

ISSN: 2458-827X

Sayı / Volume / سان: 2020/15

ULUSLARARASI UYGUR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi

Sayı | Volume | سان 2020/15





Uluslararası
Uygur Araştırmaları Dergisi
International Journal of Uyghur Studies
خەلقارا ئۇيغۇر تەتقىقاتى ژۇرنىلى

Uygur Araştırmaları Dergisi, Uygurlarla ilgili çalışmaların yayınlandığı uluslararası standartlarda, hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır. Uygur Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen yazılar, önce yayın kurulunca dergi yazım ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar, değerlendirilmek üzere o alandaki çalışmaları ile tanınmış en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süre ile saklanır. Yayınlanan yazıların dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları www.uyguraraştırmalari.com ve www.uyghurstudies.com'a aittir. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar iade edilmez.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi yılda 2 kez yayımlanan, uluslararası nitelikte, bilimsel, hakemli bir dergidir.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, *Arastirmax*, *ERIHPLUS*, *ASOS*, *DOAJ*, *Index Copernicus*, *InfoBase Index*, *MIAR*, *Sparch Indexing*, *MLA*, *I2OR*, *Türk Eğitim İndeksi*, *IdealOnline*, *SOBIAD*, *WorldCat*, *UR* gibi uluslararası veritabanları ve indeksler tarafından taranmaktadır.

ISSN: 2458-827X

İletişim:

Doç. Dr. Adem ÖGER

Adres:

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,

Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk Halk Bilimi Bölümü, Merkez/Nevşehir, Türkiye

E-Posta:

uyguraraştırmalari@gmail.com



Uluslararası
Uygur Araştırmaları Dergisi
International Journal of Uyghur Studies
خەلقارا ئۇيغۇر تەتقىقاتى ژۇرنىلى

DERGİ HAKKINDA

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi yılda 2 kez yayımlanan, uluslararası nitelikte, bilimsel, hakemli bir dergidir.

Uyguristik, Türkolojinin önemli kollarından biridir. Bugün Uyguristikle ilgili çalışmalar Türkiye, Çin, Rusya, Kazakistan, İsveç, Almanya, ABD ve Japonya başta olmak üzere farklı coğrafyalarda sürdürülmektedir.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, Uyguristikle ilgili çeşitli ülkelerde ve farklı disiplinlerde yapılan bilimsel araştırmaları yayınlamayı, bu çalışmalarını uluslararası düzeyde erişilebilir hale getirerek bu konudaki bilgi akışını sağlamayı ve bu suretle Türkolojinin gelişimine katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Uygur Özerk Bölgesi, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan gibi farklı coğrafyalarda yaşayan Uygurlar ile ilgili her türlü çalışmanın da yer aldığı bu dergi, Türkoloji alanında bir literatür oluşturmayı amaçlamaktadır.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, Uygurların yanı sıra diğer Türk boyları (Kazak, Kırgız, Özbek vb.) ile ilgili dil, edebiyat, folklor, tarih, sanat, kültür, ekonomi gibi konularda bilimsel makaleler, derlemeler, kitap tanıtım yazıları ve aktarmalar da yayımlayan hakemli elektronik bir dergidir. Yılda iki sayı olmak üzere 6 ayda bir yayımlanan bu dergide Türkoloji'nin genel konularıyla ilgili yazılara da yer verilebilir.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulunca dergi yazım ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar, değerlendirilmek üzere o alanda çalışmaları bulunan en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süre ile saklanır. Yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuk açısından bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları www.uygurarastirmalari.com'a aittir. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar iade edilmez.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, kaliteli ve disiplinli yayıncılık anlayışı ile akademik camiada, Uygurlarla ilgili çalışmalar esas olmak üzere Türkoloji ile ilgili her türlü bilimsel çalışmanın yer aldığı önde gelen yayınlardan biri olma amacı taşımaktadır.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi Arastirmax, ERIHPLUS, ASOS, DOAJ, Index Copernicus, InfoBase Index, MIAR, Sparch Indexing, MLA, I2OR, Türk Eğitim İndeksi, IdealOnline, SOBIAD, WorldCat, UR gibi uluslararası veritabanları ve indeksler tarafından taranmaktadır.

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Alimcan İNAYET (Ege Üniversitesi)
alim1962@hotmail.com

Editör

Doç. Dr. Adem ÖGER (Nevşehir HBV Üniversitesi)
adem.oger@nevsehir.edu.tr

+90 384 228 10 00 / 13157

Editör Yardımcıları

Doç. Dr. Erkan HİRİK (Nevşehir HBV Üniversitesi)
erkanhirik@nevsehir.edu.tr

Doç. Dr. Neşe HARBALIOĞLU (Nevşehir HBV Üniversitesi)
neseerenoglu@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Kübra YILDIZ ALTIN (Nevşehir HBV Üniversitesi)
kubrayildiz@nevsehir.edu.tr

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Alimcan İNAYET (Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Fatma AÇIK (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Hikmet KORAŞ (Niğde Üniversitesi)

Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Zeki KAYMAZ (Ege Üniversitesi)

Doç. Dr. Adem ÖGER (Nevşehir HBV Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahmet KARAMAN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Dilorom HAMROEVA (Özbekistan Bilimler Akademisi)

Doç. Dr. Erkan HİRİK (Nevşehir HBV Üniversitesi)

Doç. Dr. Gülbehrem MOLOTOVA (Almata Şarkşunasluk Enstitüsü)

Doç. Dr. Kürşat YILDIRIM (İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Neşe HARBALIOĞLU (Nevşehir HBV Üniversitesi)

Doç. Dr. Özgür AY (Uşak Üniversitesi)

Doç. Dr. Reyila KAŞGARLI (İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Serdar YAVUZ (Adıyaman Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZDAĞ (Nevşehir HBV Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Turan TÜRK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İsa SARI (Hitit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mağfiret Kemal YUNUSOĞLU (Beykent Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Murat ORHUN (Bilgi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Nur Ahmet KURBAN (Gümüşhane Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan ÖZTÜRK (Konya N. Erbakan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Seçil HİRİK (Nevşehir HBV Üniversitesi)

Dr. Ablet SEMET (Georg-August University)

Dr. Gülzade TANRIDAĞLI (Mimar Sinan G.S. Üniversitesi)

Dr. KaiserAbdurusul ÖZHUN (Debrecen Üniversitesi)
Jun SUGAWARA (Tokyo Yabancı Diller Üniversitesi)
Ruslan ARZİYEV (Almata Pedagoji Enstitüsü)

Yayın Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir DONUK (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL (Mimar Sinan G. S. Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayşe Melek ÖZYETKİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayşe Gül SERTKAYA (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ceval KAYA (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Dmitriy D. VASİLYEV (Rusya Bilimler Akademisi)
Prof. Dr. Erhan AYDIN (İnönü Üniversitesi)
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Gülçin ÇANDARLIOĞLU (Mimar Sinan G. S. Üniversitesi)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Kutluk KADİRİ (Kagoşima Uluslararası Üniversitesi)
Prof. Dr. Hatice ŞİRİN (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Hava SELÇUK (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim DİLEK (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamil Veli NERİMANOĞLU (Bakü Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin EKİCİ (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN (Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÖNER (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman KARATAY (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Öcal OĞUZ (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Peter ZİEME (Berlin Brandenburg Academy of Sciencesand Humanities)
Prof. Dr. Saadettin GÖMEÇ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sultan Mahmut KAŞGARLI (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Naciye YILDIZ (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Süer EKER (Başkent Üniversitesi)
Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU (Michigan State University)
Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY (Emekli Öğretim Üyesi)

Genel Koordinatör

Dr. Öğr. Üyesi Nur Ahmet KURBAN

Yabancı Dil Sorumlusu

Kübra YILDIZ ALTIN-Zulhayat ÖTKÜR

Düzeltili Sorumlusu

Kamile SERBEST

Sanat/Tasarım Danışmanı

Pınar GÜNGÜR

Dış Temsilciler

Abdurop POLAT (Çin Halk Cumhuriyeti)

Ablet SEMET (Almanya)

Alfiya YUSUPOVA (Tataristan)

Almas ŞEHYULOV (Rusya)

Anidah B. ALIAS (Malezya)

Burak GÖKBULUT (Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti)

Dilorom HAMROEVA (Özbekistan)

Erkin SIDIK (Amerika Birleşik Devletleri)

Gülbehrem MOLOTOVA (Kazakistan)

İrfan MORİNA (Kosova)

Jun SUGAWARA (Japonya)

Kaiser Abdurusul ÖZHUN (Macaristan)

Memettursun Zunun Oqya (İngiltere)

Ramiz ASKER (Azerbaycan)

Varis ABDUKERİM (Fransa)

Zulhayat ÖTKÜR (İsveç)

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar,

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi'nin 2020/15. sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayı ile yayın hayatında 8. yılına giren dergimiz, her geçen yıl Türk dünyasına ait daha kapsamlı ve nitelikli yazılarla okurlarını buluşturma noktasında ilerlemektedir.

Dergimizin bu sayısında Eski Uygur dönemi belgeleri, Maniheist Uygurca metinler, tarihi metinlerdeki meslek ve unvan adları gibi konuların yanı sıra Uygur Türklerinin dili, atasözleri, mizah tipleri, anlatılarda geçen olağanüstü tipler, giyim ve kuşam özellikleri, tasavvuf şiiri gibi mevzularda ve Çağatayca yazılmış metinler, Kazak folkloru, Azerbaycan edebiyatı ve folkloru gibi konularda nitelikli ve özgün makaleler yer almaktadır. Ayrıca son yıllarda Yenisey Yazıtları, Uygur örf-adetleri ve Uygurların somut olmayan kültürel mirasına ilişkin yayımlanan eserlerin tanıtıldığı/değerlendirildiği yazılar da ilgililerin istifadesine sunulmuştur.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi'nin bu sayısının kapak tasarımında, Kazakistan'da yaşamış olan Uygur ressam Ruslan Yusuf'un "Tarihte Sıradan Bir Gün" adlı resmi kullanılmıştır ve kapak tasarımı Dergimizin sanat danışmanı Öğr. Gör. Pınar GÜNGÜR tarafından yapılmıştır. Dergimizin bu sayısında 14 özgün makaleye ve 3 tanıtma/değerlendirme yazısına yer verilmiştir.

Dergimizde yayınlanan yazıların ulaştığı ve takip edildiği ülkelerin sayısı her geçen gün artmaktadır. Makaleleriyle dergimize katkı sağlayan değerli yazarlara, hakemlere, dergimizin kurullarında görev yapan bilim insanlarına teşekkür eder, makalelerin ilgililere faydalı olmasını dilerim.

Doç. Dr. Adem ÖGER

Bu Sayının Hakemleri

- Prof. Dr. Alimcan İnyet (Ege Üniversitesi)
- Doç. Dr. Ahmet Karaman (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
- Doç. Dr. Burak Gökbulut (Yakın Doğu Üniversitesi)
- Doç. Dr. Enver Kapağan (Karabük Üniversitesi)
- Doç. Dr. Farah Calil (Bakü Avrasya Üniversitesi)
- Doç. Dr. Gulbakhram Molotova (Center of Uyghur Studies Institute of Oriental Studies)
- Doç. Dr. Gülser Oğuz (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
- Doç. Dr. İdris Nebi Uysal (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)
- Doç. Dr. Mustafa Yeniasır (Yakın Doğu Üniversitesi)
- Doç. Dr. Neşe Harbalioğlu (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
- Doç. Dr. Özgür Ay (Uşak Üniversitesi)
- Doç. Dr. Recep Tek (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
- Doç. Dr. Serkan Çakmak (Atatürk Üniversitesi)
- Doç. Dr. Tekin Tuncer (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
- Doç. Dr. Yaşar Şimşek (Giresun Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Turan Türk (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Erhan Solmaz (Uşak Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Yıldız (Ordu Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Kadri Hüsnü Yılmaz (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Mağfired Kemal Yunusoğlu (Beykent Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Malik Bankır (Kastamonu Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin Yıldızlı (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Murat Gür (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Musa Salan (Bartın Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Seçil Hirik (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Tuğba Gönel Sönmez (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
- Dr. Serkan Köse (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi

Sayı | Volume | سان 2020/15

İçindekiler / Index

Dergi Hakkında ve Editörden.....	i-viii
İçindekiler.....	ix

[ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES]

Türkistan Hanlıklarına Ait Belgelerde Geçen Meslek Ve Unvan Adları Occupation and Title Names Mentioned in the Documents of the Turkistan Khanates Naciye Karahan Kök	1-30
Loanwords in Uyghur in a Historical and Socio-Cultural Perspective (1) Tarihi ve Sosyo-Kültürel Açıdan Uygurcada Alıntı Kelimeler (1) Eset Sulaiman	31-69
Manihest Uygurca Metinlerde Bir Kavramsal Metafor Örneği Example of a Conceptual Metaphor in Manichaeon Uygur Texts Aziz Tolga Koç	70-81
Kazak “Muñlıq-Zarlıq” Destanında Bir Dev Tipi: Mıstan Kempir “Mıstan Kempir” – One of the Type of Ogress in the Kazakh “Muñlıq-Zarlıq” Epic Dilyaram Ayupova	82-91
Azerbaycan Basımından Edebiyat Gazetesi Üzerine Bir İnceleme (1934-1945) An Examination Over The Newspaper “Edebiyat” In The Azerbaijani Press (1934-1945) Huseyn Ahmadov	92-105
XIX әсир тәсәввүф шеирийити нәмуниси XIX. Asır Tasavvuf Şiiri Örneği An Example of Nineteenth-Century Mystical Poetry Gulbakhrem Molotova	106-114
Uygur Sivil Belgeleri Işığında Eski Uygurlarda Üzüm Yetiştiriciliği Grape Cultivation of Ancient Uyghur People in the Light of Uyghur Civil Documents Buheliqi Weili - A. Melek Özyetgin	115-125
Yeni Uygur Atasözlerinin Yönelim Metaforları Açısından İncelenmesi Proverbs of New Uighur Attachments in Terms of Orientational Metaphors Muhammet Yasin Çakır	126-140
Ali Şir Nevâyî'nin Kırk Hadis Tercümesinin Leipzig Nüshası ve Nüshadaki Çağatayca-Osmanlıca Karşılıklar Üzerine About the Leipzig Copy of Ali Şir Nevayî's Forty Hadith Translation and Chagatai-Ottoman Turkish Equivalent Meanings in The Copy Yaşar Şimşek	141-157
Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği ve Gürcistan'ın Bu Birliğin Üyesi Olmasındaki Yeri The Union of Soviet Socialist Republics and Georgia's Place As a Member of This Union Yunus Ekici	158-168
Uygur Halk Mizahında Anlatılmalık Türler ve İcracıları Narrative Genres in Uyghur Folk Humor and Their Performers Tuğba Gönel Sönmez	169-186
Uygur Kadınlarının Geleneksel Giyimi “Perice” ve “Telpek” Traditional Garment of Uyghur Women “Perice” and “Telpek” Zulhayat Ötkür	187-193
Komparativistikanın Mifopoetikaya Tətbiqi: İsland və Türk Folklor Mətnlərində Təkrarlar Karşılaştırmalı Çalışmaların Mitopoetiğe Uygulanması: İzlanda ve Türk Folklor Metinlerinde Tekrarlar Application of Comparative Studies to Mythopoetics: Repetitions in Icelandic And Turkish Folklore Texts Farah Calil	194-206
Yalmavuz Neden Öfkeleni? Why was Yalmavuz Furious? Fatoş Yalçınkaya	207-216

[KİTAP TANITIMI VE DEĞERLENDİRMELER / BOOK REVIEWS]

Prof. Dr. Erhan Aydın, Sibiryâ'da Türk İzleri: Yenisey Yazıtları, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, 301 s. Aybike Uzun	217-220
Zunun Oqya, Qisqıçe Uyğur Örp-Adetliri Qamusu, 2 Cilt, Londra, 2019, 1807 s. Murat Orhun	221-224
Uygurların Somut Olmayan Kültürel Mirası: Kazakistan Örneği Projesi ve Çıktıları Üzerine Kamile Serbest	225-228



TÜRKİSTAN HANLIKLARINA AİT BELGELERDE GEÇEN MESLEK VE UNVAN ADLARI

[Araştırma Makalesi-Research Article]

Naciye KARAHAAN KÖK*

Geliş Tarihi: 27.04.2020

Kabul Tarihi: 09.05.2020

 z

*Bu alışmada Türkistan hanlıkları olarak adlandırılan Buhara (1599-1685), Hive (1704-1920) ve Hokand Hanlıklarına (1710-1876) ait, Farsça ve Doğu Türk yazı diliyle yazılmış belgelerin söz varlığından hareketle dönemin sosyal ve kültürel hayatının izleriyle yansımalarının unvan ve meslekler bağlamında tespit edilmesi amaçlanmıştır. Unvan ve meslek adları tespit edilirken W. Wood'un 2005'te yayınladığı *A Collection of Tarkhan Yarliqs from the Khanate of Khiva*, Yuri Bregel'in 1966'da neşrettiği *Documents from the Khanate of Khiva, 17-19th centuries* adlı çalışmalarıyla Jannatkhon Asqarova'nın *Türkistan Hanlıkları Yazışmaları Dil ve  slup İncelemesi* başlıklı yüksek lisans tezinde yer alan soyurgal yarlık, yarlığ-ı  liler ve tarhanlık yarlıklarıyla bitiklerden yararlanılmıştır. Söz konusu çalışmalardaki meslek adlarına geçmeden önce Türkistan hanlıkları diplomatikasındaki yarlık, tarhanlık yarlığı, soyurgal yarlık, hükm-i 'al , emr-i 'al  ve bitik gibi teknik terimler üzerinde durulup ardından bu belgelerdeki unvan ve meslekler uğraşı alanlarına göre bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Sınıflandırmaya tabi tutulan her unvan ve meslek adı aynı zamanda yapı ve köken bakımından da incelenerek ilgili ad hakkında topluca bir değerlendirmenin yapılması amaçlanmıştır. Yapı incelemelerinde öncelikle Türkçenin belli başlı etimolojik s zl klerindeki veriler esas alınmıştır. Unvan ve meslek adlarıyla ilgili çok özel bir çalışma varsa ona da değinilmemiştir. Morfolojik yapısı şüpheye yer bırakmayacak kadar açık olanlarda herhangi bir kaynağa atıf yapılmamıştır. Unvan ve meslek adlarının sıralanmasında ise alfabetik sıralama yolu tercih edilmiştir. Çalışmanın sonunda Türkistan hanlıklarında hangi meslek ve unvanların kullanıldığı, bunların hangi tür gereksinimleri karşladıkları, meslek ve unvanların Türkistan hanlıklarındaki halk üzerindeki etkisi ve yeriyle kuruluşunda hangi dil kurallarının gözetildiği sorularına cevap aranmaya çalışılmıştır.*

Anahtar Kelimeler: Türkistan Hanlıkları, Yarlık, Bitik, Meslekler, Unvanlar.

OCCUPATION AND TITLE NAMES MENTIONED IN THE DOCUMENTS OF THE TURKISTAN KHANATES

Abstract

*In this study, it was aimed to determine the traces and reflections of social and cultural life in the Khanate of Bukhara (1599-1685), Khanate of Khiva (1704-1920), and Khanate of Kohand (1710-1876), which were called as the Turkistan khanates, based on the vocabulary of documents of the khanates written in Persian and Eastern Turkish languages, within the context of titles and occupations. Occupation and title names were determined using soyurgal yarliq, yarliq-i  liler, tarhanlik yarliq and bitiks mentioned in *A Collection of Tarkhan Yarliqs from the Khanate of Khiva* published by W. Wood in 2005, *Documents from the Khanate of Khiva, 17-19th Centuries* published by Yuri Bregel in 1966, and Jannatkhon Asqarova's master's thesis entitled as *A Review on Language and Style of the Correspondences of Turkistan Khanates*. Before proceeding to occupation names in the aforementioned works, technical terms in the diplomacy of Turkistan khanates such as yarliq, tarhanlik yarliq, soyurgal yarliq, hukm-i 'ali, emr-i 'al  and bitik, were*

*Dr.  ğr.  yesi, Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: ncykarahan@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-5200-1924

emphasized and then occupations and titles in these documents were subjected to a classification according to fields of occupation. Every occupation and title name subjected to the classification was also examined in terms of structure and origin and it was aimed to perform a whole assessment regarding relevant name. Structure examinations were primarily based on the data in certain Turkish etymological dictionaries. Present specific studies on occupation and title names were also mentioned. No attribution was made to any reference in studies whose morphological structure was explicit enough not to leave any doubt. The arrangement of occupation and title names was performed in alphabetical order. At the end of the study, it was endeavored to seek an answer to the questions; Which occupation and title names were used in the Turkistan khanates? What kind of needs did they meet? What were the effects and role of occupations and titles on people of the Turkistan khanates? Which language rules were pursued in the establishment of the khanates?

Keywords: Turkistan Khanates, Yarlıq, Bitik, Occupations, Titles.

Giriş

Milletlerin tarihi, kültürü ve etkileşimde bulunduğu toplumlarla ilgili bilgi sahibi olmada önemli bir kaynak olan meslekler, milletlerin medeniyet seviyelerine bağlı olarak çeşitlenmektedir. Karahanlı, Uygur, Selçuklu, Çağatay ve Timürlü gibi büyük devletlerin mirası üzerinde kurulan Türkistan hanlıkları; Arap, Çin, Fars, Hint, İran, Moğol ve Ruskültürleriyle yoğun bir etkileşim içerisinde bulunmaları münasebetiyle meslek adları açısından zengin bir literatüre sahiptirler. Bu zengin literatürün derli toplu zikredildiği kaynaklardan birisi de hanlığın başındakilerin ellerinden çıkan iç ve dış yazışma belgeleri olan yarlık ve bitiklerdir.

Yarlıklar, içerik yönünden hanın buyruk, emir ve isteklerini ihtiva eden yazışma türüdür. Türkistan hanlıkları sahasında yarlıkların soyurgal yarlık, tarhanlık yarlığı olmak üzere birkaç türüne tesadüf edilmiştir (Asqarova 2015: 31). Hanın dilediği kişi veya zümreye verdiği ve verildiği kimse ile zümreye çeşitli vergi ve devlet hizmetlerinden muafiyet sağlayıp maddî geniş imkân ve imtiyazlar sunan yarlıklara tarhanlık yarlıkları adı verilir (Özyetgin 2005: 20). Türkistan hanlıkları sahasında tarhanlık yarlıklarının genellikle seyit, hâce, hacı, kadı, molla, müteveli, sûfi, şeyh gibi din adamlarına verildiği görülmektedir. Soyurgal yarlıklar ise hükümdar tarafından yararlılık gösteren din ve devlet adamlarıyla askerî personel ve sanatkârlara başarı ve liyakâtlarının mükâfatı olarak tahsis edilen toprakların kullanım imtiyazı için verilen ve aynı zamanda sahiplerine vergi ve devlet hizmetlerinden muafiyet olanağı tanıyan yarlıklardır. Türkistan hanlıklarında ise askerî hizmetler için arazi tahsis etmekve görev tahsisi için yazılmış belgelerdir (Asqarova 2015: 32). “Emir, hüküm, karar, komuta, kuvvet” anlamındaki Arapça *hüküm* kelimesi ile “yüce, ulu” anlamına gelen, Arapça ‘*ālī* sıfatının bir araya gelmesinden teşekkül eden *hüküm-i ‘ālī* divana gönderilen veya buraya gelerek şikâyetle bulunanların yazılarına binaen hükümdarın verdiği emirlerdir. Çeşitli konularda bilgi alışverişinde bulunmak için hükümdarların birbirlerine gönderdikleri, emir mahiyeti taşımayan diplomatik mektuplara bitik¹ adı verilir. Türkistan hanlıklarına ait, haklarında yukarıda kısa bilgilerin verildiği diplomatik yazışmalarda, özellikle de tarhanlık yarlıklarının muhatap olacağı protokol üyelerinin yer aldığı bölümlerin askerî ve idarî meslek grupları ve unvanlar hakkında zengin bilgiler verildiği görülmektedir. Bu belgelerdeki meslekler ve unvanlar incelendiğinde hanlığın askerî, idarî, malî, nakliyye ve ruhanî işlerine bakan memurların meslekleri oldukları görülmektedir. Türkistan hanlıklarına ait belgelerdetespit edilen meslek ve unvan adları şunlardır.

¹ Kelimenin etimolojisi ile ilgili olarak bk. (Clouston, 1972: 299b; TMEN-I 717, Özyetgin, 1996: 74-75; Vásáry, 1987: 23-27).

1. Meslek ve Unvan Adları

1.1. Hukuk ile İlgili Meslek ve Unvan Adları

ḳādī: Arapça *ḳazā* kökünden ism-i fâil olan *ḳādī* kelimesi insanlar arasında meydana gelen ihtilaf, anlaşmazlık ve davaları şer'î hükümlere göre çözüme kavuşturması için yetkili makam tarafından atanan görevliyi ifade etmektedir (Yüksel 2009: 171). Kelimenin Türkistan hanlıklarındaki terminolojik anlamı han veya hanınemri ile bölge hâkimi tarafından kayd-ı hayat şartı ile tayin edilen ve şer'î husumetleri karara bağlayan yargıç şeklinde tarif etmek yerinde olacaktır. Kadılar; nikâh ve veraset konularındaki hassasiyeti gözeterek doğan çocukların kaydını tutma, yetim ve mecnunların mallarının muhafazası ile vâsiliği yürütme, evlilik ve nikâh işlemlerindeki dinî ritüelleri takip etme, muhtesipler tarafından kendisine intikâl ettirilen meselelere çözüm üretme, bölge idarecilerine vaaz ve nasihatlerde bulunma gibi görevleri ifâ etmekteydiler.

bes bu muḳaddima [hürşid-ḳadr] [ve] āsmān-bedr ḳarıntaşlar-ğa ve hükümet-penāh sitāre-sipāh berhürdār oğlanlar-ğa ve 'ālī-maḳām ve sa'ādet-fercām diyānet ve secā'at[-līḳsā'ib-rāy] ḳaraçu biylerge muşḳin-raḳam ve zerrin-ḳalem mülk-ārāy ve şāhib-rāy ferāset-līḳdivānlarğa siyāset ve heybet-līḳ arslan-layın [aḳrıp] yolbarslayın ḳaḳırğan āstān-ı felek-iştibāhda turğan ḳācibler-ğa ve şerī'at-şī'ārperhiz-gār ḳāzilar-ğa ve her bāb-dın ḳabe[rđār] vuḳūf-līḳ aḳā ve erbāblarğa ve külli 'ummāl-ı sekene-i ḳubbetü'l-islām H'ārezm ḳuşuşan Hezār-esb aḳsena'llāhu aḳvālihum-ğa ol-kim 'İslām'ın kubbesi olan Harezmi vilayetinin güneş rütbeli, gökyüzündeki ay (gibi yüce makamlı) kardeşlerine, egemenliğin sığınağı, yıldızlar kadar kalabalık ordusu olan, mutlu şehzadelerine, yüce makamlı, saâdetli, din ve yiğitlik(te) isabetli görüşü olan karaçu beylerine, misk kokulu yazı ile altın kalemi ile memleketi süsleyen, isabetli fikir, ferasetli divanlarına, siyaset ve heybetli arslan gibi kükreyip kaplan gibi bağiran, gökyüzünü andıraneşikte duran ḳāciblerine, şerī'atı şīār edinen, dindār kadılarına, her bakımdan haberdar aḳa ve erbaplarına, bütün iskān eden âmillerine özellikle Hezaresb'e -Allah, onların durumunu iyileştirsin!- o ki"²(HY-T4/5).

müftü: Hanlıklardaki şer'î mahkemelerin esas organlarından biri de müftü idi. Müftü, idarecilerin resen tayin edilmesi, mirzalık görevinden müftülük görevine terfi ettirilmesi yolu ile bu göreve gelebiliyordu. Mahkemede birkaç müftü yer alabiliyordu ve bunların en yaşlısı bazen “baş müftü”, diğerleri ise “molla” olarak isimlendiriliyordu. Bazen da şehrin en büyük mahkemesinde çalışan müftüye “baş müftü” ismi veriliyordu. Bazı mahkemelerde a'lam veya mirzanın olmaması nedeni ile müftüler kâdının hem a'lam hem mirzası olarak da görev yapıyorlardı. Resmî müftü, mahkemeye gelen davalar konusunda yazılan furû-ı fıkıh kitaplarındaki fetvâ, rivayet ve kavilleri derleyip a'lama iletmek ile görevli idi. Ayrıca, müftülerin furû-ı fıkıh türü eserlerinin yanında diğer müracaat ettiği kitap türleri “fetvâ türü eserler”, “cung (mezhep içi sahih ve asah görüşleri içeren) eserler” ve “vesâik” şeklinde isimlendirilmiştir (Kariev 2016: 142).

merāhim-i şāhāne ve 'āḳıfet-i ḳüsrevāne-mizdin ser-bülend ve ercümend kılıp ol şāhib-i fazl u takvā Mollā Muḳammed Mūsā-nıḳ inşāf ve diyāneti vüfūrī zamīr-i mihr tenvīrimizḳa rüşen bolḳanı üçün Hezār-esb ḳal'ası-ğa ma'a't-tevābi' ve'l-levāḳıḳ Mollā Muḳammed Naḳar Aḳḳund ornıḳa Mollā Ya'ḳūb H'āceḳa şerīk-i re'is ve Molla Seyyid Naḳarğa şerīk-i müfti kılıp nişān-ı 'ālīşān soyurḳal ḳılduḳ“şāhāne baḳışlarla ḳüsrevāne iyiliklerimizden onurlanıp ve saygınlışıp o takvā ve fazilet sahibi Molla Musa'nın (ne kadar) insaf ve diyanetli olduğu, (hanlığımızın) gönül güneşinin nuruna aydınlık olduğu için Hezaresb Kalesi'ne tâbi yer ve tebası ile beraber, Molla Muhammed Naḳar Aḳḳund'un yerine Molla Yakup Hacı'ye reis yardımcısı ve Molla Seyit Naḳar'a müftü yardımcısı atayıp şanı büyük (hanlık) nişanı ile soyurḳal kıldık” (Bregel 2007: 21/6).

² Çalışmada meslek ve unvan adı olan terimlerin önce Türkistan hanlıkları belgelerinde geçtiği asıl yerler, Doğu Türkçesindeki şekliyle yazılmış, hemen arkasından ise bugünkü Türkiye Türkçesine aktarımları yapılmıştır. Bu esnada herhangi bir karışıklığa mahal olabileceğinden Türkiye Türkçesine yapılan aktarmalar tırnak içine alınmıştır.

taḥkîkçi: Bir şeyin doğru olup olmadığını araştırma, meydana çıkarma anlamlarındaki, Arapça tef'îl veznindeki *taḥkîk* (Devellioğlu 1990: 1219) kelimesine isimlerden meslek adları türetmeye yarayan, Türkçe *+çi* ekinin getirilmesiyle türetilmiş bir kelimedir. Modern Türk yazı dillerinden Azerbaycan Türkçesinde *tehqiq étme, araşdırma, yoxlama işine tehqiqat; heqiqatı ortaya çıxarmaq üçün yapılan tehqiq étme, araşdırma ve yoxlama işlerine tehqiqat aparmak; tehqiqat işlerini aparan resmi şehse ise tehqiqatçı* (ADİL-IV: 291) adı verilmektedir. Türkistan hanlıklarında *taḥkîkçilerin* çarşı ve pazarların kontrolü, esnafın ticaret ahlâkına uyup uymadığının teftişi, hanlık arazilerindeki cinayet, eşkıyalık, hırsızlık, karaborsacılık, yolsuzluk gibi konuların aydınlatılması işleriyle ilgilendikleri tahmin edilmektedir.

ḥazîneçi ve taḥkîk-çi ve tunḡatar ve barsbân tigmesünler “Hazîneci, taḥkîkçi, tunkatar ve parsçı dokunmasınlar” (HY-T2/19).

1.2. Askerlik ile İlgili Meslek ve Unvan Adları

ḡaraçu biy: “karaçi, karaçu” unvanı Altınordu Devleti’nin ardılları olan hanlıklarda asil beyler için kullanılmıştır. *ḡaraçi* kelimesi, Kırım Hanlığında asker başı, asker tayfası ile hanlığın üst kademesinde bir memur unvanıolarak kullanılmıştır³. *ḡaraçi biy* ise Kırım Hanlığına ait belgelerde Kırım Hanlığında hanlığın önde gelen dört (daha sonra beş) ailesinin -Argın, Barın, Mansur, Şirin ve daha sonraları bunlara dâhil olan Sicuvut- başındaki liderlerini ifade etmek için kullanılan bir unvandır (Atasoy 2017: 557). Kazan Hanlığında Kırım karaçileriyle benzer statüde olup hukukî olarak önde gelen saray uyruklarının beylerine bu unvanla hitap edilmiştir. Söz konusu bu unvan, Nogaylarda oldukça önemli bir makam olup “hizmetli, kul” anlamındaki karaçilerden ayırt etmek için ayrıca “uluḡ karaçi” unvanlı kimseler mevcuttu. Yine Kasım Hanlığında “solda karaçu azamet bikleri oturup ...” ifadelerinden bu makamda bulunan kimselerin büyük bir itibar ve saygınlığa sahip oldukları anlaşılmaktadır (SHK I: 55-56). Hive Hanlığına ait tarhanlık yarlıkları üzerine çalışma yapan Wood, çalışmasındaki H. 1111/M. 1700 tarihli Document A olarak kodladığı belgede bulunan bu terim için Abu’l-Gazi Bahadır Han’da “sadık ve sadık hizmetkârlar” anlamına geldiği ve Yadigâr Han’a teslim olan bazı kabilelere referansta bulunduğu bilgisini aktarmaktadır (2005: 35-36). Altınordu, Kasım, Kazan ve Kırım hanlıklarında olduğu gibi, Türkistan hanlarına ait belgelerde de bu unvana sahip beylerin, hanlığın idaresinde önemli yöneticiler olduğu anlaşılmaktadır.

âsmân [her ḡarıntaşlarḡa] ve ḡükümet-penâh ve sitâre-sipâh berḡurdâr oḡlanlarḡa ve ‘âlîmaḡâm ve sa‘âdet-fercâm diyânet ve şecâ‘at[lık ...] ḡaraçu biy-lerge müşkîn raḡam ve zerrîn ḡalem mülk-ârây ve şâhib-rây ferâset-lık dîvân-larḡa siyâset ve heybet-lık arslan-layın [akırıp] yolbarsların ḡaḡırḡan âstân-ı felek-iştibâh-da turḡan ḡâcib-lerḡa ve şerî‘at-şi‘âr ve perḡîz-gâr ḡaḡıllarḡa her bâbdın ḡaber vukûflık aḡâ ve erbâblarḡa ve küll-i ‘ummâl-ı sekene-i ḡubbetü’l-İslâm ḡ’ârezm ḡuşuşen Hezâr-esb aḡsena’llâhu aḡvâlihüm-ḡa olkim taḡvâ şi‘âr ve pür[...] *hidâyet-penâh Nedr Muhammed Şeyḡkaddesa’llâhu ta‘âlâ rûḡuhu’l-‘azîz-nîḡ oḡlanları ötken pādşâh-larınḡ nişânın mübârek nazarımızga kiltürüp imzâ iltimâs ḡıldılar* “İslâm’ın kubbesi olan Harezmi vilayetinin sema(sı olan)her kardeşe, egemenliğin sığınağı, yıldızlar kadar kalabalık ordusu olan, mutlu şehzadelere, yüce makamlı, saâdetli, din ve yiḡitlik ... karaçi beylere, misk kokulu yazı ve altın kalemi ile memleketi süsleyen, isabetli fikir, ferasetli divanlara, siyaset ve heybetli arslan gibi kükreyip kaplan gibi baḡıran, gökyüzünü andıraneşikte duran hâciplerine, şerî‘atı şîâr edinen, dindâr kadınlara, her bakımdan haberdar aḡa ve erbaplarına, bütün iskân eden âmillerine özellikle Hezaresb’e -Allah, onların durumunu iyileştirsin!- o ki takvâ sahibi, ... hidayet sığınağı Nedr Muhammed Şeyḡ’in -Yüce Allah, onun ruhunu aziz kılsın!-oḡulları mazideki padişahların (kendilerine verdiği) mübarek nişanını nazarımıza getirip imza istediler”(Wood 2005: A/4).

³ Detaylı bilgi için bk. (ḡarâçü, Nichtadliger, Mann aus dem einfachen Volk; Nichtcingiside; Untertan’~ḡarâçüy ← wmmo. ḡarâçu id. TMEN-I 274).

kuş bigi: Her ikisi de Türkçe olan kuş ve big kelimelerinin birleşmesinde meydana gelen *kuş bigi*, Türkistan’da vezir makamında büyük bir rütbe, başvekil, sadrazam (Ata 2008: 178) anlamlarına gelir. Büyük emirlerden biri olan *kuş bigi*, hanın yakın akrabaları arasından seçilmekte ve savaş bakanı olarak hanla birlikte savaşlara katılmaktaydı. Bregel bu terimi anlamlandırırken birbirinden farklı iki terimin birbirine karışmış olma olasılığı üzerinde durur. Barthold’a göre “hanlık karargâhının (koş) kumandanı”; A. A. Semenov’a göre “sarayın avcı başı” (asıl olarak kuş kelimesinden yola çıkarak saray şahincilerinin başı) (Şişman 2012: 59). Bu unvan, Hive Hanlığı hanlarından Ebû’l-Gazi Allahkulu Muhammed Bahâdur Han’ın Buldumsazmevzisinde *mülk-i hâliş* olarak nitelendirilen iki bin tanablık araziye askerî hizmet için o zamanın iki bin altın parasına sattığı kişinin unvanı olarak kullanıldığı görülür.

‘inâyet-i pâdşâhânemizdin ser-efrâz kılıp Nayman Ayağı atlıg mevzi’-dağı memleket-i pâdşâhî-ğa muta’allık yerdin taħmînen on miñ tanâb yerni nöker mevâcibi üçün emîne’d-devletü’l-‘âliyyetuha hâdim-i ihlâş mülâzım Muhammed Murâd Bik-niñ oğlı Muhammed Rızâ kuş-bigi-ge on miñ tllâ-yı râyücü’l-vaqtğa sattıq“padişahâne inâyetimizle onurlandırıp Nayman Ayağı atlı mevzideki padişahın memleketine ait yerden on bin tanâb(lık) yeri askermaaşı için yüce devletin güvenilir, ihlaslı hâdimi Mülâzım Muhammed Murad Bey’in oğlu Muhammed Rıza Kuş beyi’ne dönemin râyic on bin altınına (tekâbul eden bir meblağ karşılığında) sattık” (HY-T19/4).

kütvel: Kökeninin Hintçe, anlamının ise ‘kale komutanı’ olduğu belirtilen kelime, dizdâr ve kaledâra karşılık gelmektedir (Göksu 2010: 268). Ataması hükümdar tarafından ihlâs, liyakat ve sadakat sahibi adamlar arasından yapılan, atandığı yerde bulunan kalenin hem valilik, hem de komutanlık ve kale muhafızlığı görevini yürüten kimse anlamındaki kütvelin, Türkistan hanlıklarına ait yarlıklarda genellikle *daruga*, *dervâze-bân* ve *karavul* meslekleriyle ve *bâc* ve *tamga* vergi adlarıyla birlikte kullanıldığı görülmektedir.

[her taraf-ge ticâret üçün] barsalar ve kilseler biy ve karavul ve çihil-yekçi ve dervâze-bân ve kütvel bâc ve tamga tip bir habbe ve bir dinâr almasunlar “her (ne) tarafa ticaret için gitseler ve gelseler biy, karavul, kırkta bir vergi tahsildârı, kale kapısı muhafızı ve kütvel; bâc ve tamga (vergisi) diye bir habbe (mal) ve bir dinar (para) almasunlar” (HY-T7/12).

mîr-i tümen: ‘Emir, bey’ anlamına gelen, Farsça mîr ile Türkçe büyük vilayetlere bağlı küçük vilayetleri gösteren idarî bir teknik terim olan tümen kelimesinin birleşmesiyle teşekkül etmiş bir kelimedir. Tümen için kaynaklarda ‘on bin asker veya on bin dinar vergi veren bölge’ açıklamasının yanı sıra Baburnâme’de Semerkand ve Buhara bölgesindeki idarî teşkilatta, büyük vilayetlere bağlı küçük vilayetleri belirten bir terim (Bâbü 2006: 190) olduğu bilgisi mevcuttur⁴. Türkistan hanlıklarına ait yarlıklarda kelime, askerî ve idarî bir meslek grubu olarak karşımıza çıkmaktadır.

dîvân ve terâzübân ve dîvân bigi ve mîr-i tümen ve mîr-âb ve müşrif ve dervâzebân ve şığavul ve kütvel ve qoruğmâl barça ‘ummâl ve duhhâl daħl kılmasun-lar “divan, tartı memuru, divan beyi, tümen emiri, su emiri, kale kapısı muhafızı, saray teşrifatçısı, kütvel, korukçu, tüm âmil ile dâhil müdahale etmesin” (HY-T2/19).

nöker: Cengizli ve ahfadı olan devletlerde maiyet muhafızlarıyla han ve kabile reislerine hizmet eden ve onları efendi tanıyan bağımsız Moğol muhafız silahşörlerini ifade eden bir terimdir. Sözlükte “hizmetkâr, yardımcı, kul, arkadaşı” anlamlarına gelen Moğolca nöker kelimesi, Farsça, Rusça, Türkçe gibi pek çok dile geçmiştir (Vladimirtsov 1929: 287-288)⁵. Nökerlik kurumu Altınordu, Anadolu Selçukluları, Anadolu Beylikleri, Çağataylılar, İlhanlılar, Celayirliler, Çobanlılar, Timürlüler, Akkoyunlular, Karakoyunlular, Bâburlular, Hive Hanlığıyla Osmanlılar’da da bazı farklı uygulamalarla varlığını sürdürmüştür.

‘inâyet-i pâdşâhânemizdin ser-efrâz kılıp Nayman ayağı atlıg mevzi’-dağı memleke-i pâdşâhî-ğa muta’allık yerdin taħmînen on miñ tanâb yerni nöker mevâcibi üçün emîne’d-devletü’l-

⁴ Detaylı bilgi için bk. (TMEN-II 983 tûmân).

⁵ Detaylı bilgi için bk. (TMEN-I 388).

‘*āliyyetuhu hādīm-i ihlās mülāzım Muḥammed Murād Bik-niḡ oĝlı Muḥammed Rızā Kuş-biĝe on miḡ tıllā-yı rāyücü’l-vaḡtĝa sattuk*’padişahâne inâyetimizle onurlandırıp Nayman Ayaklı atlı mevzideki padişahın memleketine ait yerden on bin tanâb(lık) yeri asker maaşı için yüce devletin güvenilirli, ihlaslı hādimi, Mülazım Muhammed Murad Bey’in oĝlu Muhammed Rıza Kuş beyi’ne dönemin râyic on bin altınına (tekâbul eden bir meblaĝ karşılığında) sattık”(HY-T19/4).

serdār: Asker başı, kumandan anlamlarına gelen *serdār*, Farsça *ser* ‘baş’ ve *dārān* ‘savaşlar’ kelimelerinden teşekkül etmiş birleşik bir isimdir (Devellioĝlu 1990: 1127). Kelimenin çokluk eki ile beraber kullanılması, hanlık ordusunu meydana getiren her birliğin başındakilerin bu unvanla anılıyor olmasını akla getirmektedir.

her künde eṡrāf u cevānib-niḡ ḡākim ve serdārırdım ebed müddet devlet-niḡ şā’niĝa münāsib ḡayr ve tartıĝlar yetüşür ‘her gün etraf ve çevrenin hâkim ve serdarlarından ebediyete kadar payidar (olan) devletin şanına münasip yararlı iş ve hediyeler ulaşır” (Bregel 2007: 26/9).

yüz başı/biĝi: Türk-Moĝol devletlerinde yüz kişilik askerî birliklerin başlarında bulunan görevliler. Türkistan hanlıklarına ait belgelerden hareketle hanlıktaki birliklerin diĝer Türk devletlerinde olduĝu gibi, yüz beyi, bin beyi ve tümen beyi olarak sınıflandırıldıkları anlaşılmaktadır: ... *be-Kāşĝar vilāyeti-niḡ zümre-i şerīfe-i ṡabāĝāt-ı sādāt-ı ‘izām ve nuĝabā-yı kirām ve nücebā-yı evlād-ı ḡazret-i seyyidü’l-enām ‘aleyhi’ş-şalāvatu ve’s-selām ve ‘ulemā-yı ḡuceste kelām ve fuzelā-yı taḡvā fercām ve ḡuzāt-ı şerī’at encām ve şudūr-ı ‘ālī-maĝām ve ḡükkām-ı zevi’l-iḡtişām ve rü’esā-yı nikū-nām ve cumhūr-ı ḡavāş(ş ü) ‘avāmı bile tümen biĝi miḡ biĝi yüz biĝi aymaḡ biĝi hürçin biĝi işçi küşçi mütevellī tavaçı tüşimel küll(i) ‘ameldār şāḡib cem’ bitikçi-leri...*“Kaşĝar vilayetinin şerefli tabakasının zümreleri olan ulu seyitleri, temiz soylu nâkibleri, Allah’ın salat ve selamının üzerine olduĝu, bütün halkın efendisi (Hz. Muhammed’in) necip evlatları, kelâmı hayırlı âlimleri Allah’tan korkmaları (hususunda ikaz eden) erdem sahipleri, şeriâtın yıldızları olan kadıları, makamı yüce olan başkanları, ihtişâm sahibi hâkimleri, nâm sahibi reisleri, ileri gelenler ve halk kalabalığı ile tümen beyi, bin beyi, yüz beyi, oymak beyi, muhafız beyi, iş küç (yükümlülüĝü) memurları, vakıf yöneticisi, tavacı, tüşümel, bütün memurlar, sâhib-i cem kâtipleri ile” (Raquette 1930: 15).

Yine Kara Yusuf’un, bazı mahallerin gelirlerini Emîr Şemseddîn’e ihsan ettiĝi Rebülevvel 820/M. Nisan~Mayıs 1417 tarihli, Farsça soyurgal fermanında *şadecāt* unvanına tekabül eden askerî bir terim olduĝu anlaşılmaktadır: *ümerā-yı ulusāt ve tümenāt ve hezārecāt ve şadecātve serdārān ve ḡükkām ve ‘ummāl ve erbāb u kelānterān ve ahālī ve a’yān ve kedḡudāyān ve melikān-ı Kürdistān ‘umūmen ve uşul ve ma’ārif ve meşāhir ve mütevaṡṡınān ve sākīnān-ı Bidlis ve Aḡlāt ve Mūş ve ḡunūs ma’a tevābi’ ve levāḡiḡ be-dānend ki* “Kürdistan’ın ulus, tümen, bin ve yüz emirleri, serdarları, hâkimleri, âmilleri, erbâbları, kelanteri, ahalisi, ayanları ile genel olarak Bitlis, Ahlat, Muş ve Hınıs’la buralara baĝlı yerlerin asilleri, maârifî, meşâhiri, mütevattin ve sakinleri bilsinler ki ...” (Kök 2020: 464-466). Türkistan hanlıklarında yüz asker çıkararak yerlerin idarecileri için kullanıldığı tahmin edilmektedir. İran sahası Türk devletlerinden Safavîlerde özel adın sonuna geldiĝi görülürken Türkistan hanlıkları belgelerinde bu unvanın özel adın önüne geldiĝi tespit edilmiştir.

bu eyyām-ı ferāḡ-intizām ve ‘umdetü’l-evliyā ve zübdetü’l-etḡıyāsı-niḡ āstāne-i fayz nişānları-niḡ şuyūḡ ve cārüb-keş-leri cümle-si-din Nūr Muḥammed Şeyḡ-niḡ ‘anber ferzend-leri-din biri Yüz başı İş Muḥammed Şeyḡ ve ‘Avaz Muḥammed Şeyḡ ve Bay Muḥammed Şeyḡ ve ḡutluk-Murād Şeyḡ dergāh-ı ‘ālem-penāḡımız-ĝa kilip du’ā ve alḡış-din sonra ḡadīmu’l-eyyām-dın bu hengām-ĝa-ça bu düdmān-ı ‘azīmu’ş-şān-niḡ du’ā-güyları zümre-i sādāt irken-lıĝların ḡümāyün-ı sem’imizĝa yitkürdiler “şevinç intizamlı bu günler(de) velilerin dayanağı, takvâ sahiplerinin seçkininin feyizli eşiĝinin şeyh ve süpürgecileri cümlesinden Nur Muhammed Şeyh’in oĝullarından biri Yüzbaşı İş Muhammed Şeyh ve Avaz Muhammed Şeyh, Kutluk Murad Şeyh; âlemin sığınağı olan dergâhımıza gelip dua ve iyi dilekten sonra geçmişten bu zamana kadar bu

şanı büyük hanedanın duâcıları (ve) seyyitler zümresi(ne mensup) olduklarını padişahlık kulağımıza ilettiler” (HY-T70/5).

1.3. İç Güvenlik ile İlgili Meslek ve Unvan Adları

daruga: Vali, askerî vali, bir bölgenin idare ve inzibatıyla görevli memur, muhafız; idare amiri, şehir komutanı.⁶ *Şahne* ve *baskağ* ile eş anlamlı olan *daruga* kelimesinin kök şekli olan *daru-*, tıpkı *bas-* gibi “baskı yapmak, zorlamak” anlamlarına gelmektedir (Schurmann 1956: 343).⁷ Doğu Türkistan’da *dofga*, Azerbaycan Türkçesinde *darga* şekillerini alan (Köprülü 1983: 248), XIII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar Çin’den Kırım’a uzanan geniş bir coğrafya içinde mevcut olan, eski Uygurlara ait sivil belgelerinde taruga şeklinde tanıklanan kelime (Özyetgin 2004: 160-161) ile ilgili olarak İran sahası Türk devletlerinden Akkoyunlu ve Safaviler döneminde *darugaların* hizmetlerine karşılık *darugagi* veya *rüsüm-ı darugagi* adı verilen bir vergi aldıkları bilgisi mevcuttur (Kök 2020: 1732).

Tarihî belgelerle edebî eserlerden büyük şehirlere, küçük kasabalara, köylere hatta belirli bir meslek gruplarının üzerlerine *darugalar* tayin edildiği tanıklanabilmektedir. Merkezî idarede önemli vazifelerin başındakilere tahsisatlarını arttırmak maksadı ile herhangi bir şehrin darugalığının tevcih edilebildiği Safavilerde *darugalar*, şehrin asayiş, inzibat ve zabıta işleriyle ilgilendikleri ve kazaî salâhiyetlere mâlik oldukları görülmektedir (Köprülü 1983: 251-252). Türkistan hanlarına ait tarhanlık yarlıklarının inscriptio (kitabe, yazı) bölümünde yarlığın muhatap olacağı kişilerin ve meslek gruplarının adları sayılırken geçen meslek adlarından biri olmasının yanı sıra *karavul*, *toksavul*, *bâcbân*, *keştî-bân*, *dervâzebân*, *terâzubân* gibi vergi toplayıcıları ile birlikte anılması verginin toplanması ve hanın sarayına gönderilmesi vazifeleriyle de ilgilendikleri anlaşılmaktadır.

*bâkî nevvâb u hüccâb ve sâbir-i mutesaddiyân-ı eşğâl ve ‘ummâl-ı kubbetu’l-İslâm Hârezm huşuşan dârü’s-saltâna-i Hîvağ bile Hezâr-esb beldesi-niñ sâdât-ı ‘izâm kuzzât u fuzalâ ahâlî ve mevâlî vazî’ ü şerîf kavî vü za’if ve her bâbdın vukûflık uluğ erbâb daruga ve kelântârî ahşena’llâhu ahvâlihüm-ğa ol-kim... “İslâm’ın kubbesi olan Harezmi’nin bâkî nâipleri ve hâcipleri ile vesayir meslek girişimcileri, âmilleri özellikle saltanat yurdu Hive ile Hezaresb beldesinin ulu seyyitleri, kadıları, fazılları, ahali, efendileri sıradan veya soylu, güçlü ya da zayıf her hususta vakıf büyük erbap, daruga ve kelanterine -Allah, onların durmunu güzel kılsın!- o ki ...” (HY-T21/8), *heme belâ ve bid’atdın beri bilip sūdâ için her tarafğa barsalar ve kilseler karavul ve toksavul bâcbân ve kime darugaları ve keştî-bân ve dervâzebân ve terâzubân bir habbe ve dînâr tama’ ve tavağku’qılmasunlar* “bütün bela ve bid’attan uzak bilip ticaret için her nereye gitseler ve gelseler karavul, yol muhafızı, bâcdâr, gemi darugaları, gemiciler, kale kapısı muhafızı ve tartı memuru bir habbe (mal) ve(ya) dinar beklemesin ve ümit etmesinler” (Bregel 2007: 10/23).*

dervâze-bân: ‘Kapı, kale kapısı, şehir kapısı’ (Devellioğlu1990: 211) anlamlarındaki, Farsça *dervâze* kelimesine, adlardan meslek adları türetmeye yarayan, Farsça *+bân* ekinin getirilmesinden teşekkül etmiş bir kelime olup kale kapısı, şehir kapısı muhafızı demektir. *Dervâzebânlar* şehir kapılarını tutarak hem şehrin güvenliğini sağlamakta, hem de şehre gelen mallardan gümrük vergisini tahsil etmekteydiler (Wood 2005: 43). Kale kapısı muhafızı olan *dervâzebânların*, hem şehir kapılarını tutarak güvenliği sağladıkları, hem de şehre ticaret için gelenlerin mallarından vergiler aldıkları anlaşılmaktadır.

dervâze-bân ve bars-bân ve daruga ve kütvel ve çoruqmâl alardın bir habbe ve bir dînâr tama’qılmasunlar... “kale kapısı muhafızı, parşçı, daruga, kütvel ve çoruqçı onlardan bir habbe (mâl) ve bir dinar (para) beklemesinler” (HY-T67/29).

karavul: Genellikle atlı askerden oluşan öncü birlik, keşif kolu, müfreze; bekçi anlamlarına gelen, Moğolca bir kelime (Barutçu Özönder 2011: 43).⁸ Belgelerde *biy*, *çihil-yekçi*, *dervâze-bân ve*

⁶ Detaylı bilgi için bk. (TMEN-I 193 *dârûğa*).

⁷ Detaylı bilgi için bk. (Cleaves, 1953: 59-237; Vásáry, 1976: 187-197; Manz, 1985: 59-69).

⁸ Detaylı bilgi için bk. (qarâvul ‘Spähtrupp, berittene Patrouille’ TMEN-I 276).

kütvel gibi hanlık görevlileriyle birlikte *karavulunda* bezirgân ve tüccarlardan *bâc* ve *tamğa* vergisi aldıkları anlaşılmaktadır.

her yerge barsa ve kilse biy ve karavul ve çihil-yekçi ve dervāze-bān ve kütvel bâc ve tamğa tip bir habbe ve bir dīnār almasunlar ilçi ve yolçı iş ve küç üstünde ve külli hāşşa mülāzımlar ivleriğa tüşüp konalğa ve süysün tilep gele qaralarındın ulağ tutmasunlar “her nereye gitse gelse biy, karavul, çihil yekçi, kale kapısı muhafızı ve kütvel; bâc ve tamğa (vergisi) deyip bir habbe (mâl) ve bir dinar (para) almasınlar. Elçi, yolcu, bütün hizmetlilerle hassa mülâzımları evlerine (zorla) misafir olup konalğa ve süysün (vergisi) dileyip sürü ve hayvanlarından ulag (hayvanı) tutmasınlar” (HY-T5/12), *her yerge sūdāğa barsa-lar ve kilse-ler karavul ve çihil-yekçi ve dervāze-bān ve ilçi ve yolçı dāhil ve muzāhim bolmasunlar* “her nereye gelseler ve gitseler karavul, çihil yekçi, kale kapısı muhafızı, elçi ve yolcu (onlara) müdahale edip sıkıntı çıkarmasınlar” (HY-T15/15).

koruğbān/koruğmāl: Türkistan hanlıklarına ait tarhanlık yarlıklarında *koruğbān* ~*koruğmāl*~*koruqmāl* şekillerinde tanıklanan kelimenin etimolojisi biraz problemli görünmektedir. Bununla birlikte kelimenin, hana ait, yasak ve koruma altında olan koru, küçük orman anlamındaki *korı-g'*tan teşekkül etmesi kuvvetle muhtemeldir. Kelimenin türediği *korı*-fiili ‘korumak’ anlamı çerçevesinde Türkçenin tarihî ve modern yazı dillerinin pek çoğunda görülür (Clauson 1972: 645b-646a). Clauson sözcüğü *korı*- ‘korumak’ eylemine dayandırmış, ‘kapalı yer, bölge’ karşılığını verdikten sonra sözcüğün Moğolcada *korıga(n)* ‘kapalı yer, avlu’ biçiminde alıntılandığını Haenisch ve Kowalevski’den aktarmıştır (1972: 652b). Erdal da sözcüğün kökünü *korı*- olarak belirtmiş, sözcüğün bu eylemin nesne adı olduğunu ifade etmiştir (Erdal, 1991: 193-194). Senglâh’ta *koruğ* şeklinde yer alan ve Clauson’un ‘koruma, sığınma’ olarak anlamlandırdığı (1972: 652b) kelime için diğer Çağatayca sözlüklerde ‘koru, konut, sığınak, koruyan’ anlamları verilmiştir (DTO: 428; LÇ: 235a). Räsänen **korı* şeklinde maddebaşı olarak verdiği kelimeyi ‘koruma, himaye; savunma, müdafaa; barınak, sığınak’ anlamlarıyla Doğu Türkçesinden *koruğ* şeklinde aktarmıştır (1969: 282b).⁹

Türkistan’da hanın mezarının bulunduğu alan, avlağı veya ona ait mera ve otlaklar koruk olarak nitelendirilebilir. Söz konusu alanlardan han sarayının odun, ot, saman gereksinimleri karşılanırdı. Bu tür alanlara bakan görevlilere ise *koruğbān/koruğmāl* adının verilmesi ihtimal dâhilindedir. Ancak kelimenin sonundaki *māl*; tarihî ve çağdaş Türk dili alanında tek başına hayvan, para ve vergi anlamları ile kullanılırken bu tür bir kullanımı tanıklanmamaktadır. Usmanova; Türkçede *âmāl* diye bir addan ad türetme eki bulunmadığı için söz konusu kelimenin Türkçe *koruğ* ile mal, sürü, ağaçlık, otlak anlamına gelen, Arapça *māl* sözlüklerinden teşekkül etmiş birleşik bir kelime olarak izah eder (1964: 107-109). Wood; bağlamdan ve terimin *koruğbān* şeklindeki alternanslı kullanımından hareketle bu kelimenin bir vergi adı değil de, *koruğ* vergisini tahsil eden, resmî bir görevli olma ihtimali üzerinde durur. Yine XIX. yüzyılda Hokand Hanlığı’nda *koruğçı* adı verilen bir görevlinin, hana ait koruktan otlak, odun ve yakacak toplayanlardan bir vergi topladığı bilgisini verir (2005: 41-43). Bununla birlikte, Türkistan hanlıklarına ait tarhanlık yarlıklarında söz konusu memurların tarhanlık belgesi verilen kimselerden en ufak bir şey istememeleri ve beklenti içerisinde olmamaları hususunda uyarıldıkları görülmektedir.

bārsbān ve keşti-bān ve kuruğbān ve dervāzebān bir dīnār ...] ve bir habbe tama‘kılmasunlar “parsçı, gemici, korukçu ve kale kapısı muhafızı bir dinar (para) ve bir habbe (mal) beklentisi içerisinde olmasınlar” (Wood 2005: A/10), *bārsbān ve keşti-bān ve kuruqmāl ve darvāza-bān bir habbe ve bir dīnār tama‘kılmasunlar ve kažu ve kaçu bigār ve haşar buyurmasunlar* “parsçı, gemici, korukçu ve kale kapısı muhafızı bir dinar (para) ve bir habbe (mal) beklentisi içerisinde olmasınlar. Kazu, kaçu, bigâr ve haşar (vergisi) buyurmasınlar” (Wood 2005: D/13), *dīvān ve terāzū-bān ve dīvān bigi ve mīr-i tümen ve mīr-āb ve müşrif ve dervāze-bān ve şığavul ve kütvel*

⁹ Detaylı bilgi için bk. (TMEN-III 1465 qoruğçı, “Wächter über etwas, das tabuisiert ist”; Barutçu, Özönder 2011: 38).

koruǵmāl barça ‘ummāl ve duǵhāl daǵl qılmasun-lar “divan, tartı memuru, divan beyi, tümen emiri, su emiri, kale kapısı muhafızı, saray teşrifatçısı, kütvel, korukçu, tüm âmil ile dâhil müdahale etmesin”(HY-T2/19).

şığavul: <Moğ. mihmandar, teşrifatçı (Barutçu Özönder 2011: 43-44), saray teşrifatçısı olarak saray protokolünü takip ve tertip eden görevli (Seng. 260r28; Abuş. 297; LÇ: 205a; DTO: 380).¹⁰ ‘Korumak, mihmandarlık etmek’ anlamlarındaki şığa- fiiline, fiil kök ve gövdelerine gelerek genellikle topluluk adları türeten Moğolca asıllı -GUI’un Doğu Türkçesindeki şekli olan -AvUl ekinin getirilmesiyle teşekkül etmiş bir meslek adıdır (Teres 2009: 329). Türkistan hanlıklarına ait tarhanlık yarlıklarında *şığavulların* tarhanlık belgesi verilen kimselerden en ufak bir şey istememeleri ve beklenti içerisinde olmamaları hususunda uyarıldıkları görülmektedir.

dīvān ve terāzū-bān ve dīvān bigi ve mīr-i tümen ve mīr-āb ve müşrif ve dervāze-bān ve şığavul ve kütvel koroǵmāl barça ‘ummāl ve duǵhāl daǵl qılmasun-lar “divan (memurları), tartı memuru, divan beyi, tümen emiri, su emiri, kale kapısı muhafızı, saray teşrifatçısı, kütvel, korukçu, tüm âmil ile dâhiller müdahale etmesinler” (HY-T2/19).

toqsavul: Transit olarak geçen tacirlerin güvenli bir biçimde yollarına devam etmelerini sağlayan yol muhafızı, jandarma teşkilatı (Togan 1981: 239). İran sahası Türk devletlerinin yazışmalarında *mustahfizān-ı şevāri* ve *rāhdār* olarak geçmektedir.¹¹ Tahsisatlarının merkezî idare tarafından temin edilip merkezdeki büyük bir askerî âmirin emri altında bulunan *toqsavullar*, yollar üzerinde türeyip kervanları yağmalayan ve keyiflerine göre vergiler alan eşkıyalara karşı mallarını transit olarak hanlığın topraklarından geçiren yahut hanlık topraklarında kalan tacirlerle bezirgânların mallarıyla canlarının güvenliğini temin ederlerdi.

heme belā ve bid’atdın beri bilip sūdā üçün her taraf-ğa barsalar ve kilseler qaravul ve toqsavul bāc-bān ve kime daruǵaları ve keşti-bān ve dervāze-bān ve terāzū-bān bir habbe ve dīnār tama’ ve tavaqqū qılmasunlar gele ve qaralarındın ulaǵ tutup āzūrde-dil ve rencide köñül qılmasunlar ve barça tekālif-i dīvānī ve ma’unāt-ı sulṭānīdīnmu’āf bilip mīn külli vucuh dīremī ve dīnārī havāle ve muṭālibe itmesünler “bütün bela ve bid’attan uzak bilip ticaret için her nereye gitseler ve gelseler karavul, yol muhafızı, bâcdār, gemi daruǵaları, gemiciler, kale kapısı muhafızı ve tartı memuru bir habbe (mal) ve(ya) dinar (para) beklemesin ve ümit etmesinler. Sürü ve hayvanlarından ulag(hayvanı) tutup kalplerini kırıp incitmesinler. Her türlü divan yükümlülükleri ile sultanlık maunlarından muaf bilip hiçbir şekilde (bir tek) dirhem ve dinar (vergi) yüklemesinler ve talepte bulunmasınlar” (HY-T54/23).

tünkatar: Türkçe ‘gece’ anlamındaki *tün* adıyla ‘eklemek, ilave etmek’ anlamındaki *kat*- fiilinin birleşmesiyle teşekkül etmiş bir meslek adıdır: < T. tünkatar [< ET (Orh) tün “night” (Clauson 1972: 513a) < AT *tūn (Tekin 1995, 185)+ET (Orh) kat- “to mix, to add” (Clauson 1972: 594b) -ar. Kelime çağdaş Türk yazı dillerinden Kırgız Türkçesinde tun kat- şekli ve “bütün gece yürümek” anlamıyla tanıklanmaktadır (Arat 1987b: 658). Yine benzer bir kullanım Babürname’de de görülür... *atlanıp kečä tün qatıp yarım kečä Xan Yurtıǵa yettük* “... at binip gece boyunca yürüyerek gece yarısında Han Yurdu’na ulaştık.” (Thackston 1993: 169/83a). Dolayısıyla tünkatar kelimesi, daha sonraki devirlerde teşkil edilmiş olmalıdır. ||Çağatayca:” *garden de nuit autour de la tombe ou de la demeure desrois*” (Courteille 1870: 248) || tonkatar “Nachtwächter, nächtliche Leibwacheder Fürsten; de nuit, garde nocturne pour le service des princes” (Vámbéry1867: 267a) || tunktar “seferde hükümdarın otağ ve haymesinin muhafızı, gecepasbani, bekçi; amir ata suvar olduğu anda avaz bulend ile dua edici” (Kúnos1902: 196) || tün kutar (Seng. 1960: 187r 7) || tün qatar ‘gece ile padişahı bekleyenler’ (Kaçalın 2011: 1027).Doerfer’e göre bu kelime Farsçaya da [tunqatār, tunqitār, tunquṭār “Anight watchman, a taper, rushlight”, tunqatārī “The duty of a night watchman, nightly guard” (Steingass 1892: 329a)]

¹⁰ Detaylı bilgi için bk. (şığavul ‘Gastbegleitere (pers. Mihmāndār)’~şığavul~ şığavul~şığavul←wmmo.*şıqa’ul id. TMEN-I 232).

¹¹ Detaylı bilgi için bk. (totqāvul TMEN-I 124).

geçmiştir.¹²Türkistan hanlıklarına ait belgelerde han ve sarayını bekleyen gece muhafızları anlamıyla kullanıldığı düşünülmektedir.

hazîneçi ve tahkîk-çi ve tünqatar ve barsbân tıgmesünler “Hazîneci, tahkîkçi, tunkatar ve parsçı dokunmasınlar” (Bregel 2007: 3/19).

1.4. Avcılık ile İlgili Meslek ve Unvan Adları

bârs-bân: Vahşi hayvan terbiyecisi.¹³ Eskiden beri insanlar avlarda, kendi eğittikleri kaplan, köpek, pars ve peleng gibi hayvanları avlanmada kullanagelmişlerdir. Bu işle ilgilenen ve hanın av işlerini düzenleyen avcı başılar veya parsçılar devlet idaresinde vazifeliydiler. Nitekim av esnasında hükümdarın yanında yer alan parsçıların İlhanlı, Akkoyunlu ve Timürlülerde devlethâne veya devlethâne-i pâdişâhî olarak adlandırılan yönetim merkezinde kullukçı sınıfının içerisinde görev yaptıkları (Erşahin 2002: 295) belirtilmektedir. İncelememizde soyurgal ve tarhanlık belgesinin verilip daha çok vergi ve yükümlülüklerden muafiyet tanınan kişi veya zümrelere müdahalede bulunulmaması için ikaz edilen meslek gruplarından.

bârs-bân ve keştî-bân ve koruğ-bân ve dervâze-bân bir [dînâr] ve bir habbe tama'kılmasunlar kazu ve kaçu haşar ve bîgâr[r] buyurmasunlar her tarafge sūdāğa barsa ve kilseler çihil-yek ve bâc ve tamğa ve rāh-dârlık ve hazîne-çi-lık tip hiç nimerse tama'kılmasunlar ve hiç vech-din zarar zahmet tıgürmesünler... “parsçı, gemici, korukçu, kale kapısı muhafızı bir dinar (para) ve(ya) bir habbe (bir mal) beklemesinler. Kazu, kaçu, haşar ve bîgâr (vergisi ve yükümlülüğü) buyurmasınlar. Her nereye ticarete gitse ve gelseler kırkta bir, bâc, tamga, râhdârlık ve hazinencilik (vergisi) diye hiçbir şey beklemesinler. Hiçbir şekilde zarar ve zahmete sokmasınlar”(HY-T4/10).

kuşçı: <kuş+çı> kuşçu, kuş terbiyecisi (Barutçu Özönder 2011: 38). Ad gövdesinin kökünü meydana getiren kuş kelimesi, Türk dilinin tarihî ve modern lehçelerinin tamamında tanıklanmaktadır (Levitskaya 2000: 180). Türk devlet geleneğinde hükümdarın avcı kuşlarının ve haberleşmede kullandıkları güvercinlerinin yetiştirilmesiyle görevli kimse, kuş bakıcısı, kuş terbiyecisi olup Farsçadaki *bâz-dâr, mîr şikâr başı-gerî* terimine karşılık gelmektedir.¹⁴ İncelenen belgelerde *kuşçı* kelimesi ile Türkistan sahasında hanın hizmetinde çalışan, onun adına avlanan ve av hayvanlarına tuzak kuran kimselerin kastedildiği anlaşılmaktadır.

ilçi ve yolçı ve kuşçı ve bar-ğuçı ve kilgüçi ve cerîb-i dîvânî ivleriğa tüşüp konalğa ve süysün tilemesünler gele ve qaralarıdın ulağ tutmasunlar “elçi, yolcu, kuşçı, giden gelen, divanın cerîb (memuru) evlerine uğrayıp konalğa ve süysün (vergisi) dilemesinler. Sürü ve hayvanlarından ulag(hayvanı) tutmasınlar” (HY-T6/10).

1.5. Bürokrasi ve Yöneticilik ile İlgili Meslek ve Unvan Adları

ağa: Aslı Moğolca olup “büyük kardeş, ağabey; bir devlet adamı makamı”¹⁵ olarak kullanılan bu kelime Türkçede çok geniş bir yayılma alanı bulmuş bir unvan ve rütbedir. Türkistan hanlarına ait tarhanlık yarlıklarında *erbâb* kelimesi ile hep bir arada anılan bu unvandan *ağaça, ağalık, kapu ağası, otağası, tör ağa, yol ağası* (Ata 2008: 178), *kurçî aqâsı, kullar aqâsı ve işik aqâsı* (Kök 2020: 1712) gibi türemiş ve birleşik yapıları unvan adlarının teşekkül ettiği, Safavîler zamanında bu unvana sahip kimselerden müteşekkil *silik-i aqâyân-ı 'izâm* “büyük ağalar zümresi” (Kök 2020: 1151) adı altında bir grubun olduğu tespit edilmiştir. Türkistan hanlıklarına ait belgelerde bu kimselerden *her bâb-dın vuqûflık* “her hususta bilgi sahibi” (HY-T2/7) olarak bahsedildiği görülmektedir.

¹² Detaylı bilgi için bk. (TMEN-II 1965: 940 tünqatâr, ‘Nachtwächter; eine die ganze Nacht hindurch brennende Kerze’~tünqatâr←tü. Tün-qatar id).

¹³ Detaylı bilgi için bk. (<bars+çı, bars “leopard”, Clauson 1972: 368a; barsçı “Hof-Jadgopardenwart” TMEN-II 686; Barutçu Özönder 2011: 37).

¹⁴ Detaylı bilgi için bk. (qüşçi TMEN-III 1967: 1564).

¹⁵ Detaylı bilgi için bk. (TMEN-I 22 ursprünglich ‘älterer Bruder’~âgâ←wmmo. aqa id).

Kömgen mevzi' i-dağı memleke-i pādşāhīğa ta'alluq tapğan yerdin hemegī ve tamāmī ber-keşide yigirme tanāb yerni barça hūkūq ve murāfıki bile mevācib-i nökeriyye üçün Ağa Muhammed-niñ oğlu Baba Cān-ğa yüz tıllā-yı rāyicü'l-vaqtğa sattuq “Kömgen mevzisindeki hanın memleketine ait olan yerden hepsi ve tamamı(nın sınırları) çekilmiş yirmi tanāb yeri tüm hukuk ve murāfıki ile birlikte nökerlik mevācibi için Aka Muhammed'in oğlu Baba Can'a zamanın yüz rāyic altınına sattık” (HY-T42/4), *huşūşan Hıvaq vilayeti-niñ sādāt-ı 'izām ve kuzāt-ı İslām ve meşāyih-i kirām ahālī ve mevālī ağa ve erbāb ve külli 'amel-dārlarığa ol-kim 'İyd Şeyh-niñ oğlu Yār Muhammed Şeyhve Muhammed Emīn Şeyh ve Huseyn Şeyh ve Latif Şeyh burunķı ötken pādşāhlar nişānların dergāh-ı 'ālem-penāhda mübārek nazarım-ğa kirgüzüp imzā iltimas kıldı irse biz takı körüp ve bilip kadīm destūrınça nişān-ı soyurğal kılduq* “özellikle Hive vilayetinin ulu seyyitleri, İslām'ın kadıları, kerem sahibi şeyhleri ve mevālileri, ağa, erbābi ile tüm ameldārlarına o ki İyd Şeyh'in oğlu Yār Muhammed Şeyh, Muhammed Emin Şeyh, Hüseyin Şeyh ve Latif Şeyh mazideki padişah nişānlarını ālemin sığınağı olan dergāhta mübarek nazarıma girdirip imza iltimās kıldığında biz de (bu nişānları) görüp ve bilip kadīm destura göre soyurğal nişānı verdik” (HY-T5/7).

atalık: <ata-lık. ‘ced, baba’ anlamındaki, Türkçe *ata* kelimesine addan ad türetme eki +*lık*’ın eklenmesinden meydana gelen *atalık*; Türkistan’da bir rütbe, hanın tuttuğu ve pederi gibi itimat ettiği adam, ahalinin istek ve haklarını dinleyip padişaha tebliğ ve arz etmeye ve babalık sıfatıyla müşfikâne hâl ve keyfiyetlerinden agāh ve haberdar olmağa memur (Ata 2008: 177) kimseler için kullanılan bir unvandır. Selçuklulardaki atabeylik ile Osmanlı ve Safavilerdeki lalalık müessesesine tekābul eden *atalık*, bir tarafıyla danışmanlık makamını diğer tarafıyla yasa doğrultusunda han ve sultanların verasete dayalı sahip oldukları bölgelerde sürdürdükleri hükümlanlıklarına dair denetleme görevlerini yerine getirmişlerdir. Diğer bir ifadeyle *atalık*, Türkistan hanları için merkezi otoritenin sağlanması amacıyla yönelik bir makamdır. Nitekim güçlü hanlar, atalıkları kendileri atamış ve bunların üzerinden sürekli bilgi akışı sağlamıştır. Şehzadelerin, hanlığın başına geçmesiyle de atalıkların sadaret makamına getirildikleri olmuştur. Türkistan hanlıklarında hususî bir anlam ve önem arz eden atalık unvanı, Cengiz sülalesine mensup hanlarda, yani asıl hükümdarlarda değil, bu unvanı taşıyan beyler olan Özbek şehzadelerinden birinin elinde bulunmaktaydı. Cengiz neslinden birinin han ilan edilmesi halinde onun namına hükümdarlık süren Özbek beyleri *atalık* değil de, *mak* unvanını kullanmışlardır (Köprülü 1983: 157-158). Hanların çocuklarını yetiştirip eğitimleri ile ilgilenen ve Rusların “dadka” olarak adlandırdıkları bu görevlinin oturduğu makama *atalıklık* adı verildiği belgelerden anlaşılmaktadır.

hūkkām-ı sabıka-i merhūmī-lerdin tā bu küngeçe te'āmül bu kim Kinik mevzi'idağı atalık-lık bolğan yerni pādşāh-ı İslām-penāh atalık-lıkmansıbı-ğa kim-ni münāsib körüp atalık kılsalar ol yerni 'amalāti-niñ i'tibārıdın atalık bolğan emāret-penāh-ğa mihrībān bolur “merhūm sabık hükümdarlardan ta bu güne kadar teāmül bu(dur) ki Kinik mevzisindeki atalıklık olan yeri İslāmın sığınağı olan padişah atalıklık makamına kimi münasip görüp atalık (tayin) kılsalar o yeri tayininden itibaren atalık olan (o) emirlik sığınağına ihsan olunur” (Bregel 2007: 30/4).

bik: Türkçenin yazılı ilk belgelerinden günümüze kadar gelen bu unvan, Türkistan sahası belgelerinde ‘asilzāde’ anlamını ifade etmektedir. Hükümdar, şehzade, lala, beylerbeyi, vassal devletlerin yöneticileri, elçi, hâkim, üst düzey ordu mensupları görevindeki kimselerin adlarından hemen sonra gelerek san belirttiği gibi, *bigüm* biçimiyle hükümdar sülalesine mensup bayanlar için kadın adlarıyla veya İran sahasında *ata big*, *bigler bigi*, *çöbān bigi*, *divān bigi*, *kal'a bigi*, *kur bigi* gibi kelimelerle birleşerek yüksek mevki ve vergi adları teşkil etmeye yarayan Türkçe bir kelimedir (Kök 2020: 1723). Beg.¹⁶ Söz konusu unvanın, Türkistan sahasında çok saygın -divan üyesi olması münasebetiyle- ve yaygın bir idarî ve mülkî tabir olduğu *esātin-i bārgāh-ı hüsrevānī* “padişahlık divanının ileri gelenleri” (HY-T2/6) olduğu görülmektedir.

¹⁶ Detaylı bilgi için bk. (bék TMEN-II 1963: 828).

behrām-şavlet bigler birle refîc-menżilet-lik şadrlarğa kim işmet mülkige bānî ve pādşāhlık şevketi-niñ nigeñ-bānı irürler “Merih savletli beylerle yüce menżilli şadrlara ki (onlar) ismet mülkine mimar ve padişahlık şevketinin gözcüsüdürler”(HY-T6/4).

biy: Oğuz lehçesinde beg~bey, Doğu Türkçesinde big şeklinde olan, eski Türk unvanının Kıpçak lehçesinde aldığı şekil (Köprülü 1983: 231).¹⁷ Başkurt, Karakalpak, Kazak, Kırım, Kırgız ve Özbek Türkleri arasında kabile reisinin ortak adıdır. Munis bu unvanın noyan unvanı yerine kullanılmaya başlandığından bahsetmektedir. *Biy* rütbesi *mañ* ve *atalıñ* rütbesinden daha aşağı bir rütbe olup Abu'l-Gazi'nin han meclisi üyelerindedir (Şişman 2012: 62). İncelememizde soyurgal ve tarhanlık belgesinin verilip daha çok vergi ve yükümlülüklerden muafiyet tanınan kişi veya zümrelere müdahalede bulunulmaması için ikaz edilen meslek gruplarının unvanlarındandır.

bāc-bān ve keştî-bān ve қоруғ-bān ve dervāze-bān ve terāzū-bān biy қаравул күтевүл bir ҳабbe ve bir dīnār җama ve tevaққu қılмасулар ... “bācdār, gemici, korukçu, kale kapısı muhafızı, tartı memuru, biy, karavul ve kütvel bir dinar (para) ve(ya) bir habbe (bir mal) beklemesin ve ummasınlar”(HY-T14/15).

dīvān bigi: ‘Büyük meclis’ anlamındaki, Arapça *dīvān* ile Türkçe bey kelimesinden teşekkül edip ilk kez Timurlular döneminde ortaya çıkan bu makam, dīvān-ı ‘âlâ’ dan sorumlu kişiler için kullanılan bir unvan olmuştur (Şişman 2012: 62). Görev alanları itibarıyla İslam devletlerindeki vezirlik makamına paralel bir konum eden *dīvān bigi* nin sorumluluk alanına adlî, askeri ve idarî konular dâhildir. Bu nedenle söz konusu makamdakilerin *diyānet-pişe ve emānet-endişe dindār ve güvenilir* (HY-T2/6) kimseler olması gerektiği vurgulanmıştır.

dīvān ve terāzū-bān ve dīvān bigi ve mīr-i түмен ve mīr-āb ve müşrif ve dervāze-bān ve şigavul ve күтvel қоруғмāl барҗа ummāl ve duḥḥāl daḥl қılмасулар “divan, tartı memuru, divan beyi, түмен emiri, su emiri, kale kapısı muhafızı, saray teşrifatçısı, kütvel, korukçu, tüm âmil ile dâhiller müdahale etmesinler” (HY-T2/19).

debîr: Sâsânîler ile Fârs ve Hint kültür muhitindeki bazı İslâm devletlerinde kâtib ve münşî anlamına gelen terimdir. Eski Farsçada *dipi* (yazı), Hindistan’da Prakrit dilinde *dipi* ve *lipi*, Orta Farsçada (Pehlevice) *dipiver*, *dipir*, *dipirih*, *dibir* şekillerinde geçen *debîr* kelimesi Sümerce *dub* (levha ve yazı) kelimesinden gelmektedir. Bu Sümerce kelime sonradan *duppu*, *tuppu* (levha, sayfa) şekillerinde Akadcaya, oradan da sırasıyla *dup* şeklinde Ârâmîceye ve *def* şeklinde Arapçaya geçmiştir. Kelime başlangıçta daha çok *debîr* ile ilgili malzeme ve yazı anlamına gelirken sonradan bunları kullanan kişiyi ifade etmeye başlamıştır (bk. Kucur 1994: 63). Türkistan hanlıklarına ait belgelerden bu kişilerin *refîc-menżilet debîrlarğa* yüksek mertebeli kimseler olduğu anlaşılmaktadır.

ḥükümet ve kāmranlıғ büstani-niñ bārver eşcārı salṭanat ve ḥükümranlıғ gülistānı eşcārı-niñ ḥalāvet-baḥş eşmārı ya nî sa ādet-mend ferzendleri-bile işret-ma āş қарынтаşlarға şecā at ve menā at-āşār bikler bile celādet ve mübārezet-şi ār emirler-ğa ve şāyib-rāy āşif-mertebet vezirler bile refîc-menżilet debîrlarğa feşāḥat-dişār bedāyi nigār zerrin-қалеммүнşiler bile müşğın-raқam şadākat-şe<m>im dīvānlarға maşūr-ı şadr ve şahife olkim ... “egemenlik ve mutluluk bostanının verimli ağaçları, saltanat ve hükümdarlık gülistanı ağaçlarının tatlılık veren bitkisi, yani saadetli şehzadeler ile işret süren kardeşlere, yürekli ve kuvvetli beylerle yiğit ve mücadeleci emirlere, isabetli görüşlere (sahip, Hz. Süleyman’ın veziri) Âsıf mertebesindeki vezirler ile, yüce makamlı kâtiplere, fâsihlik saçan, güzel suretli, altın kalemlî münşiler ile misk kokulu yazılar ve sadakât kokulu (bitiklerin çıktığı) divanlara sadr yazısı ve sahifesi o ki ...”(HY-T55/6).

erbābān: *erbāb* kelimesi, Arapça bir kelime olup Arapçada, “sahip oldu, ıslahetti, efendi/lider oldu, yetiştirdi ve topladı” anlamları ifade eden “*rabbe*” sözcüğünün çoğulu olup Türkçe Sözlükte “bir işten anlayan, bir işi iyi yapan kimse” anlamlarıyla geçmektedir (TS 1998:717). Türkistan

¹⁷ Detaylı bilgi için bk. (TMEN-II 818 *bî*, ‘Titel für özbekische Stammeshäupter’).

hanlıklarına ait tarhanlık yarlıklarında ise halk liderleri için kullanılan bir unvan olarak görülmektedir. *Erbâblar*, XIX. yüzyılın başlarına kadar, kentsel bölgelerde önemli bir rol oynamıştır. Wood, *erbâbların* Buhara Hanlığında bir tür sulama yetkilisiyken Hive Hanlığında böyle olmadığını, XIX. yüzyılda rollerinin azaldığını, yerini aksakal teriminin almaya başladığını belirtmiştir (2005: 34-35). Türkistan hanlarına ait tarhanlık yarlıklarında akâlarla erbâblar hep bir arada anılmıştır. Bilhassa hanlık işlerinin görüldüğü Hive Hanlığı divanında *erbâbların* da han, atalık, mak, vezir, mihter, kuş bigi, divan bigiler gibi bu divanda buldukları anlaşılmaktadır.

sādāt-ı i'zām ve kuzāt-ı zevi'l-ihtirām ve hâkim-i kirām ve ümerā-yı sa'adet-fercām ve vüzerā-yı kāfiyü'l-mehām ve mahremān bārgāh ve şahib-dağlān dergāh ve erbābān ve aqayān ve cemī'sahib-i manşibān-ı vilāyet-i Hārezm ahsena'llāhu aḥvālihim bedānend ki ... "Harezim vilayetinin makam sahibi bütün efendileri, ağaları, erbâpları, (han) sarayına dâhil olan efendileri, (hanlık) sarayının samimi dostları, yapılması gerekli işleri başaran vezirleri, sonu mutlu (işlere imza atan) emirleri, kerem sahibi hâkimi, hürmetli kadıları, ulu seyyitleri -Allah, onların durumunu güzel kılsın!- bilsinler ki ..." (Wood 2005: B/4).

hâcib/huccâb: Sasanîler zamanından beri mevcut olan, onlardan sonra İslâm ve Türk-İslâm devletlerine intikâl eden, Arapça bir ıstılahtır. En üstündekilerine *hâcib-i kebîr*, *hâcib-i büzürg*, *hâcibü'l-huccâb*, *melikü'l-huccâb*, *uluğ hass hâcib* unvanının verildiği hâcib'in mukabili olarak DLT'de *tayangü* kelimesi mevcut olup Müslüman Türk devletlerinde hiç rastlanılmayan bu unvana sadece Kara Hitaylarda ve onların Mâverâünnehir'deki hâkimiyetleri esnasında tesadüf edilmektedir (Köprülü 1983: 287-299). Krş. TMEN-III 1369 *qāpūci*, 'Türhüter, Türwache' ~ qāpīci ← tü. (az.) qapuči id. Türk-İslâm devletlerinde sadrazam, vezir ve mabeynci gibi üst düzey devlet görevlilerine verilen bir unvan olup sarayda görevli oldukları, hükümdarlarla görüşmeleri düzenledikleri gibi kabul resmi sırasında herkesi rütbe ve derecesine göre yerlerini tayin eden kişilerdir. Türkistan hanlıklarına ait belgelerde onlardan gökyüzü şekilli mahfilde duran, arslan gibi kükreyip, kaplan gibi bağırان kimseler şeklinde bahsedilmektedir.

hilāfet āsmān-ı nıñ ferhunde hilālı qarıntaşlar birle salṭanat būstanı-nıñ huçeste nihālî ferzendlerge übbehet-āşār şadrılar şerī'at-şī'ār kuzāt-ı islām ve meşāyih-i kirām ve sādāt-ı kirām ahālî ve mevālî-i uşul ve a'yān ve esātīn-i bārgāh-ı husrevānî bik-ler muşkin-raqam münşiler diyānet-pişe ve emānet-endişe dīvānılar arslanlayın aqrıp yolbarslayın çağırğan mahfil-i sipihr meşākil-de turğan huccāb ve hāşşa mülāzımlar ve her bāb-dın vuḳūf-lıq erbāb ve aqālar daruğa ve kelāntār cumhūr-ı sekene ve 'umūm-ı mutavaṭana-yı memālik-i Hārezm ahsena'llāhu aḥvālihim huşuşan belde-yi Hezāresb-ğa ol-kim "Harezim memleketlerinin halifelik semasının uğurlu hilali kardeşlerle saltanat bostanının kutlu nihali şehzadelere, azametli sadlar, şeriatı şîar edinen İslâm kadıları, kerem sahibi şeyhleri, kerem sahibi seyyitleri, ahalsi, efendileri, ayânı, padişahlık sarayının direği beyleri, misk kokulu yazılar yazan münşileri, dindar ve güvenilir divan (üyeleri), arslan gibi kükreyip, kaplan gibi bağırان, gökyüzü şekilli mahfilde duran hâcipleri, hassa mülâzımları, her bakımdan donanımlı erbâbı, ağaları, darugası, kelanteri, iskân eden halkı ve tüm yurttaşları -Allah, onların durumunu iyileştirsin!- özellikle Hezaresb beldesine o ki ... (HY-T2/7), *bes maḳşūd bu muḳaddimedin bu kim hürşid-ḳadr ve āsmān-bedr qarıntaşlar birle hükümet-penāh sitāre-sipāh berhürdār ini ve oğullarğa 'ālî-maḳām ve sa'adet-fercām diyānet ve şecā'at-lıḳşā'ib-rāy qarāçu biy-lerge muşkin-raqam ve zerrīn-ḳalem muşkin-raqam dīvānlar birle āstān-ı felek-iştibāhdā turğan hâcibler-ğa şerī'at-şī'ār pür-hüner ḳāzīlar-ğa ve her bāb-dın vuḳūf-lıq aqā ve erbāblarğa ve külli 'ummāl-ı sekene-i ḳubbetü'l-islām Hārezm huşuşan Hīvaḳ ahsena'llāhu aḥvālihim-ğa ol-kim ...* "bu mukaddimededen maksud budur ki İslâm'ın kubbesi olan Harezim vilayetinin özellikle Hive[nin]-Allah, onların durumunu iyileştirsin!- güneş rütbeli, gökyüzündeki ay (gibi yüce makamlı) kardeşler ile egemenliğin sığınağı, yıldızlar kadar kalabalık ordusu olan, mutlu küçük kardeş ve şehzadelerine, yüce makamlı, saâdetli, din ve yiğitlik(te) isabetli görüşü olan karaçu beylerine, altın kalemlı, misk kokulu yazı(ların çıktığı) divanlarla, gökyüzünü andıraneşikte duran hâciplerine, şeriatı şîar edinen, hünerli kadılarına, her konuya vakıf ağa ve erbaplarına, (burada) iskân eden bütün âmillerine o ki ..." (HY-T14/7).

hâkim: Hanlık topraklarının eyaletlere ayrıldığı Türkistan hanlıklarında eyaletleri idare eden valiler için kullanılan, Arapça bir unvandır. Eyalet idarecisi olan hâkimler genellikle biyelerin kimi zaman ise atalık unvanını kullandıkları tespit edilmiştir. Ayrıca hâkimler bek ve nayib unvanıyla da yöneticilik yapmışlardır (Şişman 2012: 62). İncelemeye esas alınan belgelerden bu unvanın, şehir idarecileri için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Herât hâkimi dağı yiberen tevelarğa arfa ve un ve birinç ve oq ve daru yüklep yiberip özi dağı Mir Ahmed Hân bile mollâ katlaşıp Meymene hâkimi ve Firüz-ı Kûh hâkimi özleri-niñ barça leşkeri ve top ve top-hânesi bile biz-niñ hizmetimiz-ğa kilmekçi bolğanları-niñ haberikildi “Herat hâkimi de gönderdiği develere arpa, un, pirinç, ok ve daru yükleyip kendisi de Mir Ahmed Han ile molla gönderip Meymene hâkimi ve Friruz-ı Kûh hâkimi kendilerinin tüm askeri, top ve tophanesi ile bizim hizmetimize gelmek niyetinde olduklarının haberi geldi” (Hin-T4/11).

hân: Türkistan hanlıklarında hanlığın başındaki kimseler için şahıs adlarından hemen sonra kullanılan bir unvan.¹⁸

Abû'l-muzaffêr ve'l-manşûr Anûşa Muḥammed Bahâdur Hân sözüimiz “nusret ve zaferin babası Anuşa Muhammed Bahadır Han buyruğumuz” (HY-T1/2), *abû'l-fâth ve'l-manşûr Seyyid Yâdigâr Muḥammed Bahâdur Hân sözüimiz* “nusret ve fethin babası Seyyid Yedigâr Muhammed Bahadır Han buyruğumuz” (HY-T5/1), *Abû'l-gâzi Seyyid Muḥammed Bahâdur Hân sözüimiz* “Ebû'l-gazi Seyyid Muhammed Bahadır Han buyruğumuz” (HY-T6/1), *abû'l-muzaffêr ve'l-manşûr abû'l-feth Seyyid Muḥammed Raḥîm Bahâdur Hân sözüimiz* “Nusret ve zaferin babası Ebû'lfeth Seyyid Muhammed Rahîm Bahadır Han buyruğumuz”(HY-T67/2).

kâtib: Sözlükte Arapça *ketb* ‘yazmak’ fiilinden türetilmiş bir ism-i fâil olan kâtib (kâtib, çoğulu küttâb, ketebe) ‘yazı işleriyle uğraşan kimse, sekreter, yazıcı; bilgili kişi, noter; muharrir’ demektir (Küçükaşçı 2002: 53). Yazışma belgelerinde *baḥşî, bitikçi, bitkeçi, debîr, muḥarrir, müdebbir, münşi, tayşî* kelimeleri ile birlikte yazıcılar için kullanılan kelimedir.

bâkiyyetü'l-yavlar hezîmet kılıp andan mürâca'ât kılıp Çim-kent-ke nüzül itip anca ki kâtib-lerimiz-ni serişte ve mükemmel eylep yine Urusiyye üsti-ğa yürmaḥ bolup ... “kalan düşman hezimete uğrayıp oradan geri dönerek Çimkent’e nüzul etmiş. Oradaki kâtiplerimizi serişte ve ve mükemmel kılıp tekrardan Rusya üzerine yürümek” (HoBH-T1/15-16).

mîrze: Menşenin Farsça olduğu bu kelimehan soyundan gelen anlamında kullanılan “emîr-zâda>mîr+zâde>mîrzâ” kelimelerinin birleşmesiyle teşekkül etmiş bir unvandır (Özyetgin 2005: 80). Türkistan hanlıkları sahasına ait belgelerde toplumun ileri gelenleri ve hanlık görevlileri tarafından şahıs adlarından önce kullanılan bir unvan olarak karşımıza çıkmaktadır. Mirza mahkeme zabıt kâtibi demektir. Kur’ân-ı Kerîm’de alım-satım, kiralama gibi akitlerle ilgili belgelerin “adil kâtibler/kâtib-i adl” tarafından düzenlenmesi istenmektedir. Hokand Hanlığı’nda mirzalık görevine hukukî muâmelerle ilgili belgeleri düzenleyebilecek vasıflara da sahip kimseler tayin edilebilirdi. Bu sebeple mirza olarak tayin edilen kimse görev yaptığı mahkemede zabıt kâtipliği yanında bir noter gibi belgeleme işini de yürütüyordu.

türlü mu'âmele körsetmekke qabûlñız bolsa yâki biz-niñ memleketümüzdegi işni tafsîl kılsañız ve şol togrıǵa hem Mîrze Hâkim Bay teyerlik ve keyin i'tibârandurgen ve imperator-ı a'zâm ḥazret-lerine meni ḥürmet kılgaydın Mîrze Hâkim Bay bilen yiberüle turgan tuḥfe ve hediyeler-ni icâbet kılmakğa ümîd tutarmız ki biz pâdsâh iḥlâsını ḥürmet kılıp yâd-nâme bilüp özleri-niñ uluǵ ve qâdir hem-sâyesigâ mürüvvet ve iltifât körgüzgeyler “türlü muamele(ler) göstermeye kabulünüz olsa veya bizim ülkemizdeki işi tafsil etseniz, o doğrultuda hem Mirza Hâkim Bey değerli, ardından (da) itibarlandırarmış, (hem de) yüce imparator hazretlerine beni saygın kılacağından Mirza Hâkim Bay ile gönderileduran armağan ve hediyeleri icabet ettiğine ümit

¹⁸ Detaylı bilgi için bk. (hân TMEN-III 1967: 1161; Kök 2020: 242-243).

ederiz ki biz padişah ihlâsını saygın kılıp hatıra yazısı bilip kendilerinin ulu ve kudretli gölgesine mürüvvet ve iltifat gösterecekler” (HoBR-T2/21).

kelânterân: Ferman veya yarlığın verildiği kimsenin ya da muhatap olacağı kimselerin adları ile meslek gruplarının adlarının sıralandığı bölüm olan inscriptio bölümü ile sanctio et corroboratio (te’kid, teyid) bölümlerinde geçen Farsça bir birleşik sıfat olan kelân-ter kelimesinin cem’idir. Lambton, kelânter’in Selçuklularda olduğu gibi reisin benzeri bir rütbe olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kelanter, bölgenin bir nevi temsilcisidir. Ancak Selçuklulardaki reisten yetki dairesinin daha geniş olduğu kanısındadır (İA, 2002: 203). Hasanzâde’ye göre kelanterler; divanî memurların ve darugaların esnaf ve halktan vergi toplama işlerindeki yardımcılardı (Hasanzâde 2001: 213). Bu makamın görevi hakkında kesin ve net bir tarif verilmese de dönemin kaynaklarından yola çıkarak devlet bürokrasisinin alt katmanlarında yer aldığını tahmin etmek mümkündür.

hilâfet âsmâni-niñ ferhunde hilâlî qarıntaşlar birle saltanat büstani-niñ huçeste nihâlî ferzendlerge übbehet-âşâr şadrlar şeri‘ât-şi‘âr kuzât-ı İslâm ve meşâyih-i kirâm ve sâdât-ı kirâm ahâlî ve mevâlî-i uşul ve a‘yân ve esâtin-i bârgâh-ı husrevânî bik-ler muşkîn-raqam münşiler diyânet-pîşe ve emânet-endîşe divânîlar arslanlayın aqrıp yolbarslayın çağırğan mañfil-sipehr meşâkil-de turğan huccâb ve hâşşa mülâzımlar ve her bâb-dın vuqûf-lıq erbâb ve aqâlar daruga ve kelântâr cumhür-ı sekene ve ‘umûm-ı mutavaţana-yı memâlik-i H‘ârezm ahsena’llâhu ahvâlihüm huşuşan belde-yi Hezâresb-ğa ol-kim “Harezmi memleketlerinin halifelik semasının uğurlu hilali kardeşlerle saltanat bostanının kutlu nihali şehzadelere, azametli sadlar, şeriâtı şîâr edinen İslâm kadıları, kerem sahibi şeyhleri, kerem sahibi seyyitleri, ahalisi, efendileri, ayâmı, padişahlık sarayının direği beyleri, misk kokulu yazılar yazan münşileri, dindar ve güvenilir divan (üyeleri), arslan gibi kükreyip, kaplan gibi bağırarak, gökyüzü şekilli mahfilde duran hâcipleri, hassa mülâzımları, her bakımdan vakıf erbâbı, ağaları, darugası, kelanteri, iskân eden halkı ve tüm yurttaşları -Allah, onların durumunu iyileştirsin!- özellikle Hezâresb beldesine o ki ...”(HY-T2/8).

münşî: Meydana getirme, yapma, bina etme; yazma, kaleme alma; düzyazı anlamlarındaki Arapça inşâ (Kanar 2009: 1581) kelimesinin, ism-i fâili olan *münşî* için sözlükte ‘inşa eden, kuran, yapan; edebî kurallara göre yazı yazan, güzel üsluplu kâtip’(Kanar 2009: 2399) açıklamaları yer almaktadır. Türkistan hanlıklarında hanlık işlerinin yürütüldüğü kuruma divan, bu kurumdaki yazışmaları yürüten özel kâtip, yazıcılara ise *münşî* adı verildiği anlaşılmaktadır.

behrâm -şavlet bigler birle refî‘- menzilet-lik şadrlarğa kim ‘işmet mülkige bânî ve pādşahlık şevketi-niñ nigeş-bâni irürler şâhib-hibret emânet-şi‘âr vezirler birle şâyib fikret bânî-tibâr münşiler-lerğa kim eyâlet memâliki-niñ ‘adâlet-pîşesi ve şevket kişveri-ni<n>g hayr-endişesi tururlar “Merih savletli beylerle yüce menzilli sadrlara ki (onlar) ismet mülkine mimar ve padişahlık şevketinin gözcüsüdürler. Tecrübe sahibi, güvenilir vezirlerle, isabetli fikirleri olan, saygın münşilere ki eyalet memleketlerinin adalet başçısı, şevket ülkesinin iyilik düşünenidirler”(HY-T6/4).

oğul-oğlan: Türkçenin bilinen ilk yazılı belgelerinden itibaren çocuk için kullanılan bu kelime, ilerleyen süreçte anlam daralmasına uğrayarak sadece erkek çocuk için kullanılmıştır (Ata 2008: 194). İdarî teşkilata ait bir unvan adı olarak ise Cengiz Han nesline mensup, tahta çıkamamış şehzadeler için kullanılmıştır. Timürlü, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safavî ve Tiflis Hanlığı’na ait Farsça fermanlardaki *ferzendân*(Kök 2020; 436, 487, 529, 718, 1697) kelimesine tekabül etmektedir.¹⁹ Türkistan hanlıklarına ait belgelerde de bu anlamıyla kullanıldığı tespit edilmiştir.

bes bu muqaddima [hürşid-ğadr] [ve] âsmân-bedr qarıntaşlar-ğa ve hükümet-penâh sitâre-sipâh berhürdâr oğlanlar-ğa ve ‘âlî-maqâm ve sa‘âdet-fercâm diyânet ve şecâ‘at[-lıqşâ’ib-rây] qaraçu biylerge muşkîn-raqam ve zerrîn-ğalem mülk-ârây ve şâhib-rây ferâset-lik divânlarğa siyâset ve heybet-lik arslan-layın [aqrıp] yolbarslayın çağırğan âstân-ı felek-iştibâhda turğan hâcibler-ğa ve

¹⁹ Detaylı bilgi için bk. (TMEN-II 1965: 502 *oğlân*).

şerî‘at-şî‘âr perhîz-gâr kâzîlar-ğa ve her bâb-dın habe[rđâr] vuķûf-lık aķâ ve erbâblarğa ve külli ‘ummâl-ı sekene-i ķubbetü‘l-islâm H‘ârezm ĥuşûşan hezâr-esb aķsena‘llâhu aķvâlihüm-ğa ol-kim “İslâm’ın kubbesi olan Harez m vilayetinin güneş rütbeli, gökyüzündeki ay (gibi yüce makamlı) kardeşlerine, egemenliğin sığınağı, yıldızlar kadar kalabalık ordusu olan, mutlu şehzadelerine, yüce makamlı, saâdetli, din ve yiğitlik(te) isabetli görüşü olan karaçu beylerine, misk kokulu yazı ile altın kalem ile memleketi süsleyen, isabetli fikir, ferasetli divanlarına, siyaset ve heybetli arslan gibi kükreyip kaplan gibi bağırان, gökyüzünü andıraneşikte duran hâciplerine, şerî‘atı şîâr edinen, dindâr kadılarına, her bakımdan haberdar aģa ve erbaplarına, bütün iskân eden âmillerine özellikle Hezaresb’e -Allah, onların durumunu iyileştirsin!- o ki ...”(HY-T4/5).

şadr: Arapça ‘göğüs’ anlamına gelen *şadr*, başlangıçta seçkin kişiler için kullanılan onursal bir unvan idi. XIII. yüzyıldan itibaren önem kazanan bu unvan, İlhanlılarda, özellikle İran dünyasında dinî işlerden sorumlu bir memuriyet için kullanılmaya başlanmıştır (Horst 1956: 17). Timürlüler zamanında dinî, en üst makamdaki yetkiliyi ifade etmede kullanılan bu terim, Timür’ün halefleri döneminde de şehirlerde dinî otoriteyi elinde tutan imam ve reisler için kullanıldığı görülmüştür (Yüksel 2009: 144-145). Türkistan hanlıklarına ait yarlıklarda protokolde hanın kardeşleri ve şehzadelerden sonragelen en önemli bir makam olduğu anlaşılmaktadır. İncelenen belgelerde onlardan sadrazamlıktan ayrılmış kimselerin unvanı anlamındaki (Devellioğlu 1990: 1353) *übbehet-âşâr* büyüklük, ululuk sahibi (HY-T2/5) kimseler şeklinde bahsedilmektedir.

behrâm-şavlet bigler birle refî‘-menzîlet-lik şadrlarğa kim ‘işmet mülkige bânî ve pādşāhlık şevketi-niñ niğeh-bānı irürler şāhib-ĥibret emānet-şî‘ār vezîrler birle şāyib-fikret bā-i‘tibār münşî-lerğa kim eyālet memāliki-niñ‘adālet-pîşesi ve şevket kişveri-ni <n>g ĥayr-endîşesi tururlar “Merih savletli beylerle yüce menzilli sadrlara ki (onlar) ismet mülkine mimar ve padişahlık şevketinin gözcüsüdürler. Tecrübe sahibi, güvenilir vezirlerle, isabetli fikirleri olan, saygın münşilere ki eyalet memleketlerinin adalet başçısı, şevket ülkesinin iyilik düşünenidirler” (HY-T6/4).

şāhib-dahl: ‘Sāhip, bir vasfı olan, koruyan, bir iş yapmış olan’ anlamındaki Arapça *şāhib* (Devellioğlu 1990: 1093) ile ‘girme, karışma; nüfuz’ anlamlarındaki, Arapça *dahl* (Devellioğlu 1990: 194) kelimesinin birleşmesinden teşekkül etmiştir. Türkistan sahasına ait belgelerde *dergāh-ı ‘ālem-penāh* olarak nitelendirilen hanlık divanı üyelerinden biri oldukları anlaşılmaktadır. Emir Timür’un, seyitler soyuna mensup Ebu Müslim’in evlatlarına verdiği 780/1379~1380 tarihli inayetnâme yarlığında *maķ-lar ve atalıklar ve taķsavullar ve çağdavullar ve odağçılar ve ilçiler ve kuşçılar ve tamām aliğ-dār ve cemî‘ taķşîl-dār*lar gibi, saltanat yurdu Harez m’in ameldârlarından olduğu anlaşılmaktadır (Kök 2020: 424-425). Benzer görevinin Türkistan hanlıkları döneminde de devam ettiği görülmektedir.

*ĥayr-endîş umerālarğa şāhid-tedbir vüzerā birle zerrîn-ķalem ve muşķîn-raķam dīvānlarğa dergāh-ı ‘ālem-penāhda turğan şāhib-dahl*lar birle *maķremler-ğa ĥuşûşan H‘ârezm-i irem-bezm vilāyeti-niñ sādāt-ı i‘zām ve kużāt-ı İslām ahālî ve mevālî ekābir ve eşrāf aķâ ve erbāb başlık barça ‘ameldārlarğa maşūr şudūr-ı şahîfe ol kim ...*“hayır düşünen emirlere, tedbir sahibi vezirler ile altın kalemlerle, misk kokulu yazı(nın yazıldığı) divanlara, âlemin sığınağı olan dergâhta duran sāhip-dahl ile samimi (dostlara), özellikle cennet meclisi(ni andıran) Harez m vilayetininulu seyitleri, İslâm’ın kadıları, ahali, efendi, ulular, eşrāf, aģa, erbap, başçı (ve) bütün vergi tahsildarlarınayazılan sahifenin satırları bu(dur) ki ...” (HY-T66/4).

töre: Clauson, sözcüğün Moğolcadan ödünçlenmiş olabileceğini ileri sürmüştür (Clauson 1972: 531b-532a). Räsänen, Moğolca töre ‘tavır, tutum’ ve Türkçe törü arasındaki benzerliğe vurgu yapmıştır (1969: 495a). Pelliot, törü kelimesini Çinceyle ilişkilendirmiştir (TMEN-I 134). Hamilton, kelimenin Türkçedeki törü- (veya saymaca tör-) ‘yaratılmak, oluşturulmak’ fiiline -ü fiilden ad yapım eki getirilerek oluşturulduğu görüşündedir (Hamilton 1998: 226). Doerfer törö kelimesinin Türkçeden Moğolcaya geçtiğine işaret etmiştir (TMEN-I 543). Sözcük, törü>töre biçimlerinde ve ‘töre, gelenek, kanun, öğreti, din’ gibi anlamlarla tarihî Türk yazı

dillerinin tamamında görülür. Törü günümüzde kuzeybatı Türk lehçeleri ile Oğuzcanın yayılma alanlarında varlığını sürdürmektedir (Clauson 1972: 531-532). Türklerin eski zamanlarından kalan temel politik terimlerden biri olan, il ve kağan kelimeleri ile ilgili (Kök 2019: 36) olan kelime, Türkistan hanlıklarına ait tarhanlık yarlıklarında hanzâde ve beyzâdeler için kullanılan bir unvan olarak karşımıza çıkmaktadır.

hazret-i cennet mekânî bile Mūsâ Töremiz-niñ istiḥvānları kilgeç Gendūmkān ḥavlige tüşürüp üstilerin yahşı becerip caylasunlar “cennet mekân hazret ile Musa Töremizin dostları geldiklerinde avluya konup üstlerini güzelce temizleyip yerleştirsinler” (Bregel 2007: 27/3).

vezir: İslâm devlet teşkilatında halife veya hükümdarlardan sonra gelen, yüksek rütbeli kimseler için kullanılan Arapça unvan (Devellioğlu 1990: 1382). İlk Türk devletlerinde konuşan ve önerilerde bulunan kişilerin makamı anlamındaki *ayguç* (Clauson 1972: 271a), Karahanlılar dönemindeki *kengeşçi*, *öge* (Yağlı 2014: 32) kelimelerinin muadilidir. Kâtiplik ve danışmanlık istidadı taşıması gereken vezirlik makamı, Türkistan hanlıklarında da mevcuttur. Türkistan hanlarına ait belgelerden bu rütbeye sahip kimselerin tecrübe sahibi, güvenilir *şâhib-i ḥibret ve emanet-şi‘âr vezirler* (HY-T1/10, HY-T3/5, HY-T5/5, HY-T6/4, HY-T7/6) olması gerektiği anlaşılmaktadır.

şâhib-[ḥibret emānet-şi‘âr] vezirler birle şayib-fikret bā-i‘tibār münşî-lerğa kim eyālet memālikiniñ ‘adālet-pişesi ve şevket-i kişveriñ-niñ ḥayr-endişesi tururlar]... “tecrübe sahibi, güvenilir vezirlerle, isabetli fikirleri olan, saygın münşilere ki eyalet memleketlerinin adalet başçısı, şevket ülkesinin iyilik düşünendirler” (HY-T7/6).

bahâdur: ‘Kahraman, cengâver ve yiğit’ anlamlarına gelen ve Çingizli fütuhâtından sonra geniş bir alana yayılarak Türk hükümdarlarının resmî unvanları arasında yer alan, Moğolca bu unvan; Farsça, Urduca, Lehçe ve Rusçaya geçmesinin yanı sıra tarihî ve çağdaş Türk dili alanında *bagatur* (Proto-Bulgarlar), *bahadır*, *batır*, *batır*, *matur* (Çağatay, Kırgız, Kazak, Kazan ve Başkırt lehçelerinde), *pattır* (Çuvaşçada), *pettir*, *mettir* (Altaycada) şekillerinde ve Yenisey Ostyakları’nda *baha*, Macarcada da *bator* şeklinde mevcuttur (Köprülü 1983: 173-177). Köklerinin çok eskilere dayandığı *sözüm*, *sözümüz*, *süyümüz* formüllerinden önce, yarlık veya fermanı veren hükümdarın adından ise hemen sonra İlhanlı, Celayirli, Timürlü, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safavî ve Osmanlı Devletlerinin yanı sıra Altınordu, Kazan, Kırım ve Türkistan hanlıkları diplomatikasında da kullanılan bir formüldür.²⁰

Abū’l-muzaffer ve’l-manşūr Anūşa Muḥammed Bahâdur Ḥān sözümüz “nusret ve zaferin babası Anuşa Muhammed Bahadır Han buyruğumuz”(HY-T1/2), *abū’l-fâth ve’l-manşūr Seyyid Yâdigār Muḥammed Bahâdur Ḥān sözümüz* “nusret ve fethin babası Seyyid Yedigâr Muhammed Bahadır Han buyruğumuz”(HY-T5/1), *Abū’l-gâzi Seyyid Muḥammed Bahâdur Ḥān sözümüz* “Ebû’l-gazi Seyyid Muhammed Bahadır Han buyruğumuz”(HY-T6/1), *abū’l-muzaffer ve’l-manşūr abū’l-feth Seyyid Muḥammed Raḥîm Bahâdur Ḥān sözümüz* “Nusret ve zaferin babası Ebû’lfeth Seyyid Muhammed Raḥîm Bahadır Han buyruğumuz”(HY-T67/2).

ḥâce: Yeni Farsçada X. yüzyıldan beri “efendi, sâhip, kâtip, muallim, tüccar” gibi türlü anlamlardaki bu kelime; Farsçadaki anlamlarıyla eş değer bir şekilde uzun süreden beri tarihî ve çağdaş Türk yazı dillerinde hoca şeklinde tanımlanmaktadır. Bu unvanın toplumsal ve idarî teşkilatta vazifeli kimselere verildiği görülse de Gazneli, Selçuklu, İlhanlılarda hükümdardan sonra devletin en büyük rüknü olan vezire *hâce-i büzürg*, Harezmsahlarda *hâce-i cihâdiğ*er devlet ricaline ise *hâce* denilirdi. Selçuklu veziri Nizâmü’l-mülk’ün Siyasetnâme adlı eserinde ‘devlet dairelerinde çalışan memurlar, yani bürokratlar’ için *hâce* ve *hâcegân* kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Timürlü, Karakoyunlu ve Akkoyunlu döneminde bürokratlar için kullanılmaya devam eden bu unvan, Safavîlerin kuruluşundan sonra İran’da eski önemini yitirse de Hindistan ve Türkistan coğrafyasında muhafaza etmeyi başarmıştır. Türkçede şahıs isimlerinin önüne veya

²⁰ Detaylı bilgi için bk. (*bahâdur* TMEN-II 1963: 817).

sonuna eklenen bu unvanın (Köprülü 1983: 280-287) Türkistan hanlığı belgelerinde şahıs adlarının önüne geldiği görülmektedir. Hanlık topraklarındaki seyitlerin de bu unvanı kullandıkları tespit edilmiştir.

müşteri hâşiyet Cemşid âyîn qarıntaşlar birle sitâre sipâh ber-hürdâr ferzendlerke ‘âlî himmet Behrâm-şavlet bigler birle refî‘ menzilet-lik şadrlar-ge zerrîn kalemve müşkîn raqam divânlarge huşuşen Hezâresb ahsena ‘llâhu ta‘âlâ aḥvâlihum-niḡ sâdât-ı ‘izâm ve kuẓât-ı zevî‘l-iḥtirâm atalık ve nâyib aḡâ ve erbâb barça ‘ameldârlarığa olkim cenâb-ı siyâdet-penâh hidâyet-destgâh merḡumî Nedr Muhammed Şeyḡ ‘Azizân-niḡ oğlanları Hâcî Pâyende Muhammed Maḡdûm ve Nûr‘ullâh Maḡdûm ve ‘Abdu‘llâh Maḡdûm ve ‘Abdu‘l-ḡayy Maḡdûm merḡumî-niḡ oğlanları ve cenâb-ı mezkûr-niḡ nebîreleri H‘âce Tâhir Maḡdûm Aḡund H‘âce Zâhir Maḡdûm ötken pâdşâhlar-niḡ nişânların zâhir kılıp imzâ iltimâs kıldılar irse biz takı merâḡim-i ḡüsrevâne-mizni müşârünileyhüm-ler-niḡ aḡvâl-leriğa şâmil kılıp seyyid-i şaḡihü‘n-neseb bilip nişân-ı ‘âlîşân soyurḡal kılduḡ“Jüpiter hâsiyetli, Cemşid töreli kardeşler ile yıldızlar kadar kalabalık ordusu olan şehzadeler, yüksek himmetli, Merih savletli beylerle yüce menzilli sadrlara, altın kalemli ve misk kokulu divanlara özellikle Hezaresb’in -Allah, onların durumunu güzelleştirsin!- ulu seyitleri, hürmetli kadıları, lala, nâip, aḡa, erbap ve bütün ameldârlarına o ki seyitliḡin sıḡmaḡı, hidayetin destgâhı olan merhum Nedr Muhammed Şeyḡ Azizân cenabının oğulları Hacı Payende Muhammed Maḡdum, Nurullah Maḡdum, Abdullah Maḡdum, Aldulhay Maḡdum merhumunun oğulları ve adı geḡen cenabın torunları Hacı Tahir Maḡdum, Ahund Hacı Zahir Maḡdum mazideki padişahların (kendilerine verdiḡi) nişanlarını gösterip imza istediklerinde biz de padişahâne merhametlerimizi adı geḡenlerin durumlarını kapsayıp, hakikî seyit nesepli bilip şanı büyük nişan(ımızla kendisini) soyurḡal kıldık”(Wood 2005: D/7).

1.6. Diplomasi ile İlgili Meslek ve Unvan Adları

barḡuḡı ve kilḡüḡi: ‘gitmek’ (Clauson 1972: 354a-b) anlamındaki bar- ve ‘gelmek’ (Clauson 1972: 715b) anlamındaki kil- fiilinin-ḡu/-ḡü, -ḡu/-kü sıfat-fiil ekinin addan ad yapma eki +çı/+çi ile genişletilmiş biçimleridir. Eraslan, ekin gelecek zaman ifadesi yanında şimdiki zaman ve devamlılık ifadesi de taşıdığı belirtmektedir (1980: 91). Bayraktar ise eki, geniş zaman ifadesi taşıyan sıfat-fiil ekleri başlığı altında göstermiş; ancak ekin gelecek zaman ifadesi taşıdığı belirtmiştir (2004: 87). İncelenen belgelerde ekin, geniş zamanda gerḡekleşen ve fâil adlar teşkil eden kelimeler türettiḡi görülmektedir. Türkistan sahasına ait tarhanlık yarlıklarında *barḡuḡı ve kilḡüḡi* biçiminde çift söz olarak kullanılan bu kelime, İran sahasında kurulan Türk devletlerine ait Farsça yazışmalardaki *âyende ve revende* kelimelerine yani diplomatik heyete veya gelip giden misafirlere tekâbul etmektedir. Bu kimselerin Türkistan hanlığı arazilerindeki mükelleflerin evlerine konuk olup onlardan *ḡonalḡa ve süysün*(erzak vergisi) talep edebildikleri *veya gele ḡaraları* diye adlandırılan hayvan sürülerinden *ulaḡ* (hayvanı ya da vergisi) tutabildikleri anlaşılmaktadır.

ilçi ve yolçı barḡuḡı ve kilḡüḡi ve cemî‘ iş ve küḡ üstünde yürgen ḡonalḡa ve süysün tilep gele ḡaralarından ulaḡ tutmasınlar “elçi, yolcu, giden ve gelen ve bütün hizmetliler; konalga ve süysün (vergesi) dileyip sürü ve hayvanlarından ulaḡ (hayvanı) tutmasınlar” (HY-T3/12), *ilçi ve yolçı barḡuḡı ve kilḡüḡi at ve tivelerin ulaḡ tutup ḡonalḡa ve süysün tilep ivlerige tüşmesünler* “elçi, yolcu, giden ve gelen; at ve develerini ulaḡ (hayvanı) tutmasınlar, konalga ve süysün dileyip evlerine (zorla) misafir olmasınlar” (HY-T4/9), *ilçi ve yolçı barḡuḡı ve kilḡüḡi ivlerige tüşüp ḡonalḡa süysün tilemesünler* “elçi, yolcu, giden ve gelen; evlerine varıp konalga ve süysün (vergesi) dilemesinler” (HY-T1/17).

ilçi: Bir devleti başka bir devlet nezdinde temsil eden kimse, sefir; bir uzlaşma sağlamak veya işi bitirmek için birinin yanına gönderilen kimse; yalavaḡ, peygamber, resul, nebi. Clauson, “yabancı ülkelerde hükümetin, ülkenin temsilcisi” anlamına gelen bu kelimenin memleket, ülke anlamlarına gelen *el~il* adından addan ad türetme eki +çl ile türetilmiş bir kelime olduğunu belirtir (1972: 129a). Schönig “delege, diplomatik temsilci, elçi” anlamlarına geldiḡi ve delege, elçi, kurye, misyoner (Lessing, 307a) sözcüğünden ödünçleme olduğunu dile getirir(1960: 94-

95).²¹İncelenen belgelerde yolcu kelimesi ile bir arada kullanılan ilçilerin, Türkistan hanlığı arazilerindeki mükelleflerin evlerine konuk olup onlardan *konalgâ ve süysün*(erzak vergisi) dileyebildikleri *veya gele qaraları* diye adlandırılan hayvan sürülerinden *ulağ* (hayvanı ya da vergisi) tutabildikleri anlaşılmaktadır.

ilçi ve yolcu barguçı ve kilgüçi ve cemîc iş ve küç üstünde yürgen konalgâ ve süysün tilemesünler gele qaraların ulağ tutmasunlar “elçi, yolcu, giden ve gelen, iş ve güç (hizmet yükümlülüğü) üzerinde duran; konalgâ ve süysün (vergi) dilemesinler, sürü ve hayvanlarını ulag (hayvanı) tutmasınlar” (HY-T3/12), *her yerge sūdāğa barsalar ve kilse-ler qaravul ve çihil-yekçi ve dervāze-bān ilçi ve yolçı dāhîl ve muzāhîm bolmasunlar* “her nereye ticarete gitseler ve gelseler karavul, kırkta bir vergi tahsildârı, kale kapısı muhafızı, elçi ve yolcu müdahil olmasınlar ve zahmete sokmasınlar” (HY-T15/15).

tavaçı: Ortaçağ’da bazı Türk ve Moğol devletlerinde kullanılan bir tür askerî unvan olup Moğolca ‘saymak, toplamak, hesaplamak’ anlamındaki *togacadan* gelmektedir (TMEN-I 260-264; Lessing 1960: 1255). Çağatay Türkçesinde ‘ulak dimekdür, ba‘zılar deve ile sekirden ulağdur dimişler’ (Güzeldir 2002: 232) şeklinde izah edilmektedir.

anın için Mollâ Muhammed Baba Halife-ni atası-nı ve ini-si ‘İyd Muhammedni ve qarıntaş-ları Veys Muhammed ve Rüzüm-nı ve oğlanları birle tarhan ve merfû‘u’l-kalem kılıp nişân-ı soyurgâl kılduk imdi bu humâyün yarlıg körgeç ehl-i kalem kalem-lerin ve ‘ameldârlar kadem-lerini tartsunlar ve munlar her yerde ikin ikse-ler bigâr ve haşar ve kazu ve kaçu buyurmasunlar Hive-niñ ve Yañı Arık ve Gâzi-âbâd ve Şâh-âbâd ve Zeh kâzısı dip kişi tilemesü-ler ve cerîb ve tanâbâne ve algut ve salgut tip nimerse tilemesün-ler ve at bağlatmasunlar ve multık salmasun-lar ve araba almasunlar ve ipek-leridin māl almasun-lar avda ve çerik-de atlanursın dimesün-ler ve at tilemesünler ilçi ve yolçı barguçı ve kilgüçi ve tavaçı üylerige tüşüp konalgâ ve süysün tilemesünler “onun için Molla Muhammed Baba Halife’yi babası ve küçük erkek kardeşi İyd Muhammed’i ve kardeşleri Veys Muhammed ve Ruzum’u, oğullarıyla birlikte *tarhan* ve (üzerlerinden bütün vergi) kalemlerini kaldırıp soyurgal nişanı verdik. Şimdi bu hanlık yarlığını gördüklerinde kalem ehli (mutasarrıflar onlar üzerinden vergi) kalemlerini kaldırsınlar, bütün vergi tahsildarları (da) ayaklarını (onların arazilerinden) çeksinler. Bunlar her nerede ekin ekseler (onlara) *bigâr, haşar, kazu ve kaçu* (vergi ve yükümlülüğü) buyurmasınlar. Hive’nin, Yeni Arık, Gaziabad ve Zeh (bölgesinin) kadısı diye adam talep etmesinler. *Cerîb, tanâbâne, algut ve salgut* (vergi) adı altında bir şey istemesinler, (arazilerine) at bağlatmasınlar, tüfek attırmasınlar, araba almasınlar, ipeklerinden *māl* (vergi) almasınlar, avda ve (merada hayvan otlatırken) ata biniyorsun demesinler ve at istemesinler. Elçi, yolcu, giden gelen, tavaçı; evlerine (zorla) misafir olup konalgâ ve süysün (vergi) istemesinler” (HY-T2/18).

yolcu: Türkistan hanlıklarına ait tarhanlık yarlıklarında *ilçi, yolcu, barguçı ve kilgüçi* meslek adlarıyla birlikte kullanılan bir meslek adıdır. ‘kılavuz, rehber’ anlamlarındaki kelimenin kökünü meydana getiren yol, günümüzdeki karşılığıyla, birtakım ses değişmelerine uğramış biçimde Türkçenin gelişme ve yayılma alanlarının tamamında tanıklanmaktadır (Clauson 1972: 917a-b); Farsça, Moğolca, Tunguzca, Güney Sibiryâ dilleri, Doğu Sibiryâ dilleri ve Sırpçaya da girmiştir (TMEN-I 226-227). Kelime ilk defa Eski Uygur Türkçesi metinlerinde ‘kılavuz’ anlamında kullanılmıştır(Clauson 1972: 921b). Semih Tezcan, Kutadgu Bilig dizininde ‘yolcu’ olarak anlamlandırılan *yolçı*’nın (Arat 1979: 552) ‘kılavuz, yol gösterici’ anlamının alınması gerektiğini dile getirmiştir (1981: 76). Harezmi sahası metinlerinde de ‘rehber, kılavuz’ anlamını koruyan *yolçı*, (Ata 1997: 744) Türkçe’nin sonraki dönemlerinde genellikle ‘yolcu, gezgin’ karşılığıyla görülür (Clauson 1972: 921b). Türkçeden Farsçaya yolcu ‘kılavuz’; Moğolcaya jolşu ‘yolcu’; Sırpçaya joljija ‘yolcu’ biçimlerinde geçen sözcük (TMEN-IV 225) günümüzde ‘kılavuz’ kullanımıyla bağlantılı olarak Kırgız Türkçesinde colçu telaffuzuyla “kılavuz” anlamıyla yaşamaktadır (Yudahin 1998: 220). İncelenen belgelerde *yolçının ilçi* kelimesi ile birlikte kullanılması, Türkistan hanlıkları elçilik heyeti arasında onları zor

²¹ Detaylı bilgi için bk. (TMEN-II 656 elçi)

geçitlerden, sarp dağlardan, tehlikeli yollardan geçirmekle görevli kimselerin de yer aldığı anlaşılmaktadır.

ilçi ve yolçı ve barguçı ve kilgüçi ve cerib divānī ivlerige tüşüp konalğa ve süysün tilemesünler “elçi, yolcu, gidip gelen ve divan ceribi evlerine (zorlarına) misafir olup konalğa ve süysün (vergisi) istemesinler” (HY-T7/12).

1.7. Esnaf ve Zanaatkârlık ile İlgili Meslek ve Unvan Adları

ķayraķçı: Türk dilinde *ķayra-* ‘bilemek, keskinleştirmek’ (Clauson 1972: 605b), *ķayraķ* ‘bileği taşı’ (UTİL 1999: 794a), *ķayraķçı* da ‘bileğici’ anlamlarına gelmektedir. İncelemeye esas alınan Türkistan hanlıklarına ait belgelerde *Ata ķulı* adlı birisinin mesleği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Naķş-Murād Daruĝa ve Ħasan Taraĝçı ve Ata ķulı Ķayraķçı ve Usta ‘Avaz Niyāz ve Baba Cān ve ‘Abdu’r-raĥmān Kelek ve Baba Cān Ħarāṭve Muĥammed Cān Şūfī ve şimālen ‘Aşūr Muĥammed ve Baba ve Ya’ķūb Bay ve Raĥmān-birdi ve ba’zı mezkūr daruĝa ve ‘Abdu’r-raĥmān Kelek ve ba’zı-sı Zeh-ķeş ve ĝarben Zeh-ķeş ve cenūben ba’zı ‘Abdu’r-raĥmān Kelek ve Muĥammed Cān Şūfī ve ba’zı ‘āmmе yolu imdi bu yarlıĝ-ı hūmāyūn-ı ‘ālī mażmūnıĝa muṭṭalı’ ve āĝāh bolĝaç şol-ma’lūmu’l-ĥudūd ikki ķıṭ’a yerni muşārun ileyh-niņ mülk-i ĥālīşi bilip aĥadī ve āferide-i dāĥil ve muzāĥim bolmasun “bir kısmı Naķş Murad Daruga, Hasan Tarakçı, Ata kuli Bileğici, Usta Avaz Niyaz, Baba Can, Abdurrahman Kelek, Baba Can Harat, Muhammed Can Sufi, kuzey olarak Aşur Muhammet, Baba, Yakup Bay, Rahmanberdi, adı zikredilen bazı daruga ve Abdurrahman Kelek, bir kısmı Zehķeş, batı olarak Zehķeş, güney olarak bir kısmı Abdurrahman Kelek ve Muhammed Can Sufi, bir kısmı amme yolu. Şimdi padişahın bu yüce fermanı(nın) mazmunun(d)a(n) haberdar vebilgi sahibi olduklarında hudutları malûm şu iki kıta yeri müşarünileyhin halis mülki bilip kimse ve hiçbir canlı müdahil olmasın ve zahmet etmesin”(HY-T38/9).

tarāĝçı: Kelimenin kökünün ‘dağıtmak, ayırmak, vs.’ anlamlarına gelen tar- (Clauson 1972: 529a) olduğu bu fiile önce fiilden ad türetme eki -gAk’ın (Clauson 1972: 539b; Erdal 1991: 391) getirilmesiyle tarĝak kelimesinin, daha sonra da adlardan ad türetme eki +çl’nin söz konusu ad gövdesine getirilmesiyle bu meslek adının türetildiği anlaşılmaktadır. Eski Uygur Türkçesi dönemi metinlerinden itibaren tarihî ve modern Türk yazı dillerinin tamamında şu şekilde tanıklanmaktadır: Eski Türklerde tarakçılık mesleği için kullanılan targakçı sözü Eski Uygurca sonrasında, İbni-Mühennâ Lûĝati’nde tarakçı “tarak yapan” (Battal 1997: 68), Kıpçak Türkçesinde tarakşı “tarakçı.” (Toparlı vd. 2003: 263), Osmanlı Türkçesinde tarakçı “tarayıcı.” (TDK 1996: 3761) olarak karşımıza çıkar. Targakçı günümüzde Türkiye Türkçesinde tarakçı “1. Tarak yapan veya satan kimse. 2. Taraklama işi yapan kimse.” (TDK 2005: 1905); Gagavuz Türkçesinde tarakçı “Tarakçı.” (Gaydarci 1991: 238), Azerbaycan Türkçesinde daragçı “1. Tarak yapan usta. 2. Maddî menfaat karşılığı yün tarayan kimse.” (Altaylı 1994: 232), Özbek Türkçesinde tarokçı “Tarak yapan usta.” (Marufov 1981a: 128) biçimlerinde yaşamaktadır.

ba’zı Naķş-Murād daruĝa ve Ħasan Taraĝçı ve Ata ķulı Ķayraķçı ve Usta ‘Avaz Niyāz ve Baba Cān ve ‘Abdu’r-raĥmān Kelek ve Baba Cān Ħarāṭve Muĥammed Cān Şūfī ve şimālen ‘Aşūr Muĥammed ve Baba ve Ya’ķūb Bay ve Raĥmān-birdi ve ba’zı mezkūr daruĝa ve ‘Abdu’r-raĥmān Kelek ve ba’zı-sı Zeh-ķeş ve ĝarben Zeh-ķeş ve cenūben ba’zı ‘Abdu’r-raĥmān Kelek ve Muĥammed Cān Şūfī ve ba’zı ‘āmmе yolu imdi bu yarlıĝ-ı hūmāyūn-ı ‘ālī mażmūnıĝa muṭṭalı’ ve āĝāh bolĝaç şol-ma’lūmu’l-ĥudūd ikki ķıṭ’a yerni muşārun ileyh-niņ mülk-i ĥālīşi bilip aĥadī ve āferide-i dāĥil ve muzāĥim bolmasun “bir kısmı Naķş Murad Daruga, Hasan Tarakçı, Ata kuli Bileğici, Usta Avaz Niyaz, Baba Can, Abdurrahman Kelek, Baba Can Harat, Muhammed Can Sufi, kuzey olarak Aşur Muhammet, Baba, Yakup Bay, Rahmanberdi, bir kısmı adı zikredilen daruga ve Abdurrahman Kelek, bir kısmı Zehķeş, batı olarak Zehķeş, güney olarak bir kısmı Abdurrahman Kelek ve Muhammed Can Sufi, bir kısmı amme yolu. Şimdi padişahın bu yüce fermanı(nın) mazmunun(d)a(n) haberdar vebilgi sahibi olunca hudutları malûm şu iki kıta yeri müşarünileyhin halis mülki bilip kimse ve hiçbir canlı müdahil olmasın ve zahmet etmesin”(HY-T38/9).

1.8. Maliye ile İlgili Meslek ve Unvan Adları

‘**ameldār**’: Arapça ‘*amel*’ kelimesine Farsça, addan ad türetme eki+*dār*’ın getirilmesinden teşekkül etmiş bir kelimedir. Terim olarak devlet adına vergi toplamakla görevli memurlar olup toplanacak verginin miktarı, taksimi ve tahsili için halife, hükümdar veya emir tarafından emvalin alınması işine memur edilen vergi tahsildarı, mütesellim, müteveli, vali gibi kimselerin unvanıdır. Âmil kelimesinin müradifi olan ‘*ameldār*’ kelimesi, X. yüzyıl sonlarında Gaznelilerde, onlardan sonra Hindistan Türk devletlerinde Altınordu Hanlığında, Timürlülerde yaygın olarak kullanılmıştır (Köprülü 1983: 110-111). Karahıtay ve Harezşahlara *baskak* diye adlandırdıkları bu idare ve maliye memurları, İlhanlı ülkesinin değişik bölgelerinden Anadolu’ya getirilmiştir (Togan 1981: 238). Çalışmamızda yazının muhatabı olan kimse ile meslek gruplarının adlarının sıralandığı inscriptio ile tehdit ve tekîdin bulunduğu sanctio bölümünde tarhanlık ve muafiyet tanınan kimseler üzerinden vergi kalemlerini kaldırıp hiçbir vergi talep etmemelerinin emredildiği vergi memurları arasında adı geçen bir memuriyettir.

merfū‘u’l-kalem kılduğ ehl-i kalem kalemlerini ve ‘ameldārlar kademlerini tarta tutsunlar ikin ikseler cerīb ve tanābāne tilemesünler yipekidin māl almasunlar “(vergi) kalemlerini kaldırdık. Kalem ehli (mutasarrıflar onlar üzerinden vergi) kalemlerini kaldırsınlar, ameldārlar (onların arazilerinden) ayaklarını çeksınlar. Ekin ekseler cerīb ve tanābāne (vergisi) dilemesınlar. İpeğinden māl (vergisi) almasınlar” (HY-T4/9).

bāc-bān: Geçiş vergisi tahsildarları, *bāc* vergisini isteyen gümrükçü anlamına gelen Farsça, türemiş bir kelimedir. Şehir pazarlarında tahsil edilen resimler veya ticaret mallarından alınan vergileri ifade etmede kullanılan *bāc* vergisini toplayan memurlar için Türk-İslām devletlerinde *bāc-hāh*, *bāc-dār* (Köprülü 1983: 167) gibi kelimeler kullanılırken Türkistan hanlarına ait belgelerde *bāc-bān* kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.

karavul ve toksavul-lar ve bāc-bān ve harc-bān-lar dāhīl ve muzāhīm bolmasunlar “karavul, toksavul, bācdār ve harcdārlar müdāheledebulunup zahmete sokmasınlar” (HY-T67/28).

çihil-yekçi: <çihī(F.)+yek(F.)+çi (T.). Gelirin kırkta biri değerinde alınan bir tür vergi olup bu vergiyi tahsil eden görevlilere ise çihilyekçi adı verildiği belgelerden anlaşılmaktadır. Türkistan hanlıklarına ait belgelerde bu verginin ticaret için bir yerden başka bir yere giden kimselerden *her yerge sūdā için barsa ve kilse biy ve karavul ve çihilyekçi ve darvāzabān ve kütvel bāc ve tamğa tip bir habbe ve bir dīnār almasunlar...* “her nereye ticaret için gitse ve gelse *biy, karavul, kırkta birci, kale kapısı muhafızı ve kütvel* (ondan) *bāc ve tamğa* (vergisi) diye/bahanesiyle bir habbe (māl) ve(ya) bir dinar (para) almasınlar” (HiY-T5/10) alınan bir tür vergi olduğu anlaşılmaktadır.

her yerge sūdā için barsa ve kilse biy ve karavul ve çihil-yekçi ve dervāze-bān ve kütvel bāc ve tamğa tip bir habbe ve bir dīnār almasunlar... “her nereye ticaret için gitse ve gelse *bey, karavul, kırkta bir vergi memuru, kale kapısı muhafızı, kütvel bāc ve tamğa* diye/bahanesiyle bir habbe (māl) ve(ya) bir dinar (para) almasınlar” (HY-T6/10).

harc-bān: ‘vergi, sarf, gider’ (Devellioğlu 1990: 392) anlamındaki, Arapça *harc* kelimesine, adlardan meslek adları türetmeye yarayan, Farsça+*bān* (Devellioğlu 1990: 86) ekinin getirilmesinden teşekkül etmiş bir kelime olup *harc* vergisini tahsil eden vergi memurları için kullanılır. Türkistan sahası yarlıklarında *harc-harāc-harācāt* terimlerinin, *qazan harcı, māl-ı dehdū harc* “vergi, pazar resmi, baş vergisi, seyahat eden devlet yetkililerine yemek sağlama vergisi; onda bir māl vergisi” örneklerinde görüldüğü gibi çeşitli türlerinin olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte incelemeye esas alınan yarlıklarda söz konusu verginin genellikle pazar ve (transit) yollardaki tüccarlardan alınan bir çeşit gümrük vergisi olan *bāc* ile birlikte anıldığı görülmüştür. Ayrıca *hāce-lar* bu vergileri toplayan hanlık memurları için ise *harc-bān* adı verildiği tespit edilmiştir.

karavul ve toksavul-lar ve bāc-bān ve harc-bān-lar dāhīl ve muzāhīm bolmasunlar “karavul, yol muhafızı, bācdār ve harcdārlar müdāheledebulunmasınlar ve zahmet etmesınlar” (HY-T67/28).

hazîneçi: ‘Hazine, kıymetli mücevheratın saklandığı yer, hazinedarlık’ anlamlarına gelen, Arapça *hazîne* kelimesine, mansıp, hüner ve meslek adları türetmeye yarayan Türkçe +çi ekinin getirilmesiyle teşekkül etmiş bir meslek adıdır (Barutçu Özönder 2011: 34). Türkistan hanlığı topraklarında devlet hazinesine aktarılması gereken vergileri toplamakla görevli memurlar için kullanılan bir terim olduğu anlaşılmaktadır. Uygur Kağanlığında toplanan vergileri teslim eden ya da halktan vergileri doğrudan toplayan devlet haznedarı anlamındaki ağıcı (Caferoğlu 1934: 21), Osmanlı ve Timürlülerdeki hazinedâr (Yağlı 2014: 108), Kırım ve Kazan hanlıkları yarlıklarındaki hazîr (Özyetgin 1996: 215) kelimelerine tekabül etmektedir. *Hazîneçi*, Türkistan sahasına ait incelenen bir belgede hanın askerî, hukukî ve ticarî açıdan pek çok imtiyaz ile vergilerden muafiyet tanıdığı belge sahibine sıkıntı çıkarılmaması emredilen bir meslektir.

hazîneçi ve tahkîk-çi ve tünkatar ve barsbân tıgmesünler. ‘Hazîneçi, tahkîkçi, tünkatar ve parsçı dokunmasınlar’(Bregel 2007:3/19).

mülâzım: Türkistan hanlıkları arazilerinde vergi teftişleri ve tahsili için gönderilen memurları ifade etmek için kullanılan bir terimdir. İlhanlılar döneminde Gazan Han, 703 (1304) yılında bazı eyaletlerde valilerin keyfî uygulamalarına imkân veren harz ve mukâseme metotlarını ilga etmiş, her vilâyet için kendi topraklarına ait defterlerin birer sûretini çıkarttırarak ilgili mülâzımların zimmetine vermiş, böylece tahrifatın önüne geçmeye çalışmıştır. Neticede mükellefler haracın takdiri, kesinleştirilip kayıtlara geçirilmesi, peşin tahsil edilmesi, aynı verginin nakde çevrilmesi işlemlerinde her türlü ek ödemededen, memurların zulmünden ve harcırahlarının karşılanmasından kurtulmuşlardır. Daha önce vilâyetlere vergi teftişleri için gönderilen adliye memurlarının yerine başmüfettiş sıfatı ve ‘‘mülâzım-ı dîvân-ı büzürg’’ unvanıyla dâimî görev yapacak uluğ bitikçiler tayin edilmiştir.

imdi buyarlıg-ıhümâyün-ı ‘âli mazmûniğa muṭṭali’ ve āgāh bolgāç yuqarı-da mezkūr bolğan ve maṣṭūr aylangan ḥ’āce-larını ini ve oğlan-ları bile tamāmī ma’unnāt-ı sultāni ve teklifāt-ı divāni-dın soy ve müstesnā bilip ehl-i kalem kalem-lerin ve barça ‘amel-dārlar kadem-lerin tarta tutsunlar bīgār ve ḥaṣar kazu ve kaçu atlanu ve tüşübirü ve alu buyurmasun-larilçi ve yolçı barguçı ve kılguçı üyleriga tüşüp konalga ve süysün gele ve qaraları-dın ulağ tilemesünler ve baş pulı ve kazan ḥarcı ve tamga ücre-si ve mīr-āb vekütevül alımı ve qaravulve taṣkavul ve bars-bān sıyı dip bir ḥabbe ve dāne ṭama’ kılmasunlar ve iş ve küç üstige yürüyturğan mülâzım-lar kömek pulı ve munlarğa oḥṣaṣ belā ve bid’at-dın tarḥan ve merfū’u’l-kalem bilip zarar ve zaḥmet yitkürmesünler ‘‘şimdi bu yüce yarlığın muhtevasin(d)a(n) haberdar ve bilgili olduklarında yukarıda (adları) yazılı hâceleri, küçük kardeş ve abileri ile sultanlığın her tür maunnatı ve divan vergilerinden muaf ve müstesna bilip kalem ehli (mutasarıflar onlar üzerinden vergi) kalemlerini kaldırsınlar, bütün vergi tahsildârları (da onların arazilerinden) ayaklarını çeksınler. Bīgār, ḥaṣar, kazu, kaçu, atlanu ve tüşü (vergisi ve yükümlülüğü), birü ve alu (vergisi) buyurmasınlar. Elçi, yolcu, giden ve gelen evlerine (zorla) konuk olup konalga ve süysün (vergisi), sürü ve hayvanlarından ulag (hayvanı) istemesınler. Başpulu, kazan harcı tamga ücreti, su emiri hakkı, kütvel hakkı, karavul hakkı, yol muhafızı hakkı ve parsçı hakkı diye bir ḥabbe (mal) ve bir dinar (para) beklemesınler. İş ve küç (hizmet yükümlülüğü) üzerinde duran mülâzımlar kömek pulu ve bunlara benzer bela ve bid’attan tarḥan olduğunu ve (üzerinden) vergi kalemi kaldırılmış kimselerden bilip zarar ve zahmete uğratmasınlar’’ (HY-T27/26).

müşrif: ‘Yükseğe çıkmak, yüksekten bakmak; kontrol etmek’ (Kantar 2009: 1632) anlamlarındaki işrâf masdarının ism-i fâili olan müşrif; hanlığın askerî ve adlî teşkilatları dışında her türlü malî işlerini ve hesaplarını kontrol eden memur. Türk-İslâm devletlerinde idarî ve malî konularda denetleme ve teftiş yetkisine sahip divan-ı işrâf adı verilen bir daire mevcuttu. İşte bu dairede görevli memurlar olan müşrifler; devletin maliyesinden sorumlu, memleketteki gelir ve giderleri kayıt altına alan, bu kayıtların tutulduğu maliye defterlerini düzelten kimselerdir (Turan 2002: 160). Kendisinden önceki dönemlerde olduğu gibi, Türkistan hanlıkları döneminde demalî ve idari işleri kontrol ettikleri, icap eden yerlere memurlar gönderdikleri, hanlığa ait bina vemasrafları kayıt altına aldıkları söylenebilir.

dīvān ve terāzūbān ve dīvān bigi ve mīr-i tümen ve mīr-āb ve müşrif ve dervāzebān ve şığavul ve kütvel ve қоруғмāl барча ‘ummāl ve duḥḥāl daḥl қılmasun-lar “divan, tartı memuru, divan beyi, tümen emiri, su emiri, kale kapısı muhafızı, saray teşrifatçısı, kütvel, korukçu, tüm âmil ile dâhiller müdahale etmesinler” (HY-T2/19).

terāzū-bān: ‘Tartı, terazi’ anlamlarına gelen, Farsça *terāzū* kelimesi ile sonuna geldiği kelimelere ‘koruyan, sahip’ anlamları katan, Farsça-*bān*ekinin getirilmesiyle teşekkül etmiş bir terimdir. Altınordu ve Kırım Hanlığı sahasındaki *tartnaqçı* ‘kantarcı, kantar memuru’ (Özyetgin 1996: 236) terimine karşılık geldiği söylenebilir. Bal, ipek, kumaş, çeşitli dokumalar, pamuk, arpa, buğday, pirinç yani tahıl, un, yağ gibi malların ölçüm ve tartımında hile yapılmasını önlemek için kadı nâibinin nezaretinde esnaf temsilcilerinin de hazır bulunmasıyla *terāzū-bān* tarafından tartılıp daha sonra da ağırlık, kalite ve çeşidine göre narh ve vergiye tâbi tutulurdu.

bāc-bān ve keştī-bān ve қоруғ-bān ve dervāze-bān ve terāzū-bān biy қаравул күтевүл bir ḥabbe ve bir dīnār ṭama’ ve tevaḳḳu’ қılmasunlar hiç vechdin zarar ve zaḥmet yitkürüp āzürde-ḥāṭır қılmasunlar ve her yılda tāze nişān tilemesünler “bâcdâr, gemici, korukçu, kale kapısı muhafızı, tartı memuru, biy, karavul ve kütvel bir dinar (para) ve(ya) bir habbe (bir mal) beklemesin ve ummasınlar. Hiçbir şekilde zarar ve zahmete uğratıp hatırlarını kırmassınlar. Her yıl yeni bir nişan talep etmesinler” (HY-T14/15).

‘ummāl: Geçici veya sürekli bir vazifenin ifâsı ile mükellef memur; belirli bir bölgede *ḥaraç*, ‘öşr, *ḥimāye*, *ḡanīmet* gibi vergilerden birinin veya tamamının tahsili ile mükellef maliye memuru; büyük bir idarî sahanın yahut büyük şehrin umumî idaresine memur anlamındaki, Arapça *‘āmil* kelimesinin çoğulu. ‘*Āmil* kelimesi, Farsçanın resmî veya edebî dil olarak kullanıldığı Doğu memleketlerinde, ‘*ameldār*, *kārdār*, *kārdān*, *kārkūnān* gibi, yine aynı mânâyı ifâde eden Farsça şekiller almıştır. Bu terimler ‘*āmil*, yani vergi memurunun eş anlamlısı olarak bu memleketlerde eski zamanlardan beri kullanılmıştır (Köprülü 1983: 108-110). ‘*Āmillerin* hizmetlerine karşılık olarak Akkoyunlular döneminde reayadan *rūsūm-ı ‘ummāl* (Kök 2020: 611), Safavilerde *ḥaḳḳu’s-sa’y-ı ‘ummāl* (Kök 2020: 627) adı altında vergiler aldıkları tespit edilmiştir. Türkistan hanlıklarına ait tarhanlık ve soyurgal yarlıklarında belgenin muhatabı olan protokol üyeleri sayılırken ismi zikredilen meslek gruplarındandır.

dīvān ve terāzū-bān ve dīvān bigi ve mīr-i tümen ve mīr-āb ve müşrif ve dervāze-bān ve şığavul ve kütvel қоруғмāl барча ‘ummāl ve duḥḥāl daḥl қılmasun-lar “divan, tartı memuru, divan beyi, tümen emiri, su emiri, kale kapısı muhafızı, saray teşrifatçısı, kütvel, korukçu, tüm âmil ile hana yakın beyler müdahale etmesinler” (HY-T2/19), *bākī nevvāb u ḥüccāb ve sāyir-i mutesaddiyān-ı eşḡāl ve ‘ummāl-ı ḳubbetu’l-İslām Ḥārezm ḥuşūşan dāru’s-saltāna-i Ḥivāḳ bile Hezār-esb beldesi-niñ sādāt-ı ‘izām ḳuzẓāt u fuẓalā aḥālī ve mevālī vaẓī’ ü şerīf ḳavī vü za’if ve her bābdın vuḳūflıḳ uluḡ erbāb daruḡa ve kelāntārī aḥsena’llāhu aḥvālīhum-ḡa ol-kim ...* “İslâm’ın kubbesi olan Harezmi’nin bâkî nâipleri ve hâcipleri ile vesayir meslek girişimcileri, âmilleri özellikle saltanat yurdu Hive ile Hezaresb beldesinin ulu seyyitleri, kadıları, fazılları, ahali, efendileri sıradan veya soylu, güçlü ya da zayıf her hususta vakıf büyük erbap, daruga ve kelanterine -Allah, onların durmunu güzel kılsın!- o ki ...” (HY-T21/7).

zek’âtçı: İslam devletlerinde yoksullara dağıtılmak üzere hâli vakti yerinde olanların mallarının kırkta birini ödemekle mükellef oldukları şerî vergi türüne zekât denmektedir. Zekât, her türlü sermayeden değil para, menkûl mallar ve ticaret mallarından alınmakta; nemâ kabiliyeti olmayan mallarla üretim için kullanılan sabit mallar bunun dışında tutulmaktaydı. Bu vergiyi toplamakla görevli memurlara ise *zek’âtçı* adı verilmektedir. Türkistan hanlıklarında zekât vergilerinin toplanması ve gereken yerlere harcanmasından sorumlu olan kimselere ise zekathanacı denmekteydi (Kariev 2016: 36).

ḡaraḡ bu taḥrīrdin ve müdde‘ā’ bu taḳrīrdin bu kim pādşāh-ı İslām-penāh bir kişi-ni zek’âtçı veyā başḳa meşrū’ bolḡan pādşāh-lıḳ-niñ ḥidmetiḡa ta’yīn ḳılḡan bolsalar ol kişi mezkūr bolḡan ‘amelde niçe vaḳt-lar bolup ... “bu tahrirden garez ve bu takrirden iddia edilen budur ki İslâm’ın

sığınağı olan padişah bir kişiyi zekâtçı veya meşrû olan başka (bir) hanlık hizmetine tayin etseler o kişi söz konusu vazifede ne kadar süre olup ...”(Bregel 2007: 29/2).

1.9. Sulama İşleri ile İlgili Meslek ve Unvan Adları

mîr-âb: ‘emir, bey’ anlamına gelen, Farsça mîr ile ‘su’ anlamındaki, bir başka Farsça kelime olan *âb*’ın birleşmesiyle teşekkül etmiş bir kelimedir. Suların tanzimi işine bakan *mîr-âb*, hanlığın arazileri üzerindeki baraj ve kanalların inşası, bunların bakım ve onarımı ile su kuyularının muhafazasını sağlayan memurlar olup aynı zamanda bu kimselerin iâşesi için toplanan vergiler için de kullanılan bir terimdir. İran coğrafyasındaki varlıklarının Selçuklu öncesine dayandığı *mîrâblar* maiyetlerinde çalışan görevlilerle beraber zirâî üretimi artırmak için yeni sulama kanallarının açılması ve suların tanzimi işleriyle ilgilenmişlerdir. Söz konusu dönemde sayılarının 12.000’i bulduğu *mîrâblar* hem üretimin artmasını, hem de köy ve şehirlerin büyüyüp bayındır hâle getirerek ticarî hayatın gelişmesini sağlamışlardır (Özgüdenli 2019: 58-59). Türkistan hanlığı arazilerinde nehir ve ırmaklarından temin edilen sularla büyük tarım arazileri oluşturulmakta, daha sonra bu arazilerde arpa, buğday, darı, pamuk, pirinç, sebze, meyve ve ipek yetiştirilmekteydi (Kariev 2016: 44). Eski Türkçe döneminde suvçî ile karşılanan *mîr-âb*’ın modern Türk yazı dillerindeki karşılıkları şöyledir: Azerbaycan Türkçesinde suçu “1. Su taşıyan kimse. 2. Ekin, tarla, bağ vs. sulayan kimse.” (Altaylı 1994: 1063); Kırgız Türkçesinde suçu “1.Sulayıcı 2.Sulama işleriyle uğraşan” (Yudahin 1998: 670); Kazak Türkçesinde suşu “1.Su taşıyıcısı, saka. 2.Sulama işi yapan, sucu.” (Koç vd. 2003: 492); Özbek Türkçesinde suvçî “1.Ekinleri, fideleri sulamakla görevli köylü, sulama uzmanı. 2.Saka. 3. Su satıcısı. 4.Suda boğulanları kurtarmakla görevli kimse.” (Marufov 1981: 81), Türkmen Türkçesinde suvçî “Sucu, su getiren, su taşıyan, su satan, su veren.” (Tekin vd. 1995:591), Yeni Uygur Türkçesinde suçi ‘Sucu.’(Necip 1995: 364).²²

*imdi bu yarlıg-ı ‘âli mazmûniğa muṭṭali’ ve āgāh bolgāç yukarı-da mezkūr bolğan ve maṣṭūr aylangan ḥ’āce-larnı ini ve oğlan-ları bile tamāmī ma’unnāt-ı sultānī ve teklifāt-ı dīvānī-dın soy ve müsteṣnā bilip ehl-i kalem kalem-lerin ve barça ‘amel-dārlar kadem-lerin tarta tutsunlar biḡār ve ḥaṣar kazu ve kaçu atlanu ve tüşü birü ve alu buyurmasunlar ilçi ve yolçı barḡuçı ve kilgüçi üyleriğa tüşüp konalga ve süsün gele ve qaraları-dın ulag tilemesünler ve baş pulı ve kazaḥ harcı ve tamga ücre-si ve mîr-âb ve kütevül alımı ve qaravul ve taṣkavul ve bars-bān sıyı dip bir ḥabbe ve dāne tama’kılmasunlar “şimdi bu yüce yarlığın muhtevasin(d)a(n) haberdar ve bilgili olduklarında yukarıda (adları) yazılı yüz bir hâceyi, oğulları ile beraber *algūt, salḡut, biḡār, ḥaṣar, kazu* ve *kaçu* (vergisi) ile bunlara benzer sultanlık maunlarıyla divanla ilgili yükümlülüklerden tarhan olduklarını ve (üzerlerinden her tür vergi) kalemlerinin kaldırılmış (kimselerden) olduğunu bilip kalem ehli (mutasarrıflar onlar üzerinden vergi) kalemlerini (kaldırsınlar), bütün vergi tahsildārları (da) ayaklarını (onların arazilerinden) çeksinler.”. Biḡār, ḥaṣar, kazu, kaçu, atlanu ve tüşü (vergisi ve yükümlülüğü), birü ve alu (vergisi) buyurmasınlar. Elçi, yolcu, giden ve gelen evlerine (zorla) konuk olup konalga ve süsün (vergisi), sürü ve hayvanlarından ulag(hayvanı) istemesinler. Başpulu, kazaḥ harcı tamga ücreti, su emiri hakkı, kütvel hakkı, karavul hakkı, yol muhafızı hakkı ve parsçı hakkı diye bir ḥabbe (mal) ve bir dinar (para) beklemesinler”(HY-T27/026).*

1.10. Ticaret ile İlgili Meslek ve Unvan Adları

südāgerān: ‘Tüccar, bezirgân’ anlarına gelen, Farsça birleşik yapılı bir isimdir (Devellioğlu 1990: 1151). Türkistan hanlıklarının önemli gelir kaynaklarından birini de ticaret oluşturmaktaydı. Hanlıkların, Afganistan, Hindistan, Çin, İran, Rusya ile olan ticaretlerinde çay, şeker, Kaşmir halısı, çiniden yapılmış eşyalar, porselen eşyalar, ipekli kumaşlar, bez, çelik, demir eşyalar, bal, ayna, pirinç, tütün, pamuk, yün, deri, ipek, ipek kozası, kömür, pirinç, kuruyemiş ve çeşitli meyveler başta gelmekteydi. Ayrıca dokumacılık, dericilik, çömlekçilik, terzilik, boyacılık,

²² Detaylı bilgi için bk. (Şen, 2007: 70-71).

bakırcılık, demircilik, marangozluk fazla gelişmiştir ve bunların da ticareti yapılmıştır (Zâde 1968: 21).

olţarafdın ve yâ özge ţarafdın kilgen ilçı veyâ sūdāgar bolsa alar-nıñ mälların zor ve źulm birle tartıp alıp āzār birgen-leri ve bu ‘ālemdin sulūk kılğan-ları-nıñ barça-sı ħāţır-ı aķdesimizġa ma‘lüm boldı ‘ö taraftan veya başka taraftan gelen elçi veya tüccar olsa onların mallarını zor ve zulüm yoluyla çekip (ellerinden) alıp azarlayanları, bu âlemde onlara katılanların tamamı mübarek (hanlık) hatırımıza malûm oldu” (HBR-T1/18).

1.11.Ulaşım ile İlgili Meslek ve Unvan Adları

keştî-bân: Büyük göl ve nehirlerle yakın bölgelerde yerleşmiş olan Türkistan hanlıklarında, suyla ilgili mesleklerden biridir. Fatih Sultan Mehmet’in, Akkoyunlu Uzun Hasan Bey’i mağlup ettikten sonra kaleme alınan fetihnâmenin on beşinci satırındaki *kemeçi-ler-ge* ‘gemicilere’ kelimesine tekâbul etmektedir (Arat 1939: 185-236). Ulaşım bakımından ırmak ve göllerden de yararlandığı Türkistan hanlıklarında tüccarlar, mallarını ticarî gemiler ve kayıklar ile bir kıyıda başka bir kıyıya ulaştırıyorlardı. Bu gemi ve kayıkları yöneten kişilere Türkistan hanlıklarında *keştî-bân* veya *kime daruġaları* (HY-T54/23) dendiği anlaşılmaktadır.

bars-bân ve keştî-bân ve ħoruġmâl ve dervāze-bân bir ħabbe ve bir dînār tama‘ kılmasunlar kažu ve kaçu bîġâr ve ħaşar buyurmasunlar her ţarafġe sūdâ üçün barsa-lar ve kilse-ler bâc ve tamġa ve çihil-yek ve rāh-dârlıġ ve ħazîne-çı-lıġ tip ħiç nimerse tama‘ kılmasunlar ve ħiç vech-din zarar ve zahmet yitkürmesünler ‘parsçı, gemici, korukçu ve kale kapısı muhafızı bir habbe (mal) ve bir dinar (para) beklemesinler. Kazu, kaçu, bîġâr ve ħaşar (vergesi ve yükümlülüġü) buyurmasınlar. Her nereye gitseler ve gelseler bâc, tamġa, kırta bir, rahdarlık, hazinencilik (vergesi) diye ħiçbir şey ummasınlar. ħiçbir şekilde zarar ve zahmete sokmasınlar” (HY-T8/13), ħuşuşan Ķonrat kal‘asi-nıñ fuźalâ ve umerâsi ħuzzât ve sādâtı başlıġ aġâlî ve mevâlisi-niñ barçası-ġa bu ħümâyün yarlıġ körgeç ol-kim mübarezet-atvâr şāħib-i‘timād Ķutlıġ Murâdnıñ i‘tikâd bile ħizmetkârlıġı dergâh-ı gerdün-iştibâhımız âstâne-si-niñ mülâzım-larıġa ħabûl ħüsni tapġanı üçün ‘inâyetimiz kuyaşdın zerre ‘ini aħvâlîġa şâmil kılıp Berdi Biy-niñ ornı-ġa biy kılıp nişân-ı ‘âlî soyurġal kılduġ ‘özellikle Konrat Kalesi’nin fazılları, emirleri, kadıları, seyyitleri, toplum önderleri ile bütün efendilerine bu padişah yarlıġ(ını) görünce/gösterdiklerinde o ki savaşçı karakterli, itimat sahibi Kutlu Murad’ın itikât ile hizmet ettiği dönen feleġi andıran dergâhımız eşiġinin mülâzımlarına güzel kabul görmesi için inâyetimiz güneşinden (bir) zerreyi aħvâlini kapsayacak biçimde (düzenleyip) Berdi Bey’in yerine bey kılıp (bu hususta) yüce nişanla soyurġal kıldık” (HY-T18/4).

1.12.Dinî Meslek ve Unvan Adı

seyyid: Hz. Muhammed’in torunu Hz. Hüseyin’in soyundan gelenlere seyyid denir. Türkistan hanlıklarındaki ruhanîler arasında en saygın kimselerdi. Büyük nüfuz sahibi olan bu zümre idarecilerle halktan büyük itibar görmüşlerdir. Seyyitler, hanlıkta hükümdarlar tahta çıktıklarında hükümdarlık alâmeti olan hutbenin okunması, elçilik vazifesiyle hanı temsil etme gibi önemli görevleri ifa ederlerdi. Belgelerde ‘*alî-nihād*, ‘*iżâm*, *kirâm*, *sādât-ı dūdman-ı muştafâvî eşrâf-ı ħânedân-ı Murtaźavî ‘umdetü’l-‘ulemâ vezübdetü’l-umerâ-yı siyâdet-penâh necâbet-destġah* sıfatlarıyla birlikte verilen bu kişiler için *ħ’âce*, *seyyid* ve *şeyġ* gibi unvanlar kullanıldığı tespit edilmiştir.

... siyâdet-me ‘âb hidâyet-âyâb merġumî Nedr Muhammed Şeyġ ‘azizler-niñ nebireleri ħ’âce Tâhir Maġdüm ve ħ’âce Zâhir Maġdüm ma‘â-i ferzendler ve ħâcî Nüre‘d-din Maġdüm ma‘â-i birâderler ve ferzendler ve Seyyid Mañşür Maġdüm ma‘â-i birâder ve ferzendler ve ‘İşmetullâh Maġdüm ma‘â-i birâder ve ferzendler ve ħudây-dâd Maġdüm ħasbü‘ş-şer‘-i şerîf bular-nıñ seyyidlik-leri şubût-ı şer‘-i-ġa yitüşüp e‘imme-i dîn-niñ fetvâ-sı birle bu cemâ‘at-i seyyid-i şāħihü‘n-neseb irkenler şubût-nâme-i şer‘î nâţıġ ve nişân-lar sâbıġ pādşāġlar irdi ‘seyyitliġin sıġnaġı, hidâyetin iyâbı merġum Nedr Muhammed Şeyġ azizlerin torunları Hâce Tahir Maġdüm ile Hâce Zahir Maġdüm ile birlikte oġulları, Hacı Nureddin Maġdüm ile birlikte biraderleri ve

oğulları, Seyyid Mansur Mahdum ile birlikte biraderi ve oğulları, İsmetullah Mahdum ile birlikte biraderi ve oğulları ve Hudadâd Mahdum İslâm şeriatına göre bunların seyyitlikleri şerî sübutlara erişip dinî liderlerin fetvasıyla bu cemaati nesep olarak gerçek(ten) seyyit oldukları(nı gösteren) şerî belgeler ile mazideki padişahların nişanlı (belgeleri) idi”(HY-T9/7).

Sonuç

Sonuç olarak Türkistan hanlıklarına ait belgelerde *kādî, müftî ve taḥkîkçi* hukuk; *ḳaraçu biy, ḳuş bigi, kütvel, mîr-i tümen, nöker, serdâr ve yüz başı/bigi* askerlik; *daruga, dervâzebân, ḳaravul, ḳoruḡbân/ḳoruḡmâl, şıḡavul, toḳsavul, tünḳatar* iç güvenlik; *bars-bân ve ḳuşçı* avcılık; *ākā, atalık, bik, biy, dîvân bigi, debîr, erbâbân, ḥâcib, ḥâkim, ḥân, kâtib, mîrze, kelânterân, münşî, oḡul/oḡlan, şadr, şâhib-daḡl, töre, vezîr, bahâdur ve ḥâce* bürokrasi ve yöneticilik; *barḡuçı ve kilḡüçi, ilçi, tavacı ve yolçı* diplomasi; *ḳayraḳçı ve taraḡçı* esnaf ve zanaatkârlık; *‘ameldâr, bâc-bân, çihil-yekçi, ḥarc-bân, ḥazîneçi, mülâzım, müşrif, terâzübân, ‘ummâl ve zekâtçı* maliye; *mîr-âb* sulama işleriyle ilgili; *südâgerân* ticaret; *keştîbân* ulaşım; *seyyid* din ile ilgili meslek ve unvanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca döneme ait incelenen belgelerde dikkat çekici hususların başında yarlığın muhatabın adının değil de, unvanının yazılması gelmektedir. Buradan yapılması emredilen işin muhatabının şahıslar değil de makamlar olduğu anlaşılmaktadır. Böylece muhatap, muhtelif nedenlerden ötürü değişse de makam aynı kaldığı için emrin, mutlaka yerine getirilmiş olacağı anlaşılmaktadır. Yine meslek adlarına bakıldığında Çin, Hindistan, İran, Rusya gibi ülkelere olan transit ticaretle bu ticarete kervanların güvenliğini sağlamak için önlem alan görevlilere ait meslek adlarının önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu meslek isimleri kökenleri bakımından incelendiğinde ise bu isimlerin 2’sinin Türkçe,3’ünün Türkçe birleşik ad, 9’unun Türkçe+Türkçe, 1’inin Türkçe+Farsça, 1’inin Türkçe+Moğolca, 3’ünün Arapça+Türkçe, 10’unun Arapça, 2’sinin Arapça+Farsça, 4’ünün Farsça, 10’unun Farsça+Farsça, 2’sinin Farsça+Türkçe, 2’sinin Moğolca, yine ikisinin Moğolca+Moğolca yapısında olduğu görülmüştür. Bu durum, Arapça, Farsça ve Moğolcanın Türkistan hanlıklarının sosyal ve kültürel hayatı üzerindeki etkisini açıkça göstermesi açısından önemlidir. Yine tarhanlık belgelerindeki meslek adlarında adlardan yeni adlar türetmede +cI ekiyle kurulmuş olanların sayısal çoğunluğu gözlerden kaçmamaktadır. +cI ekinin yabancı kökenli kelimelere Türkçe karşılıklar bulunmasında da etkin rol oynadığı görülmektedir. Kelimelerin sonuna gelerek “bakan, kollayan, gözeten” anlamında Farsça *baniden* fiilinden türemiş bir sıfat ile ilgili Türk diline geçmiş, *bâcbân, bârsbân, dervâzebân, keştîbân, ḳoruḡbân* örnekleri tespit edilmiştir.

Kaynakça

ABUŞKA SÖZLÜĞÜ (ABUŞ) (1972). (Yayına Haz.: Besim Atalay). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ALTAYLI, Seyfettin. (1994). *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü I-II*. İstanbul: MEB Yayınları.

ARAT, Reşid Rahmeti. (1939). “Fatih Sultan Mehmed’in Yarlığı”. *Türkiyat Mecmuası*, C. VI. s. 286-322.

ARAT, Reşid Rahmeti. (1987). *Gazi Zahirüddin Muhammed Babur Vekayi Babur’un Hâtıratı*. C. II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ARAT, Reşid Rahmeti. (1979). *Kutadgu Bilig III (İndeks)*. (Yayına Haz.: Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce). İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

ASQAROVA, Jannatkhon. (2015). *Türkistan Hanlıkları Yazışmalarının Dil ve Üslup İncelemesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ATA, Aysu. (1997). *Rabguzi Kısasü’l-Enbiya II-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- ATA, Aysu. (2008). *Prof. Dr. Saadet Çağatay'ın Tüm Makaleleri-I*. İstanbul: Tahir Türkistan İdil-Ural Vakfı.
- ATASOY, Okan Faysal. (2017). *Kırım Yurtına ve Ol Taraflarına Dair Bolgan Yarlıklar ve Hatlar I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AZERBAJCAN DİLİNİN İZAHLI LÜĞETİ IV (ADİL). (2006). Baqı: Şerq-Qerb.
- BÂBÜR, Gazi Zahir ed-din Muhammed. (2006). *Baburnâme*. (Çev.: Reşit Rahmeti Arat). İstanbul.
- BARUTÇU ÖZÖNDER, Fatma Sema. (2011), 'Ali Şir Nevâyi: Muḥâkimetü 'l-Luğateyn İki Dilin Muhakemesi. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- BATTAL, Abdullah. (1997). *İbni-Mühennâ Lûgati*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- BAYRAKTAR, Nesri. (2004). *Türkçede Fiilimsiler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- BREGEL, Y. (2007). *Documents from the khanate of Khiva (17th-19th centuries)*. Bloomington, Indiana: Indiana University Denis Sinor Institute for Inner Asian Studies.
- CAFEROĞLU, Ahmet. (1934). "Uygurlarda Hukuk ve Maliye İstılahları". *Türkiyat Mecmuası*, C. IV. s. 1-43.
- CLAUSON, Gerard. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. London: Oxford University Press.
- CLEAVES, Francis W. (1953). "Daruga and Gerege". *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Cambridge, No: XVI, s.237-259.
- COURTEÏLLE, Pavet de (1870). *Dictionnaire turc-oriental. Destine principalement a faciliter la lecture des ouvrages de Bâbur, d'Aboul-Gâzi et de Mir-Ali-Chir Nevâi (DTO)*, Paris.
- COURTEÏLLE, Pavet de. (1870). *Dictionnaire turc-oriental. Destine principalement a faciliter la lecture des ouvrages de Bâbur, d'Aboul-Gâzi et de Mir-Ali-Chir Nevâi*. Paris.
- DEVELLİOĞLU, Ferit. (1990). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- ERASLAN, Kemal. (1980). *Eski Türkçede İsim-Fiiller*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- ERDAL, Marcel. (1991). *Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon*. I-II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- ERŞAHİN, Seyfettin. (2002). "Türk Hakimiyet Tecrübesine XV. Yüzyıldan Bir Örnek: Akkoyunlu Hakimiyet Anlayışı ve Yönetim Yapısı". *Türkler Ansiklopedisi*. C. 7, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- GAYDARCI, G. A. ve diğerleri. (1991). *Gagauz Türkçesinin Sözlüğü*. (Çev.: Abdülmecit Doğru ve İsmail Kaynak). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÖKSU, Erkan. (2010). *Türkiye Selçuklularında Ordu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- GÜZELDİR, Muharrem. (2002), *Abuşka Lügati (Giriş-Metin-İndeks)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- HASANZÂDE, İ. (2001). *Hükümet-i Türkemanan-ı Karakoyunlu ve Akkoyunlular İran*. Tahran: Semt.
- HORST, Heribert. (1956). *Die Staatverwaltung der Grosseğügen und Iran unter den Horezmşâhs (1038-1231)*. Wiesbaden.
- İSLAM ANSİKLOPEDİSİ. (2002). C. 25, s. 203.

- KAÇALİN, Mustafa Sinan. (2011). *Niyâzî Nevâyî'nin Sözleri ve Çağatayca Tanıklar, Ellugatu'n-Neva'yye ve'l-İstîşadatu'l-Cagata'yye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KANAR, Mehmet. (2009). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- KARIEV, Aıtmamat. (2016). *Orta Asya'da İslâm Yargı Teşkilâtı Ve İşleyişi (1709-1876 Hokand Hanlığı Ve 1865-1928 Rus İşgali Süreci Örneği)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KOÇ, Kenan ve diğerleri. (2003). *Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KÖK, Abdullah. (2019). *Türklerin Entelektüel Mirası Kutadgu Bilig Devlet: Adalet, Kut, Töre*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- KÖK, Ali. (2017). "İran ve Azerbaycan'da Kurulan Türk-Moğol Devletlerine Ait Belgelerde Geçen Moğolca Unsurlar". *Uluslararası Türk Dünyası Stratejik Araştırmalar Kongresi Bildiri Kitabı*. s. 22-31, Antalya.
- KÖK, Ali. (2020). *Selçuklu Sonrası Anadolu, İran, Irak ve Kafkasya Sahası Türk Devletlerinde Yazışma Kültürünün Dil ve Üslûp Yönünden İncelenmesi*, Savunmaya Hazır Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuad. (1983). *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- KUCUR, Sadi S. (1994). "Debîr", *İslam Ansiklopedisi*. C. IX. İstanbul.
- KÚNOS, Ignác. (1902). *Sejx Sulejman Efendi's Cagataj-osmanisches Wörterbuch (Şeyh Süleyman Efendi'nin Çağatayca-Osmanlıca Sözlüğü)*. Budapest.
- KÜÇÜKAŞÇI, Mustafa Sabri. (2002). "Kâtipé". *İslâm Ansiklopedisi*, Test Yayını.
- LESSİNG, F. D. (1960). *Moğolca-Türkçe Sözlük*. (Çev.: Günay Karaağaç). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- LEVİTSKAYA, I. (2000). *Etimologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov VI*. Moskova: Akademiya Nauk.
- LÜGAT-İ ÇAĞATAY VE TÜRKÎ-İ OSMÂNÎ (LÇ). Şeyh Süleyman Efendi Buhârî. (1298). İstanbul.
- MANZ, Beatrice Forbes. (1985). "The Office of Darugha Under Tamerlane". *Türklük Bilgisi Araştırmaları (Journal of Turkish Studies)*, S. 9, s. 59-69.
- MARUFOV, Z. M. (1981). *Üzbek Tilining İzohli Lugati I-II*. Moskova: İzdatelstvo Russkiy Yazık.
- MUHÂMMAD MAHDÎ XÂN. *SANGLAX. A PERSIAN GUIDE TO THE TURKISH LANGUAGE (SENG)*. (1960). (Yayına Haz.: Clauson). GMS. New Series XX. London.
- NECİP, Emir Necipoviç. (1995). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. (Çev. İklil Kurban), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi. (2019). *Ortaçağ'da Türkler, Moğollar, İranlılar (Kaynaklar ve Araştırmalar)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ÖZYETGİN, Ayşe Melek. (1996). *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslûp İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖZYETGİN, Ayşe Melek. (2004). *Eski Türk Vergi Terimleri*. Ankara: KÖKSAV Tengrim Türklük Bilgisi Araştırmaları Dizisi: 4.

- ÖZYETGİN, Ayşe Melek. (2005). *Orta Zaman Türk Dili ve Kültürü Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- RAQUETTE, Gustaf Richard. (1930). "Eine Kaschgarische Waqf-urkunde aus der Khodschazeit Ost-Turkestans". *Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 26. Nr 2*, Lund: C. W. K. Gleerup; Leipzig: Otto Harrassowitz, s.3-24.
- RÄSÄNEN, Martti. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuch der Türkischen Sprachen*. Helsinki.
- SCHURMANN, H. F. (1956). "Mongolian Tributary Practices of The Thirteenth Century". *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Volume 19, Issue 3/4, s. 304-389.
- SİBİR HANLIĞI KRONİKLERİ I YESİPOV KRONİĞİ (SHK I). (2020). (Çev.: Fatih Ünal ve diğerleri). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- STEINGASS, F. (1892). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. London.
- ŞEN, Serkan. (2007). *Orhon, Uygur ve Karahanlı Metinlerindeki Meslekler Bağlamında Eski Türk Kültürü*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ŞİŞMAN, Şenay Rabia. (2012). *Firdevsü'l-İkbâl Giriş-Transkripsiyonlu Metin (Vr. 336a-523a)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- TEKİN, Talat ve diğerleri (1995). *Türkmençe Türkçe Sözlük*. Ankara: Simurg Yayınları.
- TERES, Ersin. (2009). *Çağataycada Söz Yapımı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TEZCAN, Semih. (1981). "Kutadgu Bilig Dizini Üzerine". *Bellekten*. C. XLV/II. S. 178. s. 23-78.
- THACKSTON. (1993). *Zahiruddin Muhammad Babur Mirza Bâburnâma*. Chaghatay Turkish Text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian Translation. (Turkish Transcription, Persian Edition and English Translation by W. M. Thackston, Jr) Harvard University: Sources of Oriental Languages and Literatures.
- TOGAN, A. Zeki Velidî. (1981). *Umumî Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- TOPARLI, Recep ve diğerleri (2003). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TURAN, Refik. (2002). "Türkiye Selçukluları ve Anadolu Beyliklerinde Teçkilât". *Türkler VII*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- TÜRKÇE SÖZLÜK (TDK). (1996). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TÜRKÇE SÖZLÜK (TDK). (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TÜRKİSCHE UND MONGOLISCHE ELEMENTE İM NEUPERSISCHEN (TMEN). I-II-III-IV.
- USMANOVA, M. Iu. (1964). "O termine kürügmâl". *Narody Azii i Afriki*. No. 4, s. 107-109.
- UYGUR TİLİNİÑ İZAHLIK LUGİTİ (UTİL). (1999). Urumçi: Şinciañ Helk Neşriyatı.
- VÁMBÉRY, Hermann. (1867). *Čagataische Sprachstudien*. Leipzig.
- VÁSÁRY, István. (1987). *Az Arany Horda Kancelláriáya*. Budapest: Körösi Csoma Társaság. VI. s. 286-322.
- VLADİMIRTSOV, Boris Yakovloviç. (1929). "Moğolca Nökür". *DAN-B*, s. 287-288.
- WOOD, W. (2005). *A Collection of Tarkhan Yarlıqs from the Khanate of Khiva*.

- YAĞLI, Ali Rıza. (2014). *Timurlu Devleti'nde Vezîrler Ve Vezîrlik Kurumu*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YUDAHİN, K. K. (1998). *Kırgız Sözlüğü I-II*. (Çev.: Abdullah Taymas). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- YÜKSEL, Musa Şamil. (2009). *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ZÂDE, R. (1968). *Íz Ístorii Sredno-Aziatsko-Índiyskih Svyazey Vtoroy Polovini XIX-Naçala XX Veka*, Taşkent.



Sulaiman, Eset (2020). Loanwords in Uyghur in a Historical and Socio-Cultural Perspective (1), *Uluslararası Uyghur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2020/15, s. 31-69.

DOI: 10.46400/uygur.712733

LOANWORDS IN UYGHUR IN A HISTORICAL AND SOCIO-CULTURAL PERSPECTIVE (1)

[Araştırma Makalesi-Research Article]

Eset SULAIMAN*

Geliş Tarihi: 01.04.2020

Kabul Tarihi: 13.06.2020

Abstract

Modern Uyghur is one of the Eastern Turkic languages which serves as the regional lingua franca and spoken by the Uyghur people living in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region (XUAR) of China, whose first language is not Mandarin Chinese. The number of native Uyghur speakers is currently estimated to be more than 12 million all over the world (Uyghur language is spoken by more than 11 million people in East Turkistan, the Uyghur homeland. It is also spoken by more than 300,000 people in Kazakhstan, and there are Uyghur-speaking communities in Kyrgyzstan, Uzbekistan, Tajikistan, Pakistan, India, Saudi Arabia, Turkey, Mongolia, Australia, Germany, the United States of America, Canada and other countries).

The Old Uyghur language has a great number of loanwords adopted from different languages at different historical periods. The loanwords come from sources such as ancient Chinese, the ancient Eastern Iranian languages of Saka, Tocharian and Soghdian of the Tarim Basin. Medieval Uyghur, which developed from Old Uyghur and Karakhanid Turkic, is in contrast to Old Uyghur, is a language containing a substantial amount of Arabic and Persian lexical elements. Modern Uyghur was developed on the basis of Chaghatay Turki, which had also been heavily influenced by Arabic and Persian vocabularies. After the beginning of the twentieth century, however, the strong Arabic and Persian lexical influence weakened and, instead, modern scientific and technological vocabulary got borrowed from European languages via Russian and Central Asian Turkic languages began to increase in proportion. From the end of the 1950s to the beginning of the 1980s, the lexical influence of Chinese became increasingly stronger. Since the middle of the 1980s, on the other hand, there has been a tendency to replace Chinese loanwords with indigenous word formations, loaned translations or international terms copied from Russian.

This paper will discuss the loanwords in the Uyghur language and their historical and socio-cultural backgrounds. At the same time, we will clarify these loanwords by looking at the basis of current Uyghur studies and other sources for the purpose of elucidating the historical and socio-cultural backgrounds of Uyghur linguistic development.

Keywords: *Uyghur Loanwords, Language Contact, History, Socio-cultural Background, Etymological Analysis.*

TARİHİ VE SOSYO-KÜLTÜREL AÇIDAN UYGURCADA ALINTI KELİMELER (1)

Öz

Çağdaş Uygurca, yerel ortak dil olarak hizmet eden doğu Türk dillerinden biridir. Bu dil, ilk dili Mandarin Çincesi olmayan Çin'in Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nde (XUAR) yaşayan Uygur halkı tarafından konuşulmaktadır. Uygur Türkçesini konuşan insanların sayısının şu anda tüm dünyada 12 milyondan fazla olduğu tahmin edilmektedir. (Uygur dili, Uygur vatanı olan Doğu Türkistan'da 11 milyondan fazla kişi tarafından konuşulmaktadır. Ayrıca bu dil, Kazakistan'da 300.000'den fazla kişi tarafından konuşulmaktadır ve Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan, Pakistan,

* Dr., Editor of the Radio Free Asia Uyghur Service, Washington DC, USA, e-posta: yachibeg@gmail.com
Orcid: 0000-0002-4061-9823

Hindistan, Suudi Arabistan, Türkiye, Moğolistan, Avustralya, Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada ve diğer ülkelerde Uygurca konuşan topluluklar vardır.

Eski Uygur dili, farklı tarihsel dönemlerde farklı dillerden benimsenen çok sayıda alıntı kelimelere sahiptir. Alıntı kelimeler, Tarım Havzası'ndan Sogdça ve Toharca, Saka'nın antik Doğu İran dilleri, eski Çin gibi kaynaklardan gelmektedir. Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesinden gelişen Ortaçağ Uygurcası, Eski Uygurcanın aksine, önemli miktarda Arapça ve Farsça sözcük öğeleri içeren bir dildir. Modern Uygurca, Arapça ve Farsça kelime dağarcığından da etkilenen Çağatay Türkçesi temel alınarak geliştirildi. Bununla birlikte, yirminci yüzyılın başlangıcından sonra, güçlü Arap ve Farsça sözcüksel etki zayıfladı ve bunun yerine, Rus ve Orta Asya Türk dilleri aracılığıyla Avrupa dilinden ödünç alınan modern bilimsel ve teknolojik kelime orantılı olarak artmaya başladı. 1950'lerin sonundan 1980'lerin başına kadar, Çinlilerin sözcüksel etkisi gittikçe güçlendi. 1980'lerin ortalarından bu yana, Rusçadan kopyalanan uluslararası terimler veya ödünç çeviriler ve yerel kelime oluşumları ile Çince alıntı kelimelerin yer değiştirme eğilimi vardır.

Bu makale Uygur dilindeki alıntı kelimelerini ve onların tarihsel ve sosyo-kültürel geçmişlerini tartışacaktır. Aynı zamanda, Uygur dil gelişiminin tarihsel ve sosyo-kültürel arka planlarını açıklamak amacıyla mevcut Uygur araştırmalarına ve diğer kaynaklara dayanarak bu alıntı kelimeleri açıklayacağız.

Anahtar Kelimeler: Alıntı Kelimeler, Dil İletişimi, Tarih, Sosyo-kültürel Arkaplan, Etimolojik İnceleme.

Introduction

Modern Uyghur is a Turkic language of the Eastern or Chaghatay branch. Now it is commonly known as "Uyghur" (there are several different English spellings, such as 'Uighur', 'Uygur', 'Uyghur' and so on). The word is the designation of the modern Turkic language ('*Uyğur tili*' or '*Uyğurçä*') which is used by the majority of the Turkic-speaking sedentary population in Uyghur homeland. Among Western scholars, it has been referred to by a number of names, the most frequently used being "*East(ern) Turki*" in general, and "*Taranchi*" in reference to the Ili dialect. It belongs to the southeastern group (Karluk or Qarluq group) of Turkic languages of the Altaic language system (It was based chiefly on the fact that these languages share three features: agglutination [Subject + Object + Verb], vowel harmony and lack of gender). As such, it is most closely related to the modern Uzbek language (Hann, 1991: 3-5).

The number of native Uyghur-speakers is currently estimated more than twelve million. Modern Uyghur does not serve as the official language of any independent nation. It does, however, serve as the regional official *lingua franca* among the various ethnic groups in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region who do not use Mandarin Chinese as their first language. The new, Modern Uyghur language was born in the early twentieth century. In 1921, an assembly of Soviet Uyghur delegates in Tashkent decided to adopt the historical designation of "Uyghur" for the groups of speakers of Eastern Turki in Soviet Central Asia. This name was officially accepted in Xinjiang (East Turkistan) in 1934. In the meantime, the establishment of a Uyghur standard language started, particularly on the basis of the northern dialect (or Taranchi dialect) that was spoken in the Ili region. This standard language was called "New Uyghur". It became one of the Turkic national languages that succeeded Chaghatay Turki as a written medium in East Turkistan at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century.

The Uyghur standard language was thus mainly developed on the basis of the northern dialect or central dialect and its standard pronunciation originated from the Urumqi and Ili accents. After the Ili revolution and establishment of the East Turkistan Republic (1944-1949) in Ili, and especially after the establishment of the Xinjiang Uyghur Autonomous

Region (XUAR) under the Chinese communist regime in 1955, this dialect began to be popularized.

The currently valid pronunciation of the official standard language was formalized in a dictionary first published in 1987 and revised in 1997 (Ghappar & Osmanov, 1987, 1997). It deviates a good deal from the pronunciation heard in the standard language used in the capital Urumqi, and still more from the pronunciation in most dialects.

Uyghur as an Turkic language has experienced three historical stages and development processes: Old Uyghur, Chaghatay Turki or Medieval Uyghur, and Modern Uyghur.

Old Uyghur is the first historical stage of the Uyghur language. It had once been used by the Turkic-speaking ancient Uyghur tribes, first, in the territory of today's Mongolia where the Old Uyghur tribes established their first nomadic empire (744-840, AD) and ruled for almost a hundred years. And, later, in the territory of today's XUAR (East Turkistan) and Gansu, Old Uyghur continued to be used by the sedentary Uyghur until the fourteenth century. Old Uyghur is a Turkic language purer than either Chaghatay Turki or Modern Uyghur, in the historical sense. It was used for comprehensive literary productions, which were related to various subjects.

Chaghatay Turki or Medieval Uyghur was a literary written language for the sedentary Turkic peoples, which was developed on the basis of Karakhanid Turki and Old Uyghur. In the mean time, this language absorbed very strong lexical influence from the Persian and the Arabic languages. During the Chaghatay period (1260-1347) the term used was "Čağatay tili" (Chaghatay tongue) which was later replaced by "Čağatay Türkčisi" (Chaghatay Turki). When slowly the Mongolian domination weakened the prefix "Chaghatay" was dropped and "Turki" became the designation of this language, and began to serve as a written language for the sedentary Turkic peoples, especially the Uyghur, and it continued to be used until the early twentieth century.

Modern Uyghur is a contemporary Uyghur language which was developed since the early 1930s and serves one of the important regional official language in the Uyghur homeland.

Today, Modern Uyghur includes three dialects: the Central Dialect, the Khotan Dialect and the Lopnor Dialect.

The Central Dialect is composed of the Ili Dialect (Taranchi Dialect), Eastern Dialect (Turfan and Qomul sub-dialects), Northern Tarim Dialect (Aksu, Kucha and Korla sub-dialects) and South-western Dialect (Kashgar and Yarkand sub-dialects). The Central Dialect was, and is still, commonly believed to be the standard dialect of Modern Uyghur.

There are several small subgroups which, although ethnographically distinct from the main oases populations, are today included within the Uyghur nationality. These small groups speak separate dialects and their local cultures are somewhat different from those of the Uyghur oases farmers. In the Awat, Maralbashi, Mäkit areas and some of the villages of the Yarkand oasis live the *Dolans* who were traditionally semi-nomadic cattle-breeders and peddlers. Another distinct subgroup is the Lop people or *Loplyks*, who once lived around Lopnor Lake and the Könchi River. They were mainly fisherman, hunters and gatherers whose customs have been reported by Nikolai Prejevalsky and Sven Hedin in the late 19th century (Prejevalsky, 1879; Hedin, 1940). Finally, another small group of interest is the so-called *Abdal* or *Eynu*, a special group living in the southern edge of the Tarim Basin. Their language is characterized by a vocabulary somewhat different from that of normal Modern Uyghur. Its speakers, all adult men, use a special vocabulary of non-Turkic, partly Persian origin, when they want their conversation to be unintelligible to outsiders. Whenever this is unnecessary, for example, at home, they use normal Modern Uyghur. All of the small

subgroups mentioned above are today included in the Uyghur population (Benson & Svanberg, 1988: 22).

Before the advent of Islam, Old Uyghur had its own highly developed literary language and Soghdian style script system. In pre-Islamic history, the Uyghur had used this script system for a very long time during which they had produced the most colorful literature. After the tenth century to somewhere around the fourteenth century, the written language began to use the Arabic script which was adopted along with the Islamic religion. Until the beginning of the 1930s, Eastern Turki or Uyghur was written in an “unreformed” orthography in the Arabic script. A major reform of this traditional orthography was implemented in the early 1930s. Another major orthographic change took place in the early 1950s.

When Modern Uyghur literature and newspapers began to develop in the 1930s and 1940s, the Northern (Ili) Dialect and the Arabic-based “reformed” script of New Uyghur were adopted as the written form of the language.

Early in 1955 there had been plans to abolish the revised Arabic alphabet in use in XUAR in favor of a modified Cyrillic alphabet which had been adopted in the late 1930s for the different Modern Turkic Languages of Soviet Central Asia. This modified Cyrillic alphabet was in its “Xinjiang-form” designed for Uyghur, Kazakh, Kyrgyz and other minorities. In 1958, the Chinese Government adopted the project for the Romanization of the Chinese language and called it *pin-yin*. It also became the basis for the Romanization of the minority languages of China. In December of 1959, the Xinjiang Uyghur Autonomous Region decided to adopt a new Romanized alphabet for Uyghur, based on *pin-yin*. From the middle of the 1960s until the beginning of the 1980s Modern Uyghur was written with the so-called *Yengi Yeziq* (New Script), based on the *pin-yin* system. The new Romanized alphabet for Uyghur consisted of 33 letters. Since the experiment was unsuccessful, the so-called *Kona Yeziq* (Old Script), was restored to its former status as the standardized script of the Uyghur language. It is based on the Arabic alphabet but provided with certain diacritic signs that make it less ambiguous. Finally, the Arabic-based modern Uyghur script was reformed again in 1984 (Jarring, 1981: 230-245).

Since the popularization of the computer and the Internet among the Uyghur intellectuals, which began in the late twentieth century, some of the intelligentsia requested a return to the Latinized new Uyghur script. They recently produced *Latin Hārpliri Asasidiki Uyğur Kompiyoter Yeziqi* (Latinized Uyghur Computer Script), but the XUAR Government has not yet made any decision about the matter.

At the end of the nineteenth century and the first-half of the twentieth century, European scholars and Turcologists, came to play important roles in the linguistic discovery in the southern part of East Turkistan. In the 1850s, three Germans, the Schlagintweit brothers, were the first modern Europeans to penetrate East Turkistan where they gathered a formidable body of information which they subsequently published in four volumes (Schlagintweit, 1861-1866:vol 4). Robert Barkley Shaw, an English political agent and explorer who visited southern part of East Turkistan several times at the end of the 1860s and the beginning of the 1870s, compiled and published the first *Eastern Turki-English Dictionary* in 1880 (Shaw, 1880:vol 1).

The pioneer in the linguistic field was Gustaf Raquette (1871-1945), a Swedish medical missionary who, after many years of work in southern part of East Turkistan, became active as a lecturer at the University of Lund. He published the first *Eastern Turki Grammar Book* and the first *English-Eastern Turki Dictionary* (Raquette, 1912-1914). Raquette’s scientific work was continued by his student Gunnar Jarring (1907-2002), an internationally famous diplomat, Swedish ambassador, and also a famous Turcologist. Gunnar Jarring had been in Kashgar in 1929-1930 to study the Uyghur language and collect material. The months spent

in Kashgar were the beginning of Jarring's long and successful career as a Turcologist. Outside of the Uyghur world, Gunnar Jarring is probably the person who loves the Uyghur language the most. Dr. Jarring has published numerous works in Uyghur linguistic and ethnographical fields, and had continued his research and writing during his years in the diplomatic service (Jarring, 1933, 1946-1951, 1964, 1991, 1997).

The German Turcologist, Wilhelm Bang and his pupil Prof. Annemarie von Gabain (1901-1991) were also very active in the studies of Old Uyghur and Turfan documents. They published several volumes of works on ancient Turfan texts, which have become indispensable to the linguistic studies of Old Uyghur. Prof. Gabain continued her scientific research on Uyghur until end of her life (Gabain, 1950, 1974), and is referred to by the respected name of "*Mariam Apa*" by the Uyghur and other Turkic peoples.

In the twentieth century, former Soviet Union scholars, such as Malov (Malov, 1954), Emir Nadjib (Nadjip, 1968), Kajdarov (Kajdarov, 1988), Sadvakasov (Sadvakasov, 1976) had also published numerous works on Modern Uyghur.

As to Turkic languages, especially Old Uyghur, the Chinese Turcologist Geng Shimin distinguished himself through studies on Old Uyghur and has become a leading scholar in the field of Turfanology in China (Geng Shimin, 1981, 1999, 2006). Modern Uyghur studies in Xinjiang owe their solid foundation to the legendary scholar Prof. Hämit Tömür at the Central University for Nationalities in Beijing who has published specific works on Modern Uyghur. (Tömür, 1987, 2003) Professor Mirsultan Osman, who is also very active in Uyghur dialect studies and Chaghatay Turki research, has also published several important works in these fields (Osmanov, 1990, 1998, 1999, 2004, 2006).

American contribution to the research on Modern Uyghur was made by Professor Reinhard F. Hann (Hann, 1991) at the State University of Washington.

Human civilizations are enriched, developed and influenced through mutual contact, transfer and exchange in their history. It is obvious that the different cultures of different peoples and regions initially communicated with each other via language. To some degree, language is a medium for communication and it is also a bridge to various civilizations. Language contacts are actually dialogues between different cultures and different nations.

East Turkistan, the Uyghur homeland, was not only the pivot of the Eurasian Continent, but also an important route of the ancient Silk Road. Great civilizations and several ancient language systems had converged in this region throughout history. Among them, the Altaic, Indo-European and Chinese-Tibetan language systems were most typically and frequently used in communication. As the Chinese scholar Ji Xianlin had pointed out, "In the whole of China, Xinjiang is a special region which has numerous favorable conditions for the study of comparative linguistics that other regions lack. Obviously, Xinjiang has been a bridge between Oriental and Occidental civilizations. Several ancient civilizations had converged on the Silk Road which passed through Xinjiang. Although many of those ancient nations and people no longer exist today yet we can still find traces of their cultural heritage in Xinjiang" (Ji Xianlin, 1991:140).

Uyghur as an ancient and important Turkic language in Central Asia, has had contact with the numerous languages in its long history. For example, with ancient Chinese, the dead languages of the Tarim Basin, such as Saka, Tocharian, Soghdian and others like Medieval Arabic, Medieval Persian, Modern Russian and European languages via Russian, Modern Chinese and so on. Uyghur had also absorbed phonetic and lexical elements from these languages throughout its history. During this process, the Uyghur language gradually developed its vitality, and, at the same time, it had also influenced other languages of Central Asia while playing an important role in advancing its own cultural characteristics.

Language is the sign system of a culture. We can say that the language history of a nation is actually its cultural history. Uyghur, being one of the ancient languages of Central Asia, has had a very complicated history and cultural background. The Uyghurs situated at the eastern part of Central Asia has had contact with several great civilizations of the Old World, such as the Chinese civilization, Indian civilization, Arabic-Islam civilization and Greek-European civilizations which had all converged in this region, and merged with the Central Asian regional and local civilizations to create a new and unique civilization. The Uyghur language was able to develop itself in this environment and in the process absorbed various nourishment from the different languages and cultures. In addition, in the formation and development of the Uyghur nationality, various ethnic groups and tribes in Central Asia, such as the Hun (Xiongnu), Turks, Sakas, Tocharians, Soghdians, Tanghuts, Tibetans, and the Persian-speaking peoples and Mongolians assimilated with the Uyghur and enriched them with their ethnic and cultural elements. Today, looking back on the history of Uyghur lexical progress, we will find various kinds of loanwords in the Uyghur vocabulary which were derived from different languages at different times. The Uyghur people had embraced various kinds of religions such as Shamanism, Zoroastrianism, Manichaeism, Nestorian Christianity, Buddhism and Islam one after another. Obviously, these religions have also influenced and enriched the Uyghur language and culture.

Therefore, studies on the language contacts between Uyghur and various languages in Euro-Asian continent down through history, first and foremost, are not only important to Uyghur linguistic research, but also has great value in the understanding of the cultural exchanges between various civilization systems in Innermost Asia.

1. Loanwords in Old Uyghur in Pre-Islamic Times

1.1. Old Uyghur and Ancient Chinese

Chinese is considered one of the important languages in East Asia which had contact with the Altaic languages, especially the Turkic languages in Central Asia in ancient history. Among the Turkic languages, the Uyghur language was one of the old languages which had direct contact with ancient Chinese and adopted some vocabularies from it.

According to Chinese historical documents, the *Hun* (Xiongnu) was an ancient nomadic people in Northern Asia who had maintained a close relationship with ancient Chinese Dynasties for economic and trade purposes. Although countless wars and collisions continued for several centuries between the Hun and the Two-Han Dynasties, yet the cultural exchange between them continued. Therefore, the Northern Asian nomadic culture and the Inland China agrarian culture prevailed for mutual benefit.

The Huns, as an ancient nomadic people in northern Asia who appeared in Asian history from the 5th century B.C. to the 3rd century A.D., made their living around the northern border of China and the Gobi Desert. The Huns dominated the Gobi Desert for more than 500 years and influenced Chinese history not only through countless wars and attacks but, more importantly, through their nomadic culture.

Regarding the Hun language, there is little, if any, recorded material available today. Research into the language contact between the Huns and the Chinese is a difficult field for linguists and historians. Only the name of Hun emperors and some titles and nouns have been recorded in ancient Chinese (Two-Han Dynasties) documents. For example, *chanyu* (单于 'king or emperor'), *jinglu* (径路 'knife'), *juci* (居次 'girl'), *qilian* (祁连 'God'), *biyu* (比余 'comb'), *xubi* (胥狴 'holy animal'), *funi* (服匿 'china'), *tengli* (撑犁 'tengri-god'), *gutugutu* (孤涂孤屠 'son'), *maodun* (冒顿 'holy, hero or brave'), *yanshi* (阏氏 'queen, wife'), *touman* (头曼

头曼 ‘head or ten thousand’), *douluo* (逗落 ‘pig’), *tuji* (屠稽 ‘paragon of virtue and talent’), *aba* (阿爸 ‘father’), *aiqi* (唉起 ‘mother’), *bagei* (霸给 ‘uncle’), *gegei* (歌给 ‘son’), *wuxi* (吾希 ‘girl’), *lahusai* (拉虎赛 ‘mule’), etc (Lin Gan, 1988:117, 210).

Looking back to the word roots, it is not hard to find their connection to the ancient Turkic or Mongolian vocabularies. Today most of the linguists firmly believe that the Hun language had had close relations with the Turkic or Mongolian languages, especially with the Turkic languages. A retrospection of the roots of some of the Hun words which are recorded in the ancient Chinese documents will enable us to find their connection to Modern Mongolian or Uyghur words (Han Jinglin, 1993/5). For example,

Hun words

recorded in

Chinese historical

<u>Documents</u>	<u>Modern Mongolian</u>	<u>Modern Uyghur</u>	<u>English meaning</u>
单于	tengirxu:d	tängriqut	emperor
居次	?	qiz	girl
撑犁	tenggir	tängri	God, Heaven
孤涂孤屠	xüxεd	qut-qut	son, happiness
冒顿	mæden	batur	holy, hero
头曼	tümen	tümän	ten thousand,
霸给	abaga	bäg	gentleman

Even if we lack written materials to describe the close contact between ancient Chinese and the Hun language, we cannot doubt that they had had remarkable political and trade connections in ancient history.

The power of the Huns began to decline as a result of internal division, natural calamities and attacks from Chinese troops from the 3rd to 5th centuries A. D. The first Turk Empire was founded in 552, and erected its capital on the Mongolian plateau and Gobi Desert. The empire inherited the territory and nomadic culture from the former Hun Empire and expanded further west to the Tarim Basin and the Ferghana Valley. A rich nomadic Turkic culture emerged during this period. Although countless wars and conflicts took place between the Turk Empire and Chinese Dynasties, yet their trade and cultural relations never ceased.

The Turk Empire exchanged their horses and livestock for inland China’s agricultural and technical products, such as grain, silk, iron weapons and articles for daily use. Furthermore, the political system, regime structure, daily culture, technical knowledge and other knowledge of the Chinese dynasties continuously entered the Turk territory via the routes of diplomatic missions or by marriage links. As a result, this relationship strengthened the Chinese cultural influence on the Turkic culture.

As Xue Zongzheng pointed out, there had existed close connections and long-term communications between the Turks and the Chinese Dynasties. Hereby the ancient Turkic language absorbed some degree influences from the Chinese language. Turkic languages originally lacked words to describe abstract phenomena, but after the establishment of the Turk Empire, such words began to surface and increased with the sway of the Chinese language. Among them were many political terms borrowing from the ancient Chinese language. For example, the ancient Turkic word *turtun*, means *commander* or *ambassador*, derived from Chinese word *tutun*/吐屯 or *doutong*/都统), *bu(t)un*, literally means *folk* or *people*, derived from the Chinese word *buzhong*/部众 (Xue Zongzheng, 1992:718).

The German Turcologist, Annemarie von Gabain also mentioned some of the ancient Turkic words derived from Chinese. For example, *bit* (to write) · *bi* (笔, p. 303), *čiq* (rule) · *chi* (尺, p. 307), *xua* (flower) · *hua* (花, p. 309), *la* (mule) · *luo* (骡 · p. 318), *lü* (dragon) · *long* (龙 · p. 318), *miy* (honey) · *mi* (蜜, p. 318), *sanyun* (general) · *jiangjun* (将军 · p. 333), *tan – si* (emperor) · *tianzi* (天子, p. 340), *tutuy* (governor) · *doudu* (都督 p. 348), etc. (Gabain, 1950, 1974).

The ancient Turkic language absorbed ancient Chinese influences while the ancient Chinese language also absorbed some words from ancient Turkic. For example, *gan* (甘) · *qam* (shaman), *han* (汗) · *xan* (king), *kehan* (可汗) · *qayan* (emperor), *wuliuzhu* (乌留珠) · *oyul* (crown prince), *juci* (居次) · *qiz* (princess), *chuwei* (厨维) · *küyew* (princess), *touman* (头曼) · *tüm · n* (ten thousand cavalryman), etc. (Chen Zongzhen, 1982: 527).

The Uyghur Empire was set up in 744, and had its base by the Orkhon River on the Mongolian highland. It inherited the territory and nomadic culture of the former Turk Empire (552-744 A.D). At this time, the Tang Dynasty in China was undergoing a decline, and the newly established Uyghur Empire expanded further to the west of the Tengritagh (Tianshan) region. Eventually, the oases of the Tarim Basin and the northern part of the Tengri Mountains were also consolidated into the Uyghur Empire.

There had existed dual external policies and attitudes between the Uyghur Empire and the Tang Dynasty of China. This phenomenon resulted in a complicated relationship of peaceful and friendly communications on the one hand, and undergoing wars and conflicts on the other. These were reciprocal rather than unidirectional.

The Uyghur Empire imported necessities such as grain, textiles and other commodities from the Tang Dynasty and the Tang Dynasty, purchased furs, skins, wool, domestic animals and poultry products from the Uyghur Empire.

In 755-757 AD, the An Lushan Rebellion broke out in the Tang Dynasty which led to a desperate time for the Tang nobilities, and they had to ask for support from the Uyghur Empire to put down the rebellion. 4000 Uyghur soldiers were sent to the south and soon the rebellion was crushed. In 762 AD, Bögü Kaghan, the Uyghur Emperor, personally commanded troops to suppress other revolts there, and, in return, on his way back to the north from Luoyang, Bögü Kaghan brought along four Manichean monks with him. These monks played a key role in the spread of Manichaeism among the Uyghur.

If we look at the historical and archaeological documents of that era, it is easy to find traces of adopted Chinese color schemes in Uyghur architectural styles which appeared in the northern cities of Khanbaliq, Khatunbaliq and Karabalghasun. Moreover, archeologists have not only discovered the stone monument of Bilgä Kaghan which was unearthed near the

Orkhun River and had Chinese characters written on one side, but they had also turned up creative styles and carving techniques with heavy Chinese influence (*Weiwuerzu Jianshi*, 1991: 40).

If we study the lexical system of the stone monuments and other documents of the Uyghur Empire, we would find that there were surprisingly fewer loanwords from Chinese in the vocabulary of ancient Uyghur than in the modern one. Nevertheless, relatively speaking, the number of loanwords from Chinese still exceeded those borrowed from other foreign languages. The following can be good examples of the loanwords from ancient Chinese in Old Uyghur: *lü* (dragon) 龍 long (龙), *sanyun* (general) · jiangjun (将军), *santung* (the eastern province of the China) · shandong (山东), *taluy* (river) · daliu (大流), *tabyač* or *takpat* (northern China or Han Chinese) · tuobashi (拓跋氏), *tan-si* (king, prince) · tianzi (天子), *tutuq* (governor, army commander) · dudu (都督), etc. (Geng Shimin/Yakup, 1999: 92).

Chen Zongzhen mentioned about loanwords from ancient Uyghur which were used in the ancient Chinese vocabulary, are the following: *bäg* (gentlemen) · boke (伯克), *xua* (flower) · hua (花), *kimbay* (golden belt) · jinbo (金箔), *kög* (melody) < qu (曲), *likžir* (calendar) < liri (历日), *mekkä* (ink) < mo (墨), *pi* (third of the ten Heavenly Stems) < bing (丙), *çiy* (rule) < chi (尺), *buši* (give alms) < bushi (布施), *lim* (wooden material) < lin (檣), *sañ* (storehouse) < cang (仓), *samtso* (Tripitaka) < sancang (三藏), *tayto* (Tang dynasty) < dating (大唐), *tayši* (great master) < dashi (大师), *titsi* (pupil) < dizi (弟子), *inçü* (pearl) < zhenzhu (珍珠), *qungqo* (one kind of musical instrument) < konghou (箜篌), *toyin* (Taoist priest) < daoren (道人), *qunçuy* (princess) < gongzhu (公主), *çamquy* (confess) < chanhui (忏悔), *süy* (guilt) < zui (罪), *manta* (steamed bun) < mantou (馒头), *çang* (a kind of musical instrument) < zheng (钲), etc. (Chen Zongzhen, 1982: 511-512).

It can be concluded that Chinese have had a great influence on the Old Uyghur language. It is highly difficult that a language can influence another's syntax and morphological structure, but we can say that, especially from the point of view of the vocabulary, Chinese was very influential. For instance, not only nouns, adjectives and even formal names were derived from the Chinese, but also some verbs with Uyghur suffixes, resulting in some very Uyghur-like terms as *yala* < [ya (押) + la], 'to escort'; *sola* < [suo (锁) + la], 'to lock'; *tongla* < [dong (冻) + la], 'to feel cold'; *pala* < [fa (罚) + la], 'to punish'; *tingla* < [ting (听) + la], 'to hear'; *çilla* < [qing (请) + la], 'to invite', etc. (Chen Zongzhen, 1982: 514).

Uyghur power began to decline in the mid-ninth century as a result of court intrigues and natural calamities. In 840 AD, the decadent Uyghur Empire was attacked and defeated by the Kyrghyz troops. The Uyghur were forced to move and disperse in various directions. Some of them migrated down to the northern borderlands of China and left the Mongolian steppes for good. Most of them moved down to the Tengritagh (Tianshan) Region and the Turfan Basin and blended with the local Uyghur-Turkic tribes.

In their new territories, the Uyghurs established three Kingdoms. They established the Ganzhou Uyghur Khanate in the east which is today's Gansu province of northwestern

China, in 850, which never gained importance and finally succumbed to the Tanguts at the end of the 12th century.

Larger group of Uyghur moved into the Tianshan Region where they mingled with the local Turkic tribes and other sedentary populations and settled down in the Turfan and Qomul (Hami) Basins. The new Uyghur power in this territory was called the Kocho Kingdom (866-1250) with Turfan as its capital. This close relationship was built on the grounds of a lingual interaction between the Uyghurs and the other people and we can still see traces of the great harmony between the different cultures and religions. A rich sedentary culture emerged at this time. Buddhism was the predominant religion while Manichaeism and Nestorian Christianity also had many followers. It was under such a multi-cultural environment that the realm expanded to northern parts of the Tarim Basin. However, conditions changed when the Mongolian invaders appeared in the middle of the thirteenth century. In spite of it, the area existed for some time as a semi-autonomous status under the Mongol Empire. For example, the Kocho Kingdom then functioned as an important link between the West and the East, and the Uyghur played an important role as the intermediary in the expansion of Buddhism to China.

The third kingdom, the Karakhanid, was established in the southwestern part of the Tarim Basin and the western part of Central Asia and designated Kashgar and Balasaghun as its capital. The Karakhanid existed during the years of 870-1212 AD. Satuk Bughra Khan, the king of Karakhanid converted to Islam in 957 and Kashgar developed into the leading Islamic center of the East. It was there that an Islamicized Uyghur Turkic culture developed which differed considerably from the Uyghur Buddhist culture of the Kocho Kingdom in the Turfan area. From the second half of the tenth century onward, a large part of the western Tarim Basin was Islamicized, even the predominantly Buddhist regions of the Uyghur (Weiwuerzu Jianshi, 1991: 43-44).

During the time of the Kocho Kingdom around the years of 850-1250, the Uyghur enjoyed a new development in language and culture. Especially when the culture of Buddhism emerged in the Turfan Basin, it brought new meaning and energy to the process of Uyghur language development. Its vocabulary was enriched through loanwords and their usage turned positive. Some of the sedentary populations, such as the Tocharians, Soghdians and local Turkic people who had settled down in the Turfan Basin before the establishment of the Kocho Uyghur Kingdom, were mingled with the Uyghur during the long period of agrarian culture which brought their languages and cultures together. The eastern neighbors of the Kocho Kingdom were the Khitan (Liao dynasty, 916-1125) and Song Dynasty (960-1127). As far as we understand, especially when we think of the political, economic and cultural connections, there was a close relationship between the Uyghur and these people, which was based on their lingual interaction. The Uyghur of the Turfan Basin were able to enrich Buddhist literature after they were converted to Buddhism.

Scholars and translators have introduced a great deal of literature from Sanskrit, Tocharian and ancient Chinese regarding Buddhism, however, most of the original texts no longer exist, what we now have are translations from Chinese. This phenomenon is responsible for the great number of loanwords from ancient Chinese in Old Uyghur.

The Kocho Kingdom was driven into a depression by the newly strengthened Mongolian Empire in the first half of the thirteenth century. Along with the Mongolian invasion to the western part of Central Asia, many Asian nations and cultures were forced to mix with each other in a huge step during this time. Among the Mongolian armies, there were many people of different ethnicities from Kocho (Turfan) and the Tarim Basin as well as Han craftsmen from the China who brought with them their splendid culture and handicrafts. This phenomenon led to a number of loanwords in the Uyghur language while each nation was

obtaining fresh meaning from each other's culture in this lumping Mongolian assimilation. As matter of fact, there were many terms and phrases borrowed from Medieval Chinese in the secular documents which were discovered in Turfan, dated around the thirteenth and fourteenth centuries. These loanwords and loanphrases from ancient Chinese were related to many aspects of Uyghur social life in Kocho kingdom during the reign of the Mongolian Empire. The following are typical examples of the loanwords which had smoothly entered the Old Uyghur vocabularies in 13th -14th century:

Terms relating to commerce and economy: *bočo* (bank note, paper money) < baochao (宝钞), *pošin* (guarantor) < baoren (保人), *täypošin* (deputy guarantor) < daibaoren (代保人), *čaw* (currency, paper money) < chao (钞); Terms related to national, administrative affairs and legislation: *änčasi* (an official title) < anchashi (按察使), *čuŋtoŋ* (an official title) < zhongtong (中统), *quvar/quvpar* (oral punish) < koufa (口罚), *šutza* (seat of honor) < shouzuo (首座), *täysaŋ* (big storehouse) < dacang (大仓), *vap* (law, method) < fa (法), *vučuŋ* (null and void) < buzhong (不中), *yaŋza* (shape, appearance) < Yangzi (样子), *totuq* (governor, army commander) < dudu (都督); Terms related to everyday life and articles: *čašam* (tea cup) < chazhan (茶盏), *latay* (silk ribbon) < luodai (罗带), *qupin* (wine bottle) < hupin (胡瓶), *so* (to lock) < suo (锁), *sir* (varnish, lacquer) < qi (漆); Terms related to weights and measurements: *siŋ* (unit of capacity) < shi (石), *šin* (unit of capacity) < sheng (升), *siči* (the four boundaries of a piece of land) < sizhi (四至); Terms related to other aspects: *käv* (religion) < jiao (教), *qa* (family) < jia (家), *qay* (street) < gai (街), *qiday* (Khitans) < qidan (契丹), *taydu* (capital city) < dadou (大都), *täŋ* (be equal) < deng (等), *toyin* (a Taoist priest) < daoren (道人) and so on. (Yasin, 2001: 70).

At the historical time around the ninth to thirteenth century, there appeared the Karakhanid Kingdom (parallel existing with the Kocho Uyghur Kingdom) in the southwestern part of the Tarim Basin and in Central Asia. Soon after that, Islam began to spread and eventually became the national religion of the kingdom. As a matter of fact, the eleventh century was the Golden Age of the Karakhanid Kingdom regarding the aspects of economy and culture when many splendid academic and literary works appeared which hold a place in the literary treasures of the world. The typical ones are *Divan lughat-at Türk* written by Mahmud al-Kashgari and *Kutadgu Bilig* by Yusuf Khass Hajib. According to some linguists, there were around 240 loanwords from Ancient Chinese in *Divan lughat-at Türk*. There were also a smaller number of Chinese loanwords in *Kutadgu Bilig* and *Atabat-al Heqayiq* (Zhao Mingming, 1991/4; Yu Jie & Zhang Qinghong, 1991/4; Xing Guozheng & Yang Laifu, 1994/2).

During the time when Chaghatay and his descendants ruled over the whole of Central Asia, Chaghatay Turki (Medieval Uyghur) showed a trend of borrowing Persian and Arabic words into their vocabulary, and Chinese loanwords relatively decreased in number, but never completely disappeared. There were certain numbers of loanwords adopted from Chinese into Chaghatay Turki and occasionally used in literary works presented in Chaghatay written literature. For example: *yaŋza* (tobacco pipe) < ganzi (烟袋秆子), *jaŋza* (manor) < zhuangzi (庄子), *yambo* (gold ingot used as money) < yuanbao (元宝), *yala* (to escort) < ya (押), *pala* (to punish) < fa (罚), *yamol* (government office) < yamen (衙门), *čaŋza* (window)

< chuangzi (窗子), *xoxänzä* (hero) < haohanzi (好汉子), *män* (spot, speck) < ban (斑), *mänz* (face) < mianzi (面子), *injü* (pearl) < zhenzhu (珍珠), *yänliy* (shape, appearance) < yang (样), *loyi* (master, lord) < laoye (老爷), etc. (Polat, 1994:166-167).

Uyghur scholar Imin Tursun gives the following examples of Chinese loanwords used in the 15th century by the Turkic poet Alishir Nawayi in his literary works: *mänz* (face) < mianzi (面子), *injü* (pearl) < zhenzhu (珍珠), *jän* (war) < zhan (战), *rän* (dye) < ran (染), *päy* (arrange, put in order) < pai (排), *tun* (tub, pail) < tong (桶), *yänliy* (shape, appearance) < yang (样), *tiŋla* (to hear) < ting (听), *tonla* (to be frozen) < dong (冻), etc. (Tursun, 1998/2). But other linguists believes that some of the above mentioned words such as *jän* (war), *rän* (dye) borrowed from Persian, not Chinese (Abdulla, 1999/6). Clauson emphasized that the verb *tonla* (to be frozen hard) was Turkic origin (Clauson, 1972: 515).

It is easy for us to find that a certain number of Chinese loanwords had been used by the Uyghur in the seventeenth and eighteenth centuries, if we look at the *Gaochangguan Za Zi* (高昌馆杂字, "Idiqqut House Vocabulary") published in the Ming Dynasty and *Wu Ti Qing Wen Jian* (五体清文鉴 "Comparative Dictionary for Five Languages of the Great Qing Dynasty") from Qing Dynasty from the following examples: *bändin* (wooden bench, stool) < bandeng (板凳), *çay* (tea) < cha (茶), *xäy* (shoe) < hai (鞋), *sanza* (deep-fry noodles) < sanzi (馓子), *mantu* (steamed bun) < mantou (馒头), *puŋ* (cent) < fen(分) (Polat, 1994:166). Such loanwords could even be found in classical poems written in Chaghatay Turki literature as the following:

Taj ilä kiswätkä tärtib äyläban,

Bari kimsan birlä täzhib äyläban.

The word "kimsan" in this poem originated from the Chinese word *jinxian* (金线) means "golden thread".

In 1759, the Qing Empire initially consolidated East Turkistan into its realm and thus the political, social and cultural relationship between inland China provinces and the Uyghur homeland increased. In 1877, the Qing army invaded second time in East Turkistan and crushed the Altäshähär Kingdom (1865-1877) which was ruled by Yakub Beg, and established Xinjiang province in 1884. After that, language and cultural contacts between the newly established far-western province of Xinjiang and inland China improved with surprising speed. Political, economic, social and cultural relationships reached new heights. Therefore, many terms in politics, law and regulations, positions, food, vegetables, tools and instruments were adopted from Chinese into Uyghur. Even some of the Chinese loanwords were being commonly used in Uyghur folk literature. The following are examples of Chinese loanwords which appeared in folk songs composed by the Uyghur legendary national hero, Sadir Palwan, who was famous in the struggle against the Manchu-Chinese rule in the seventies of the 19th century:

Sepil yaqisi potäy,

Yurtning kattisi dotäy.

Dillar su içmidi munda,

Män ämdi qayan ketäy.

(The cannon was by the rampart, the dotäy is the head of my town; how do I stand with what I have, tell me where should I stay?)

Yamolğa solap qoydi,

Qolumğa saldi tičänzä.

Härgiz nalä qilmaydu,

Özi batur xoxänzä.

(They sent me to prison, manacled my hands; never did I sigh because of it, as the hero inside me just doesn't care.)

Sadirni tutup bārgān,

Aq jangzidiki šangyo.

Jan baqmaq üçün sattim,

Qomul šähridä yangyo.

(Shangyo, who lives in the white house, showed me the way to the Chinese jail; life is hard anyway and selling potatoes in Qomul was how I earned my living.)

Yamolning yağaçlari,

Igiz qariğay čängzä.

Yamolni tešip čiqqan,

Sadir özi xoxänzä.

(All I can see are the evergreen trees, in the ceiling of the prison, remember, I once dug out of here and that's how I got my name)

Words like *potäy* (fort) < paotai (炮台), *dotäy* (administrative head) < daotai (道台), *yamol* (administrative office) < yamen (衙门), *tičänzä* (pincers) < tieqianzi (铁钳子), *xoxänzä* (hero) < haohanzi (好汉子), *jangza* (manor) < zhuangzi (庄子), *šangyo* (head of village) < xiangyue (乡约), *yangyo* (potato) < yangyu (洋芋), *čängzä* (rafter) < chuanzi (椽子) in the above historical folk song are loanwords from Chinese. Those folk songs were created in the second-half of the nineteenth century and commonly song by the Ili Uyghurs during the time of the rebellion against the Manchu-Qing Dynasty.

In addition, popular folk songs appearing in contemporary Uyghur society also included many Chinese loanwords. For example:

Xangning içi qarangğu,

Qolimizda dingxolo.

Dingxoloni öčürüp,

Qoğlap čiqtı mingxolo.

(So dark inside the mine, we dig with kerosene lamps in our hand; the flame was wiped out by the poisonous gas and we fled away from the mine.)

Išik aldi jüsäylik,

Säylimisängmu säyläklik.

Sän yaratmisang meni

Zapas yarlar bāylāklik.

(There is a leek plot by my door, you never need to grow it again; you don't like and I don't care, many back ups are already there)

Bāsāy yāmla sasongmu,

Som häjlāmla altunmu.

Xasing alğan tāxsigä,

Alma alsam turmidi.

Nadan ikan bu čokan,

Meni közgä ilmidi.

(Want cabbage or scallion? Want money or gold? I tried to change peanuts into apples in my plate, finally I realized I failed. How foolish young women are! They never show me their feelings.)

Birimizdur šangda,

Birimizdur xangda,

Ketäy desäm čapinim dangda.

Kečisi qilimiz säypungluq,

Kündüzi qilimiz qassapliq.

(Some are in šang and some in the mine. I can't leave, my coat is in the pawnshop; I make my living as a tailor at night, butchering is my job in the day.)

Lāgmāningni yimāymān,

Sirkāng bilān lazang yoq.

Āmdi kālsāng unimayman,

Burunqidāk yangzang yoq.

(Your noodles are tasteless, if there is no pepper and vinegar; you are no longer in my heart, as you have lost your beauty)

Tömür xālpā xoxāndur,

Yawğa oqlar yegüzdi.

Mān-mān degān darinni

Qarang, xoš-xoš degüzdi.

(Tömür Hälpä is a hero, good at shooting enemies; lost is the Daren's pride in war, and they are no longer insolent)

The above are popular folk songs which appeared in the Qomul (Hami) and Turfan areas in recent times. These regions are geographically closer to China's provinces than other places of Uyghur homeland and some amount of Chinese population has been living there since the occupation of Qing Empire. Thus Chinese influence on the local Uyghur language and culture of the Qomul-Turfan area is heavier than in other parts of the East Turkistan. Words in the above folk songs such as *xang* (mine) < *kuang* (矿), *dingxolo* (kerosene lamp) < *denghulu* (灯葫芦), *mingxolo* (thousand lamps) < *ming* (葫芦), *jüsäy* (tuber) < *jiuca* (韭菜), *säylä* (to sun-dry) < *sai* (晒), *bäylä* (to arrange) < *bai* (摆), *bäsäy* (Chinese cabbage) < *baicai* (白菜),

sasong (scallion) < shacong (莎葱), *xasing* (peanut) < huasheng (花生), *šang* (countryside) < xiang (乡), *dang* (pawnshop) < dangfu (当铺), *säypung* (tailor) < caifeng (裁缝), *läğmān* (noodles) < lamian (拉面), *laza* (peppers) < lazi (辣子), *yangza* (appearance) < yangzi (样子), *xoxän* (hero) < haohan (好汉), *darin* (Excellency) < daren (大人) were commonly used by the Uyghur and became important elements in their vocabulary.

Results of language contacts and interactions are frequently considered to be mutual. Along with the close relationship between the Chinese and the Uyghur in recent times, the Uyghur language and culture have, at the same time, left their imprints on Chinese as well. If we look back at the historical documents from the Qing Dynasty, we would find that many Uyghur terms had been adopted into the northwestern Chinese dialect. For example, *aqimuboke* (阿奇木伯克) < hakimbäg (local administrative head of Uyghur Region at the time of the Qing Dynasty), *kaerjing* (卡尔井) < kariz (underground water conduit in Turfan and Qomul area), *maola* (毛拉) < molla (Islamic intellectual), *ahong* (阿訇) < axun (Islamic scholar), *kantuman* (坎土曼) < kätmän (a kind of mattock or hoe used by the Uyghur farmers), *kankan* (砍砍) < kaka (small axe), *qiapan* (袷袂) < čapan (coat), *agan* (阿干) < aka (elder brother), *balang* (巴郎) < bala (children), *bayi* (巴依) < bay (rich man), *qiamagu* (恰玛古) < čamğur (local turnip), *yanggangza* (洋岗子) < yänggä (wife), etc.

According to the statistics gathered from *Hanyu Wailaici Cidian* (the Dictionary of Chinese Loanwords), there are more than 10,000 loanwords from different languages which have been adopted in modern Chinese. Among them loanwords from Uyghur and other Turkic languages are around 91 to 105. These terms are mainly related to the titles of administrative posts, kinship, local products, religious names, local festivals, entertainment and musical instrument names, etc. (*Hanyu Waicaici Cidian*, 1987) In the Chinese documents presented to the Qing Dynasty, there were also some loanwords adopted from Uyghur according to Chinese transliteration, such as the following: *taha* (塔哈) < tağar (sack; bag), *yumizhou* (玉米粥) < umač (cornmeal gruel), *piyazi* (皮牙孜) < piyaz (onion), *nang* (饟) < nan (bread), *ziran* (孜然) < zirä (caraway; *Cuminum cyminum*), *dawazi* (达瓦孜) < darwaz (tightrope walker; acrobat), *dutaer* (独塔尔) < dutar (a plucked two-stringed musical instrument, one of the most popular among the Uyghur, Uzbek and Tajiks), *huda* (胡达) < xuda (God), etc.

In *A Variety of Poems of the Western Territories* written in the Qing Dynasty, there are even some phrases in semi-Uyghur and semi-Chinese style. For example, *yi xi ke ya pu* (一昔克牙普) < işik yap (close the door), *qi la ke yang dou* (契喇克央朵) < čiraq yandur (light the candle or lamp), *ke ke si sha lang* (克克斯沙浪) < kigiz seling (to lay the rug), *xiang dan dou weng* (享单朵嗡) < šamdanni püwlä (blow out the candle or light), etc.¹

¹ *Xijiang za shu shi* 新疆杂述诗 (*The various poems of Western Region*), Vol. 3, pp. 35-36 [You you ban hui ban han zhi qu, ru yi xi ke ya pu men guan shang, qi la ke yang dou da dian shang, ke ke si sha lang zhan pu shang ya! Xiang dan dou weng pu gai gai shang deng lei. Ze shang ban ju hui yu, xia ban ju han yu, mei shi chong yan, yi fan

Such phrases were adopted and came into use in written Chinese according to transliteration from oral Uyghur. Lin Zexu (1785-1850), a famous Chinese national figure who led the patriotic movement of Prohibition of Opium, used many Uyghur words in his famous *The Bamboo Poems of the Muslim Region*² when he was exiled to Uyghur Region (Zhou Xuan, 1997: 271-279).

Zhao Shijie pointed out that Lin Zexu had used 25 Uyghur words in his famous poem – *Huijiang Zhu Zhi Ci*. “In my opinion, Lin Zexu can be considered the Chinese poet who had used the most loanwords from the Uyghur language than any other poet in China. Also he created the top record in writing poems by using Uyghur words in that style. It is hard to preserve both the original meaning of Uyghur and its lingering charm in a seven-line poem of Chinese classical poetry. This not only shows the great literary talent of Lin Zexu but also his admirable spirit and literary skills in the research and use of the Uyghur language.” (Zhao Shijie, 1994/4).

In this poem, he used Uyghur 25 loanwords. They are the following: *beiyinboer* (别音拨尔) < päyğämbär (prophet), *hezhuo* (和卓) < xoja (Islamic master), *alin* (阿林) < alim (scholar), *hate* (哈特) < hät (character), *maola* (毛喇) < molla (Islamic intellectual), *aqimu* (阿奇木) < hakim (local administrative head), *agechou* (阿葛抽) < ağıča (Madame; lady; aunt), *ananpu* (阿南普) < anapul (capital; funds), *balangpu* (巴郎普) < balapul (gains; benefit; profit), *pulugan* (普鲁干) < purqan (Islamic book), *ruze* (入则) < roza (Ramadan), *aiyidi* (爱伊谛) < heyt (Islamic festival, Eid), *namazi* (纳玛兹) < namaz (prayer), *mazhaer* (麻乍尔) < mazar (grave, tomb), *bashan* (八栅) < bazaar (market), *tongliu* (通溜) < tünglük (sky-light), *nang* (饟) < nan (bread), *baling* (巴郎) < bala (children), *yangge* (秧哥) < yänggä (wife), *hutong* (胡桐) < otun (firewood), *wuqiake* (务恰克) < oçaq (furnace), *qilin* (麒麟) < čilim (Chinese unicorn), *qilinqi* (麒麟契) < čilimči (chilim smoker), *zhada* (扎答) < yada taš (rain-stone), *liangga* (亮噶) < länggär (ancor) (Zhao Shijie, 1994/4).

Huijiang Zhu Zhi Ci is a poem with 24 quatrains. Among them, Uyghur words appeared in 14 quatrains which make up 58.3% of the entire poem. 25 Uyghur words in this poem are expressed using 58 Chinese characters which make up 14.8% of all the Chinese characters in the entire poem of 392 characters (Zhao Shijie, 1994/4).

Thus it can be shown that the Uyghur language not only adopted loanwords from other languages in order to enrich its own vocabulary, but it also strongly influenced the Chinese language which had always repelled foreign intrusion. Generally speaking, the Uyghur language is considered a bridge between the Chinese and other Turkic languages in their contact with each other.

1.2. Old Uyghur and the Ancient Languages of the Tarim Basin

There had lived some particular ethnic or linguistic groups in the southern part of the Tengri (Tianshan) Mountains, especially in the Tarim Basin whose native languages belonged to

yi yi fang he bi zhi fa ye (又有半回半汉之曲·如一昔克讶普门关上·契喇克央朵打点上, 克克斯沙浪毡铺上呀·享单朵噙铺盖盖上等类·则上半句回语·下半句汉语·每事重言·一番一译仿合璧之法也。)]

² Lin Zexu, *Huijiang zhu zhi ci* 回疆竹枝词 (The Bamboo Poems of Muslim Region), original poem as following: 别音拨尔教初开, 曾何中华款塞来。和卓运终三十世·天朝辟地置轮台。

the Indo-European language system such as Tocharian, Saka, Soghdians, etc. From the end of the nineteenth century to the beginning of the twentieth century, European explorers had discovered a great many ancient documents in Central Asia and the Tarim Basin. These discoveries show the languages of the various ancient peoples which had once lived in the different oases of the Tarim Basin, like the Tocharian, Saka and Soghdian. Linguists today classified these languages as extinct ones since they were not able to exist due to the spread of Islam and the Turkicized phenomenon at the end of the first millennium. It also meant that they were forced to blend into the Uyghur ethnicity and as a result, their culture and language, especially their lexical terms, naturally entered the Uyghur vocabulary. Even today, it is not difficult to find traces of these languages used as toponyms in many parts of the Tarim Basin.

Unfortunately, there has never been any good research in Turcology about the inter-influence phenomenon between ancient languages which have become extinct and the Uyghur language. However, it is important to delve into the relationship between extinct languages such as Tocharian, Saka and Soghdian and ancient and medieval Uyghur languages from not only a cultural and anthropological perspective, but also from a socio-linguistic one.

A great number of ancient documents which have been discovered in the Tarim Basin since the second-half of 19th century were written in different languages and scripts. In 1905, Albert von Le Coq and his German expedition team discovered traces of an old library in the ancient city of Idiqqut in Astana of Turfan. Those documents were written in twenty-four kinds of scripts and in seventeen languages which show that the Tarim Basin was once a place where people whose native languages belonged to the Indo-European language system (Lin Meicun, 1995:133).

The ancient sedentary populations there were the main ethnic groups who had contributed to the resplendent Tarim culture. It was in the 6th century AD that the Turks initially appeared in the Tarim Basin and around the southern parts of the Tengri (Tianshan) Mountains that the Turkicizes process of the population began. Along with the western migration of the Uyghur in 840 from the Orkhun Valley in western Mongolia to the Tengritagh (Tianshan) area and the Tarim Basin, the language of the Turkic-speaking peoples naturally replaced and all the local languages and, with time, the local populations integrated with the Turkic-speaking people at the middle or the end of the first millennium, resulting in a growth of the Uyghur language and culture.

According to some linguists, the ancient population which lived in the oases of the Tarim Basin are divided into two different language groups, that of Tocharian and Saka.

The Tocharian language belongs to a separate branch of the Indo-European language system. The texts in Tocharian, all written in the Brahmi script were found in the beginning of the twentieth century along the northern rim of the Tarim Basin, mainly in Maralbashi, Kucha, Karashahar and the Turfan Basin. These scripts were written in two dialects which are usually referred to as *Tocharian A* and *Tocharian B* (Enwall, 1999:121). *Tocharian A* was pervasively used in Karashahar and the Turfan Basin, and it was called *Eastern Tocharian* or the *Agni (Karashahar)* language. *Tocharian B* was mainly used in the Kusen (present-day Kucha) area and called *Western Tocharian* or *Kusen (Kucha)* language (Lin Meicun, 1995:134). The influence of Tocharian on neighboring languages and peoples can, however, be traced further back in time, both linguistically and through comparative mythology.

Another way of investigating the whereabouts of the Tocharians prior to the period of the unearthed texts is to look at the loanwords in the Prakrit language used for administrative purposes in both the northern settlements, like Kucha, and in the Luolan (Kroraina) kingdom, including Niya. Many important terms were borrowed from Tocharian, which

again show that it must have been a prestigious language. A problem of interpretation is, nonetheless, posed by the fact that the Tocharian variety supplying loanwords to Niya and Loulan (Kroraina) Prakrit was not identical with either of the Tocharian dialects used in the texts found in the north. There was, most probably, a southern dialect which was the substratum language in the kingdom of Kroraina and in Niya, but which was not committed to writing. In Kumarajiwa's translation of the Buddhist sutras into the Chinese in the late fourth century, we can also find in his choice of terminology, evidence of the fact that his mother tongue must have been Tocharian (Enwall, 1999: 121-122).

The second biggest language group which was discovered in the unearthed documents in the Tarim Basin was the Saka. All the documents in the Saka language were recorded in Brahmi script, which were mainly discovered around the western and southern parts of the Tarim Basin, in Maralbashi, Khotan, Keriya, etc. The language culture of the Khotan area in pre-Islamic times was directly related to the Saka language. The Saka people living in the Khotan area have been relatively well documented in both Chinese and Tibetan chronicles. Furthermore, after the early twentieth century discovery of texts in the Khotan Saka language, an Iranian language until then unknown, the knowledge about Khotan has been greatly increased (Enwall, 1999:124; Bailey, 1982:14).

The aforementioned name Khotan appears in Prakrit texts from Kroraina, while the indigenous name for the country was *Hvatana*, a name of disputed etymology. The above-mentioned texts in Khotanese Saka – or rather, texts discovered in the sand since the beginning of the twentieth century – date from the fourth to eleventh centuries. (Enwall, 1999:124).

The Soghdians were a people who spoke middle Iranian language which belong to the Indo-European language system. They had lived in the lower reaches of Oxus River long before Zhang Qian, the Han Dynasty's agent headed for the *Xiyu* (Western Territories), their tracks had already merged into the trade route between Samarkand and Loulan (Kroraina). They had even successfully expanded their commercial activities to the K k Türk Empire (552-744, AD) in the Mongolian highland at the end of the sixth century. In other words, the Soghdian language can be considered an early international commercial language of the Silk Road. Soghdian missionaries had started to enter inland China since the 7th century AD. Some Soghdian merchants had settled down in the capital of the Tang Dynasty – Chang'an (today's Xi'an) and the nearby city of Luoyang. In 758, after the rebellion of An Lushan, the Tang Court asked the Uyghur Empire for military support, and Uyghur troops liberated Luoyang in 762. During their five months' occupation of the city they came into contact with Manichaeism and subsequently brought with them four Manichaean monks of Soghdian descent to their capital of Karabalghasun where Manichaeism was proclaimed the state religion. After the fall of the Uyghur Empire in 840, Manichaeism was brought to Kocho near Turfan where it continued to be practiced, albeit alongside Buddhism and Nestorian Christianity. Subsequently, Manichaeism also spread to Khotan. In the eleventh century the Soghdian language died out in the Tarim area and was replaced by the Uyghur language (Enwall, 1999:123).

Furthermore, old languages such as Gandhari, Bactrian, Sanskrit and Ancient Syrian which belong to the Indo-European language system, were also used in the Tarim Basin. During the long process of being Turkicized and Islamized, ancient languages which had been used in the Tarim Basin since the sixth century AD, were replaced and assimilated with the Turkic languages. Therefore, it is worthwhile to research on the influence that the dead languages of the Tarim Basin had on subsequent Turkic languages, especially the Uyghur language.

At present, strange toponyms which are unfamiliar to Turkic languages in place names in the Tarim Basin show us the fact that the ancient languages which had once been used in

this area have deeply influenced the culture of East Turkistan. For example, *Yarkänd*, is known in ancient Chinese as *Shache* (莎车), it originated from the term of *Saku* or *Saka* in the Saka language. *Kashgar Old City* (today *Toqquzaq* county) was known in ancient Chinese as *Shule* (疏勒), originated from *Soghdaq* in the Soghdian language. The name *Khotan* also got its root from *Hvatana* in ancient Saka language. *Kucha* was known as *Qiusi* (龟兹) in ancient Chinese, originated from *Kutsi* in the Tocharian language and the term *Küsün* in Old Uyghur. *Qarashähär* was known as *Yanji* (焉耆) in ancient Chinese, originated from *Agni* in Sanskrit. Also *Čärčän* was known as in ancient Chinese as *Qiemo* (且末) originated from the word *Čalmadana* in the Saka language. *Päyziwat* (Päyzabad), known as *Jiashi* (伽师) in ancient Chinese, originated from *Kascari* from the Saka language (Niu Ruji, 1993/3:37-39).

The etymology of some place names appearing in the Khotan area of the southern rim of Takla-Makan Desert is still a mystery in toponymy. There are still some place names in Khotan of which etymology cannot yet be clarified, if we only rely on the information from Turcology.

Among them, toponyms which end the multi-cultural and language structures of the Khotan area. For example, there are at least hundreds of place names which end with the vowel <a> as, *Guma*, *Niya*, *Čira*, *Buya*, *Nawa*, *Jiya*, *Zawa*, *Toxula*, *Kuya*, *Gulaxma*, *Yawa*, *Peshna*, *Mokuyla*, *Piyalma*, *Rukiya*, *Muğalla*, *Čonäkla*, *Taqayla*, *Puka*, *Kampa*, *Yilwa*, *Buda*, *Ziwa*, *Sopla*, *Čoruqla*, *Ketikla*, *Tosalla*, *Sampula*, *Duwa*, *Čuda*, *Kula*, *Langqa*, *Soma*, *Pohunda*, *Duwula*, *Kasa*, *Čaqma*, *Sawa*, *Poska*, *Čotla*, *Gura*, *Gola*, *Solwa*, *Gapa*, *Šiyina*, *Salja*, *Xada*, *Oyla*, *San'ga*, *Gija*, *Guwa*, *Jawa*, *Hanggiya*, etc. There are also other place names which end with "uy" like *Hanggiy*, *Zangguy*, *Lasguy*, *Gaduy*, *Kusuy* and "o" as *Damiko*, *Sanjo*, *Langro* (Sulaiman, 2002:138).

We can see that most of the place names mentioned had originated from the Khotanese Saka language and this accounts for the fact that these place names, with traces of dead languages belonging to the Indo-European language system, had once been used by people of the Tarim Basin.

The influence of ancient languages of the Tarim Basin on the Old Uyghur language can also be seen in the Buddhist and Manichaeic documents from the Kocho Uyghur Kingdom which were excavated from the Turfan Depression. During the time when the cultures of Buddhism and Manichaeism were being disseminated and interacted with the local culture of the Kocho Kingdom, the Uyghur language absorbed religious terms from languages such as Sanskrit, Tocharian and Soghdian. Looking back on the development of the Uyghur language, it is not difficult to see that the language contacts had contributed colorful elements to the Uyghur language through loanwords which had enriched its vocabulary. As a matter of fact, each language enriches its lexical development by not only relying on its internal lexical sources but also relying on external factors, such as contacts with other languages.

Most of the ancient religious works on Buddhism in the Kocho Kingdom were translated into Old Uyghur from Sanskrit and as a result some professional religious terms were naturally adopted by Old Uyghur. Writers and translators of that time pervasively used these terms in their essays. For example, the word *ačari* originated from *ačarya* in Sanskrit, meaning "master". The word *Sastir* originated from *sastra* in Sanskrit meaning "theory". The word *arzi* originated from *rsi* in Sanskrit, means "God, Celestial Being". The word *bali* originated from *bala* in Sanskrit, meaning "power". The word *kilti* originated from *koti* in

Sanskrit, meaning “hundred million”. The word *widjir* originated from *vajra* in Sanskrit and meaning “Buddha’s warrior attendant” (Zhao Yonghong, 1997:108).

In the religious works of the Kocho Kingdom, professional names, such as place names, personal names, names of the Buddhist sutras and names of gods or goddesses were adopted by Old Uyghur from Sanskrit according to transliteration and semi-transliteration methods. For example, there are loanwords completely transliterated from Sanskrit, such as the following: *maha* originated from *maha* (big, great, huge) ; *yākṣa* originated from *yakṣa* (name of god) ; *wasu* originated from *wasu* (personal name) ; *utpada* originated from *utpada* (reason). The semi-transliterated ones are the following: *samadi* originated from *samadhi* (pass, view or opinion) ; *kašip* originated from *kasyapa* (name of the Buddha) *čadik* originated from *djataka* (story, legend) ; *čakir* originated from *čakra* (wheel) etc. (Zhao Yonghong, 1997:102-103).

There are other examples of typical religious terms written in Sanskrit in Buddhist documents which have been directly used in Old Uyghur such as *samsara*, *nirvana*, *amitaba*, etc.

Besides Sanskrit, Soghdian was also considered the second important language which had a big influence on Old Uyghur, especially evident from documents on Buddhism and Manichaeism discovered in Turfan, we find religious terms directly adopted from Soghdian. This language functioned as the international commercial language of Central Asia along the Silk Road and has left behind its clear “footprints” in Old Uyghur documents from the Kocho Kingdom. For example, the word *nom* in Old Uyghur documents originated from *nwm* in Soghdian, meaning “scripture or volume” ; The word *Samananč* originated from *smn’nč*, meaning “clay” ; *az* originated from *z*, meaning “desire, wish or aspiration” ; *noš* originated from *nwš*, meaning “eternal, perpetual” ; *tamu* originated from *tmv*, meaning “hell” ; *nizwani* originated from *nyzβ’n*, meaning “vexation” (Zhao Yonghong, 1997:102-103).

Yusuf Khass Hajib produced his well-known work *Kutadğu Bilig* (Wisdom of Royal Glory) in Kashgar, capital of the Karakhanid Kingdom around the eleventh century, in which he used some loanwords from Sanskrit and Soghdian languages. This shows us that the Uyghur were still using loanwords from the ancient languages of the Tarim Basin even after they were converted to Islam. For example, some of the terms adopted from Soghdian into Medieval Uyghur like *čārik* (2333, “soldier”), *sart* (2745, “merchant”), *kānd* (488, “town”), *ažun* (488, “world”) appeared in *Kutadğu Bilig* (Yusuf Khass Hajib, 1984).

The documents recorded in Old Uyghur script and discovered in Turfan date back to the Mongolian Empire of the thirteenth and fourteenth centuries. They had loanwords from Sanskrit, Soghdian and Tocharian, such as the following: *abita* was originated from Sanskrit *amitabha*, *ačari* from *ačariya* (“Master, Sir”), *maharač* from *maxaraja* (god’s God”), *patir* from *part* (“a kind of cup used by Buddhist monks”), *sanisdvi* from *samghasthavira* (“senior monk”), *sazin* from *sasana* (“religious doctrine”), *virxar* from *virhara* (“temple”), *nom* from *nwm* (“scripture, volume”), *pīryan* originated from Tocharian *paryan* (“small room”), *sītir* originated from ancient Greek word *statir* (weight unit)etc. (Yasin, 2001:78-79).

Thus, it can be seen that even in the thirteenth and fourteenth centuries, Sanskrit, Tocharian, Soghdian and other eastern Iranian languages had continued their influence on Old Uyghur which was used by the people who had settled down in the Turfan area. However, loanwords adopted from the above-mentioned languages mainly surfaced in Old Uyghur documents which were related to the fields of Buddhism and Manichaeism. Only a

small portion of loanwords were used in the basic vocabulary of Medieval Uyghur. The influence of Indo-European languages on Old Uyghur was phased out along with the spread of Islam to eastern part of East Turkistan. As a result, ancient languages which belong to the Indo-European language system and spoken by the sedentary population around the Tarim Basin have completely disappeared from history since the eleventh century. All related languages and cultures during this age blended into Medieval Uyghur which later resulted in a reliance on the Arabic and Persian languages which had come from the West with the Islamic religion. This phenomenon lasted for a thousand years.

2. Loanwords in Medieval Uyghur

2.1. Medieval Uyghur and Arabic

When it comes to the interactive history of the Uyghur and Arabic languages, we need to retrace its history to the Uyghur conversion to Islam. As a worldwide religion which originated from the Arabian peninsula in first-half of the seventh century, Islam was able to unite the various Arabic tribes who lived scattered on the Arabian deserts, and was able to eventually build a great Arabic Islamic Empire which conquered several continents. In its historical process, different nations and cultures were united to create a brand-new medieval Islamic civilization. According to history, when the Arab invaders crossed over to the Iranian territory and entered Central Asia in the middle of the eighth century. (Hitti, 1995, Vol.1:243). Sutuq Bugra Khan (942/43-955 AD.), the king of the Karakhanid Kingdom was the first convert of Islam among the Uyghur of the Tarim Basin.

Great historical changes had begun to take place in the political, economic, social and cultural structures of the Tarim Basin from the middle of the ninth century. The non-Turkic local populations such as the Saka, Tocharian, Soghdian and others were integrated with the Turkic tribes, especially with the Uyghur. This integration had a strong linguistic influence because it triggered a big language shift. Large numbers of sedentary populations who spoke Indo-European languages had been Turkicized long before the Uyghur exodus from the Mongolian steppes. Later on, large groups of Turkic-speaking people, such as the Qarluk and the Uyghur settled in the western part of the Tarim Basin and quickly grew in number to become a dominant group of people (Johanson, 2002-2003: 257-266).

All these historical changes, to some degree, are directly related to the Karakhanid Kingdom (870-1212), which had succeeded the Qarluk rule to become the first Islamic Turkic state in Central Asia in the middle of the tenth century when Kashgar developed into the leading Islamic center in the East. (Johanson, 2002-2003: 257-266). Since Islam was designated as the national religion of the Karakhanid regime, it was able to successfully expand to the eastern and northern parts of the Tarim Basin. During the long war which lasted for 24 years, the Karakhanid Islamic army was able to capture Khotan which was a predominantly Buddhist region. Thus, the southwestern part of the Tarim Basin was now completely Islamicized. Hereon, warring between the Islamicized Karakhanid Kingdom and the Buddhist Kocho Kingdom (850-1250) of the Turfan Depression continued. No matter how hard the Karakhanid army fought, it was unable to capture Kucha. The two completely different two religions – Islam and Buddhism – separately dominated these two kingdoms which designated Kucha as their borders, and remained in that campaign position for almost two centuries.

The Mongolian invasion and the breakdown of the Kocho Uyghur Kingdom made the eastern expansion of Islam easier. The Mongolians conquered the whole of East Turkistan which was under their rule during the years of 1227-1261. From 1260-1347, Uyghur homeland was ruled by the Turkicized Chaghatay branch of the Mongolian Empire. When Tughluk Temor Khan, a Turkicized Mongolian ruler of the Eastern Chaghatay Khanate and his descendants were converted into Islam, conditions became favorable for Islam to

expand to the northern Tengritagh (Tianshan) region and the Turfan Depression. Turfan, in the fifteenth and sixteenth century, and Qomul (Hami), in the end of the sixteenth and the beginning of the seventeenth century were the last places of East Turkistan to be conquered by Islam. This conversion process took almost 600 years, beginning in the middle of the tenth century with Kashgar and ending in the middle of the seventeenth century with Qomul.

During this long historical process, the Arabic language and the Islamic culture had a great influence on the language, culture, and social ideology of the Uyghur in East Turkistan. After the tenth century to after the fourteenth century, the written form of the Uyghur language used the Arabic script, which was adopted along with the Islamic religion. Not only did it greatly influence the religious belief and cultural structure of Uyghur, but at the same time it also replaced the Soghdian style Uyghur script and created a new Islamic script which was based on the Arabic script. Arabic, being a holy language, used to honorably record the *Holy Koran* and the memorandum of the Prophet Mohammed, smoothly became the common language for the Muslim World. As Feng Jiasheng has mentioned, the Arabic language serves as an international common language for all Muslims of the Orient just as Latin had served the same for Christian Europe. (Zhao Mingming, 1987:18). At a later stage of the Arab Empire, Arabic was able to increase its influence from the Tarim Basin in the East to Morocco and the southern part of Spain in the West. Therefore, it is not difficult for us to understand Philip Hitti's view that the victory of Islam, in a strict sense, is the victory of a language or a classical book (Hitti, 1995:Vol.1:105).

The language contact between Turkic languages and Arabic started from the tenth century. The Arabic Abbasid Empire of that age was on the wane which later led to a big loss of their power in Iran and Central Asia. Local independent kingdoms like, Saffarids (861-900), Samanids (875-999), Ghaznavids (998-1186) appeared one by one owing to the decline of that Empire. Soon after, Saldjukids (1037-1194) and the Karakhanid Kingdom, established by the Turkic-speaking people, replaced the principalities. Hereon an interesting phenomenon appeared in Baghdad, the political and cultural center of the Islamic world, first it was politically entrenched by the Arabs, then by the Persians and lastly by Turkic peoples in the different processes.

Mahmoud al-Kashgari wrote his famous work *Divan lughat-at Türk* at a time when "the sun is rising on the Turkis' sky" (Kashgari, 1983:Vol.1: 02)³ around 1072, in Baghdad. He mentioned that the key reason he contributed this famous work was to support the fact that the Turkic and Arabic languages were charging ahead just like two rival flying horses with the same surprising speed (Kashgari, 1983:Vol.1:04).

Divan lughat-at Türk is the first comparative dictionary of the Turki and Arabic languages. It opened a path to the contact and dialogue between these two languages which lasted all through the Middle Ages. The second famous literary work written in Karakhanid Turkic in Kashgar in the eleventh century was *Kutadgu Bilig* which also contained many Arabic terms and its publication supported the big influence that the Arabic language had on Uyghur society in the Karakhanid Kingdom.

Linguists have different opinions about how many words have been adopted from the Arabic and Persian languages that appear in *Kutadgu Bilig*. Emir Nädjip, the former Soviet Union linguist, has mentioned that there were 94 Arabic loanwords used in *Kutadgu Bilig*, which means that most of the loanwords from the Arabic language in the Uyghur language belong to the late medieval times (Nadjip, 1954:18). Another former Soviet linguist, Sultanov, said that there are more than 400 loanwords from the Arabic and Persian

³ See, the original sentence that "sältänät quyaşi Türklär burçida jäwlan qilğan...", quote from Mähmud Qäşqäri, *Divan lughat-at Türk*, Ürümçi: Şinjang Xälq Näşriyati, 1983, Vol. 1, p. 02.

languages used in *Kutadġu Bilig*. These figures cannot be considered as big as the ones seen in Turki literary works which were produced during the fourteenth century. In all, the use of Arabic and Persian words in *Kutadġu Bilig* far exceeds those used in Mahmoud Kashgari's *Divan lughat-at Türk* which were only around 20. (Sultanov, 1984/4). According to translators of the Chinese version of *Kutadġu Biliġ*, there are around 500 Arabic and Persian loanwords in this book, citing A. Caferoġlu's submission (Caferoġlu, 1968).

Chen Zongzhen has summed up his conclusion in a related article which said that he had made an investigation into the modern Uyghur version of *Kutadgu Bilig* with Latin transcription (Beijing: Millätlär Näšriyati, 1984) and found that there were 384 Arabic and Persian words in the entire book. Among them, pure Persian words or words which have Persian roots were 69. Besides, there were 136 additional words of later input which appear in the foreword, list, subtitles, proper nouns, and other hand-written copies appended by others. So the number of loanwords can add up to around 520 (Chen Zongzhen, 1997:126-127).

Thus it can be seen, during the early stage of Islamization of the Karakhanid Kingdom, the Uyghur written language was forced to adopt some religious, political and abstract terms from the Arabic language. However, that number at this earlier age was not very excessive. Ahmed Yükneki composed his distinguished work *Atabat-al Heqayiq* (The Entrance of Truth) near the end of the Karakhanid times and it was recorded as a book at the beginning of the thirteenth century. There were more than 200 Arabic or Persian loanwords in this poetical work which was written in 512 lines (Geng Shimin, 1981:Vol.3).

Since the fourteenth century Islam started to expand its influence to Kucha and the vast region east of Kucha. Accordingly, the Arabic language and culture naturally greatly influenced the regions of the eastern and northern parts of East Turkistan. It is not difficult to find Arabic terms used in economic and social documents which were discovered in Turfan that date back to the thirteenth and fourteenth century. For example, *häqq* (fee, cost), *qïssä* (story, legend), *kidab* (book), *mal* (goods), *qärşliġ* (cost, expenses), etc. (Yasin, 2001:78-79).

To all appearances, the Arabic language has played a key role in the popularization of Islam among the Uyghur people and their classical culture. During the medieval years, the religious schools used Arabic in teaching. Therefore, writers and poets tried to write their works not only in their own language but also in Arabic. While the religious principles taught in religious schools infiltrated people's minds the Arabic language also served to record all the principal inflow in people's daily vocabulary. Under these circumstances, the Uyghur language acquired many new terms which were related to Islam and the Islamic culture expressed with loanwords from Arabic. Not only did the borrowed terms express new ideas and concepts but also many original terms in Uyghur started to be conveyed in Arabic (Polat, 1994:172).

During the Timorid (Amir Timor or Tamerlane) Empire in the fourteenth to fifteenth century, the Chaghatay Turki language produced many literary and scientific works. This period in history has been considered the 'second Golden Age' of Turkic literature when Tamerlane and his descendants ruled Central Asia. However, there were still a certain number of "Farsguy" (Farsi-phile) Turkic poets of that time who reckoned that it would not be possible to compose beautiful poems in the Turkic language. A group of belletristic Turki intellectuals led by Alishir Nawayi produced literary creations using only the Turkic language as a protest against the advocates of the Persian language. Thus, the Turkic language began to gradually improve its status in literary compositions. Alishir Nawayi mentioned in his parlance that Arabic was referred as the 'honey' language, Persian as

'sugar' and Hindi as 'salt' language. At the same time, the Turkic language was also considered an artistic language as in the following lines:

Äräbi häsäl, Farsiy šekär,

Hindi nämäk, Türki hünär.

However, as a result of the strong influence of the Arabic and Persian languages on the Turkic language, even Alishir Nawayi, the representative of "Turkiguy" (Turki-phile) poets, wasn't able to avoid the use of some Arabic and Persian words in his well known literary works, as in the following lines from his famous romance *Ferhad-Shirin*:

Anga färzanä Färhad isim qoydi,

Hurufi mä'ğizin bäš qisim qoydi.

Firaqu, räšku, hijru, ah ilä därd,

Birär härf ibtidadin äyläban färd.

Ten words like *isim* (name), *huruf* (characters), *mä'ğiz* (kernel, core), *qisim* (part, share), *firaq* (parting, separation), *räšk* (envy, jealousy), *hijr* (exodus, migration), *härf* (character), *ibtidah* (commencement, beginning) in the above lines were derived from Arabic and two words *färzanä* (child) and *därd* (illness, pain, sorrow) were adopted from Persian. Nawayi used 21 words in the whole text of the above poem. Among them, 10 were loanwords from Arabic which make up half of the words used in this poem. Words in pure Turkic accounted for only 8, which is only around 38% of all the words in this poem. This shows us clearly to what extent the Arabic language had influenced the Turkic written language, at least in Nawayi's time. The Arabic influence brought about a big change in the vocabulary of Medieval Uyghur which developed its phonetics and grammatical structure mainly along the rules of Old Uyghur.

Chaghatay Turki, particularly Medieval Uyghur, developed and matured its lexicology while it acquired positive elements from the Arabic and Persian languages. From the view of language development, we can say that Chaghatay Turki, which had existed for more than six centuries, picked and eliminated through selection the adopted Arabic words into the Uyghur language because of the influence of Islam and the Islamic culture (Polat, 1994:173). In time, loanwords from the Arabic language in Uyghur were related to many aspects and became an important Uyghur lexical component. Examples can be seen in the following categories:

Religious terms: – *Allah* (God), *Räsulilla* (Prophet), *Mala'ikä* (angels), *jännät* (Paradise), *äwliya* (sage, wise man), *šäri'ät* (Islamic law), *šäytan* (Satan), *jin* (demon, spirit), *din* (religion), *kapir* (pagan, heathen), *musulman* (muslim), *ğazi* (Islamic warrior), *imam* (Islamic religious leader or scholar), *xatip* (preacher), *xawariš* (heretic), *pilsirat* (the bridge to Paradise), *ayät* (Koranic verse), *ibadät* (Ibada; worship; pray), *ğusil* (ablution), *mäsjid* (mosque), *Qur'an* (Koran), *Hädis* (memorandum of Muhammed), *sahabä* (saint, believer), *qiyamät* (Islamic judgement day), *säjdä* (genuflection during Islamic prayer), *hajj* (obligatory pilgrimage to Mecca), *hadji* (pilgrim), *halal* (justified, permitted), *haram* (unclean, not permitted), *ramazan* (ramadan), *dähri* (atheist; non-believer), *du'a-täkbir* (benediction; blessings), etc.

Cultural and educational terms: – *mädäniyät* (culture), *ma'arip* (education), *kitap* (book), *alim* (scholar) *ilim-pän* (science), *mädrisä* (Madrassa), *mäktäp* (school), *tähsil* (research, study), *mutalä'ä* (avid reading, discuss), *mu'allim* (teacher, tutor), *däptär* (exercise books), *qäläm* (pen), *darilmu'allimin* (normal school), *dariltam* (orphanage), etc.

Political and legal terms: – *jinayät* (crime, guilt), *mupättiŝ* (reviser, inspector), *mähkimä* (court of law), *wilayät* (district), *nahiyä* (county), *waliy* (district governor), *hakim* (magistrate, county head), *dölät* (state), *wätän* (motherland), *mämlikät* (nation), *diyär* (land, region), *bäynälminäl* (international), *qätl* (kill), *qatil* (murderer), *wäzir* (minister), *qarar* (policy decision), *qanon* (law), *täŝwiqat* (propagate), *täŝkilat* (organization), *ŝirkät* (company), *jäm'iyät* (society), etc.

Literary terms: – *bäd'iy* (artistic), *ädäbiy* (literary), *ça'ir* (poet), *şe'ir* (poem), *näzm* (poem), *maqalä* (paper, essay, article), *hekayä* (legend, story), *qapiyä* (meter, rhyme), *misra* (verse), *biyit* (poetry, popular saying), *ğäzäl* (ghazal, a kind of poem about love, the number of couplets is between 7 and 15), *qäsidä* (eulogy), *rubä'l* (a four line poem in which the first, second and fourth lines rhyme), *äsär* (work), *wäzn* (rules and forms of classical poetic composition), *mu'allip* (author), etc.

Terms related to folklore and customs: – *däpnä* (funeral), *näzir* (votive offerings of cash or gifts brought to a shrine), *nikah* (marriage), *sädiqä* (alms, denotion), *pätä* (greeting or visiting to someone), *xätinä* (circumcision), *tawap* (worship), *täziyä* (condolence, sympathy), *murasim* (ceremony), *a'ilä* (family), *jämät* (clan), etc.

Terms related to skills and professions: – *qassap* (butcher), *baqqal* (shopkeeper), *särrap* (bathroom), *hammam* (bathroom), *rässam* (painter), *hättat* (scribe, calligrapher), *näqqash* (master painter or embroider), *rämmal* (fortune teller), *hammal* (bearer), etc.

Terms on courtesy and greetings: – *täqsir* (respected or honored person, sir), *ässalamu äläykum* (hello; how are you; peace to you), *wä'äläykum ässalam* (peace to you, too), *ästägpurulla* (Allah's forgiveness! God have mercy!), *inşa'alla* (God willing!), *alhämdulilla* (Thanks to God), *älhökmililla* (Public decision is trustful), *subhanalla* (praise to Allah; Oh, God!), *häŝqalla* (gratitude; thankfulness), *äyyühännas* (everybody, darn it!), *barikalla* (bravo; to acclaim), etc.

Functional words: – *ämma* (but), *lekin* (but), *biräq* (but), *wä* (and), *häm* (too, also), *lazim* (must be), *yaki* (or), *hätta* (even), *da'ir* (about, on), *a'it* (about, on), *wahalänki* (whereas, however, nevertheless), *halbuki* (however, nevertheless), *wahakaza* (so on, etc.), etc. (XUAR Til-Yéziq Komitétü, 1990-1996:Vol.1-5; Polat, 1994:173-175).

Medieval Uyghur had also adopted some Arabic combination words consisted of two parts, For example:

sahib-: *sahibjamal* (beautiful woman), *sahibtädbir* (prudent; deliberate), *sahibxan* (host), *sahibqiran* (lucky; born under a lucky star), *sahibdölät* (rich; wealthy), *sahibtäxt* (king), *sahibtaj* (king; emperor), etc.

daril-<darul-: *daril'ajizin* (relief house), *darilfunun* (college; institute), *daril'itam* (orphanage), *darilmu'allimin* (pedagogy; teaching), etc.

mu-: *mu'allim* (teacher; instructor), *mutäppäkur* (ideologue), *mutanasip* (proportion), *mutä'ässip* (conservative), *mutäxässis* (expert; specialist), *mutäkäbbur* (arrogant; conceited), *mudärris* (teacher at an Islamic theological school), *mu'äkkil* (angel), *mu'allip* (author), *mu'ämma* (riddle), *muhajir* (a national residing abroad; exile), *musapir* (vagabond; outsider), *muŝawur* (advisor; counselor), *muzäppär* (invincible; ever-victorious), *muwäqqät* (temporary; provisional), *muqäddäm* (ago), *muyässär* (feasible; favorable), *muğämbär* (sly; cunning; crafty), etc. (Schwarz, 1992:appendix)

Other Arabic suffixes were also adopted in Uyghur such as <-wiy>, <-iy>, <-yi>, etc. these suffixes could make adjectives from nouns. For example, *zamaniwi* (modern, contemporary), *än'äniwi* (traditional), *ammiwiy* (mass, popular), *dunyawiy* (worldly), *ğayiwiy* (ideological, dogmatic), *ğärbiy* (western), *tarixiy* (historical), *siyasiy* (political),

iqtisadiy (economical), *äqliy* (mental, intellectual), *qanony* (legal, lawful), *asasiy* (basic, fundamental), *sährayi* (desert), *säwdayi* (crazy about, infatuated), etc. Sometimes these suffixes can make adjectives from adverbs. For example, *da'imiy* (constant, perpetual, permanent), *tasadipiy* (accidental, causal), etc.

-iyat/-iyät: these suffixes can make nouns from nouns and adjectives. For example, *särpiyat* (expenditure, expenses), *käypiyat* (mood, sentiment), *käšpiyat* (discoveries), *hakimiyät* (regime, authority), *hürriyät* (freedom, liberty), *ğalibiyät* (victory, triumph), *mäğlubiyät* (failure), *Islamiyät* (Islam), *mäs'uliyät* (duty, responsibility), *islahat* (reformation), *qabiliyät* (ability), *mäwjudiyät* (existence), *muwäppäqiyät* (success), etc.

-at/-ät : these suffixes can make nouns from nouns and adjectives. For example, *täqsimat* (distribution), *täsirat* (impression), *tärğibat* (publicity; propaganda), *täškilat* (organization), *täšwiqat* (propaganda), *tälimat* (teaching; education), *hökümat* (government), *kamalät* (maturity; perfection), *häqqniyät* (trust; justice), *räsmiyät* (officialness; formality), *sämimiyät* (sincerity), *še'iriyät* (poetry), etc.

-än: These suffixes can make adverbs from nouns. For example, *asasän* (basically; in general), *tamamän* (completely, entirely), *xususän* (especially, particularly), *jawabän* (in response/answer/reply), *häqiqätän* (actually; really; truly), *säxsän* (personally), *omumän* (in general/common), *täxminän* (approximately, nearly), *qästän* (intentionally, deliberately), etc. (Rahman, 1999/2: 30-35)

It should be mentioned that since the advent of Islam, Uyghur names have been strongly influenced by Arabic names. This accounts for the fact that most Uyghur use Arabic names. Personal names, which appeared in the *Koran* and other Islamic books, have been the main source of Uyghur names since the recent millennium, so it is not strange that 85% of all Uyghur names are adopted Arabic names. We can easily support this with the following name list of students studying at the moment in the Journalism Faculty of Xinjiang University: there are 27 students in this class. Their names are *Mahinur*, *Patimä*, *Širin'gül*, *Ğunčigül*, *Raziyä*, *BübiMäriyä*, *Zulpiyä*, *Pärhad*, *Çopur*, *Güljamal*, *Sänäm*, *Yusup*, *Aminä*, *Dilmurat*, *Märbiyä*, *Hälimä*, *Zubäydä*, *Mädinä*, *Älišir*, *Rabiyä*, *Mutallip*, *Šärqinur*, *Isa*, *Yasin*, *Ilšat*, *Hädiyä*, *Aminä*.⁴ Among them, 19 are pure Arabic names and 8 are Arabic-Persian, Uyghur-Arabic or Uyghur-Persian double-constituent names.

Modern Uyghur language and literature were formed from the end of nineteenth century to the beginning of the twentieth century. From then on, the Uyghur language and culture have eliminated their antiquated and negative elements and started their progress on a popular and standard path in accordance with the requirement of the new age. The mysterious and rarely used Arabic and Persian terms were naturally eradicated from the Uyghur vocabulary and classified as archaic. Instead, the Uyghur language now preferred to adopt new scientific and technological terms from Russian and European languages and even from Modern Chinese. Thus the Uyghur language ended its history of adopting words from Arabic. Meanwhile loanwords from Arabic became fewer in the Modern Uyghur vocabulary than they had been in Chaghatay Turki.

It should be mentioned again that loanwords from Arabic after the advent of Islam have, to some degree, enriched the Uyghur vocabulary. Some of these loanwords became lexical components in Medieval Uyghur and were used for several centuries, and they were also adopted by Modern Uyghur and consolidated their position so that they have already become an inalienable part of the Modern Uyghur lexicology. To this day, we can still see that there are more loanwords from Arabic in the Uyghur language than there are loanwords from other languages. According to the findings of a linguist, loanwords from

⁴ See, Registered book for Class 2002-2, Faculty of Journalism, Xinjiang University, Urumqi, 2003.

Arabic constituted 33.5% of all the words (Ren Wei, 1988/3) in a Uyghur edition of a random issue of the *Xinjiang Daily* published in 1944 while that percentage dropped to 28.6% in another random issue of the same newspaper published in 1986 (Ren Wei, 1988/3).

Researchers had looked into *Uyğurçä Imla Sözlügi* (XUAR Til-Yeziq Komiteti, 1976) and found that there were 450 words which started with the consonant “t”. Among them, Arabic loanwords were around 140, which made up 30% (Abduweli, 1989/3). Thus it can be shown that loanwords from Arabic at the beginning of the twentieth century stayed around 30%-40% in the Uyghur vocabulary, but it fell off to 25%-30% at the end of the same century. This shows a flexibility of the Uyghur language to adapt itself to the times. If we study loanwords from Arabic in Chaghatay Turki literary language, it is not difficult to discover that they were used at an even higher rate. Arabic loanwords in Uyghur were mainly confined around nouns, adjectives, adverbs, auxiliary words and other lexical units. The Uyghur language, by adhering to its own verbs – the most stable and pragmatic word source, has successfully restricted and effectively controlled a great number of loanwords from Arabic and Persian.

2.2. Medieval Uyghur and Persian

The history of the cultural exchange between the Turkic-speaking people and the Iranian people can be traced back to the days of the Silk Road when there were contacts between them in the areas of politics, trade and culture.

The extended contacts between them had virtually enhanced the Islamicization of Central Asia which was once the center where the Iranian-speaking sedentary people and the nomadic Turks had carried on their cultural relationship long before Islamism started in Central Asia.

Before the ninth century AD, and much before the Uyghur became the main inhabitants of the south-western part of the Tarim Basin, the Eastern Iranian people were considered the main agrarian settlers in this area. Later, they blended into the Uyghur ethnicity and played an important role in the formation of the Uyghurs. As Babajan Ghafurov has mentioned, “since ancient times, the Eastern Iranian-speaking people and the Turkic-speaking tribes existed together in harmony as neighbors in Central Asia. The Eastern Iranian-speaking people were not only the main origin of the modern Tajiks, but also the main ethnic component of the Turkic peoples.” (Ghafurov, 1985:21).

Zoroastrianism, which first appeared in ancient Iran, had widely spread to Central Asia during the reign of the Persian (Sassanid) Empire. Many myths and legends in *Avesta* at a later age had greatly influenced the oral narrative literature of the Turkic-speaking people in Central Asia and the Tarim Basin.

At the beginning of the eighth century, Manichaeism was brought to the Uyghur Empire and became its national religion. When the Uyghur migrated westward from the Mongol highlands, Manichaeism was also welcomed by the local people of the Turfan Basin, at least for a time. According to the travel diary of Wang Yandi, a Chinese tourist of the Song Dynasty, “there were many Manichean temples with Iranian monks engaging in religious activities.” (Wang Yandi, 1985:61).

In the beginning of the twentieth century, German explorers made archaeological excavations for four times in the Turfan and Tarim Basins. They found much buried treasures such as documents and murals, and took them back to Germany. From these archaeological finds scholars and linguists found that since the eighth century AD many Iranian-speaking immigrants had lived in the Turfan area for at least several centuries. They were mainly classified as the three following groups: the first group was *Persians*, their language was called “*parsiğ*”, according to the Old Uyghur documents unearthed from

Turfan. The second group is *Arsaks* or *Parthias*, their language was called *pāhlāvānig* and the third group is Soghdians, they were also called *soğdaq* in Turfan texts. There were several thousand Manichaean documents written in the Old Uyghur language discovered in Turfan and catalogued by the British Scholar Marie Bois. Among them the number of the documents recorded in the Persian language were more than the number of all other documents which have been discovered in Iran and other countries which were recorded in this same language (Liu Yingsheng, 1991/01).

Thus, it can be seen that there was a close cultural relationship between the Eastern Iranian people who lived in the Tarim and Turfan Basins and the ancestors of the Uyghur long before Islamic religion spread into East Turkistan. Terms like *pārištā* (angel), *kānd* (town), *gāp* (gossip, speaking), *paxta* (cotton), *dārya* (river), etc. were adopted from the Persian language. Wei Cuiyi also mentioned in her paper that there were many ethnic groups who spoke Eastern Iranian languages had lived in Tarim Basin and Central Asia. Their languages had great influence on ancient languages such as Khotanese Saka, Kucha Tocharian, Karashahar (Agni), Tajik and Uyghur (Wei Cuiyi, 1981:Vol.3).

In the tenth century, Islam started spread to Xinjiang. During this process, the Persian language had an important position in the Islamic culture system. As the British scholar H. A. Ghibbi had mentioned that different peoples and ethnic groups have contributed to Arabic Islam cultural structure. Their languages, traditions and customs gradually blended into the centralized system of ideas and beliefs under the supervision of Arabic dominators. Only Persian, except for adopting some features of Arabic culture and Islamic religion, did not abandon its own ideology, racial and ethnic distinguishing characteristics. After that, the Dari-Persian language was able to flourish its literature and culture, and Persian gradually replaced Arabic culture in the eastern part of the Arab Empire (Hitti, 1995:Vol.1:1).

Mahmoud Kashgari specifically clarified the term “*tat*” used in his linguistic work *Divan lughat-at Türk* by the following explanation: generally speaking, to all Turkic-speaking people, “*tat*” means Persian people. The proverb, “no hat without a head and no Turks without a “*tat*”.⁵ Which means that if there is no head, there would be no need for a hat and there will be no Turks if there had not been Persians. This proverb also shows the close relationship between the Turkic peoples and Persians of that time.

Since the time of the Karakhanid Kindom, the Persian language and its cultural influence had increased in Central Asia and the Tarim Basin. In 1006 AD, Jaffar Tegin, the sultan of Karakhanid who was in the city of Bukhara took possession of Balkh, and soon Subash Tegin occupied Herat. From then on, the Uyghur and other Turkic tribes started to settle down in the Khorasan Region. In the thirteenth century, the Kocho Uyghurs followed the Mongolian troops who were waging war to the west and marched into Khorasan and Transoxiana and joined with the local Iranian people and some Turkic tribes. During the time of the Ilkhanid Khanate (1259-1388), many Uyghur scholars were appointed to important administrative and military posts. This brought a favorable atmosphere for language and cultural exchange between the Uyghur and Persian languages.

Chaghatay Turki and Persian infiltrated each other during the Timurid times (1369-1506) in Central Asia. Firstly, the great influence of Persian classical poets like Obulqasim Firdawsi, Nizami Ganjiwi, Amir Khusraw Delhiwi, Hafiz Shirazi and Abdulrahman Jami used the Persian language to create excellent literary works which had great influence on Medieval Turki literature. Secondly, Turkic peoples and Persians were living together and mixed with each other in the Timurid times. Alishir Nawayi has written the following in his famous linguistic works, *Muhakimat al-Lughateyn*: “Turkic people and Persian people liked

⁵ See the original text: “*başsız bök bolmas, tatsız Türk bolmas*”, Mähmud Qäşqäri, *Türki Tillar Diwani* (Divan lughat-at Türk), Vol. 2, p. 409.

to live together regardless of their age difference. They like to communicate, to contact each other. Almost every Turki man can speak Persian. Even Turki poets can write beautiful poems in Persian.” (Nawayi, 1988:7-8). Thus, it can be seen that the Persian language and literature had its golden age existing together with the Turkic culture.

In the meantime, the trend of *Farsguyluq* (Farsi-phile, a strong tendency to read and write in Persian) came to be popular among the young Turki in the Timurid times because of the golden age of Persian language and literature. Such cultural tendencies certainly had its historical and social background. When Turkic tribes entered the Eastern Iranian territory, they established several kingdoms, named Ghaznavid and Saldjukid, and Persian was used as the official language of these Turkic khanates. So the Turkic-speaking peoples of Central Asia were heavily influenced by the Persian language and culture. It became a fashion to read, speak and write in Persian. Some Turkic writers so admired the Persian language that they compared it to a *Sugar Language* (Farsi-y Shekerest). In Alishir Nawayi’s opinion, this phenomenon showed that most young Turki people like ready-made things and were ignorant of their own mother tongue and only interested in literary activities in Persian. Yet the Turkic language was still the deepest, richest and easiest tool to neatly express ideas. If someone’s own language is good enough to compose well, there will be no need to express himself in another language. If someone has the ability to compose in two languages, it is always better to use his own more (Nawayi, 1988:26-27).

Therefore, Persian, through many channels was adopted by the Turkic language, particularly by Medieval Uyghur. In the meantime, Persian loanwords, prefixes and suffixes enriched the vocabulary of Modern Uyghur. Most of the loanwords from Persian in Medieval Uyghur were mainly nouns that refer to everyday life and exact materials. For example, *nan* (bread), *gül* (flower), *göş* (meat), *pul* (money), *dost* (friend), *räxt* (cloth), *däräx* (tree), *asman* (sky), *zemin* (earth, ground), etc.

Generally speaking, except for verbs, there are a certain number of loanwords from Persian in Uyghur in every lexical category. They can be classified as the following according to their meaning:

Religious terms: – *huda* (God), *namaz* (prayer), *jäynamaz* (prayer-mat), *gunah* (crime, sin), *dozax* (Hell), *namaz bamdat* (morning prayer), *namaz pešin* (midday prayer), *namaz huptan* (evening prayer), etc.

Political and social terms: – *räxbär* (leader), *särdar* (leader, chief), *rähnamä* (guidebook), *jahan’gir* (conqueror), etc.

Food terms: – *nan* (bread), *göş* (meat), *girdä* (a kind of bread), *mewä* (fruit), *näspüt* (pear), *xurma* (persimmon), *doğab* (icy-water), *gulab* (nectar), etc.

Terms about skill and crafts: – *aşpäz* (cook), *särtiraş* (barber), *miskär* (coppersmith), *zärgär* (goldsmith), *mozdoz* (shoemaker), *rändä* (planer), *zäxmäk* (a small piece of wood for musical instrument), *kamanča* (small bow for musical instrument), etc.

Terms of body parts: – *gärdän* (neck), *pešane* (forehead), *läw* (lip), etc.

Musical terms: – *sazändä* (musician), *ahang* (melody), *awaz* (voice), *dutar* (a plucked two-stringed musical instrument, one of the most popular among Uyghurs, Uzbeks and Tajiks), *satar* (a string musical instrument about 148 cm long, with three main strings and 8-12 sympathetic strings), *xuštär* (a string musical instrument used by the Uyghur and other nationalities in Xinjiang), *ğijäk* (a bow/string musical instrument about 88 cm long, with a spherical body, a fretless neck, 3 or 4 strings, and a skin membrane), *tämbür* (a plucked musical instrument with three or four brass strings, sixteen frets on a long solid neck and a small, pear-shaped body. Its total length is about 147cm. It is plucked with a plectrum),

rawab (a plucked string musical instrument of which there are several kinds), *näy* (a transverse flute, made of wood, bamboo or metal, with six finger holes), *sunay* (a reed musical instrument with 5-7 finger holes), *kanay/karnay* (a brass wind musical instrument), *zäxmäk* (plectrum), *xäräk* (bridge of a dutar, rawap, and other string instruments, usually made of wood), etc.

Furniture terms: – *aptuwa* (an ewer with a long spout, jug, ewer), *čilapča* (a dish-shaped basin for hand-washing), *pärdä* (curtain), *pägah* (place in a house near the entrance), *balixana* (attic, loft), *gärdin* (large bowl), etc.

Terms of days and week: – *yäkšänbä* (Sunday), *düşänbä* (Monday), *säyšänbä* (Tuesday), *čaršänbä* (Wednesday), *päyšänbä* (Thursday), *jümä* (Friday), *šanbä* (Saturday), *häptä* (week), etc.

Place names: – *paytäxt* (capital), *läng'gär* (anchor), *äwrüz* (sewer), *karxana* (enterprise, workshop), *dalan* (entrance hall, corridor), *göristan* (graveyard, cemetery), etc. (XUAR Til-Yeziq Komiteti, 1990-1996:Vol.1-5; Schwarz, 1992)

Medieval Uyghur also adopted some combination words from Persian which consisted of two parts. For example,

abi-: *abihawa* (climate; weather), *abihayat* (water of life; elixir), *abihaywan* (elixir), *abinawat* (a kind of melon, produced in Xinjiang), etc.

bät-: *bätqiliq* (bad habit, obscenity), *bätbäširä* (homely, unattractive), *bätnam* (disreputable, notorious), *bättam* (tasteless), *bätbäxt* (unlucky; misfortune; bad egg;), *bätbäširä* (ugly; deformed), *bätxäj* (squandering), *bäträng* (ugly-colored), *bätguman* (suspicious), *bätbuy* (stench, stink), etc.

Furthermore, there are prefixes and suffixes from Persian into Uyghur which have increased their word-making ability.

The following are the examples made by adding prefixes <abi->, <ba->, <bä->, <bät->, <bi->, <bär->, <na->, <käm->, <häm->, <där->, <xuš->, <sär->, <peš->, <zär->, <näw->, <pay->, <yäk->, etc. from Persian into Uyghur. For example,

ba-: *bamäslihät* (discussion; consult with), *batäqdir* (supposedly; presumably; probably), etc.

bä-: *bäquwwät* (strong; robust), *bähözür* (comfortably; freely; informally), *bähäywät* (enormous, huge), *bädölät* (rich; abundant), *bäğayät* (much; very; excessive), *bä'äyni* (seen, be like, as if), etc.

bi-: *bi'aram* (uncomfortable; uneasy), *bibaha* (priceless), *bipayan* (boundless; endless), *bipärwa* (indifferent; unconcerned), *bitäräp* (neutral), *bimänä* (meaningless), *bigunah* (innocent), *bitäläy* (unlucky; unfortunate), *bixätär* (safe; secure), *bixäwär* (ignorant; uninformed), *bihaya* (brazen; shameless), *bihörmät* (not respected), *bihudä* (unprofitable; useless), *bihuš* (stupor; unconscious), *bi'ädäp* (impolite), *binomus* (shameless), *bihesab* (countless), etc.

bär-: *bärbat* (destruction; demolition), *bärpa* (building; construction), *bärdaš* (patience), *bärdäm* (cheerful; brisk), *bärhäq* (correct; proper), *bärhäm* (to surmount; overcome), *bärqarar* (firm; staunch), *bärkät* (abundance; prosperity), etc.

na-: *nabap* (inappropriate; unsuitable), *napak* (unclean), *natayin* (may not; unlikely), *natoğra* (incorrect, mistaken), *natonuš* (strange; unfamiliar), *nadan* (ignorant; unlearned), *na'insap* (dishonest), *namuwapiq* (unsuitable), *nahäq* (unjust, unfair), *našükür* (ungrateful), *najins* (hybrid; impure; bastard), *na'ilaj* (unwillingly), etc.

käm-: *kämdidar* (disappeared), *kämsöz* (taciturn, untalkative), *käm'äqil* (lack of ability), *kämquwwät* (weak), etc.

häm-: *häm tawaq* (fellow diner; dining partner), *häm dastixan* (someone who shares dinner), *häm därt* (fellow sufferer), *häm jähät* (cooperation), *häm sayä* (neighbor), *häm säpär* (travel companion), *häm söhbät* (interlocuter; interviewer), *häm näpäs* (having a common destiny), *häm däm* (aid; assistance), *häm pikir* (like-minded), *häm širä* (nurse; sister), *häm yan* (billfold; wallet), etc.

där-: *där guman* (doubtful, suspicious), *där wäqä* (really; sure enough), *där hal* (immediately; at once), *där man* (energy; strength), *där häqiqät* (indeed, in fact), *där qäm* (to someone's face), *där kar* (need, use), etc.

xuš-: *xuš tar* (in love), *xuš xäwär* (good news), *xuš xät* (well-written), *xuš čaqčaq* (merry, fan), *xuš pe'il* (good hearted), etc.

sär-: *sär dar* (leader; chieftain), *sär xil* (elite, exceptional), *sär xuš* (drunk, intoxicated), *sär läwhä* (title, heading), *sär mayä* (money, capital), *sär katip* (secretary general), *sär pay* (clothing; dress), *sär san* (roaming; roving), *sär waz* (infantry-man, soldier), *sär kändä* (commander), *sär güz* (colorful homespun cloth), *sär güzäštä* (experience), etc.

peš-: *peš ab* (urinate), *peš aywan* (porch), *peš anä* (forehead), *peš wa* (pioneer; forerunner), *peš qädäm* (senior person), etc.

zär-: *zär bap* (brocade), *zär bidar* (shock brigade/worker), *zär bimisal* (aphorism; proverb; saying), *zär pečäk* (dodder; bindweed), *zär dap* (bile; suffering), *zär šunas* (connoisseur), *zär gär* (jewelry maker; goldsmith), *zär digöš* (rage), etc.

näw-: *näw bahar* (early spring), *näw qiran* (courageous; gutsy; strong), *näw juwan* (young fellow), *näw kär* (bodyguard; servant), etc.

pay-: *pay paq* (socks), *pay täxt* (capital city), *pay xan* (shinbone), *pay qädäm* (pace, step), *pay mal* (trampled upon), *pay nap* (upper course or reaches of a river), *pay näk* (butthead), *pay tima* (footcloth), etc.

yäk-: *yäk til* (monolingual), *yäk pay* (single; single-footed), *yäk täk* (open-neck gown), *yäk tiz* (one-legged), *yäk čäšmä* (one-eyed), *yäk dil* (of one heart or mind), *yäk šänbä* (Sunday), etc.

Following are the examples of the words made by adding suffixes adopted from Persian:

-päräs < -färäst: *butpäräs* (Buddhist), *xiyalpäräs* (day-dreamer), *atäšpäräs* (Zoroastrianist), *aptappäräs* (sunflower), *išrätpäräs* (entertainer), *šöhrätpäräs* (vain), *xotunpäräs* (womanizer), *urušpäräs* (war-monger), *mänsäppäräs* (careerist), *jahalätpäräs* (ignoramus), *dunyapäräs* (money-grubber), *pulpäräs* (mone-worshipper), *abroypäräs* (vain person; preener), etc.

-puruš<-firuš: *kitabpuruš* (book-seller), *dorapuruš* (medicine-seller), *kispuruš* (human-trafficker), *wapuruš* (bootseller; street vendor), *čaypuruš* (tea merchant), *almipuruš* (apple vendor), *latapuruš* (scrap collector), *mäypuruš* (tavern owner), *yundipuruš* (bootlicker; lackey;), *naspuruš* (*nas* merchant), *äskipuruš* (junk; scrap; trash), etc.

-waz<-baz: *qimarwaz* (gambler), *käptärwaz* (pigeon or dove-keeper), *išqiwaz* (admirer, appreciator), *janbaz* (self-sacrificing), *šakilwaz* (formalist), *guruhwaz* (Cliquist; Groupie), *säpsätawaz* (babblers), *mähälliwaz* (local nationalist), *rängwaz* (swindler; trickster), *sölätwaz* (ostentatious), *siyasätwaz* (politician), *qiličwaz* (someone who uses a dagger), *täräpbaz* (factionalist), *pahišiwaz* (brothel), *bäččiwaz* (sodomist), *pälsäpiwaz* (glib talker), etc.

-püz: *aşpüz* (cook), *saxtapüz* (Hypocrite, faker, deceiver), *samsapüz* (a chef who makes dumplings filled with meat and onions), *mantapüz* (a chef who makes steamed dumplings), *zasüypüz* (a chef who cooks sheep entrails), *gäjpüz* (gypsum maker), *jalappüz* (a lewd, lascivious person), etc.

-puzul<-fuzul: *aşpuzul* (restaurant), *dorapuzul* (pharmacy), *dangpuzul* (pawnshop), etc.

-xan: *kitabxan* (reader), *sahibxan* (householder), *ğäzälxan* (*ghlazal*-reader or writer, someone who is fond of *ghazals*), *namazxan* (believer, faithful), *gülxan* (campfire; bonfire), *dastixan* (table-cloth), etc.

-xana: *kitabxana* (bookstore), *aşxana* (restaurant), *çayxana* (tea-house), *işxana* (office), *doxturxana* (hospital), *pahişäxana* (brothel), *hajätxana* (toilet), *karxana* (enterprise, workshop), *bajxana* (tax-office), *saqçixana* (police station), *sartiraşxana* (barbershop), *göröxana* (pawnshop), *nawayxana* (bakery or stall which makes and sells *nan*), *murduxana* (mortuary), *yataqxana* (dormitory), *gezitxana* (newspaper office), *gülxana* (florist), *girxana* (weighing station), *girimxana* (beauty shop), *räsätxana* (observatory), *soraqxana* (law court; tribunal), *qamaqxana* (jail; prison), *älçixana* (embassy; legation), *basmixana* (printing press), *butxana* (temple), *kafiyxana* (coffee-house), *suxana* (wash room), etc.

-xor: *çayxor* (tea-drinker), *jazanixor* (usurer), *parixor* (bribe-taker, grafter), *qanxor* (bloodthirsty, tyrant, bloodsucker), *göşxor* (predator), *sütxor* (loan shark; mammal), *otxor* (herbivorous), *adämxor* (cannibal, murderer), *gumanxor* (highly suspicious), *pitnixor* (rumormonger; tattletale; gossip), *ğämخور* (concerned; anxious), *töhmätxor* (slanderer; vilifier), *israpxor* (wasterer; spendthrift), *paydixor* (profit seeker), *damxor* (boaster), *danxor* (scavenger), *häsätxor* (jealous person), *tamaxor* (greedy; avaricious), *xunxor* (bloodsucker), *zinaxor* (adulterer; fornicator), *lapxor* (boaster; windbag), *yundixor* (bootlicker), *ğämخور* (concerned; anxious), *datxor* (crying; complaining), *mäyxor* (drunkard), *balaxor* (troublemaker), *mirasxor* (legatee), *jidälxor* (trouble-maker), *jilixor* (an impetuous person), etc.

-dan: *sudan* (canteen), *çaydan* (thermos), *küldan* (ashtray), *oqdan* (quiver, bullet-pouch), *şamdan* (candle-holder), *xumdan* (kiln), *otdan* (firepan), *kitabdan* (bookcase), *qälämdan* (pen container), *siyadan* (ink slab), *lazidan* (pepper jar), *tuxumdan* (ovary), *isriqdan* (incense burner), *güldan* (flower vase), *sopundan* (soap dish), *tükürükdan* (spittoon; cuspidor), *gäpdan* (eloquent), *otdan* (firepan), *çoğdan* (brazier), etc.

-dar: *ämäldar* (official), *hökümdar* (ruler), *çarwidar* (cattle-breeder; livestock owner), *xäwärdar* (informed), *dangdar* (famous; famed), *bayraqdar* (leader; flag-carrier), *rängdar* (colored; colorful), *qarzdar* (debtor), *zemindar* (landowner), *dindar* (believer in God), *pärhizdar* (dieter), *mänpä'ätdar* (beneficiary), *xeridar* (customer), *möhürdar* (keeper of the seal), *hoquqdar* (person in power), *hazidar* (mourner), *hamildar* (pregnant), *hässidar* (shareholder; stockholder), *älämdar* (officer), *dukandar* (shopkeeper), *täqwadar* (devout or pious person), *minnätdar* (grateful; thankful), *särdar* (chieftain; leader), *xojidar* (manager), *namdar* (famous; prestigious), *matämdar* (mourner), *çiqimdar* (debtor), *xäzinidar* (treasure keeper), *güldar* (flowerbed), *zärbidar* (shock worker), etc.

-zar: *gülzar* (flower bed), *däräxzar* (grove; forest), *üzümzar* (vineyard), *çimänzar* (blossoming meadow), *bidizar* (alfalfa field), *bananzar* (banana grove), *bambukzar* (bamboo grove), etc.

-pärwär: *wätänpärwär* (patriot), *teçliqpärwär* (pacifist), *xälqpärwär* (philanthropist), *millätpärwär* (nationalist), *märipätpärwär* (educator, supporter of education), *insanpärwär* (humanitarian), *ilimpärwär* (someone who seeks knowledge or who appreciates science), *häqqaniyätpärwär* (fighter for justice), *hürriyätpärwär* (liberal), *täräqqipärwär* (progressive), *adalätpärwär* (a fair, impartial or objective person), etc.

-šunas: *tilšunas* (linguist), *tarixšunas* (historian), *dinšunas* (religions researcher), *qanonšunas* (legal scholar), *ösümlükšunas* (botanist), *šarqšunas* (orientalist), *ma'aripšunas* (educator; pedagogue), *iqtisadšunas* (economist), *irqšunas* (ethnologist), *ilahiyätšunas* (theologian), *insanšunas* (anthropologist), *okyanšunas* (oceanographer), *hašarätšunas* (entomologist), *hoquqšunas* (jurist), *täbi'ätšunas* (naturalist), etc.

-kar: *sän'ätkar* (artist), *binakar* (architect), *paxtakar* (cotton farmer), *häwäskar* (amatuer, fan), *gunahkar* (criminal, sinner), *bapkar* (weaver), *görkar* (grave digger), *mädätkar* (backer; supporter), *mädikar* (casual or seasonal worker), *säwäpkar* (perpetrator), *xiyänätkar* (corrupt person), *jawapkar* (defendant), *riyakar* (hypocrite), *yadikar* (memento; souvenir), *jınayätkar* (criminal), etc.

-gär: *dawagär* (prosecutor), *sodigär* (tradesman, merchant), *zärgär* (goldsmith), *dorigär* (medicine-seller), *iğwagär* (provocateur, provoker), *zomigär* (magnate; tycoon), *sehırgär* (magician; witch), *höpigär* (craftsman; peddler), *jadugär* (magician), etc.

-guy/-koy: *du'aguy* (prayer), *turkiguy* (a man who prefers to write in the Turki language, or Turki-phile), *farsiguy* (a man who prefers to write in the Persian language, or Farsi-phile), *xudaguy* (believing), *rastkoy* (sincere; genuine), *xošamätkoy* (flatterer), etc.

-gah: *aramgah* (relaxation spot, rest area), *jänggah* (battle-field), *säyliğah* (picnic site, park), *heytgah* (a place where religious celebrations are held), *pägah* (place in a room rear the entrance), *qarargah* (headquarters), *säjdigah* (a place for prayer), *bargah* (camp; campsite), *čašgah* (late morning), *läškärgah* (camp; garrison), *mähšärgah* (judgment place), *mänzilgah* (post station), *ziyarätgah* (place of pilgrimage; scenic spot), *čarigah* (one of the twelve muqam), *därgah* etc.

-käš: *harwikäš* (driver), *japakäš* (sufferer, martyr), *kirakäš* (renter), *qälämkäš* (literary worker), *haraqkäš* (drunkard), *mehnätkäš* (laborer), *hayankäš* (profitteering; usurer), *görökäš* (pawnbroker; moneylender), *gädänkäš* (stubborn; obstinate), *nimkäš* (half-new), *čaptikäš* (naughty; mischievous), *päskäš* (base; mean), *näsäkäš* (a näsä smoker), *mäydänkäš* (opium; den operator), *haraqkäš* (drunkard; alcoholic), *mäpikäš* (cart-driver), *harvikäš* (cart-driver), *äpkäš* (shoulder pole), *počtikäš* (mailman), *äpyünkäš* (opium addict), *häzilkäš* (joker), *awarikäš* (busybody), *yaymikäš* (street vendor), *zäykäš* (damp; humid; moist), *tängkäš* (accompaniment), etc.

-namä/-näma: *guwahnamä* (certificate), *taqdirnamä* (certificate of merit), *šahadätnamä* (affidavit, identification paper), *jängnamä* (battle-record, heroic legend), *yilnamä* (yearbook), *salnamä* (chronicle), *iqrarnamä* (written confession), *näsäpnämä* (genealogical record), *nizamnamä* (constitution; regulation), *xitapnamä* (declaration), *ähdinämä* (convention; pact), *čaqiriqnamä* (written appeal), *täbirnamä* (book used for interpreting dreams), *täšäkkürnamä* (letter or note of thanks), *täziyanämä* (obituary notice), *toxtamnamä* (written contract), *töwinämä* (letter of repentance), *palnamä* (book of divination), *bayannämä* (memorial; statement), *sayahätnamä* (travelog; travel diary), *jahannäma* (wordbook), *qiblinäma* (compass, guide), etc.

-istan/-stan: *gülistan* (flowerbed; flower garden), *zemistan* (cold winter), *qäbristan* (cemetery, graveyard), *göristan* (cemetery, graveyard), *qazaqistan* (Kazakhstan), *özbekistan* (Uzbekistan), *türkistan* (Turkestan), *kurdistan* (Kurdistan), *afğanistan* (Afghanistan), etc.

-wan/-wän<-ban/-bän: *pasiwan* (guard; protector), *parawan* (affluent; wealthy), *bağwän* (gardener), *saraywän* (innkeeper), *därwazawän* (doorkeeper), *hünärwän* (artisan, craftsman), *sayiwän* (sunshade), etc.

-tiraš < -trač: *särtiraš* (barber), *häykältiraš* (sculptor), etc.

-män <- mänd: *dölätmän* (rich man), *därđmән* (ailment, painful), *sözmән* (eloquence), *danišmән* (philosopher, knowledgeable), *sadaqätmән* (faithful, loyal), *zoqmән* (enjoyable, delightful), *ixlasmән* (believer; disciple), *ičärmән* (drunkard), *čekärmән* (drug addict), *satarmән* (seller), *alarmән* (buyer), *ita'ätmән* (obedient), *razimән* (satisfied), *öčmән* (hatred; revenge), *ölärmән* (half-dead; extremely feeble), *hajätmән* (needy), *bilärmән* (cleverness in trivial matters), *atarmән-čaparmән* (bootlicker; henchman), etc.

-yar: *hušyar* (vigilant, watchful), *gülyar* (flowery, flowered), etc.

-gir: *bajgir* (tax-collector), *jahan'gir* (conqueror), *laxšigir* (firetongs; curling tongs), etc.

-anä: *dostanä* (friendly), *ša'iranä* (poetic), *baturanä* (bravely, heroically), *šahanä* (Imperial; opulent), *aqilanä* (wise, intelligent), *šadiyanä* (happy, joyous), *äxmiqanä* (stupid; foolish), *xupiyanä* (secret; mysterious), *ğayiwänä* (invisibly; intangibly), *ğaljiranä* (crazy; insane), *ğeribanä* (solitary; homeless), *märdanä* (brave; heroic), *mäğruranä* (arrogantly; proudly), *jäsuranä* (bravely; courageously), etc.

-andä/-ändä: *namayandä* (representative), *pärändä* (generic word for birds), *jäwändä* (having a mixture of flour and adulterants), *räzändä* (head cold), *gäzändä* (poisonous animal), *räwändä* (grain or food dealer), *parakändä* (chaotic; confused), *baqiwändä* (eternal companion), *bäxšändä* (giving; bestow), *sazändä* (musician), etc.

-saz: *mašiniasaz[liq]* (car-builder), *qulupsaz* (locksmith or repairer), *sa'ätsaz* (watchmaker or repairer) *kemisaz[liq]* (ship-builder), etc.

-war/-wär: *ümidwar* (hopeful; optimistic), *jänggiwar* (militant; combat), *dišwar* (difficult), *buzrugwar* (great; mighty), *säpärwär* (mobilized), etc.

-bäxš: *rahätbäxš* (relaxed; carefree), *hayatbäxš* (vigorous; dynamic), *arambäxš* (relaxed and happy), *ilhambäxš* (inspiring), etc.

-tar: *räptar* (situation; trend), *xuštar* (desire; infatuation), *dästar* (white turban), *dutar* (a stringed musical instrument), *satar* (a kind of musical instrument), etc.

-kor: *nankor* (ungrateful), *tuzkor* (ungrateful), etc.

-bänt: *näzärbänt* (arrest), *zänjirbänt* (tethered; tied up), etc.

-daz: *čäwändaz* (horse rider), *payandaz* (a long narrow rug, used on ceremonial occasions), etc.

-pay : *yäkpay* (single; single-foot), *čaharpay* (beast, quadruped), *gundipay* (jailer; prison warden), *särpay* (clothing; dress), *rodipay* (a legendary monster who trips people up), *čiraqpay* (lamp base or stand), etc.

-bärdar: *pärmanbärdar* (absolutely obedient person), *legänbärdar* (toady; lackey), etc.

-siman: *maymunsiman* (monkey-like; ape-like), *tajsiman* (coronary), *adämsiman* (humanoid), *tuxumsiman* (egg-like), *haywansiman* (animal-like), *bašaqsiman* (spike-like), *yultuzsiman* (star-shaped), *yipsiman* (string-shaped), *gazsiman* (gaseous; gas-like), *gümbäzsiman* (dome, cupola), *sazangsiman* (appendicitis), *halqisiman* (circular, round), etc.

-zadä: *šahzadä* (princes), *xanzadä* (princes), *xojizadä* (descendants of a Xoja), *ämirezadä* (son of an Emir), *esilzadä* (aristocrat), *bägzadä* (son of a Beg), *haramzadä* (illegitimate child; slippery fellow), etc.

-čan<-čänd: *issiqčan* (hot-natured), *soğuqčan* (cold-natured), *ijatčan* (creative), *ita'ätčan* (obedient), *intizmčan* (disciplinarian), *säwirčan* (patient; restrained), *miščan* (delicate; fragile), *nomusčan* (bashful; shy), *sezimčan* (sensitive), *ötküzüščan* (conductive), *hessiyatčan*

(full of affection), *xiyalčan* (dreamy; pensive), *ämğäkčän* (diligent; hardworking), etc. (XUAR Til-Yeziq Komiteti, 1990-1996:Vol.1-5; Schwarz, 1992).

In addition, Medieval Uyghur also adopted some suffixes from Persian which had limited word-making ability, such as the following: <ta-> *ta'übäd* (forever, always), <-bin> *tamašibin* (audience, spectator), <-nak> *ğämnak* (anxious, distressed), <-güzar> *ğämğüzar* (close or intimate friend), etc. (XUAR Til-Yeziq Komiteti, 1990-1996:Vol.1-5; Schwarz, 1992).

Thus, it can be seen that a certain number of loanwords from Persian were able to enter the Uyghur vocabulary and became an inalienable part of Modern Uyghur, especially the prefixes and suffixes which have greatly improved the word-making ability of the Uyghur language. Even at the beginning of the twentieth century, Persian and Arabic languages were widely used in Uyghur traditional religious schools (Madarasa). Khoja Hafiz's poems written in Persian were taught together with Alishir Nawayi's literary works in these schools. This also added to the influence of Persian on the Uyghur language.

It should be noted that at the same time that many Persian words were adopted into the Turkic language, many Turkic words were also being adopted into the Persian language. As Alishir Nawayi had mentioned in his *Muhakimat al-Lughateyn* that the Turkic language was more advanced than Persian in creating terms. Persian also borrowed many terms from the Turkic language, such as *qaymaq* (milk-cream), *umač* (porridge), *qatlimä* (layered pastry made with yoghurt and butter), *bulamaq* (to rob), *quymaq* (fritter, fried batter), *kömäč* (bread baked on hot ashes), *talqan* (browned flour), etc. (Nawayi, 1988:25). Although the number of adopted Turkic words into Persian may not as numerous as Persian words adopted into Turkic, still the languages had mutual influence on each other because of their contact had continued for a long time.

Language contact between Turkic and Persian has sharply decreased since the twentieth century owing to political, social and cultural changes in Central Asia. The once strong trend of adopting Persian loanwords into Uyghur terminated in East Turkistan after the twentieth century. Nevertheless, Persian loanwords already adopted into Uyghur still have an important role in the development of Modern Uyghur. The percentage of the Persian loanwords in Modern Uyghur is only second to that of loanwords from Arabic. There are many Persian words and phonetic contents in *Šäyxlär* (Sheyhs), a sub-dialect which is also known as *Abdall* or *Eynu* which has the typical features of Modern Uyghur that is used in the Pahpu village of Kashgar Yengishähär County. This can be seen as an example of the deep influence that Persian has had in East Turkistan.

References

- ABDUWÄLİ, Ğeni. (1989). "Uyğur Tiliğa Čät Tillardin Kirip Özläškän Sözlär Toğrisida" (On the Uyghur Loanwords Derived from Foreign Languages). *Til wä Tärjimä*, 1989/3.
- BAILEY, Harold W. (1982). *The Culture of the Sakas in Ancient Iranian Khotan*. New York.
- BENSON, Linda & Svanberg, Ingvar. (1988). *The Kazaks of China: Essays on an Ethnic Minority*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- CAFEROĞLU, A. (1968). *Eski Uyğurca Sözlük*. Ankara.
- CHEN ZONGZHEN. (1982). "Guanyu Weiwueryu Zhong De Zaoqi Hanyu Jieci De Tantaos (On the Old Uyghur Loanwords Copied from Ancient Chinese)". *Minzu Yuwen Yanjiu Lunwenji*, Beijing: Minzu Chubanshe.

- CHEN ZONGZHEN. (1997). "Fule Zhihui Zhong de Alabo-Bosi yu Jieci Jiqi Weiwueryu de Yingxiang" (On the Arabic-Persian Loanwords in *Wisdom of Royal Glory* and their Influence on the Uyghur Language). In: *Tujue Yuyan Wenhua Yanjiu* (Vol. 2), Beijing: Zhongyang Minzu Daxue Chubanshe.
- CLAUSON, Sir Gerard. (1972). *An Etymological Dictioanry of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford University Press.
- ENWALL, Joakim. (1999). *Towards a Sociolinguistic History of Sinkiang*. (Ed.: By Mirja Juntunen and Birgit N. Schlyter), *Return to the Silk Road – Current Scandinavian Research on Central Asia*, London and New York.
- Gabain, A. von. (1950- 1974). *Allturkische Grammatik*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- GENG SHİMİN & YAKUP, Abdureshit. (1999). *Eerhun-Yenisai Beiming Yuyan Yanjiu (Research on the Languages of the Orkhon-Yenisey's Monuments)*. Urumqi: Xinjiang Daxue Chubanshe.
- GENG SHİMİN. (1981). *Gudai Tujueyu Wenxian Xuandu (Selected of the Old Turkic Documents)*. Beijing: Zhongyang Minzu Xueyuan Minyu Xi Youyin.
- GENG SHİMİN. (2006). *Xinjiang Lishi Yu Wenhua Gailun (Outline of the History and Culture of Xinjiang)*. Beijing: Zhongyang Minzu Daxue Chubanshe.
- GHAPPAR, Aminä & OSMANOV, Mirsultan ed., (1987, 1997). *Hazirqi Zaman Uyğur Tilining Imla wä Täläppuz Luğiti (The Dictionary of the Orthography and Standard Pronunciation of the Modern Standard Uyghur)*. Ürümçi: Şinjang Xälq Näşriyati.
- HAN JİNGLİN. (1993). "Xiongnu Yu Guan Jian (Opinion on the Hunnic Language)". *Zhonyang Minzu Xueyuan Xuebao (Journal of Minzu University)*, Beijing, 1993/5
- HANN, Reinhard F. (1991). *Spoken Uyghur*. Seattle: University of Washington Press.
- HANYU WAILAICI CIDIAN (DICTIONARY OF CHINESE LOANWORDS)*. (1987). Shanghai: Shanghai Cishu Chubanshe.
- HEDEN, Sven. (1940). *The Wandering Lake*. (Trans. By F. H. Lyon), New York: E.P. Dutton & Co, INC.
- JARRİNG, Gunnar (1981). "The new Romanized Alphabet for Uyghur and Kazakh and Some Observations on the Uyghur Dialect of Kashgar". *Central Asiatic Journal*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1981, No. 3-4.
- JARRİNG, Gunnar. (1933). *Studien zu einer ostturkischen Lautlehre*. Lund: Borelius, Leipzig: Otto Harrassowitz.
- JARRİNG, Gunnar. (1946-1951). *Materials to the Knowledge of Eastern Turki*. vols. 1-4, Lund universitets arsskrift, N.F. avd. 1, bd 43:4, 44:7, 47:3-4.
- JARRİNG, Gunnar. (1964). *An Eastern Turki-English Dialect Dictionary*. Lund: C.W.K., Gleerup.
- JARRİNG, Gunnar. (1991). *Prints From Kashgar*, Swedish Research Institute in Istanbul.
- JARRİNG, Gunnar. (1997). *Central Asian Turkic Place Name: Lop Nor and Tarim Area*. The Sven Hedin Foundation, Stockholm.
- Jİ XIANLİN. (1991). *Xinjiang Yu Bijiao Wenxue De Yanjiu (Xinjiang and the Studies of the Comparative Literature) Bijiao Wenxue Yu Minjian Wenxue (Comparative Literature and Oral Literature)*. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe.

- JĪAFULUOFU. (1985). *Zhongya Tajike Shi* (B. G. Ghafurov, *History of Tadjiks*). Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.
- JOHANSON, Lars. (2002-2003). "Old Uyghur, Eastern Turki, Modern Uyghur". *Orientalia Suecana*, LI – LII (2002-2003), Uppsala.
- KAJDAROV, A. T. (1966). *Uygurskij Jazyk*. Moskwa: Nauk.
- KAJDAROV, A. T. (1988). *Uyghur Tili Boyiche Tekshürüşler*. Almuta.
- LĪN GAN. (1988). *Xiongnu Shi Lunwenji* (*Research papers on the History of the Huns*). Huhehaote: Nei Menggu Daxue Chubanshe
- LĪN MEICUN. (1995). *Xiyu Wenming* (*Civilization of the Western Territories*). Beijing: Dongfang Chubanshe.
- LĪN ZEXU QUANJĪ (*LĪN ZEXU WORKS*). (2002). Haixia Wenyi Chubanshe, Di 6 Ce.
- LĪU YĪNGSHENG. (1991). "Tang-Yuan Shidai Zhongguo de Alabo Yuwen yu Bosi Yuwen Jiaoyu (The Arabic and Persian Education during the Tang and Yuan dynasties in China)". *Xinjiang Daxue Xuebao*, 1991/01.
- MÄHMUD QÄŞQÄRĪ. (1983). *Divan lughat-at Türk*. Vol. 1-3, Ürümçi: Şinjang Xälq Näşriyati.
- MALOV, S. E. (1954). *Uygurskij jazyk: Xamijskoe Narachie: Teksty, Perevod i Slovar*, Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- NÄDJĪB, Emir. (1960). *Sovremennyj Uygurskij Jazyk*. Moskwa: Nauk.
- NÄDJĪP, Emir. (1954). *Uygurskij Jazyk* (Modern Uyghur). Moskwa: Nauk.
- NÄDJĪP, Emir. (1968). *Uygursko-russkij Slovar*. Moskwa: Nauk.
- NAWAYĪ, Älişir. (1988). *Muhakimätul Luğätäyn* (*The Discussion between Turki and Persian Languages*). Beijing: Millätlär Näşriyati.
- NĪU RUJĪ. (1993). "Xinjiang Shuangyu Diming De Leixing Jiqi Chengyin (On the Types and Contributing Factors of Bilingual Toponyms of the Xinjiang)". *Yuyan yu Fanyi* (*Language and Translation*), 1993/3.
- OSMANOV, Mirsultan (1990). *Hazirqi Zaman Uyğur Tili Dialektliri* (*Modern Uyghur Dialectology*). Ürümçi: Şinjang Yaşlar Ösmürlär Näşriyati.
- OSMANOV, Mirsultan. (1998). *Xiandai Weiwueryu Luobobu Fangyan* (*The Lop Nor Dialect of Modern Uyghur*). Urumqi: Xinjiang Daxue Chubanshe.
- OSMANOV, Mirsultan. (1999). *Hazirqi Zaman Uyğur Tilining Qomul Şewisi* (*The Komul Sub-dialect of Modern Uyghur*). Ürümçi: Şinjang Xälq Näşriyati.
- OSMANOV, Mirsultan. (2004). *Hazirqi Zaman Uyğur Tilining Xotän Dialekti* (*The Khotan Dialect of Modern Uyghur*). Ürümçi: Şinjang Xälq Näşriyati.
- OSMANOV, Mirsultan. (2006). *Hazirqi Zaman Uyğur Tilining Lopnor Dialekti* (*The Lop Nor Dialect of Modern Uyghur*). Ürümçi: Şinjang Yaşlar Ösmürlär Näşriyati.
- PĪNAULT, Georges-Jean. (1989). *Introduction au Tokharien*. Paris.
- POLAT, Abdurä'up. (1994). *Uyğur Tili Leksikologiyisi* (*Uyghur Lexicology*). Qäşqär Uyğur Näşriyati.
- PREJEVALSKY, Nikolai. (1879). *From Kulja, Across the Tianshan to Lob-Nor* (*Including Notices of the Lakes of Central Asia*). London: Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington.

- RAHMAN, Taş. (1992). “Uyğur Tilidiki Ārābčā wā Farsčā Sōz Yasıǵuči Qoşumčılar Toǵrisida” (On the Arabic and Persian Suffixes in Modern Uyghur). *Til wā Tārjimā*, 1999/2.
- RAQUETTE, Gustaf. (1912-1914). *Eastern Turki Grammar: Practical and Theoretical with Vocabulary*. 3 vols., Berlin.
- RAQUETTE, Gustaf. (1927). *English-Turki Dictionary: Based on the Dialects of Kashgar and Yarkand*. Lund: C.W.K. Gleerup, Leipzig: Otto Harrassowitz.
- REN WEÍ. (1988). “Jiefang Yilai Weiwueryu Cihui de Fazhan” (The Lexical Development of Uyghur Language Since Liberation). *Xinjiang Daxue Xuebao*, 1988/3.
- SADVAKASOV, G. (1970, 1976). *Jazyk Ujgurov Ferganskoy Doliny*. Almuta, 2 vols.
- SCHLAGINTWEIT, H. A. and R. (1861-1866). *Result of a Scientific Mission to India and High Asia*. 4 vols., London and Leipzig.
- SCHWARZ, Henry G. (1992). *An Uyghur-English Dictionary*. Western Washington University, Bellingham.
- SHAW, Robert B. (1880). *A Sketch of the Turki Language as spoken in Eastern Turkestan (Kahgar and Yarkand)*. 2 vols., Calcutta: the Baptist Mission Press.
- SULAIMAN, Eset. (2002). *Bostanliq Mādāniyiti wā Uning Būgünki Tāqdiri* (Oasis Civilization and its Current Fate), *Eset Sulayman Āsārliri-1*. Ürümchi: Şinjang Xālq Nāşriyati.
- SULTANOV. (1981). “On the Arabic-Persian Loanwords Applied in *Kutadǵu Bilig* written by Yusuf Balasaghuni”. *Sovietskaja Tjurkologija*, , 1981/4.
- TÖMÜR, Hämit. (1987). *Hazirqi Zaman Uyğur Tili*. Beijing: Millätlar Nāşriyati.
- TÖMÜR, Hämit. (2003). *Modern Uyghur Grammar (Morphology)*. (Translated by Anne Lee), Istanbul: Dil ve Edebiyat 3.
- TURSUN, Imin. (1998). “Ālišir Nāwayining Ādābiy Tili (The literary language of the Alishir Nawai)”. *Bulaq*, 1998/2.
- UYĞUR TİLİNİNG IZAHLIQ LUĞİTİ (THE EXPLANATORY DICTIONARY OF MODERN UYGHUR). (1990-1996). (Shinjang Uyğur Aptonom Rayonluq Til-Yeziq Komiteti tüzgen), Beijing: Millätlar Nāşriyati, Vol. 1 – 5.
- UYĞURČÄ IMLA SÖZLÜĞİ (UYGHUR ORTHOGRAPHICAL LEXICON). (1976). (Shinjang Uyğur Aptonom Rayonluq Til-Yeziq Komiteti tüzgen), Ürümchi: Şinjang Xālq Nāşriyati.
- WANG YANDİNİNG QOČO ELİGHÄ SAYAHİTİ (THE TOUR OF WANG YANDİ TO THE KOCHO UYGHUR KINGDOM). (1995). Ürümchi: Şinjang Xālq Nāşriyati.
- WEÍ CUIYİ. (1981). *Xiandai Weiwueryu* (Modern Uyghur). Vol. 3, Beijing: Zhongyang Minzu Xueyuan Minyu Xi Youyin Ban.
- XİAO XİONG. (1934). *Xijiang Zashushi (The various poems of Western Boderland)*. Xi’an, Vol. 3.
- XİNG GUOZHENG & YANG LAİFU. (1994). “Zhengque Duidai Butong Shiqi Xianghu Jieyong De Ci (We Must be Correctly Attitude to the Loanwords of Both Languages in the Different Historical Period)”. *Yuyan Yu Fanyi* (Language and Translation), 1994/2.
- XINJIANG SHEHUI KEXUEYUAN LISHI YANJIUSUO. (1991). *Weiwuertzü Jian Shi* (A Brief History of Uyghurs), Urumchi: Xinjiang Renmin Chubanshe.
- XİTİ. (1995). *Alabo Tong Shi* (Philip Hitti, History of Arabs). Vol.1, Beijing: Shangwu Yinshuguan.

XUE ZONGZHENG. (1992). *Tujue Shi (History of the Turks)*. Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.

YASİN, Ablikim. (2001). *Tulufan Huiguwen Shisu Wenshu Yuyan Jiegou Yanjiu (Research on Language Structure of Secular Documents of the Old Uyghur inTurfan)*. Urumqi: Xinjiang Daxue Chubanshe.

YU JİE & ZHANG QİNGHONG. (1991). "Weiwueryu Yu Hanyu De Xianghu Yingxiang Yu Shentou (Language Contacts and Influences between Chinese and Uyghur)". *Yuyan Yu Fanyi (Language and Translation)*, Urumqi: 1991/4.

ZHAO MİNGMİNG. (1987). *Lun Weiwueryu de Wailaici (On the Loanwords of Uyghur)*. Beijing: Mimeographic Version by the Section for Graduate Students of the Central Institute for Nationalities.

ZHAO MİNGMİNG. (1991). "Lun Weiwueryu De Wailaici (On Loanwords of the Uyghur)", *Yuyan Yu Fanyi, (Language and Translation)* Urumqi: 1991/4.

ZHAO SHIJİE. (1994). "Lin Zexu < Huijiang Zhu Zhi Ci> Zhong De Weiwueryu Ci" (Uyghur Loanwords Used in Lin Zexu's Poem – *Huijiang Zhu Zhi Ci*), *Yuyan Yu Fanyi (Language and Translation)*. 1994/4.

ZHAO YONGHONG. (1997). "Shilun Gaochang Huigu Wangguo Shiqi Huiguwen Wenxian Yuyan Cihui De Fazhan Bianhua (On the Development and Changes of Vocabularies of the Old Uyghur Written Documents during the Kocho Uyghur Kingdom)". *Tujue Yuyan yu Wenhua Yanjiu (Research on the Turkic Languages and Cultures)*, Vol.2, Beijing: Zhongyang Minzu Daxue Chubanshe.

ZHOU XUAN. (1997). *Lin Zexu Shixuan Zhu (An Introduction for Lin Zexu's selected poems)*. Urumqi: Xinjiang Daxue Chubanshe.



Koç, Aziz Tolga (2020). Maniheizm Uygurca Metinlerde Bir Kavramsal Metafor Örneği, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2020/15, s. 70-81.

DOI: 10.46400/uygur.731457

MANİHEİST UYGURCA METİNLERDE BİR KAVRAMSAL METAFOR ÖRNEĞİ

[Araştırma Makalesi-Research Article]

Aziz Tolga KOÇ*

Geliş Tarihi: 03.05.2020

Kabul Tarihi: 02.06.2020

Öz

Felsefi ve derin bir kavram olan metafor, kaynaklarda genellikle benzetmeyle ilgili edebî mesele olarak incelenmiş ve Türk edebiyatı araştırmalarında mecaz, eğretilme, değişmece, deyim aktarması, istiare gibi çeşitli terimlerle kullanılmıştır. Fakat, kullanım alanı çok geniş olan metafor yalnızca bir edebî sanat değildir. İnsan zihninin işleyişi ve dil ile doğrudan bağlantılı olan metaforun felsefe alanındaki kullanımından edebiyata, matematiğe, psikolojiye kadar uzanan, disiplinler arası geniş bir kavramsal alanı vardır. Çağdaş Metafor Kuramı ile literatüre giren kavramsal metafor görüşü, geleneksel metafor araştırmalarının seyrini değiştirmiştir. Çağdaş metafor kuramında, metafor yalnızca dille ilgili değil aynı zamanda düşünceyle ilgili bir meseledir ve bu kuramda kavramsal metaforlar ve dilsel metaforlar birbirinden ayrılmıştır. Soyut düşünce ürünü olan kavramsal metaforlar, dilde çeşitli örneklerle dilsel bir metafor olarak görünürler. Örneğin, VAKİT NAKİTTİR kavramsal bir metafordur. "Vaktimi boşa harcıyorsun." cümlesi ise bu kavramsal metaforun dilsel bir örneğidir. Dilsel metaforlara Maniheizm eski Uygur Türkçesi metinlerinde de rastlamak mümkündür. Bu çalışmada, evrensel nitelikte olan DÜŞÜNCE İŞİK KAYNAĞIDIR kavramsal metaforunun Maniheizm çevreye ait eski Uygur Türkçesi metinlerindeki dilsel örnekleri tanımlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca, bu metinlerde bulunan bazı çok anlamlı sözcüklere metaforik kullanım açısından yaklaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eski Uygur Türkçesi, Maniheizm Metinler, Çok Anlamlılık, Metafor, Kavramsal metaforlar.

EXAMPLE OF A CONCEPTUAL METAPHOR IN MANICHAEAN UYGUR TEXTS

Abstract

Metaphor, a deep concept in philosophical, has often been studied in research as a literary matter related to analogy. (Research of Turkish literature: mecaz, eğretilme, değişmece, deyim aktarması, istiare etc.). But, the metaphor, with a very wide range of uses, is not just a literary art. The conceptual metaphor view has changed the course of traditional metaphor research. In contemporary metaphor theory, conceptual metaphors and linguistic metaphors are separated from each other. Conceptual metaphors, the product of abstract thought, appear in language as a linguistic metaphor with various examples. For example, TIME IS MONEY is a conceptual metaphor. "You are wasting my time." is a linguistic metaphor. It is possible to find examples of linguistic metaphor in old Uygur Turkish texts. In this study, linguistic examples of conceptual metaphor of IDEAS ARE RESOURCES in old Uygur Turkish texts belonging to the Manichaean environment were tried to be witnessed. In addition, some polysemy words found in these texts have been approached in terms of metaphorical use.

Keywords: Old Uygur Turkish, Manichaean Texts, Polysemy, Metaphor, Conceptual Metaphors.

* Okutman, Yunus Emre Enstitüsü, e-posta: aziztkoc@gmail.com
Orcid: 0000-0003-1312-3432

Giriş

Bir dilin söz varlığında; sözcüklerin çok anlamlılığı, soyut kavramlar, bu soyut kavramları somutlaştırma ve metaforlar o dilin gelişmişliğine işaret eden unsurlardan bazılarıdır. Sözcükler, tarihî yolculuklarında birçok etken sebebiyle çok anlamlılık kazanmıştır. Bu etkenlerden biri de hiç şüphesiz dindir. Bir inanç sistemini benimseyen topluluk, hâliyle o dinin tesiri altındadır. Maniheist Uygur Türklerinin siyasi, askerî ve ekonomik hayatında dinin tesiri büyüktür. Bu tesirin bir yanı da kültürelidir. Dolayısıyla, Maniheizm Uygurların hayatında olduğu kadar dilinde de birtakım değişikliklere yol açmıştır. Uygurlar Maniheizm'le birlikte; kullandıkları kavramlarda, dünyaya bakış açılarında, maddi ve manevi kültür öğelerinde, duyu düşünce davranış biçimleri gibi birçok alanda dinin etkisinde kalmıştır. Köktürklerde, Budist Türklerde veya Müslüman Türklerde somut bir kavramı ifade eden sıradan bir sözcük, Maniheist Türkler için soyut bir kavram Tanrı adı, bir terim veya kutsal bir sözcük hüviyetini kazanmıştır.

Bu yazıda; Maniheist çevreye ait eski Uygur Türkçesi metinlerinde organ adlarının, bazı soyut kavramların ve fiillerin çok anlamlı, somutlaştırma ve metaforik kullanım örnekleri verilecektir. En sonunda ise evrensel nitelikte olan DÜŞÜNCE IŞIK KAYNAĞIDIR¹ kavramsal metaforunun Maniheist Uygurca metinlerde dilsel örnekleri tanıklanmaya çalışılacaktır. Konu külliyatına dâhil edilen Maniheist çevreye ait eski Uygurca metinler ve kısaltmaları şunlardır:

BT V : Berliner Turfan-Texte V.

Chuast : Huastuanift.

ETŞ : Eski Türk Şiiri (Mani Muhitinde Yazılan Eserler).

IrkBit : Irk Bitig.

M I : Manichaica I.

M II : Manichaica II.

M III : Manichaica III.

Pothi : The Manichean Turkic Pothi-Book.

TT II : Türkische Turfan-Texte, II- Manichaica.

1. Kavramsal Metafor

Felsefi ve derin bir kavram olan metaforun net bir tanımına ulaşmak güçtür. Metaforun kaynaklara bakıldığında söz sanatıyla ilgili *eğretileme*, *değişmece*, *mecaz*, *deyim aktarması*, *istiare* gibi çeşitli terimlerle karşılandığı görülmektedir. Örneğin; Türkiye Bilimler Akademisi Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü'nde *eğretileme* terimi ile karşılanan metaforun tanımı şu şekildedir: "Dizisel bağıntılar düzleminde, aralarında eşdeğerlik ilişkisi kurulan anlamlı öğelerden birini öbürü yerine koyarak ve karşılaştırma yapılmasını sağlayan 'gibi' ya da benzeri sözcükleri kaldırmakla oluşan değişmece türü; Bir sözün, benzetme amacıyla aradaki benzerlik ilişkisinden yararlanarak başka bir söz yerine kullanılması; aralarında benzerlik ilişkisi kurulan öğelerden kendisine benzetilen ya da benzeyenden biri olmadan yapılan benzetme." (URL-1).

Aksan (2006: 62) metaforun *deyim aktarması* veya *iğretileme* olduğunu ve Türk edebiyatında uzun süre *istiare* terimiyle karşılandığı belirtmiştir. Yani yazara göre metafor, *istiare*, *iğretileme* veya *deyim aktarması* terimleriyle karşılanabilir. Fakat bu konuda bir karışıklık vardır. Örneğin; Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük'te *istiareye* karşılık olarak

¹ Kavramsal metaforlar, literatürde büyük harflerle yazılmaktadır.

eğretileme verilmiştir. Aynı sözlükte metafor ise *mecaz* sözcüğüyle karşılanmıştır. Türk Dil Kurumu Sözlüğü'ne göre *mecaz* sözcüğünün tanımı şu şekildedir: “Bir ilgi veya benzetme sonucu gerçek anlamından başka anlamda kullanılan söz; bir kelimeyi veya kavramı kabul edilenin dışında başka anlamlara gelecek biçimde kullanma, metafor.” (URL-2).

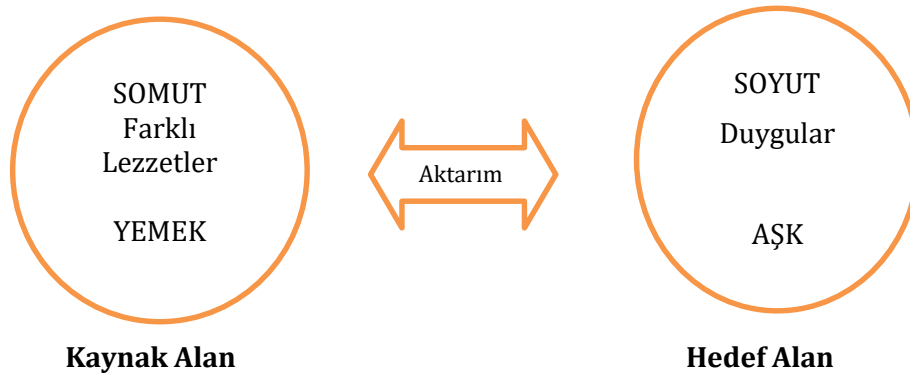
Tanımlarda görüldüğü gibi araştırmalarda metaforun Türkçede hangi terime veya terimlere karşılık geldiği hususunda hemfikir yoktur. Şahan (2017: 167), insan zihninin işleyişi ve dil ile doğrudan bağlantılı olan metaforun felsefe alanındaki kullanımından edebiyata, matematiğe, psikolojiye, reklamcılığa kadar uzanan geniş bir kavramsal alan yarattığını; buna karşın metaforun hem Türkçe hem de İngilizce sözlüklerde, kısıtlı alanlarla açıklandığını ve benzetme üzerine temellendirilmek zorunda kaldığını belirtmiştir. Şahan'a göre (2017: 174-175) metafor bir edebî sanat değildir, retorik ürettiği bir terim değildir. Çünkü metafor, kendisine retorik ürettiği bir edebî sanatların tanım çerçevesinde ve tasnifinde yer bulamamaktadır.²

Çağdaş metafor kuramı ile literatüre giren kavramsal metafor görüşü, geleneksel metafor araştırmalarının seyrini değiştirmiştir. Çiçekler ve Aydın (2019) kavramsal metafor kuramının ile klasik retorik veya belagat geleneğiyle ayrıldığı üç noktayı detaylı olarak ele almışlardır. Birinci husus metafor dille ilgili değil, düşünceyle ilgili bir meseledir. Yani, geleneksel anlayışa göre metafor yalnızca sözcükler ve sözcüklerin dildeki kullanımlarıyla ilgilidir. İkinci husus, metafor retorik bir araç değildir; dünyayı anlamlandırmamıza yarayan bir bilişsel süreçtir. Bu hususta, geleneksel anlayış ile kavramsal metafor kuramı tasnif farklılığına gitmiştir. Son husus ise metafor yalnızca benzerlik ilişkisine dayanmaz. Yani klasik anlayışta metaforun motivasyonunun yalnızca benzerlik ilgisi olmasına karşın; kavramsal metaforlar kuramında benzerlik dışında deneyim, korelasyon, kaynak alanın hedef alan olması gibi motivasyon türleri vardır.

Kavramsal metafor kuramı, George Lakoff ve Mark Johnson'ın 1980 yılında yayımlanan *Metaphors We Live by* adlı eserinde ilk kez dile getirilmiştir (Çiçekler ve Aydın, 2019: 15). Bu eserle ortaya konan ve “Çağdaş Metafor Teorisi” olarak anılan teori günümüzde metafor kavramını, disiplinlerarası uygulamalarla biliş/zihin (cognition) ve bildirişim (communication) çalışmalarının merkezine yerleştirmiştir. Bilişsel anlambilim (cognitive semantics) alanındaki çağdaş metafor teorisine göre metafor sadece dilde değildir; düşünmede ve eylemde kullandığımız kavramsal sistemimizin temelde metaforik bir doğası vardır. Yani çağdaş metafor incelemesi metaforu bir düşünce malzemesi, insan kavrayışının bir şekli olarak ve sadece bir söz figürü değil aynı zamanda bir ‘düşünce figürü’ olarak görür (URL-3).

Lakoff (1993: 206) Mark Johnson ile metaforik kavramların sistematüğinde hangi eşleşmelerin bulunduğunu hatırlamayı kolaylaştırmak için bir yöntem benimsediklerini belirtmektedir. Çalışmada bahsedilen bu yöntem haritalama (mapping) yöntemidir. Bu yöntemde göre, HEDEF-ALAN KAYNAK-ALANDIR, veya HEDEF-ALAN KAYNAK-ALAN GİBİDİR. Akşehirli (URL-3) bunu, AŞK YEMEKTİR kavramsal metaforu üzerinden ele almıştır. Bu kavramsal metaforun dilsel örneklerinde biri “Bu aşkın tadı kalmadı.” örneğidir. Bu haritalamada somut olan “yemek” kaynak alan; soyut olan “aşk” ise hedef alandır. Bu kavramsal metafor ve dilsel örneğiyle ilgili şema şu şekilde verilmiştir:

² Metafor kavramının Türkçe ve İngilizce çeşitli kaynaklardaki tanımlarıyla ve hangi terimlerle karşılandığıyla ilgili detaylı bilgi için bk. (Şahan, 2017: 166-176).



Soyut düşünce ürünü olan kavramsal metaforlar (conceptual metaphors), dilde çeşitli örneklerle dilsel bir metafor olarak görünürler. İnsanlar farklı dilleri konuşsalar da deneyimlerden ötürü benzer bir düşünce yapısına sahiptirler. Dolayısıyla kavramsal metaforlar da evrensel niteliktedir. Örneğin; Lakoff ve Johnson (1980: 7-9) TIME IS MONEY kavramsal metaforunun İngilizcedeki dilsel örneklerini sıralamıştır: *You are wasting my time* “Zamanımı boşa harcıyorsun.” gibi. Akşehirli (URL-3) de bu durumu VAKİT NAKİTTİR kavramsal metaforu üzerinden Türkçede örneklendirmiştir. Bu kavramsal metaforla insanlar zamanı para ile birlikte kavramlaştırmıştır. “Vaktini iyi harcamalısın”, “Bana biraz zaman ver”, “Bu ev on yılıma mal oldu” sözleri VAKİT NAKİTTİR kavramsal metaforunun Türkçedeki birer örneğidir; dilsel birer metaforlardır.

Türkçede metaforların dilsel örneklerine yine evrensel olan HAYAT YOLCULUKTUR kavramsal metaforu üzerinden bakılabilir. Dinçer (2015), bu kavramsal metaforu günümüz Türkçesi örnekleriyle olarak ele almıştır. Çalışmada; hedef alanın daha belirsiz ve karmaşık olan; kaynak alanın ise genellikle daha somut olan, daha kolay anlaşılabilir araç olduğu belirtilmiştir. Buna göre HAYAT YOLCULUKTUR metaforunda hedef alan “hayat”tır; kaynak alan ise aydınlatıcı bir araç olarak “yolculuk”tur. Dinçer, bu ikinci alana dair bütün bilgilerin, yani yolun bir yerde başlamasının, devam etmesinin ve sona ermesinin; “hayat” ile “yolculuk” arasındaki aktarıma fiziksel temeller oluşturduğuna işaret etmektedir. Yani bu kavramsal metaforun hayat-yolculuk, insan-yolcu, dünya-yol paralellikleri gibi dilsel metaforlar oluşturduğu anlatılmaktadır.

2. Maniheist Uygurcada Çok Anlamlılık ve Metafor

Değişik etkenlerle bir göstergenin yansıttığı temel anlamların yanı sıra yeni yeni kavramları anlatır durumda olmasına çok anlamlılık denir (Aksan, 2006: 70). Ağca (2015: 202), sözcüklerin nasıl çok anlamlılık kazandıklarına dair tespitlerde bulunmuştur. Bu çalışmaya göre; diller, yeni kavram ya da varlıkları adlandırmada, diğer dillerden sözcük alınılamamak, dilde var olan sözcük tabanlarına uygun ekler getirerek yeni bir sözcük oluşturmak, aynı ya da benzer kavram alanına ait bir sözcüğü belirli prensipler dâhilinde semantik değişim/gelişimlere uğratmak gibi çeşitli yöntemler kullanır. Yine aynı çalışmaya göre; dilde herhangi bir sözcük, aynı/benzer kavram alanı ile ilgili farklı anlamlar sergiliyorsa, başka bir ifadeyle aynı/benzer kavram alanı dâhilinde anlam çeşitliliğine uğramışsa, o sözcüğün somutlaştırma, soyutlaştırma, metaforlaştırma gibi semantik yöntemlerle temel/ilk anlamından diğer anlamlara doğru çeşitlenmiş olma ihtimali yüksektir. Dolayısıyla dillerde herhangi bir sözcük, aynı/benzer kavram alanına ait olmak üzere birden fazla anlam yüklenmiş olabilir.

Bir dilin söz varlığında; sözcüklerin çok anlamlılığı, soyut kavramlar, bu soyut kavramları somutlaştırma ve metaforlar o dilin gelişmişliğine işaret eden unsurlardan bazılarıdır. Maniheist çevreye ait eski Uygurca metinlerde tanımlanan çok anlamlı sözcükler bir yazıya sığmayacak kadar çoktur. Burada, konu bütünlüğünü bozmamak adına yalnızca organ adları üzerinden örneklendirme yapılacaktır. Yine, bazı soyut kavramların somutlaştırıldığı

örneklere de değinilecektir. Organların ve vücut bölümlerinin adlarının aynı eğilimle doğadaki nesnelere aktarılarak yeni yeni anlamlar kazandıklarını görürüz. Bu örnekler artık dile yerleşerek kalıplaşmış yeni anlamlar oluşturmuş olan “ölü deyim aktarması” (dead metaphor) olarak nitelenir: *dağ başı, kapının kolu, masanın ayağı* vb. (Aksan, 2006: 64). Maniheist çevreye ait eski Uygurca metinlerde de bazı organ adlarının anlamlarındaki çeşitlilik, o sözcüklerin sadece anatominin bir meselesi olmadığına işaret etmektedir.

Aşağıdaki verilen örneklerde tanıklandığı üzere, Maniheist Uygurca metinlerde “vücudun bölümü, organ” anlamlarını ihtiva eden *sın* sözcüğü “öge, unsur” anlamına da gelmektedir. *Yüz* sözcüğü vücudun bölümü için kullanılırken *yüzlüg* sözcüğü ise “tanıdık simalı, meşhur” anlamında da kullanılmıştır. Organ adlarından biri olan *baş* sözcüğü aynı zamanda “başlangıç” anlamındadır. Yine *til* “dil” organ adı *til bul-* yapısı ile “dillenmek, dile gelmek, konuşmak” anlamındadır.³ *Köküz* “göğüs” sözcüğü “düşünce”; *elig* “el” sözcüğü aynı zamanda “sahiplik, mülkiyet” anlamlarına gelmektedir. Maniheist çevreye ait eski Uygurca metinlerde organ adlarının yukarıda verilen anlamlarının tanıklandığı bazı örnekler şunlardır:

*Kut **sini** kamağ teñri yiriniñ ortusun içre ög **sini** birdin sıñar köñül **sini** kün tugsugdan sıñar sakınç **sini** kün batsıgdın sıñar tuymak **sini** birdin sıñar “Kut **ögesi** tüm gökyüzünün içine, akıl **ögesi** güneyden, gönül **ögesi** doğudan, düşünce **ögesi** batıdan, his **ögesi** ise güney taraftan ...”* (BT V: 32).

*Bu ırk **başında** az emgeki bar “Bu falın **başında** biraz acı var.”* (IrkBit: 57).

*Athğ **yüzlüg** “Meşhur ve **tanıdık simalı**”* (M III: 42).

*Bugünkü küñe alkatmış ayka yıl **başına** “Bugüne, methedilmiş aya, ... yıl **başına**.”* (M III: 36).

*Ayığ kılınçlıg şimnu **eligintin** ozgurtuñuz “Kötü işler yapan şeytanın **elinden** kurtardınız.”* (Pothi: 70).

*Köñülümüz **köküzümüz** “Gönlümüz, **düşüncemiz** ...”* (M I: 28).

*Ol ödke kamağ beş türlüg tınlıg turalıg ıgaç evin yemiş taş toyagu kop **til** bulğay “O zaman, tüm beş türlü canlı, ağaç, meyveler, taş ve çakıl (hepsi) **dile gelecek**.”* (BT V: 40).

Organ adlarından başka, anlatım gücüne işaret eden bir diğer unsur da somutlaştırmadır. Maniheist Eski Uygurca metinlerde, soyut kavramların somutlaştırıldığı örnekleri de görmek mümkündür. Aşağıdaki örneklerde tanıklandığı üzere; soyut bir kavram olan *kılınç* “davranış” pranga vurulan bir somut bir varlık gibi ifade edilmiştir. Başka soyut bir kavram olan *üzüt* “ruh” yemeğe, gıdaya ihtiyacı olan bir kavramdır. *Küvençlig* “mağrur” kavramı *su* “su” sözcüğüyle kullanılmıştır. Yine metinlerde, *köni nom* “doğru öğretisi” kavramı *köprüg* “köprü”; *taluy* “deniz”, *ügüz* “ırmak” gibi sözcükler; *buyanlıg* “erdemli” sözcüğüyle ifade edilmiştir. Bazı soyut sözcüklerin somutlaştırıldığı örnekler şunlardır:

*Kılınçlıg bukagug üzteçi bolalım “**Davranışlarımızın** prangasını koparalım.”* (Pothi: 347-348).

***Üzüt** aşına tavratsar “**Ruhunun** gıdasına çaba gösterse...”* (TT II: 418).

***Buyanlıg** taluy ügüzüg akıtıp “**Erdemli** ırmak ve denizi akıtıp...”* (Pothi: 228).

***Köni nomluğ** köprügüg körkittiñiz “**Doğru öğretilerin** köprüsünü gösterdiñiz.”* (Pothi: 55-56).

³ Bu yönden, bu sözcük *agazlan-* “söylemek” fiiline benzemektedir. Ezrua teñri atıña yme agazlanmış boltı “Ezrua Tanrı adına söylemiş oldu.” (M I: 25).

Küvençliq *suv köznekiqe suklunmuşlarka “Mağrur denizin yansımasına dalmış olanlara.”* (Pohti: 55).

Çok anlamlılık ve metaforik kullanım örneklerini yine fiillerde de görmek mümkündür. Eski Türkçede *aş* “yemek” sözcüğü, +A- ekiyle *aşa-* biçimini almıştır (Erdal, 1991: 418). *Aşa-* fiili, eski Türkçede “yemek yemek; tüketmek, yıkmak; eğlenmek, zevk almak; denemek, tecrübe etmek; algılamak, anlamak” anlamlarında görülmektedir (Clauson, 1972: 256). *Aşa-* fiili, Maniheist Uygurca metinlerde, aşağıdaki verilen örneğinden görüldüğü gibi “(ışığa) maruz kalmak” anlamındadır. *Yaruk aş-* “ışık yemek”, dolayısıyla *Beş teñri yarukı aş-* sözü “Beş Tanrı’nın ışığını yemek” yani o ışığa maruz kalmak anlamındadır. Eski Türkçede *katıl-* fiili “karıştırmak, karıştırılmak, katılmak; (birisyle) ilişki kurmak” anlamlarına gelmektedir (Clauson, 1972: 601). Fiil, Maniheist eski Uygurca metinlerde, aşağıda verilen örneğinde “birlikte olmak” anlamına sahiptir. Metinlerde, Maniheizm inancında dinî öğretilere uymak ve yasaklanan bazı hareketlerin daha iyi anlatılması için öyküleme gördüğümüz bazı fragmanlar vardır. Yine o fragmanların birinde yasaklanan bir hareketin vahim sonuçlarına tanıklık ettiğimiz bir örnekte *ölügke katıl-* sözü “ölüyle cinsî münasebette bulunmak, birlikte olmak” anlamında kullanılmıştır.

Kedil- fiili eski Türkçede “giyilmek; reenarnasyon geçirmek” anlamlarına gelmektedir (Clauson, 1972: 703). Fiil, Maniheist Uygurca metinlerde reenarnasyon inancının da tesiriyle “başka bedene girmek” anlamına gelmektedir. Örnekte, buzağının aslanın bedenine girerek başka bir ifadeyle aslanın kimliğine bürünerek güçlenmesi, titretmesi, parçalaması tasvir edilmiştir. *Bulgan-* fiili, eski Türkçede temel anlamıyla “bulanmak” anlamındadır (Clauson, 1972: 337). Fakat bu fiil Maniheist Uygurcada aynı zamanda “kafası karışmak” anlamına da gelmektedir. *Kötür-* fiili de çok anlamlı bir görünümüdür. Eski Türkçede *kötür-* fiili “kaldırmak, yükseltmek, götürmek vb.” anlamlarında görülmektedir (Clauson, 1972: 706). Bu fiil, Maniheist eski Uygurca metinlerde “acı çekmek” anlamıyla da dikkat çekmektedir. Örnekte, *emgek kötür-* yapısı “acı çekmek” anlamına gelmektedir. Eski Türkçede “saf, temiz olmak; kutsal olmak” (Clauson, 1972: 198) gibi anlamları ihtiva eden *arı-* fiili, Maniheist eski Uygurca metinlerde bir örnekte madencilikle ilgili bir ifadededir. Bu örnekte, *altun arı-* “(altın) erimek” anlamında tanıklanmıştır.

Aşadukumuz *beş teñri yarukı “Maruz kaldığımız (yediğimiz) Beş Tanrı ışığı...”* (Chuast: 338-339).

*Ölügüg koçup uvutsuz bilig sürüp ol ölügke **katıltı** “Ölüyü kucaklayıp, ahlaksızca ol ölüyle birlikte oldu.”* (M I: 5).

*Buzağu kim arslanka **kedilip** ...ug titretir butarlayur “Buzağı ki, aslanın bedenine girip ... titretir, parçalar.”* (M I: 18).

*Tünerigig yayduk üçün anıg kılınçlıglar barça kaç kata **bulgantı** “Karanlık kaybolduğu için kötü amel işleyenlerin çoğu defa **kafası karıştı.**”* (M III: 6).

*Emgek **kötürmeyin** “Acı çekmeyin.”* (M II: 6).

Kötürteçi *tınlıglarka tüzüke barça yaztım yañıltım erser “Acı çeken canlıların hepsine karşı günah işlediysem, yanlış yaptıysam.”* (Pohti: 351).

*Kaltı katıglıg altun kısıda **arıyurça** “Tıpkı, katı altın fırında nasıl **eriyorsa?**”* (M III: 14).

2.1. Maniheist Uygurcada DÜŞÜNCE IŞIK KAYNAĞIDIR Kavramsal Metaforu

İlk yazılı eserlerine yaklaşık 1300 yıl önce tanıklık ettiğimiz Türk dili anlatım gücü açısından gelişkin bir dildir. Bu anlatım gücü ve gelişkinlik metaforik kullanımlara da yansımıştır. Kavramsal metaforlara Türk-Runik harfli metinlerde rastlamak mümkündür. Uçan Eke (2018) Orhun Yazıtları’ndaki metaforları incelediği çalışmasında; bu yazıtlarda GÖRMEK,

İTAAT ETMEK/TÂBİ OLMAK/TANIMAKTIR, İŞİTMEK, ANLAMAK/İDRAK ETMEKTİR gibi kavramsal metaforların mevcudiyetini örneklerin ışığında belirtmektedir. Yine ilk İslamî Türkçe metinlerden Kutadgu Bilig’de de bunu görmek mümkündür. Gökçe, Kutadgu Bilig’de yer alan algı fiillerinden biri olan ve “görmek”, anlamak”, “idrak etmek” gibi anlamları ihtiva eden *kör-* fiilini çok anlamlılık ve metafor konuları açısından incelemiştir (2015: 62). Kutadgu Bilig’de *kör-* fiili ile ilgili BİLMEK GÖRMEKTİR, ANLAMAK GÖRMEKTİR, İDRAK ETMEK GÖRMEKTİR, GÖRMEK DOKUNMAKTIR ve GÖZLER ELLER VE AYAKLARDIR gibi kavramsal metaforlara sıkça rastlandığı belirtmektedir.

Eski Türkçede, kavramsal metaforların kuramı ve Budist çevreye ait eski Uygurca metinlerdeki yansımaları hakkında Yunusoğlu da (2016) çalışmıştır. Yunusoğlu, detaylı çalışmasında metafor kavramı ve metafor kuramı hakkında teorik bilgiler vermiş ve Budist Türkçe metinlerde metaforların yapısına, imaj kullanımını (su imajı, ışık imajı vb.) açısından yaklaşmış ve ardından bu metaforların kaynaklarını çeviri metaforlar ve Türkçe kökenli metaforlar olarak incelemiştir. Daha sonra ise kavramsal metaforların Budist çevreye ait eski Uygurca metinlerdeki kullanımlarını örnekler dahilinde ve çeşitli şemalarla açıklamıştır. Bunun dışında Gül (2009) de Budist çevreye ait metinlerde, eski Türk tarım terimleri metaforik kullanımları üzerine çalışma yapmıştır. Bu çalışmada *tarı-*, *ek-* fiilleri/müştakları ve *urug* sözcüğünün metaforik kullanımları örnekler üzerinden işlenmiştir. Burada dikkat çekici husus, eski Türkçe söz varlığında yalnızca bir konu alanındaki birkaç sözcüğün bile metaforik kullanım çeşitliliğini görebildiğimiz gerçeğidir.

Orhun Yazıtları’nda, Budist çevreye ait Uygurca metinlerde ve Kutadgu Bilig’de olduğu gibi Maniheist Uygurca metinlerde de bazı evrensel nitelikte kavramsal metaforların örneklerine rastlamak olağandır. Söz gelimi, DÜŞÜNCE GIDADIR (Lakoff ve Johnson, 1980: 46) metaforu buna örnek gösterilebilir. Örneğin; İngilizcedeki “throw cold water over (a idea/ a plan)” bir düşünceye veya plana soğuk su katmak; Türkçede pişmiş aşı su katmak olarak görülür. Maniheist çevreye ait eski Uygurca metinlerde de yeme içme sözcükleri önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Maniheizm’de *aş içkü teñri* “Yiyecek İçecek Tanrısı” (Chuast: 94) bile vardır. Yukarıda bahsettiğimiz *yaruk aşı-* ifadesi de yine yeme içme sözcüklerinin anlatım gücüne işarettir. DÜŞÜNCE GIDADIR kavramsal metaforunda; soyut kavram, hedef alan “düşünce”; somut, kaynak alan ise “gıda”dır. Düşünce gıda ile kavramlaşmıştır. Maniheist eski Uygurcada *bilge bilig* “bilgelik bilgisi, hikmet” tıpkı bir gıda gibidir. *Tatıgsıra-* ise “tadını yitirmek, tatsızlaşmak” anlamına gelmektedir. DÜŞÜNCE GIDADIR kavramsal metaforunun Maniheist Uygurcada metinlerdeki dilsel örneği şudur:

Bilge bilgisi tatıgsırayur “Bilgelik bilgisi (hikmet) tadını yitiriyor.” (M III: 18).

Maniheist çevreye ait eski Uygurca metinlerde, kavramsal metaforlar bir yazıya sığmayacak kadar çoktur. Burada, yalnızca DÜŞÜNCE IŞIK KAYNAĞIDIR kavramsal metaforunun örnekleri gösterilecektir. Lakoff ve Johnson’un (1980: 48) DÜŞÜNCE IŞIK KAYNAĞIDIR kavramsal metaforunda, soyut olan hedef alan “düşünce”; somut olan kaynak alan ise “ışık kaynağı”dır. Bu metaforla, düşünce ışık kaynağı ile kavramlaşmıştır. Nitekim düşünce ürünü olan “bilgi”, Türkçede ışığı, aydınlığı, aydınlanmayı temsil etmektedir. Güncel Türkçe Sözlük’te aydın sözcüğü “ışık alan, ışıklı, aydınlık” temel anlamlarının yanında “kültürlü, ileri görüşlü (kimse), münevver, aydın” anlamlarına da gelmektedir (URL-2). Bilgili anlamıyla kullanılan aydın sözcüğünün eş anlamlısı Arapça münevver sözcüğü de “ışık” anlamındaki nur sözcüğünün bir müştakıdır. Bu anlam çeşitliliği Türkçedeki fiillere de yansımıştır. Aynı sözlükte, *aydınlan-* fiili “aydınlık olmak” anlamının yanı sıra “bir sorun üzerine gereği kadar bilgi edinmek, tenevvür etmek”; *aydınlat-* fiili “karanlığı giderip görünür duruma getirmek, ışıktandırmak” temel anlamlarının yanında “bir sorun üzerine bilgi vermek” anlamına da gelmektedir. Bu bilgilerin ışığında, DÜŞÜNCE IŞIK KAYNAĞIDIR kavramsal metaforunu, Türkçede örneklendirebiliriz: *Cumhuriyetin yetiştirdiği önemli aydınlardan biri Attilâ*

İlhan'dır. O sempozyum sonrasında tüm öğrenciler aydınlandı. Beni bu konuda biraz aydınlatabilir misiniz?

Maniheist Uygurca metinlerde kullanım sıklığı olan *yaruk* sözcüğü (<*yaruk*-k: Erdal, 1991: 255; Clauson, 1972: 963) yaygın olarak “ışık, aydınlık” anlamındadır. Maniheist metinlerde, *yaruk* sözcüğünün kökü olan *yaruk*- fiili “aydınlanmak” anlamındadır: *Yir yarudı* “*Yeryüzü aydınlandı.*” (IrkBit: 26), *Yarın yarudı* “*Sabah gün ağardı.*” (M I: 6). Metinlerde anlatımı güçlendirmek için ve Maniheizmdeki dualizmin de tesiriyle *yaruk* sözcüğü, karşıtı olan *kara* sözcüğüyle de sıkça kullanılmıştır. Sözcük, +IXg ekli *yaruklug* biçimiyle de “parıltılı, ışıltılı” anlamlarında tanıklanmaktadır: *Yaruklug yaşuklug* “*Parıltılı, ışıltılı.*” (ETŞ 1). Ayrıca metinlerde *yaruk bol*- yapısı ise “aydınlık olmak” anlamına gelmektedir (IrkBit: 26). Sözcük bu anlamın yanı sıra, Maniheizm inanç sisteminde dinî bir terime de dönüşmüştür: *Yaruk teñri* “Işık Tanrısı” (Chuast: 73), *Yaruk ay teñri* (M III: 6). Sözcüğün verilen anlamlarda tanıklanan örneklerinden bazıları şunlardır:

Arıg tütsük yaruk yula anta ulatı “*Temiz tütsü, ışık, mum, meşale ve benzeri.*” (M III: 49).

Kamag üze yaruk boltu “*Her şeyin üzeri aydınlık oldu.*” (IrkBit: 26).

Teñrili yekli yaruklı karalı ol üdün katıldı “*O zaman Tanrı ve şeytan, ışık ve karanlık (birbirine) karıştı.*” (Chuast: 6-7).

Türkçede “kültürlü, bilgili” anlamlarında çok anlamlılık örneği gösteren aydınlık sözcüğünün kullanımı, Maniheist Uygurca metinlerde de aynı şekildedir. Metinlerde, *yaruk* “aydınlık, ışık” aynı zamanda güçlü ve bilge olan Tanrı’yı temsil etmektedir. Türkçede olduğu gibi “aydın, münevver” kişiler, Maniheist Türkçe metinlerde de “bilgili, bilge, aydın” kişilerdir. Aşağıdaki verilen örneklerde tanıklandığı gibi Maniheizmde *yaruk* “aydınlık, ışık, parlaklık” Tanrı’yı, iyiliği, bilgeliği, bilgiyi temsil etmektedir. Maniheizmde *Ay Teñri* “Ay Tanrısı”, *Kün Teñri* “Güneş Tanrısı”, *Yaruk Teñri* “Işık Tanrısı” dinî terimleri de bunun bir göstergesidir. Örneklerden hareketle Maniheist metinlerde ışıltılı, parlak, aydınlık olan Tanrı bilgilidir; bilgedir. Yine, Maniheizmin dinî öğretileri, buyrukları kutsal bir parlaklık ihtiva etmektedir. DÜŞÜNCE IŞIK KAYNAĞIDIR kavramsal metaforunun Maniheist eski Uygurca metinlerdeki dilsel örnekleri ve hazırlanan şema şu şekildedir:

(1) *Turug yaruk bögü teñrimiz teñri yirinten inti* “*Duru, ışıltılı, bilge Tanrı’mız, gökyüzünden indi.*” (M III: 35).

(2) *Yaruk küçlög bilgeke yalvarar biz* “*Aydınlık, güçlü bilgeye yalvarırız.*” (ETŞ: 2).

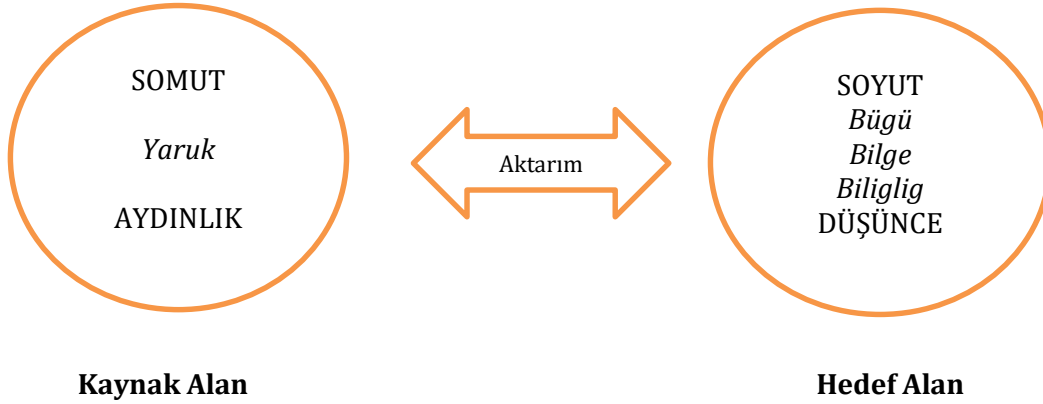
(3) *Vajırda ötvü biligligim tüzünüm yarukum* “*Elmistan daha keskin benim bilgirim, asilim, ışığım.*” (ETŞ: 3).

(4) *Ançulayu valtrıyur sen çahsapatlıg ıduk çoğ yalın üze* “*Öğretilerin kutsal parlaklığı ile tıpkı alev gibi parlıyorsun.*” (Pothi, 253-254).

İlk örnekteki *yaruk teñri* “Işıltılı Tanrı” ifadesi *bögü* “bilge” ile desteklenmiştir. Eski Türkçede, *bögü/bögü* sözcüğü, “bilge; sihirbaz, büyücü, şaman” gibi anlamlara gelmektedir (Clauson, 1972: 324). *Bögü burkanlar* (M III: 34), *Yaruk bögü bilge* “Parlak, bilge.” (BT V: 45). İkinci ve üçüncü örneklerde, yine *yaruk* ifadesi, *bilge*, *biliglig*⁴ “bilgili, hikmetli, marifetli” sözcükleriyle desteklenmektedir. Dördüncü örnekte ise durum biraz farklıdır. Buradaki “aydınlanmak, parlamak” anlamı *yaltrı*- fiili ile ifade edilmiştir. Dördüncü örnekte, alev parlaklığına sahip olan şey “Tanrının emirleri, buyrukları ve öğretisi”dir. Metinlerde, *yaltrı*- / *yaltra*- formlarında görülen bu fiil “parlamak” anlamına gelmektedir: Örneğin; *Sevigliğ valtraglı isig yüzünüzün körükseyür biz* “*Sevimli, parlak ve sıcak yüzünüzü görmek*

⁴ Bilge bilig kavramı (Sanskritçe *prajñā*) Uygurlarda “hikmet, marifet, idrâk” gibi anlamlara gelmektedir (Arat, 1942: 64). Bu örnekte yer alan *bilge biliglig* ibaresi, tarafımızca *bilge* ve *biliglig* kavramları olarak ayrı ayrı ele alınmıştır.

istiyoruz.” (M I: 10). DÜŞÜNCE IŞIK KAYNAĞIDIR kavramsal metaforunun Maniheist Uygur Türkçesi metinlerindeki dilsel ifadelerinden hareketle oluşturulmuş şema şu şekildedir:

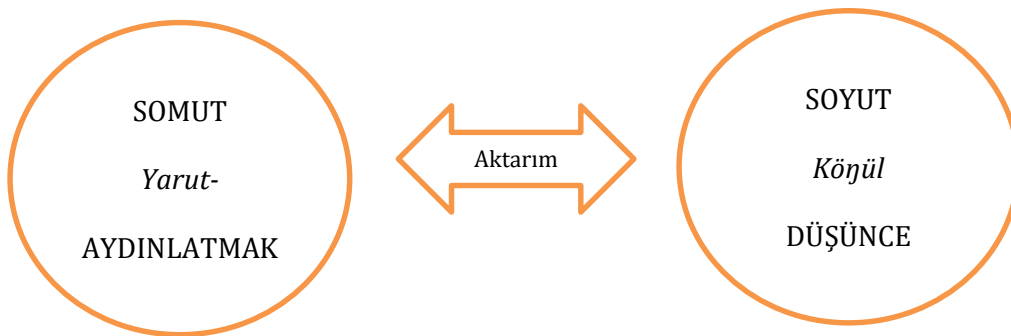


Yukarıda dilsel sonuçlarıyla verdiğimiz DÜŞÜNCE IŞIK KAYNAĞIDIR kavramsal metaforunun Maniheist eski Uygurca metinlerdeki *köñül* sözcüğüyle de bağı bulunmaktadır. Eski Türkçede *köñül* sözcüğü “gönül; akıl, zihin, anlayış; fikir, düşünce”; *yarut-* fiili ise “aydınlatmak, parlatmak; bilgilendirmek” anlamlarına gelmektedir (Clauson, 1972: 731, 960). *Köñül* sözcüğün “düşünce” anlamından hareketle, *köñül yarut-* ifadesi “gönül aydınlatmak, fikir vermek, bilgi vermek” gibi anlamlara gelmektedir. Yine buna benzer bir kullanım da *köñül yaşı-* ibaresidir. Aşağıdaki örnekte, *yaşı-* fiili *yarut-* fiili gibi “parlamak” anlamına gelmektedir. *Köñül yaşı-* ise “gönlün parlaması” yani soyut birer kavramlar olan “gönül, düşünce” gibi kavramların somut olan “aydınlanmak” ile kavramlaşmasını göstermektedir. Yukarıda verildiği üzere, *aydınlat-* fiili “karanlığı giderip görünür duruma getirmek, ışıklandırmak” temel anlamlarının yanında “bir sorun üzerine bilgi vermek” anlamına da gelmektedir. Bu metaforun Maniheist metinlerde tanıklanan örnekleri şunlardır:

Meniñ *köñülümün* yarutuglı kañım “Benim *gönlümü* aydınlatan babam.” (M III: 24).

Ögek sav sözleyü umagay kim ol erneñ *köñlin* yarutsar “Anlaşılır söz söyleyemezler ki, o adamın *gönlünü* aydınlantsın.” (M I: 15).

Üzüksüz küntemek anıñ *köñülü* süzükün yarukun yaşıpan erür “Arahksız, her gün onun *gönlü*, saflıkla ve ışıkla parlamaktadır.” (M III: 22).

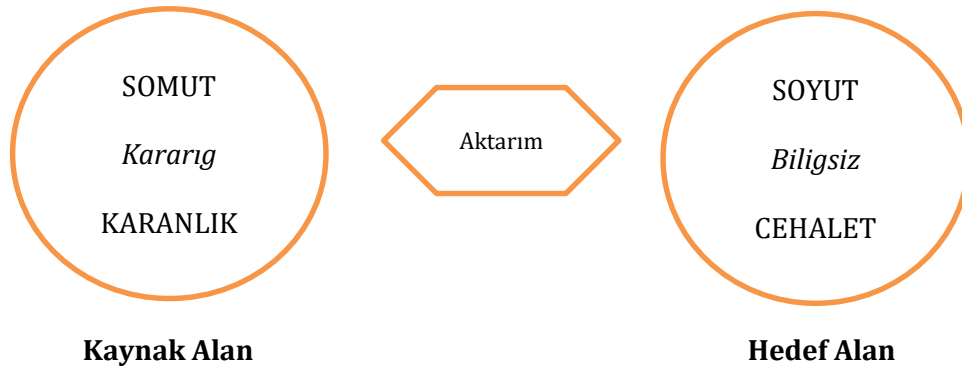


Türkçede, aydınlık sözcüğünün karşıtı olan karanlık sözcüğü de çok anlamlılık ve metafor yönünden zengindir. Karanlık sözcüğü, Güncel Türkçe Sözlük'te “ışıksız” temel anlamının yanı sıra “gereğince anlaşılıp bilinmeyen (durum)” anlamına da gelmektedir (URL-2). Bu durum, Maniheist Uygurca metinlerde de geçerlidir. Karanlık kavramı, Maniheist

metinlerde, *kararig*, *tünerig* gibi sözcüklerle ifade edilmiştir (Clouston, 1972: 525, 663). Örneklerde de tanıklandığı gibi -Maniheizmdeki düalizmin tesiriyle- karanlık ögesi, aydınlık ögesinin aksine “şeytani, cehennemi, kötülüğü, şehveti, cahilliği” temsil etmektedir. İlk örnekteki *kararig nizvani* “şehvet”; ikinci ve üçüncü örneklerdeki *kararig ög*, *kararig tuymak* “karanlık akıl”, “karanlık his”; son iki örnekteki *tünerig tamu* ve *tünerig yekler* “karanlık cehennem” ve “karanlık şeytanlar” anlamındadır.

- (1) ***Kararig*** *nizvanıları üze kal tilve teg ertiler* “**Karanlık** tutkularıyla (şehvetleriyle) çılgın gibilerdi.” (Pohti, 114-115).
- (2) ***Kararig*** *ög sininten ünüp yañi kişi birle şünüşürler* “**Karanlık** akıl ögesini terk edip yeni kişiyle savaşır.” (M III 17).
- (3) ***Kararig*** *tuymak sininten* “**Karanlık** his ögesinden...” (M III: 18).
- (4) ***Tünerig*** *tamuka tartar* “**Karanlık** cehenneme sürükler.” (ETŞ: 6).
- (5) ***Tünerig*** *yeklerle tapunugmalar* “**Karanlık** şeytanlara tapınanlar.” (ETŞ: 5).

Bu örneklerde dikkat çekici husus *kararig ög* “karanlık akıl” ve *kararig tuymak* “karanlık his” ifadeleridir. İki soyut kavram olan “akıl” ve “his” somutlaşmıştır. Dolayısıyla, burada kastedilen karanlığın temel anlamından ziyade “bilgisizlik” ve “cehalet”tir. Çünkü, Maniheist metinlerde *biligsiz* “bilgisiz, cahil” kişiler düşman olarak görülür ve o kişilerle savaşmak gereklidir. *Biligsiz öçeşçilerde* “*Bilgisiz düşmanlardan...*” (Pohti: 497), *Ordugaru biligsiz sünüşke kelir* “*Saraya doğru cehalet savaşına gelir.*” (M III: 37). Bu bilgilerin ışığında, Maniheist çevreye ait Eski Uygurca metinlerde “CEHALET KARANLIKTIR” gibi bir kavramsal çıkarım yapmak mümkündür. Bu çıkarım şöyle şemalandırılmıştır:



Sonuç

Maniheist çevreye ait eski Uygurca metinler, çok anlamlılık ve metafor yönünden zengin metinlerdir ve bu zenginlik bir yazıya sığmayacak kadar çoktur. Bu çalışmada, metafor kavramını daha iyi anlamak için Maniheist eski Uygurca metinlerde geçen vücudun bölümü ve organ adlarının *ölü metafor* (dead metaphor) kullanımları örneklendirilmiştir. Yine *aşa-*, *katıl-*, *kedil-*, *bulgan-*, *kötür-*, *arı-* fiillerinin çok anlamlılığı ve *kılınç* “davranış”, *üzüt* “ruh”, *buyanlıg* “erdemli”, *köni nom* “doğru öğreti”, *küvençlig* “mağrur” gibi soyut kavramların metaforik kullanımları örnekler dahilinde kanıtlanmaya çalışılmıştır.

Çalışmada, konu külliyyatında verilen Maniheist çevreye ait eski Uygur Türkçesi metinlerdeki örneklerde, evrensel nitelikte olan DÜŞÜNCE IŞIK KAYNAĞIDIR kavramsal metaforunun yansımalarının olup olmadığı sorgulanmıştır. Elde edilen örnekler ışığında, bu kavramsal metaforun ele alınan metinlerde dilsel örneklerinin mevcudiyeti kanıtlanmaya çalışılmıştır. Sonrasında bu örneklerden hareketle şema çizilmiştir. Metinlerde, somut bir kavram olan *yaruk* “ışık, aydınlık” sözcüğünün, *bügü* “bilge, *bilge*, *biliglig* “bilgili, hikmetli” gibi soyut kavramlarla ifade edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Günümüz Türkçesinde olduğu

gibi Maniheist eski Uygur Türkçesinde de bilge, bilgili kişiler “aydın, münevver” kişilerdir. Yine, günümüz Türkçesinde “bilgilendirmek” anlamını ifade etmek için kullanılan *aydınlat-fiili*, Maniheist Eski Uygurcada *könül yaşı- könül yarut-* yapıları ile kullanılmıştır. Ayrıca, *bilgisiz* “bilgisiz, cahil” kişilerin de *kararig* “karanlık” kavramıyla temsil edilmesinden ötürü “cehalet karanlıktır” kavramsal çıkarımında bulunulmuştur.

Kaynakça

AĞCA, Ferruh. (2015). “Eski Türkçe kö:k teñri ve kö:k kalık İkillemeleri Üzerine”. *Türkbilig: Türkoloji Araştırmaları*, S. 2015/30, s. 201-221.

AKSAN, Doğan. (2006). *Anlambilim-Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınevi.

ARAT, R. Rahmeti. (1942). “Uygurlarda İstıhlara Dair”. *Türkiyat Mecmuası*, C VII-VIII/1, s. 56-81.

ARAT, R. Rahmeti. (2007). *Eski Türk Şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

BANG, Willy ve GABAIN, A. von. (1929). *Türkische Turfan-Texte. II Manichaica*. Berlin.

CLARK, Larry. (1982). “The Manichean Turkic Pothi-Book”. *Altorientalische Forschungen*, 9, s. 145-218.

CLAUSON, S. Gerard. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.

ÇİÇEKLER, A. Naim ve AYDIN, Timur. (2019). “Kavramsal Metafor Kuramı ve Belagat: Karşılaştırmalı Bir İnceleme”. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 2019/16, s. 14-26.

DİNÇER, Aslihan. (2015). “Metaforların İzinde: Hayat Yolculuktur”. *Journal of Turkish Studies*, S. 2015/44, s. 201-214.

ERDAL, Marcel. (1991). *Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon Vol. I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz.

GÖKÇE, Faruk. (2015). “Kutadgu Bilig’de kör- “görmek”: Çok Anlamlılık, Metafor ve Gramerleşme”. *Türkbilig: Türkoloji Araştırmaları*, S. 2015/29, s. 59-76.

GÜL, Bülent. (2009). “Eski Türk Tarım Terimlerinin Metaforik Kullanımları Üzerine”. *Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Bilgi Şöleni Bildirileri, Kâşgarlı Mahmut ve Dönemi*. s. 291-308, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

LAKOFF, George ve JOHNSON, Mark. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

LAKOFF, George. (1993). “The Contemporary Theory of Metaphor”. *Metaphor and Thought*. Vol. 2, s. 202-251.

LE COQ, A. von. (1911). *Türkische Manichaica aus Chotscho I*. Berlin.

LE COQ, A. von. (1919). *Türkische Manichaica aus Chotscho II*. Berlin.

LE COQ, A. von. (1922). *Türkische Manichaica aus Chotscho III*. Berlin.

ÖZBAY, Betül. (2014). *Huastuanift (Manihaist Uygurların Tövbe Duası)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ŞAHAN, Kayhan. (2017). "Metafor Ne Değildir?". *Kesit Akademi Dergisi*, S. 2017/8, s. 166-176.

TEKİN, Talat. (2013). *İrk Bitig (Eski Uygurca Fal Kitabı)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

UÇAN EKE, Nagehan. (2018). "Metaforların Işığında Türkçenin Kadim Metinleri Orhun Yazıtlarını Yeniden Okumak". *Orhun'dan Anadolu'ya Uluslararası Türkoloji Sempozyumu Bildirileri (2. Cilt)*. (Ed.: Şaban Doğan ve Melis Sezen Güneş), s. 1386-1406, İstanbul: Kesit Yayınları.

YUNUSOĞLU, Mağfiret K. (2016). *Budist Türk Çevresi Metinlerde Metaforlar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ZIEME, Peter. (1975). *Manichaisch-türkische Texte, Berliner Turfan-Texte V*. Berlin.

İnternet Kaynakları:

* URL-1: "Türkiye Bilimler Akademisi Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü"

<http://www.tubaterim.gov.tr> (Erişim: 16.05.2020)

* URL-2 "Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük" <https://sozluk.gov.tr> (Erişim: 16.05.2020)

* URL-3: AKŞEHİRLİ, Soner (2005). "Çağdaş Metafor Teorisi". http://www.ege-edebiyat.org/modules.php?name=Downloads&d_op=getit&lid=111 (Erişim: 26.04.2020)



Ayupova, Dilyaram (2020). Kazak “Muñlıq-Zarlıq” Destanında Bir Dev Tipi: Mıstan Kempir, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2020/15, s. 82-91.

DOI: 10.46400/uygur.664050

KAZAK “MUÑLIQ-ZARLIQ” DESTANINDA BİR DEV ANA TİPİ: MİSTAN KEMPİR

[Araştırma Makalesi-Research Article]

Dilyaram AYUPOVA*

Geliş Tarihi: 24.12.2019

Kabul Tarihi: 17.03.2020

Öz

Kazak Türkleri, diğer Türk boyları gibi binlerce yıllık tarihi gelişim içerisinde sözlü olarak yayılan eserlerden en önemlisi sayılan destanları nesilden nesile aktarmışlardır. Kökleri çok eski zamanlara dayanan halk edebiyatı örneklerinden biri “Muñlıq-Zarlıq” destanıdır. Bu anlatı, Sır Derya havâlisinde, Oğuz-Kıpçak zamanında (XI-XII. asırlar) ortaya çıkmıştır. XIX. yüzyıla kadar Kazak Türkleri arasında sözlü bir şekilde, sonradan nazım ve nesir karışımı halinde yazıya geçirilerek hikâye-destan ya da arkaik destan olarak varlığını devam ettirmiştir.

Bu çalışmanın temel amacı destandaki köklü mitolojik unsurlardan biri olan Mıstan Kempir tipinin karakter özelliklerini açıklamak, bu tiplerle ilişkili motifleri tespit etmek ve Yalmavuz (Kz. Jalmauız) tipi ile varsa benzer yönlerini veya farklılıklarını ortaya koymaktır. Çalışmanın giriş kısmında destan kavramı hakkında kısa bilgi verilmiş olup “Muñlıq-Zarlıq” destanının konusu anlatılmıştır. Makalenin ana kısmında metinde Mıstan Kempir tipinin geçtiği örneklere yer verilerek, örneklerden Mıstan ile ilgili motif ve epizotlar incelenmiştir. Makalede destanın Kiril harfleriyle neşredilmiş “Hikâyet Risale-i Muñlıq-Zarlıq” varyantı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kazak Destanı, Muñlıq-Zarlıq Destanı, Mıstan Kempir, Jalmauız/Yalmavuz, Şaman/Kam.

“MİSTAN KEMPİR” – ONE OF THE TYPE OF OGRESS IN THE KAZAKH “MUÑLIQ-ZARLIQ” EPIC

Abstract

The Kazakh Turks like other Turkic-speaking ethnic groups have created the most important epics, which had been spreading verbally from the generation to the generation. One of the brightest examples of folk literature, which has its roots in antiquity, is the epic “Munlık-Zarlık”. This epic occurred in the region of Sir Derya at the period of the Oguz-Kipchak (11-12th centuries). By 19th century the epic has been continued its existence verbally and later as the mixture of poetry and prose of the story-epic or of an archaic epic among the Kazakh Turks.

The main purpose of this study is to explain the character of the Mıstan Kempir, who is one of the deep-rooted mythological creature in the epic. Also the study identifies motifs associated with this type of creature and reveals similar aspects or differences connected with the Yalmavuz. In the introduction part of the study, is given a brief information about epic concept and explained the point of “Munlık-Zarlık” epic. In the main part of the study, are examined motifs and episodes related to Mıstan Kempir by giving examples of it in the text. The study based on the “Hikâyet Risale-i Munlık-Zarlık” variant of the epic, published with Cyrillic letters.

Keywords: The Epic of the Kazakh, The Epic of Munlık-Zarlık, Mıstan Kempir, Jalmauız/Yalmavuz, Shaman/Kam.

* Yüksek Lisans Mezunu, İstanbul Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, e-posta: dilyaram.ayupova@gmail.com
Orcid: 0000-0003-4384-6199

Giriş

Kazak folklorunda destanların çok önemli bir yeri vardır. Çünkü destanlar kültürün en berrak aynalarıdır. Destanlar, tarihin derinliklerinden ipucu veren ve olayları belli bir tarzda motiflerle anlatan köklü eserlerdir.

Faruk Kadri Timurtaş, destan kavramını şöyle açıklar: "*Destanlar tarihten önce veya tarihin başlangıcı sırasında bir milletin geçirdiği maceraları, yetiştirdiği kahramanları; tabiat, kâinat ve cemiyet hadiseleri hakkında düşündüklerini ve bunlar karşısında aldığı vaziyetleri anlatan kahramanlık efsane ve hikâyeleridir*" (Timurtaş, 2005: 22).

Kazak aydını Çokan Valihanov'a göre destan metinlerinin ilk şekilleri XIII. yüzyıldan başlamak üzere XV-XVI. yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. Ferhat Tamir'in (2011: 71) belirttiğine göre, Çokan Valihanov'un bu iddiaları, tüm Kazak destanları için geçerli olmasa bile, birçoğu için geçerli sayılmaktadır. Rus folklorcusu A. K. Borovkov'un görüşleri açısından bakılınca Oğuz destanları IX-X. yüzyıllarda, Kıpçak destanları ise XIV-XV. yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. Kıpçak destanları içine dâhil edilen Kazak destanlarının Nogay devrinde şekillenmeye başladığı vurgulanmaktadır (Aça, 2002: 49-50). Şüphesiz Kazak destanlarının temelinde ortak Türk kökeninden gelen Kıpçak, Oğuz, Nogay, Uysun, Kanlı, Keray vb. boyların tarihi yer almaktadır. Halk edebiyatının bu tür köklü, genel Türk folklor geleneğiyle yoğrulan yapıtlarından biri "Muñlıq-Zarlıq" destanıdır.

Farklı şekillerde tanımlanan "Muñlıq-Zarlıq" destanı, Iskak Düysenbayev tarafından "Qazaqtıñ Liro-Eposı" (Kazak Lirik Destanı) adlı çalışmasında doğu edebiyatından gelen kıssalar olarak lirik destanlar (Kz. liro-epostar) grubunda gösterilmiştir. Ayrıca destan, Kazak bilim adamlarından Rahmankul Berdibayev'in "Qazaq Eposı" (Kazak Destanı) eserinde arkaik destan, Avelbek Konıratbayev'in "Qazaq Eposı jane Türkologiya" (Kazak Destanı ve Türkoloji) adlı eserinde ise masalsi destan başlığı altında incelenmiştir (Aça, 2002: 32, 36, 50). Kahramanlık destanı olarak da kabul edilen "Muñlıq-Zarlıq" destanı, X. yüzyılda Orta Asya'nın Sır Derya havalisinde, Oğuz-Kıpçak döneminde meydana gelmiştir (Abilulı, 2013: 5). Anlatının Sır Derya havalisinde ortaya çıktığı, destanda adı geçen yer-su ve kişi adlarından hareketle tespit edilmiştir. Bu destan sadece Kazak Türklerinin değil aynı zamanda Orta Asya Türk soylu halklarının da eski devirlerden kalmış ortak mirası sayılır. Türk Dünyası'nın farklı coğrafyalarında ve farklı Türk halkları arasında değişik başlıklar altında varlığını devam ettiren "Muñlıq Zarlıq" gibi anlatılar Türk kültürünün ortak bir kaynaktan beslendiğinin açık bir göstergesidir. Örneğin Uygur halk edebiyatı örneklerinden "Çın Tömür Batur ve Mehtumsula" (İnayet, 2004: 143-166) masalının aynı konulu olmasa da bazı tip (Mıstan, Yalmavuz gibi), motif ve epizotları açısından "Muñlıq-Zarlıq" destanı ile benzerlik gösterdiğini belirtmekte fayda vardır.

"Muñlıq-Zarlıq" destanı Kazak sözlü edebiyatının önemli eserlerindedir. 1895 yılında sözlü gelenekte nazım ve nesir karışımı halinde yaşayan destanın nüshaları yeniden yazılarak Arap harfleriyle "Hikayet Risale-i Muñlıq-Zarlıq" adıyla yazar Jüsipbek Şayhulislamov tarafından yayımlanmıştır. Eser, 1971 senesine kadar on baskı yapmıştır (Subhanberdina, 1994: 368). Destan, han ailesi, insanlık, adalet, iyilik ve kötülüğün mücadelesi gibi konuları esas almaktadır. Zamanla tür değişimlerine uğramış olsa da ana olay örgüsünü muhafaza etmiştir. Anlatıya İslamî unsurların girmesi neticesinde bazı motif ve epizotların da değişime uğradığı fark edilmektedir.

J. Şayhulislamov dstandaki olayların Nogay yurdunda gerçekleştiğini şu şekilde aktarmaktadır: "*...On san Noğay elinde Şaşaşar han attı hanı bar. Ğadalatşı han eken, qayırı tigen jahanğa. Bir perzentke zar bolıp, alpıs qatın alıptı...*"¹ (Akan, 2008:11).

¹ "...On bin Nogay yurduunun Şaşaşar adlı hanı var. Adaletli han imiş, hayrı dokunmuş cihana. Bir çocuk arzusuyla almış kadınla evlenmiş."

Destanın olay örgüsüne göre Nogay yurduna altmış yaşında olan Şaşar adlı bir han hükmetmiştir. Altmış kadınla evlenmesine rağmen hanın hiç çocuğu olmamıştır. Bir gün Şaşar Han'ın rüyasına Hazret-i Hızır² girmiş ve "Bir güzelle evlen, sonra kız ve erkek çocuk sahibi olacaksın!" diye ayan etmiştir. Çocuksuzluk derdiyle yaşayan han, günün birinde Jaudır adlı balıkçının Qaşayım isimli kızıyla evlenir. Daha sonra Qaşayım bir kız, bir oğlan dünyaya getirir, bu durum hanın diğer altmış hanımının kıskançlığını uyandırır. Dolayısıyla altmış kadının emriyle doğum sırasında bayılan Qaşayım'ın çocuklarını, Mıstan Kempir (cadı/ihtiyar kadın) uzaklara kaçıtır. Çocukların yerine de iki köpek yavrusunu bırakır. Cadı, çocukları Qazar (Ğazar) nehrine (Hazar denizi)³ atmak isterken Gayp Eren Kırk Şilten (Kz. Gayıp Eren kırık Şilten)⁴ çocukları kurtarır ve oğlana Zarlıq, kıza Muñlıq isimlerini verir. O, çocukları dağa götürür, başlarına bir geyiği anne olarak verir. Hanımının köpek yavruları doğurduğunu duyan han ise onu ağır bir şekilde cezalandırmak ister ama Qaşayım Gayp Eren Kırk Şilten'in yardımıyla cezadan kurtarılır. Buna rağmen Şaşar Han, hanımını köpek yavrularıyla beraber yerin yedi kat altındaki ıssız adaya bırakır. Bu arada anne ve baba sevgisini göremeyen Muñlıq ile Zarlıq hızla büyür. Zarlıq çok güçlü kahraman olarak, Muñlıq da maharetli güzel bir kız olarak yetişir. Aradan zaman geçip çocukların ölmediğini öğrenen cadı, Muñlıq ile Zarlıq'ı birbirinden ayırmak ister. Cadı, sinsî planını gerçekleştirmek için Muñlıq'ı Gayp Eren kılığında girerek aldatır ve kardeşi Zarlıq'ı Kalmuk hanı Külmes'in yurduna göndermesi için ikna eder. Böylece Zarlıq, uzun bir yolculuğa çıkar ve Kalmuk ordusuyla savaşır. Neticede Külmes Han'ı korkuya düşüren, aynı anda hanın güvenini kazanan Zarlıq'a, han, Quralay adlı kızını verir. Zarlıq, Kalmuk yurdundaiken Quralay'ı kaçıran Karadáu (Kara dev) ile mücadele edip onu koruyan Gayp Erenlerin yardımıyla deviyenip Külmes Han'ın verdiği armağanlarla kardeşi Muñlıq'ın yanına döner. Bu arada ıssız adada azap ve ıstırap çeken Qaşayım, bir gün rüyasında Hazret-i Hızır ve Gayp Eren'i görür. Böylece çocuklarının yaşadığını ve cadının onları kaçırdığını öğrenir (Akan, 2008: 11-64). Şaşar Han ise günün birinde ava çıktığında altın başlı ve gümüş gövdeli bir geyiğe rastlar ve onu öldürmekten vazgeçer. Lakin geyiği diri olarak yakalamak isteyip onu takip etmeye başlar. Aynı zamanda hanın oğlu Zarlıq da bu geyiğin peşine düşer. Aslında o geyik, baba ile oğlu peşine takarak onları karşılaştırma niyetinde olan Gayp Erenlerden biridir (Özcan, 2011: 35). Böylece Hazreti Hızır ile Gayp Eren Zarlıq'a Şaşar Han'dan bahseder. Babasını bulan oğlan ona bütün gerçekleri anlatır. Nihayetinde Şaşar Han, büyük pişmanlık ile Qaşayım'ı yer altındaki adadan azat eder ve onun çocuklarıyla kavuşmasını sağlar. Mıstan Kempir ise hak ettiği cezasını çeker. Şaşar Han, padişahlığı kendisinden daha güçlü ve adaletli olan oğlu Zarlıq'a bırakır, yıllar sonra da kendi eceli ile vefat eder (Akan, 2008: 65-74).

1. Dev Ana Tipi: Mıstan Kempir

Destanda yer alan olumsuz aynı zamanda önemli mitolojik kahramanlardan biri "Mıstan Kempir" dev ana tipidir. O, insanların yolundan şaşması, han adaletinin sarsılması, başkahramanların zor hayatı gibi tüm kötülüklerin sorumlusudur. Genelde devler olumlu ve olumsuz olmak üzere ikili karaktere sahiptir. Ama cadının olumsuz yönleri daha ön plandadır. O, paraya düşkün, dilini çok iyi kullanan, kandırma kabiliyeti yüksek, zalim ve hilekâr ihtiyar bir kadındır.

² Hazret-i Hızır (Kz. Qızır/Qıdır Ata), Kazak folklorunda beyaz elbiseli gezgin, aksakal kılığında evliya, insanoğlunun yardımcısı ve koruyucusu olarak bilinmektedir. Bk. (Akan, 2008: 289).

³ Eski Türkler'de Hazar Denizi ve Aral Gölü civarında cesetler çoğu kez nehre atılırdı. Bk. (Roux, 2015: 107).

⁴ Gayp Eren Kırk Şilten, İslam inancına göre insanları koruyup kollayan görülmeyen gizli yaratıklara verilen isimdir. "Şilten" tabiri Farsça kökenli olup "kırk kişi" anlamına gelmektedir. Bu tabir Kazak diline fazladan "kırk" sözcüğü eklenerek girmiştir. "Gayp Eren" ise "Kırk Şilten" kavramının eş anlamlısı olarak ifade edilmektedir. Gayp, Arapça görülmeyen ve bilinmeyen anlamına gelir. Bk. (Kortabayeva, 2019: 291). Eren ise Eski Türkçe'de "er" kelimesinin çoğulu olup Farsça "erkek, yaren, yoldaş" manasına gelir. Bk. (Uludağ, 1995: 294).

Destandaki Mıstan Kempir’in taşıdığı karakter özellikleri şu şekildedir: Dev ve ihtiyardır (300 yaşında), ailesi yoktur, kurnaz ve hilecidir, aldatıcı ve kandırıcıdır ve büyü yapabilme kabiliyetine sahiptir. Genel olarak bakıldığında bazı özellikleri hariç onun insanlardan çok da farkı yoktur.



Resim 1: Kazak folklorunda Mıstan Kempir (URL-1)

Mıstan Kempir (Kırg. Mastan Kempir) sözcüğüne Kırgız-Rus sözlüğünde şu şekilde açıklama verilmiştir: ihtiyar kadın kılığındaki şeytani varlık; masal kahramanı olan hileci ihtiyar kadın (Yudahin, 1985: 20). Onun ihtiyar olduğu ve 300 yaşa geldiği Şanşar Han’ın Barın adlı vezirinin söylediği aşağıdaki mısralardan anlaşılmaktadır:

“– Mıstan Kempir anamız,

Biz de sızdın balañız...

...Üş jüz jasqa barıpsın,

Düniyenin tübin şalıpsın...⁵ (Akan, 2008: 25-26).

“– Mıstan Kempir annemiz,

Biz de sizin yavrunuz...

Üç yüz yaşa gelmişsin,

Dünyanın dibine kadar gitmişsin...”

Cadı bedeninin büyük ve korkutucu olması ise şu satırlardan fark edilir: “Ol jalmauz Kempirdin auzına da eki kışı ...(argo) de eki kışı at-tonımen siyuşı edi. Qırıq jigit qırıq jaqqa qaştı” (Akan, 2008: 26).⁶ Yukarıda verilen mısralardan görüldüğü üzere, Mıstan Kempir kızdırıldığında tipin olumsuz yönleri daha belirginleşerek Yalmavuz tipi ile özdeşleştirilmektedir. Demek ki insan kılığındaki Mıstan Kempir, yaptığı kötülükler yüzünden Yalmavuz olarak adlandırılabilir ya da Yalmavuz’un kendisine dönüşebilir. Mıstan Kempir’in Yalmavuz ile benzer özellikleri olduğu gibi farklılıkları da mevcuttur.

Alimcan İneyet (2010: 19-20), Yalmavuz’un çeşitli adlarla (cadı, cadıger, Mıstan Kempir) anıldığını belirterek, Yalmavuz tipinin karakteristik özelliklerini şöyle sıralamaktadır: Dağ ve mağaralarda yaşar, şekil değiştirebilir, insan kanı emer,⁷ insan ve sürü etini yer, ruhunu

⁵ “Düniyenin tübin şalıpsın” demek, yani görünmeyen dünyanın dibine varmak ihtiyar kadının uzun bir süre yaşamış ve çok şey görmüş olduğu anlamına gelmektedir.

⁶ “O Yalmavuz’un ağzına da iki kişi, arkasına da atlı iki kişi sığarmış. Kırk yiğit kırk tarafa kaçtı.”

⁷ Uygur Türklerinde Yalmavuz’un insan kanını içme motifiyle ilişkilendirilen sineklerin nasıl ortaya çıktığına dair “Sinek nasıl ortaya çıktı?” adlı bir masal mevcuttur. Anlatıya göre sinekler Yalmavuz’un leşinden peyda olmuştur. Bk. (İneyet, 2010: 157-162).

başka yerlerde saklayabilir, çok başlı, dişi cinsiyetli⁸ ve hileci yaratıktır. Mıstan Kempir'in ise Yalmavuz'un kardeşi olduğu iddia edilmektedir. Bu durum, iki tipin mitolojik kökeninin aynı yerde birleştiğini, zaman zaman birbirlerine karıştığını göstermektedir.

S. V. Dmitriyev (2009: 318), Kazak Türklerindeki Mıstan Kempir ile Kırgızlardaki Jalmauız Kempir, Özbeklerdeki Yalmaviz/Jalmaviz Kempir tiplerini aynı safta incelemektedir. A. N. Sidikov (2013: 36) da Yalmavuz ile Mıstan Kempir'i eş anlamlı olarak değerlendirmektedir. Lâkin Kazaklardaki "Mıstan Kempir" tabirinin Kırgızlar'da "Mastan Kempir", Özbekler'de "Maston Kampir", Batı Sibiryâ Tatarları'nda "Muskortka" ve Uygurlar'da "Mıstan" adlarıyla rastladığı da bilinmektedir.

2. Mıstan Kempir İle İlgili Motifler

1. Büyü Yapan ve Hasta Bakan Mıstan Kempir Motifi

Eskiden Türk boyları arasında büyü yapan kişilere "yalvi"⁹ denilmiştir. Yalvi (yalwi), büyü; yalvıcı/yalvici ise büyücüdür. Kaşgarlı Mahmud (1941: 33), bu tabire "sehire yalvi, yelpi, büyücüye de yalvıcı denir" şeklinde açıklık getirmiştir. Büyüye, şamanlıkta da büyük önem atfedilmektedir. Lakin Jean-Paul Roux'un (2015: 117) belirttiğine göre eski Türkler, yalvi büyü yapan yalvicılar ile Türkçe isimleri kam¹⁰ olan şamanları birbirinden ayırmışlardır. Eskiden kamların görevleri ağır hastaları iyileştirmek, her türlü ruhlarla karşılaşp onların kötülüklerini geri çevirmek, ölümlerin ruhlarını öteki dünyaya göndermek, avcılıktaki şanssızlıkları gidermek ve ailenin saadetini sağlamak için törenler düzenlemek olmuştur. Şaman ile kam eş anlamda kullanılmıştır. Kam, erkek ve kadın olabilir. Kadın kamlar ise daha etkilidir. Şaman inancının gereklerine kadınlar daha çok uymaktadır. Bu yüzden ulu kamların kadın olduğu bilinmektedir. Bu da şamanlığın anaerkil dönemin ürünü olduğunu göstermektedir (Kalafat, 2004: 48, 100, 122-124). Kadın şamanlar "utagan, udagan, ubakan, utagan" olarak adlandırılır. Utagan, ateşi¹¹ koruyan anlamına gelmektedir (Güngör, 2010: 325).

Bu bağlamda metin analizi yapılırken yalvıcı ve kamların taşıdığı büyü yapma, kılıktan kılığa girme, hasta bakma ve tedavi etme gibi özellikler Mıstan Kempir tipinde de fark edilmektedir. Örneğin Mıstan Kempir, doğum sırasında Qanşayım'ı büyü yaparak¹² baygın hale düşürür. Kadının karnını çeker ve hemen gümüş saçlı bir kız ve altın saçlı bir erkek çocuğu doğurtur ve yerine iki köpek yavrusunu getirir. Çocuklardan kurtulduktan sonra da Qanşayım'ın kalbinin yavaş attığını sezen cadı, tekrar aynı büyüü uygulayıp Qanşayım'ı uyandırır (Akan, 2008: 19-21). Keza, cadı mağarada Muñlıq ile buluştuğu an da büyü yapıp kaybolur: "Bu sözdü kızğa Kempir aytıp saldı, siqırmen duğa oqıp ğayıp boldı. Pırım eken desin dep ol jalmauız, közine körinbestey ayla qıldı." (Akan, 2008: 29).¹³

V. N. Basilov'a (1980: 439) göre şamanların bazı görevlerini üstlenen bu tip, kötülüğün başlangıcıdır. Kazak folklorcusu Seyit Kaskabasov (2009: 74) ise Mıstan Kempir hakkında şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Onun Yalmavuz gibi sihir yapabilme kabiliyeti yok. O genellikle sinsice, el altından hareket eder ve kahramanlara karşı hilelere başvurur". Bu düşünceyle hareket edilirse, Mıstan Kempir'in çoğunlukla masalsı destanlarda rastlanan

⁸ Alimcan İnyet (2010: 65, 69), eserinde Yalmavuz'un genelde çift cinsiyetli olduğunu, dişi cinsiyetliyen de kızları kaçırdığını belirtmiştir.

⁹ "Yalmavuz" ve "yalvi" kelimelerin aynı kökten türemiş olma ihtimali vardır.

¹⁰ Kazak dilinde bu kamlara "baksı, bahşı, karamurt, darger" denilmektedir.

¹¹ Ateş ve duman, Yalmavuz ile Mıstan Kempir'in da kullandığı önemli unsurlardandır.

¹² Destanda "betine dem salı" (kelimesi kelimesine çeviri: yüzüne nefes vermek) olarak geçmektedir.

¹³ "Bu sözü kıza cadı söyledi, sihirle dua okuyup kayboldu. Pırım zannetsin diyerek o Yalmavuz, (kızın) gözüne görünmeden hile yaptı."

Yalmavuz tipinin zamanla gücünü yitirmiş ama büyücülük karakterini iyi korumuş ve biraz insanlaştırılmış şekli olma ihtimali yüksektir.

2. Cadı ve Su Motifi

Su, cadiya ait unsurlardan biridir. Böylece cadının su altı dünyası ile belli bir temas halinde olduğu düşünülebilir. Kazak folklorunda su altı (yer altı) dünyası, ölümler padişahlığı olarak bilinmektedir. Yalmavuz da Mıstan da bu padişahlığın temsilcileri sanılmaktadır (Kaskabasov, 2009: 73). Dolayısıyla cadı, Muñlıq ile Zarlıq'ı kaçırdığında onları suya atarak ölüme terk etmek ister. Cadının çocuklara acıdığı ifade edilse de açgözlülüğü merhametinden baskın olduğu aşağıdaki mısralarda açık görülmektedir ve şu şekilde aktarılmaktadır:

<i>"...Eki asıl sultanım, Qanıñdı jüktep baramın Alpıs tabaq tillá üşin Bu bes kündık dünyede. Tastayın desem bu suğa, Senderdı közım qımaydı, Tastamaymın desem de, Alpıs "anañ" bolmaydı. Barğın, balam, Allağa, Razı bolğın qazağa." (Akan, 2008: 19).</i>	<i>"...İki asil sultanım Kanını yük yaptım Altmış tabak altın için Bu beş günlük dünyada. Atmak istesem de bu suya, Sizi gözlerim kıyamıyor, (Suya) atmayayım desem de, Altmış "annen" olamaz. Gidin, yavrım, Allah'a Razı olasin kazaya."</i>
---	--

Bu mısralardan anlaşıldığı üzere paragöz Mıstan Kempir, altmış tabak altından vazgeçemeyeceğini altmış tane annenin çocukları rahat yaşatmayacağı bahanesiyle kendi hareketine mazeret bulmaya çalışır ve aniden dile gelip yalvaran çocuklarla konuşur. Neticede çocukları vurup ağlatır ve yakalanmaktan korkarak suya atar. Böylece, Mıstan Kempir için terazinin bir tabağında altın ve mal-mülk, ikincisinde insanlık ve sevap olduğunda, birincisinin ağırlıklı olduğu görülmektedir. Çünkü cimrilik, bencillik ve acımasızlık insan kılığındaki Mıstan'a has değişmeyen karakteristik özelliklerdendir.

3. Danışman ve Hileci (Keskin Dilli) Mıstan Kempir Motifi

Destanda Mıstan karakterinin han ve diğer karakterler üzerindeki etkisi analiz edildiğinde, Mıstan'ın yaşından, cesaretinden ve manevi gücünden ötürü han ailesi ve çalışanları tarafından ona bir nevi saygı gösterildiği fark edilmiştir. Örneğin Şaşar Han'ın altmış hanımı, hana Qanşayım'ın köpek yavrularını doğurduğunu nasıl duyuracağını bilemeden bu işi hana sözü geçen ve kimseden utanmayan Mıstan Kempir'e vazife eder. Mıstan da kabul görüp, durumu hana ağlaya ağlaya şöyle izah eder:

<i>"- Atıñnıñ basın tart, balam, Ne dep otır qart mamañ. Qart mamañnıñ sözine Qulağın sal, ört balam, Ğayıp bolsın sırlasın. Kepil bolıp qız bergen Jalğansı eken Jaudır şal,</i>	<i>"Atının başını çek, oğlum, Ne diyor yaşlı annen. Yaşlı annenin sözüne Kulak as, oğlum, Gayp olsun sırdaşın. Kefil olup kız veren Yalancı iken Jaudır kart,</i>
---	---

Bu dünyede oñbasın,

Oñbasın demey ne deyin,

İt balasın taptı ğoy

Qanşayımday joldasın..." (Akan, 2008: 22).

Bu dünyada iyi olmasın,

Lanet olsun demeden ne diyeyim,

Köpek yavrusunu doğurdu

Qanşayım gibi yoldaşın (yârın)..."

Danışman Mıstan Kempir motifi, cadının tüm suçları ortaya çıkana dek sık sık karşımıza çıkmaktadır. Mesela Şanşar Han avdayken dağda uyuyan altın saçlı bir çocuğu (Zarlıq) görüp ona sarılıverir. Şaşırın çocuk, babası olan kişiyi hemen iter. Zarlıq'ın gücünden korkan han, sarayına dönünce tahtına oturmak istemeyip dağın bile çocuğu olduğuna üzülür ve Allah'a yalvararak çok ağlar. Bunu işiten altmış kadın, Mıstan Kempir'in hanı teskin edip akıl vermesini buyurur. Cadı ise hanı şöyle sakinleştirir:

"- Aynalayın padişa,

Mıstan anañ kelip tur,

Otırıp-dür qasıñda.

Seniñ üşin tögermin

Qan aralas jasımdı.

Ne qıladı, kelgende,

Bır kötersen basıñdı.

Tauğa da sen barasıñ,

Periniñ kördiñ balasın..." (Akan, 2008: 27).

"Ey, padişahım,

Mıstan annen geldi,

Oturuyor yanında.

Senin için dökerim

Kanlı gözyaşımı.

Ne olursun, geldiğimde,

Bir kere kaldırıversen başını.

Dağa da sen gidersin,

Perinin gördün evladını..."

Böylece cadı, tatlı tatlı konuşarak, yeri gelince de hileye başvurarak hanı teselli eder, sözlerine inandırır. Danışman görevini üstlenen ihtiyarın sözlerinin han için bu kadar önemli ve inandırıcı olması ilgi çekicidir. Çünkü cadının konuşmasından sonra Şanşar Han hemen başını kaldırır, üzüntüsünü unuttur ve işlerine devam eder.

Destan örneklerinden görüldüğü gibi Mıstan Kempir'in başkalarını sözlerine inandırma özelliği üstündür. Destanda onun han ve yanındakilerini her seferinde "*Ben sizin ananızım!*" diyerek kandırdığı görülmektedir. Kötülük timsali Mıstan, Qanşayım'ın çocukları hakkındaki gerçeği öğrenmek isteyen han muhafızlarını tek sözülle aldatır ve onları Qanşayım'ı idam etmeye sürükler: "*Men de paşanıñ tileuin tilep jürsem, sender mınanı aytasıñdar. Men nege hanğa qastıq qılayın. Bul sözbenen qırıq jıgıt Qanşayımdı darğa tarttı.*" (Akan, 2008: 26).¹⁴ Lakin Qanşayım, Gayp Erenlerin yardımıyla ölümden kurtulur. Üstelik cadı Zarlıq'ın yaşadığını öğrenir öğrenmez (nerden ve nasıl öğrendiği belli değil) haberi altmış kadına söyler. Onlar da altın karşılığına oğlanı öldürmesini buyurur. Böylece cadı dağ gezip yürürken, altı yaşar Muñlıq'ı görür. Mağaraya kaçıp kurtulan kızı kendisinin Gayp Eren olduğuna inandırır:

"...Tüzdegi men bır Ğayıp,...

...Sálem de, ağan tılımdı alsın deymın,

Elne Külmes hannıñ barsın deymın.

Toqsan kündık jolı bar arasınıñ,

"...Kırdaki ben bır Gayp,...

...Selam söyle, ağabeyin sözüümü dinlesin.

Yurduna Külmes Han'ın gitsin diyorum.

Doksan günlük yol vardır arasında,

¹⁴ "*Ben de padişahın sağlığını dilemekte isem, sizler bana lâf atıyorsunuz. Bu sözlerle kırk yiğit Qanşayım'ı asmaya kalkıştı.*"

Altı ayda at-ton alıp kelsin deymın.
(Akan, 2008: 29).

Altı ayda at ve kürk alıp gelsin diyorum.

Neticede dolandırıcı hareketleri ve hilelerine rağmen cadının gerçek yüzü, yaptığı kötülükleri ve düşmanlığı ortaya çıkar. Kaçtığı yerden yakalanıp ağır cezalandırılır:

"Mıstan qaşıp ketipti,

"Cadı kaçıp gitmiş,

Barın üázır quadı...

Barın vezir kovalamış...

...Qulağın kesti quntıtıp,

...Kulağını kesmiş küçültüp,

Murnın kesti şuntıtıp,

Burnunu kesmiş küçültüp,

Eki közin ağızıp,

İki gözünü akıtıp,

Qu basın koydı simpitıp.

Başın koymuş sergiye

Küye jağıp betine,

Kül sürüp yüzüne,

Tırsegimen tiledi.

Baldırından dilmiş.

Bayterektin basına

Kavağın başına

Salbıratıp iledi... " (Akan, 2008: 73).

Ters sarkıtıp asmış..."

Muñlıq-Zarlıq destanındaki tarihi, mitolojik ve dini unsurların iç içe geçerek bir bütünlük sağlayarak varlığını koruyabilmesi destanın ne kadar eski zamanlara dayandığının bir göstergesidir. Destanın arkaikliğine dair taşıdığı özellikleri ve başlıca motifler olarak şunlar belirtilebilir:

- Ana kahramanlar zor duruma düşünce onların yardımına koşan sihirli güçlerin ortaya çıkması;
- Şekil değiştirme olgusu;
- Çocuksuzluk derdiyle yaşama olayı;
- Hanın evliyalı dolaşıp çocuk istemesi;
- Yaratıcıya yalvarma ve dua etme;
- Rüyada ayan etme;
- Kahramanın uzun yolculuğa çıkıp düşman güçleriyle ve çeşitli varlıklarla (dev) olan mücadelesi ve onları yenip muradına ermesi;
- Kahramanların birbirine kavuşması;
- Doğaüstü varlıklar (besleyen geyik, piriler, Gayp Eren Kırk Şilten) ve büyü (cadı büyüler);
- Anaerkil devirden kalma bazı unsurlarla birlikte onun yerine geçen ataerkil döneme ait geleneklerin yer aldığı olayların görülmeye başlaması vs.

Anaerkil döneme ait unsurlardan olan Mıstan Kempir ve Yalmavuz tipleriyle ilgili ilim adamlarının görüşlerine dayanarak aşağıdaki varsayımlarda bulunmak mümkündür.

Alimcan İneyet'in (2010: 26) elde ettiği tespitlere göre: *"Yalmavuz'un anaerkil dönemde yaşamış önemli bir tanrıça veya savaşçı kadının ruhu olması ve sonraki tarihi süreçte kötülenerek canavara, cine, şeytana veya deve dönüştürülmesi muhtemeldir."* Yalmavuz, kamlar gibi çift cinsiyetli olabilir, şekil değiştirebilir, büyü yapabilir çünkü şamanın yarattığı

bir tiptir. Bu ortak yönlerden yola çıkarak Yalmavuz tipinin kökeninin Şamanizm'le¹⁵ ilgili olduğu tespit edilmiştir (Öger, 2007: 220; İneyet 2010: 67).

Bu iddiaları folklorcu Şakir İbrayev'in (1993: 69) şu ifadesi destekler niteliktedir: "Anaerkil dönemi sona erip, onun yerine ataerkil devri gelince kadınları sert düşman ve aşağılık kimse olarak gösterme mantığı vuku bulmuştur". Dolayısıyla Mıstan Kempir ve Yalmavuz tipleri ortaya çıkarak hep olumlu kahramanların karşısında durmuştur.

Sonuç

Mıstan Kempir tipinin Yalmavuz'un bir çeşidi ya da değişime uğramış türü ve devamı olduğu düşünülürse her iki tipin de kökü Şamanizm inancına dayandığı iddia edilebilir. Eğer eski mitlerde rastlanan kadın şamanlar Yalmavuz'un prototipi ise Yalmavuz da Mıstan Kempir'in prototipi olarak kabul edilebilir. Şüphesiz halk edebiyatı ürünlerinde yer alan Mıstan Kempir, Yalmavuz, albastı gibi kadın tipleri ve onlarla ilgili olağanüstü motifler, anaerkil dönemindeki güçlü kadın imajının folklordeki yansımasıdır. Ataerkil dönemin getirdiği yeniliklerle kadın şaman tipleri, tarih çağlarından geçerek esas insani özelliklerini yitirip destanlara yansıyan insan kılığına girmiş şeytani varlıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Hülasa Mıstan Kempir tipinin ataerkil dönemin başlamasıyla ve Orta Asya Türklerinin bir tür inanç sentezi olan İslami unsurlarla karışan Şamanizm (Baksılık)'in etkisiyle ortaya çıktığı iddia edilebilir. Kısacası Yalmavuz tipinin bir çeşidi ya da devamı olan Mıstan Kempir tipine, kökü anaerkil dönemden kalma eski Türk şaman inancındaki kadın kamlara dayanan ve onların destanlara yansıyan dev ana tipidir denilebilir.

Kaynakça

ABİLULI, Mendibay. (2013). "Muñlıq-Zarlıq" –Balalarga Arnalğan Ertegi-Kissa". *Kazak Tılı men Adebieti Dergisi*, S. 2, s. 5-12.

AÇA, Mehmet. (2002). *Kazak Türklerinin Destanları ve Destancılık Geleneği*. Konya: Kömen Yayınları 4.

AKAN A. vd. (2008). (Ed. Kosan S. vd.), "Hikayat Risala Muñlıq, Zarlıq," *Köne Epos Babalar Sözi Serisi*". C. 52, Astana: Foliant Yayınları, s. 9-83.

BASİLOV V. N. (1980). "Jalmauz Kempir", *Mifi Narodov Mira*. C. 1, Moskova: Sovetskaya Ensiklopediya Yayınları.

BAYAT, Fuzuli. (2017). *Türk Kültüründe Kadın Şaman*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

DMİTRİYEV, S. V. (2009). "Proishojdeniye Odnogo Demonologičeskogo Obraza Narodov Sentral'noy Azii: Projorlivaya Staruha". *Lavrovskiy Sbornik: Materialı XXXIII Sredneaziatsko-Kavkazskih Çteniy*, St. Petersburg: MAE RAN (Kunskamera) Yayınları, s. 318-324.

GÜNGÖR, Harun. (2010). "Şamanizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları İşletmesi, s. 325-328.

İBİRAYEV Ş. (1993). *Epos Alemi: Kazak Batırlık Jırlarının Poetikası*. Almatı: Gılım Yayınları.

İNAYET, Alimcan. (2004). *Uygur Halk Destanları I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

¹⁵ Şamanizm, takipçilerinin hayli çok olması ve İslam'ın topluluğun çoğunu kapsamı içine alamaması nedeniyle Kazak Türklerinin manevi hayatında XIX. yüzyılın ikinci yarısına dek varlığını korumuştur. Bk. (Kaskabasov, 2009: 86).

- İNAYET, Alimcan. (2010). *Türk Dünyası Efsane ve Masallarında Bir Dev Tipi: Yalmavuz/Celmoğuz*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- KALAFAT, Yaşar. (2004). *Altaylar'dan Anadolu'ya Kamizm-Şamanizm*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- KASKABASOV, Seyit. (2009). *Oyöris*. Almatı: Jibek Jolu Yayınları.
- KAŞGARLI, Mahmud. (1941). *Divanü Lugat-İt-Türk Tercümesi*. (Çev.: Besim Atalay), C. 3, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KORTABAYEVA, Güljamal. (2019). *Türki Mifologiyası: Oku Kuralı*. Almatı: Kazak Üniversitesi Yayınları.
- ÖGER, Adem. (2007). "Alimcan İNAYET, Türk Dünyası Efsane ve Masallarında Bir Dev Tipi: Yalmavuz/Celmoğuz, Külcüoğlu kültür Merkezi Yayınları, İzmir 2007, VIII+281 s.". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies*, C. 7, S. 1, s. 219-220.
- ÖZCAN, Derya (2011). "Kazak Türklerinin Muñlıq-Zarlıq Destanında Altın", Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.1, s. 30-38.
- ROUX, Jean-Paul. (2015). *Eski Türk Mitolojisi*. (Çev.: Musa Yaşar Sağlam), Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- SIDIKOV A. N. (2013). "Demononim Kırğızskogo Yazıka". *Bulletin KazNU, Filology Series*, S. 1-2 (141-142), s. 35-38.
- TAMİR, Ferhat. (2011). "Kazaklarda Destanlar ve Er Sayın Destanı", *Kardeş Kalemler*, S. 56, s. 71-76.
- TİMURTAŞ, Faruk K. (2005). *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman. (1995). "Erenler", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. XI, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları İşletmesi, s. 294-295.
- YUDAHİN, K. K. (1985). *Kırğızsko-Russkiy Slovar'*. Frunze: Glavnaya Redaksiya Kirgizskoy Sovetskoy Ensiklopedii.

İnternet Kaynakları:

- * URL-1: "Mıstan Kempir". <https://adebiportal.kz/kz/characters/view/166#> (Erişim: 10.06.2020)



Ahmadov, Huseyn (2020). Azerbaycan Basınından *Edebiyat Gazetesi* Üzerine Bir İnceleme (1934-1945), *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2020/15, s. 92-105.

DOI: 10.46400/uygur.731965

AZERBAIJAN BASININDAN EDEBİYAT GAZETESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

(1934-1945)*

[Araştırma Makalesi-Research Article]

Huseyn AHMADOV**

Geliş Tarihi: 04.05.2020

Kabul Tarihi: 19.05.2020

Öz

Azerbaycan'da Sovyet rejimi kurulduktan sonra bütün alanlarda olduğu gibi basında da sosyalizm propagandası ön plana çıkmıştır. Bunun için yeni basın organları devlet tarafından faaliyete geçirilmiştir. Önce Komünist, Şark Kadını, Sovyet Kendi, Maarif ve Medeniyet, Genç İşçi, Azerbaycan Gençleri gibi yayın organları Komünist, Marksist ve Leninist hareketlere hizmet etmişlerdir. 1930'lu yılların başlarında, devlet tarafından birçok basın organı kapatılmıştır. Bu yıllarda, özellikle edebiyat alanında faaliyet gösteren şair ve yazarlar kendi eserlerini yayımlayabilecek yayın organı bulmakta sıkıntı yaşamışlar. Durum böyle olunca devletin desteğiyle 1 Ocak 1934 tarihinde Azerbaycan Yazarlar Birliğinin bünyesinde *Edebiyat gazetesi* yayın faaliyetine başlamıştır. Gazetenin ilk editörlüğünü Hacibaba Nazarlı yapmıştır.

Gazetede edebiyatla ilgili yazıların yanı sıra siyaset ve hukuk alanında; dil ve alfabe gibi toplumu derinden etkileyen kültürel ve sanatsal birçok konuda yazılara yer verilmiştir. Günümüzde de yayın faaliyetine devam eden gazete, farklı yıllarda hem alfabe, hem de isim değişikliğine uğramıştır.

İncelenen 1934-1945 yılları arasındaki sayılarından, ülkede ve dünyada yaşanan siyasi olayların gazeteyi de etkilediği görülmektedir. Önce 1937 yılında yaşanan Stalin baskısı (represyonu), ardından da II. Dünya Savaşı'nın başlaması gazetenin yayın politikasını derinden etkilemiştir. Bu çalışmada, Azerbaycan basın tarihinde önemli bir yeri olan *Edebiyat gazetesinin* 1934-1945 yılları arasında çıkan sayıları sosyal, siyasi ve kültürel açılarından ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Siyaset, Basın, Edebiyat, Gazete.

AN EXAMINATION OVER THE NEWSPAPER "EDEBİYAT" IN THE AZERBAIJANI PRESS (1934-1945)

Abstract

After the Soviet regime was established in Azerbaijan, as in all areas of life, the socialist propaganda stood out in press. That is why new press organs were founded by the state. In these times of the propaganda some press organs like "Communist", "The East Woman", "Soviet Village", "Education and Civilization", "The Young Worker", "Azerbaijani Youths" were in the service of Communist, Marxist and Leninist ideologies. At the beginning of the 1930's many press organs were forced to shut down by the state. In the meantime, writers and poets had a hard time finding proper press organs to send their works. And on January 1st, 1934 the newspaper "Edebiyat" was founded within the structure of "The Union of Azerbaijani Writers".

Lots of essays have been published in the newspaper about politics and law; and cultural dimension of the society has also been important for the newspaper. Then

* Bu makale, "Edebiyat Gazetesi Üzerine Bir İnceleme (1934-1945)" adlı doktora tezinden üretilmiştir (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü-2020).

** Dr., e-posta: h-ahmedov1989@yandex.com

Orcid: 0000-0002-2676-9964

the newspaper "Edebiyat", which still continues working and publishing, underwent a change of alphabet and name in different years.

It seems from the issues of the newspaper published between 1934 and 1945 that the political events occurred in the country and the world affected the newspaper. So it can be said that first the Stalinist repression in 1937 and then the World War II had a great impact upon the publishing policy of the newspaper. In this study, the issues of the newspaper published between 1934 and 1945 were examined in political, social and cultural terms.

Keywords: Azerbaijan, Politics, Press, Edebiyat, Newspaper.

Giriş

28 Nisan 1920 tarihinde Azerbaycan'da Sovyet hâkimiyeti kurulduktan sonra kültür, ekonomi, eğitim gibi birçok alanda komünist ideolojiye uygun yeni bir sistem oluşturulmaya başlanmıştır. Bu yeniliklere, özellikle basında geniş yer verilmiştir. Öncelikle Azerbaycan Halk Cumhuriyeti döneminde çıkan birçok basın organı kapatılmış; bazılarının faaliyetlerine ise kısıtlamalar getirilmiştir. Bu basın organlarına *Azerbaycan, Açık Söz, Kaspi, İttihat* gibi gazeteler örnek gösterilebilir.

Sovyet hâkimiyetinin ilk yıllarından itibaren basının en önemli görevi bütün alanlarda ciddi anlamda Leninizm propagandası yapmak olmuştur. Bu yıllarda ülkede Bolşevik basını oluşturularak bağımlı ve tek tip gazeteciliğin temelleri atılmıştır. Yeni oluşturulan Bolşevik basınının esas görevi, tek partili hükümete hizmet etmek olmuştur (Karataş, 2018: 859). Bu yolla hükümet, kendi hâkimiyetini güçlendirmeye çalışmış ve bunun için de ideolojik yöntemlere başvurmuştur.

Bu yıllarda Azerbaycan'da *Komünist, Maarif ve Medeniyet, Yeni Yol, Şark Kadını, Sovyet Kendi* gibi gazete ve dergiler faaliyet göstermiştir. Bu yayın organlarında Üzeyir Hacıbeyli, Salman Mümtaz, Hüseyin Cavit, Abdurrahim Bey Hakverdiyev, Celil Memmetkuluzâde, Cafer Cabbarlı, Memmed Sait Ordubadi gibi dönemin önemli simaları eserler kaleme almışlardır.

Lenin'in hâkimiyette olduğu yıllarda Azerbaycan'a kısmen tanınan özgürlük Stalin döneminde tamamen kaldırılmıştır. Özellikle 1930'lu yılların başından itibaren Moskova merkezli yönetim, Azerbaycan'daki bütün alanlarda kontrolü tamamen ele geçirmiştir. Yaşanan siyasi gelişmeler, yayın organlarına da yansımıştır. Bu yıllarda çıkmakta olan bazı gazete ve dergiler devlet tarafından kapatılmıştır. 1928'den itibaren "Allahsızlar Cemiyeti" adı altında faaliyetine devam ettirilen *Molla Nasrettin*'in yayın hayatına son verilmesi o dönemin basını için en büyük sıkıntılarının biri olmuştur. *Molla Nasrettin* dergisinin yanı sıra, bu yıllarda *Hücum, Medenî Hücum, Komünist Maarifi* gibi yayın organlarının faaliyetine de son verilmiştir (Aşırılı, 2010: 112).

1. Edebiyat Gazetesi Hakkında Genel Bilgi (1934-1945)

1930'lu yılların başında Azerbaycan yazar ve şairlerinin kendi eserlerini kaleme alabilecekleri yayın organları arasında sadece *İnkılap ve Medeniyet, Fırka İşçisi ve Müellime Kömek* mevcut olmuştur. Bu yayın organlarının da yılda sadece birkaç sayısı basılmıştır. Mevcut durumda dönemin şair ve yazarlarının kendi yazılarını kaleme alabilecekleri edebiyatla ilgili yeni basın organının oluşturulmasına devlet tarafından karar verilmiştir (Aşırılı, 2010: 112).

Azerbaycan Sovyet Yazarları Birliği'nin uzun süren müzakerelerinden sonra *Edebiyat* adlı gazete 1 Ocak 1934 tarihinde faaliyete başlamıştır. Gazetenin ilk editörlüğünü Hacıbaba Nazarlı yapmaya başlamıştır. Yeni tarzda Sovyet edebiyatı oluşturmak ve sosyalist realizme hizmet etmek, gazetenin esas amaçlarından biri olmuştur. Gazetede işlenen edebî konular daha çok Rusya'da yaşanan iç savaş, devrim, kültür reformları, sanayileşme ve tarım

işletmesiyle ilgiliydi (Tağıyev ve İmanov, 1984: 40). Bunun yanı sıra edebiyat eleştirisi de gazetenin yayın politikasında öne çıkan ve belirleyici unsurlardan biriydi. Bütün bunlara gazetenin 1 Ocak 1934 tarihli ilk sayısında çıkan “*Böyük Quruluşumuzun Böyük Ədəbiyyatı Uğrunda*” başlıklı makalede şöyle değinilmiştir:

“Bizdə tənqid məsələsi də çox zəifdir. Bu tənqidçilərimizin yoxluğundan iləri gəlməyir, tənqidlərin çap edilib yayılması üçün bir nəşriyyatımızın olmamasından meydana çıxır. Marksizim tənqidi olmayan şura ədəbiyyatı öz yolunu düzgün təyin edə bilməz. Bu gün nəşrə başladığımız Ədəbiyyat Qəzeti bu sahədə daha artıq bir rol oynayıb, öz səhifələrində bədii əsərlərin təhlil və tənqidinə geniş situnlar açacaqdır.

Qəzetimiz firqəmizin XVII-ci qurultayı ərəfəsində nəşrə başlayır. Hər işimizdə firqə və hökumətin dutduğu yol əsas olmaqla onun bütün qərar və tədbirlərinin geniş oxucu kütləsinə çatdırılması Ədəbiyyat Qəzetinin borcudur. Bədii ədəbiyyatı və onun yaradıcılarını firqə və şura tədbirləri ətrafına toplamaq, o qərarların həyata keçirilməsinə ədəbiyyat silahıyla yardım etmək məsələsi qarşımızda daha canlı bir surətdə durur. Neft və pambuq cəbhəsində böyük müvəffəqiyyətləri olan şura Azərbaycan'ına, bu müvəffəqiyyətlərə layıq bədii ədəbiyyat vermək üçün qəzetəmiz hər bir imkan və vasitədən istifadə etməlidir.

Başda ümum dünya proletaryatı rəhbəri Stalin yoldaş olmaq üzərə Lenin firqəsinin bilavasitə rəhbərliyi altında buna müvəffəq olacağımıza heç də şübhəmiz yoxdur” (Belge-1, s. 1).

“*Bütün dövlətlərin proletarları birləşsin.*” ibaresindən de anlaşıldığı üzere bu yayın organının esas amacı proletaryaya hizmet etmək olmuştur. Gazetenin isminin edebiyat olmasından dolayı burada daha çox edebî türlərə yer verilmiştir. Bunlar arasında fıkra, şiir, roman, destan, hikâyə, manzume gibi edebî türler ön plana çıkmıştır. Gazetede edebiyatla ilgili konuların yanı sıra diğer konulara ve yazı türlerine de rastlamak mümkündür. Bunlar arasında mektup, devlet tarafından verilen talimatlar ve kabul edilen yasalar, antlaşmalar, siyasi ve ekonomik haberler örnek gösterilebilir.

Günümüzde de yayın hayatına devam etmekte olan *Edebiyat* gazetesi, birçok tarihî olaya şahitlik etmiştir. Tarihte “*Büyük Temizlik*” (Great Purge) ya da büyük terör (Great Terror) olarak da bilinen Stalin kıyımı ve İkinci Dünya Savaşı, 1934-1945 yılları arasında yaşanan ve gazetenin yayın politikasını derinden etkileyen iki önemli olaydır.

Ülkede büyük bir kıyama neden olan Stalin represyonundan önce, gazetenin yayın politikasında daha çok edebiyatla ilgili konulara yer verilmiştir. Fakat Stalin represyonu döneminde, gazetede yazan (daha sonra kıyımına uğrayacak olan) yazar ve şairlerle ilgili eleştiri ve suçlamalar ön plana çıkmıştır. Özellikle devlet kademesinde nüfuzu olan önemli isimlerin, bu konuyla ilgili gazeteye verdiği röportajlara sık sık rastlamak mümkündür. Represyonun ilk günlerinde Azerbaycan Komünist Partisi'nin genel sekreteri Mircafer Bağirov'un “halk düşmanları”na karşı mücadelede acımasız davranılacağına dair konuşma metni, buna örnek gösterilebilir. Metinde Mircafer Bağirov, yeni uygulamalarla ilgili fikirlerini şöyle dile getirmiştir:

“Plenumun qərarları bütün partiya təşkilatlarının işini yenidən qurmaq üçün partiyanın və xalqın düşmənlərinə qarşı-Troçkici-faşist nöqərlərə, ziyançılara, diversantlara və casuslara və onlara qovuşan saqlara və hər cür konturrevalüsiyon millətçilərə qarşı mübarizədə partiya təşkilatlarını daha artıq möhkəmlətmək və mətinləşdirmək üçün qüvvətli maneədir” (Bağirov, 1937: 4).

Özellikle bu dönemde Hüseyn Cavit, Ahmet Cevat, Yusuf Vezir Çemenzeminli, Tağı Şahbazi, Mikail Müşfik, Seyit Hüseyn gibi dönemin önemli şair ve yazarları, Sovyet ideolojisine hizmet etmemekle suçlanmışlardır. Buna örnek olarak sonradan kendisi de represyona uğrayan Ağa Hüseyn Resulzâde'nin gazetede çıkan “*Sıralarımızda Düşmənlərə Yer Yoxdur*”

başlıklı makalesi gösterilebilir. Bu yazıda, dönemin represyona uğrayan yazar ve şairleri şöyle eleştirilmiştir:

“Vakti ilə Müsavat’ın İstanbul’daki səfiri Yusif Vəzir (Çəmənəminli) İttifaqa üzv qəbul edilmişdir. Bu adam yazılarında açıq-açıqına kontrrevolusia təbliq etməkdən çəkinməmişdir (Studentlər). Hüseyn Cavid, M. Müşfiq, Simurq, Qantəmir kibiləri öz əsərlərində müxtəlif pərdələr, cümlə pəsəndliklər altında kontrrevolusion milliyətçiliyi tətbiq etmişlərdir. Bütün bu dözülməz hallara ittifaqın keçmiş rəhbərliyi (Ələkbərli, S. Vurğun, S. Rüstəm) indiki rəhbərliyi (Şamilov, S. Vurğun və. i.a.) tərəfindən yol verildiyi kibi bugün yenə də bu işə opportunistçəsinə baxılmaktadır. Bu yabancu düşmən ünsürlərin işə edilmələri çoxdan lazım ikən ittifaqın rəhbərliyi məsələni cürbəcür bəhanələrlə, dəfələrlə müzakirə, təhqiq və təkliflər ilə təxirə salırdı” (Rəsulzadə, 1937: 3).

1937 yılından yaşanan Stalin represyonundan sonraki dönemde de Lenin ve Stalin’i metheden yazılara gazetede sık sık yer verilmiştir. Fakat kırım olayından sonra, kaleme alınan yazılarda dönemin aydın kesimi çok fazla eleştirilere maruz kalmamıştır.

Represyonun halka yaşattığı ağır sarsıntı hâlâ devam ederken, Nazi Almanya’sının 1941 yılında Sovyetler Birliği’ne hücum etmesi de başka bir sarsıntı yaratmıştır. Bütün SSCB’de olduğu gibi, Azerbaycan’da da halk bu savaşa seferber edilmiştir. Hem arka cephede hem de ön cephede düşmana karşı Azerbaycan Türkleri ciddi bir şekilde mücadele vererek savaşın kazanılmasında önemli rol oynamışlardır.

Bu savaş, birçok açıdan ülke gündemini etkilediği gibi basını da derinden etkilemiştir. Bütün yayın organlarında savaşla ilgili haberler ve yazılar ön plana çıkmıştır. Bu yıllarda, diğer yayın organları gibi *Edebiyat* gazetesinde de savaşla ilgili konulara öncelik verilmiştir. Savaşın ilk günlerinden itibaren gazetenin sayfalarında faşizmi eleştiren ve Sovyet ordusunu yücelten yazılar kaleme alınmıştır. Gazetenin yayın politikasında edebiyatla ilgili yazılara daha çok yer verilmesine rağmen savaş yıllarında sadece edebî yazılar değil, yapılan antlaşmalar ve talimatlara gazetenin sayfalarında sık sık yer verilmiştir.

Savaşın ilk günlerinden itibaren gazetede aktif şekilde faaliyet gösteren şairlerden biri olan Resul Rıza, “Döyüşçünün Nəğməsi” adlı şiirinde vatanı savunan askerin dilinden duygularını şöyle anlatır:

Sevgilim əlvida demirəm sənə

Yaxın gələcəkdə görüşərik biz.

Günəş ölkəsinə, nur ölkəsinə

Yayılar bəxtiyar, qalib nəğməmiz.

Vətən torpağının azad balası

Əlimi sıxırsan igidlər kimi.

Gözlərində gülər zəfər sevdası

Açılan ümmidli bir səhər kimi.

And olsun toprağa, and olsun suya,

Körpə dodaqların təbəssümünə.

And olsun könlümdə coşan duyğuya

And olsun qəlbimdə qabaran kinə.

Şanlı bayrağımın zəfər rənginə,

Bu qoynu baharlı yerə and olsun.

*Azadlıq sözünün xoş ahənginə,
Fərəhli nəğməyə, şərə and olsun.
And olsun vətənə, sənin gözüənə,
Anamın o təmiz südüənə qəsəm,
Yüz yara alsam da ölmərəm, yenə
Yüz düşmən leşini yerə sərməsəm.
Başlarında hər tük birər can olsa,
Qoymarıq ağıdan qala bir nişan.
Stalin eşqidir, vətən eşqidir*

Bizim könlümüzdə bugün alışan (Rza, 1941: 4).

Gazetede bu yıllarda, satirik şiirlere de sık sık yer verilmiştir. Bu şiirlerde, Adolf Hitler başta olmak üzere, Nazi Almanyası'nda yer alan üst düzey hükümet rehberleri ve askerler satirik yolla eleştirilmiştir. Özellikle Ali Nazmi, Bebir Memmedzâde, Aliğa Vahit, Seyitzâde Bedri gibi dönemin şairleri edebî faaliyetlerinde Nazi Almanyası'yla ilgili satirik şiirlere daha çok önem vermişlerdir. Bu konuda Ali Nazmi'nin "Fürrer Sarsaqlamış" şiiri örnek gösterilebilir. Şiirde, Adolf Hitler satirik yolla şöyle eleştirilmiştir:

*"Hitler öz 'ırqın' yaşatdırmaq üçün imkan gəzir,
Zəhr içirtmiş olduğu bir xəstəyə dərman gəzir.
Əl açır gah Allaha, gah gizli məclislər qurur,
Kilisəyi, məscidlərə - hər səmtə hər gün baş vurur.
Diz çökür, torpaq öpür, təzim edir, gərdən burur.
Mərhəmət lütf axtarır, yardım umur, ehsan gəzir,
Hitler öz 'ırqın' yaşatdırmaq üçün imkan gəzir.
Cəbhədə qırğına vermişdir üç milyon nəfər,
Ölkədə qalmış qoca qoltaq, çatışmır indi ər.
Dul gəlinlərlə dolubdur limhəlim kəndlə şəhər.
Onları peyvənd üçün 'zatı dürüst' qerman gəzir,
Hitler öz 'ırqın' yaşatdırmaq üçün imkan gəzir" (Nəzmi, 1941: 4).*

Savaş bitene kadar gazetenin yayın politikasında savaş temalı yazılar esas alınmıştır. 9 Mayıs 1945 yılında Sovyet ordusunun Nazi Almanyası'ı üzerinde elde ettiği zafer, gazetenin sayılarına da yansımıştır. Zaferden bir gün sonra 10 Mayıs tarihinde çıkan sayıda Samet Vurgun'un "Zafer Bayramı", Memmed Sait Ordubadi'nin "Qələbələrımızın İlhamına Eşq Olsun", Mirza İbrahimov'un "Sev, Yarad!", Abdulla Şaik'in "Böyük Müjdə", Resul Rıza'nın "Zəfər" adlı eserleri yayınlanmıştır. Faşizm üzerindeki galibiyeti en güzel şekilde ifade eden şairlerden biri olan Samet Vurgun, "Zəfər Bayramı" adlı şiirinde duygularını şöyle dile getirmiştir:

*"Qoy çalib-oyanası Vətən toprağı,
Göylər səcdə qılsın bu ülvyyəyə.
Ölümün, zülmətin qara bayrağı*

Bu gün təslim oldu bizim qüdrətə!

Yazılısın tarixə bir qızıl xətlə

45-ci ilin doqquz may günü.

Başlansın şeirlə, sazla, söhbətlə

Bu ellər bayramı, ellər düyünü.” (Vurğun, 1945: 1)

2. Editörler ve Yazar Kadrosu (1934-1945)

1934 yılında faaliyete başlayan *Edebiyat* gazetesinin ilk editörlüğünü Hacıbaba Nazarlı yapmıştır. İlk eğitimini Mirza Alekber Sabir'in "Ümit" mektebinde alan yazar, bir müddet orduda hizmet ettikten sonra edebî faaliyetlere başlamıştır. *Edebiyat* gazetesine kadar *Kızıl Asker* gazetesinin editörlüğünü yapan Nazarlı; "Cəsusun Yardımcısı", "Qışlaqdan Kəndə", "Laçın", "Satqın" ve "Ölülər Rəqs Edərkən" gibi eserleri kaleme almıştır (Süleymanlı, 2008: 310). Kısa bir süre *Edebiyat* gazetesinin editörlüğünü yapan Nazarlı, daha sonra görevden alınmıştır.

Hacıbaba Nazarlı'nın görevine son verildikten sonra gazete bir müddet geçici editörler tarafından yönetilmiştir. Daha önce geçici olarak gazetede editörlük yapan Memmed Kazım Alekberli, 27 Ekim 1935 tarihinden itibaren resmî olarak editörlüğe atanmıştır.

1905 yılında Derbent'te doğan Nazarlı, ilk eğitimini burada aldıktan sonra Bakü'ye gelmiştir. Bakü'de Pedagoji Enstitüsü'nde eğitimini tamamladıktan sonra Moskova'ya gitmiş ve burada eğitimine devam etmiştir. Daha sonra yeniden Bakü'ye dönen Nazarlı, çeşitli görevlerde bulunmuştur. O, *Edebiyat* gazetesinin yanı sıra "Komünist" neşriyatının müdürlüğünü; *Bakisnkiy Raboçi, Vışka, Zerbeci, Süret, İnkılap ve Medeniyet, Fırka İşçisi* gibi yayın organlarının editörlüğünü yapmıştır (Əliyeva, 2020: 17). Yaklaşık iki yıl *Edebiyat* gazetesinde editörlük yapan Nazarlı, daha sonra görevden alınarak 1938 yılında represyona uğramıştır (Xəlilzadə, 2009: 7).

Hacıbaba Nazarlı, görevden alındıktan sonra gazetenin editörlüğü 10 Ekim 1936 yılından itibaren Seyfulla Şamilov'a havale edilmiştir. Aynı zamanda Azerbaycan Yazarlar Birliği'nin başkanlığını da yapan Seyfulla Şamilov, 1902 yılında Kazak'ta doğmuştur. Eğitimini Bakü'de alan Şamilov, Sovyet döneminde çeşitli görevlerde bulunmuştur. Şamilov, *Edebiyat* gazetesinin yanı sıra *Komünist, Genç İşçi, İnkılap ve Medeniyet* gibi yayın organlarının da editörlüğünü yapmıştır (Fərəcov, 2010: 12). "Leninin Pədoqoji Üsulları", "Dördüncü İl", "Laçın", "Nigarın Macəraları" gibi eserlerin yazarı olan Seyfulla Şamilov, 1937 yılında gazetede görevinden alınarak sürgüne gönderilmiştir (Rüstəmov, 2016: 37).

Stalin represyonunun en ağır şekilde yaşandığı 1937 yılında gazete idare heyeti tarafından yayınlanmıştır. Bu süreç, 30 Mart 1938 yılına kadar devam etmiştir. Gazetenin bu tarihte çıkan sayısında editör olarak Gazenzfer Memmedov gösterilmiştir. Gazenzfer Memmedov 1905 yılında Bakü'de doğmuş ve eğitimini de burada almıştır. Sovyet döneminde çeşitli bürokratik görevlerde bulunan Memmedov, *Edebiyat* gazetesinin yanı sıra *Genç İşçi ve Komünist* gazetelerinde de faaliyet göstermiştir (URL-1).

Gazenzfer Memmedov, yaklaşık bir yıl gazetede editörlük yaptıktan sonra yerini Memmed Sait Ordubadi'ye bırakmıştır. Memmed Sait Ordubadi, gazetenin 5 Haziran 1939 yılında çıkan sayısında ilk kez editör olarak gösterilmiştir. Kısa süre gazetede editörlük yapan Ordubadi, 1870 yılında doğmuştur. İlk eğitimini babası Hacıağa Fakir'den aldıktan sonra eğitimine Memmed Tağı Sıtkı'nın "Ehter" adlı mektebinde devam etmiştir (Ordubadi, 2005: 4).

Edebî faaliyetlerine XX. yüzyılın başlarında başlayan Ordubadi, "Qəflət", "Vətən və Hürriyyət", "İki Çocuğunun Avropa Səyahəti", "Qanlı Sənələr", "Dumanlı Təbriz", "Qılınc və

Qələm” ve digər eserleriyle Azərbaycan edebiyat tarihinde önemli yere sahiptir (Həbibbəyli, 2012: 5). Gazetenin daha önceki editörlerinden farklı olarak Ordubadi'nin basındaki faaliyetleri XX. yüzyılın başlarında başlamıştır. Bu yıllarda basında aktif şekilde faaliyet gösteren Azərbaycan aydınlarından biri olan Ordubadi, *Şark-i Rus*, *İrşat*, *İttifak*, *Seda*, *Taze Hayat*, *Terakki*, *Molla Nasrettin* gibi gazete ve dergilerde eserler kaleme almıştır. Ordubadi, Sovyet döneminde de Azərbaycan basınında aktif şekilde faaliyetlerine devam etmiştir. O, *Edebiyat* gazetesine kadar Azərbaycan Komünist Partisi'nin merkezî organı *Komünist* gazetesinin editörlüğünü yapmıştır. Bunun yanı sıra *Azərbaycan Fukarası*, *Yeni Yol*, *Fukara Füyuzatı* gibi basın organlarının kurulmasında yakından iştirak etmiştir (Mirəhmədov, 2013: 186).

Memmed Sait Ordubadi'nin editörlük görevine son verildikten sonra gazete, uzun müddet idare heyeti tarafından yayın hayatına devam etmiştir. Bu, İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar devam etmiştir.

Edebiyat ağırlıklı yazıların yer aldığı gazetenin yazar kadrosunda dönemin ünlü şair ve yazarları yer almıştır. Gazetede, yayına başladığı ilk yıllarda Ahmet Cevat, Hüseyin Cavit, Abdulla Şaik, Süleyman Rüstem, Mikail Müşfik, Mirvarid Dilbazi, Resul Rıza, Nigar Refibeyli, Seyit Hüseyin, Tağı Şahbazi, Aliğa Vahit, Yusuf Vezir Çemenzeminli gibi şair ve yazarlar aktif şekilde faaliyette bulunmuşlardır. Daha sonraki yıllardaysa İlyas Efendiyev, Medine Gülgün, Bahtiyar Vahapzâde gibi Azərbaycan edebiyatının önemli simaları edebî faaliyetlerinin ilk yıllarında gazetede yazılar yazmaya başlamışlardır.

Gazetede sadece Azərbaycan Türklerinin değil, diğer milletlerden olan şair ve yazarların da eserleri yayınlanmıştır. Bunlar arasında Abay Kunanbayev, Cambul, Maksim Gorki, Lev Tolstoy, Aleksandr Puşkin, Şota Rustaveli, Kosta Ketagurov, İlya Cavcavadze, İvan Franco, Kırlov, Taras Şevçenko, Vladimir Mayakovski gibi şair ve yazarlar örnek gösterilebilir.

3. Gazetenin Dış Görünüşü ve İçerisinde Yer Alan Görsel Malzemeler

Azərbaycan Yazarlar Birliği'nin bünyesinde yayın hayatına başlayan gazete, iki kere isim değişikliğine uğramıştır. Başta *Edebiyat* gazetesi olarak yayınlanan gazete, 1953 yılından itibaren *Edebiyat ve İncəsənət* adı altında yayın hayatına devam etmiştir. 1990 yılından itibaren gazete yeniden *Edebiyat* adı altında faaliyetine devam etmektedir (Heydərova, 2018: 11).

Gazetenin 1 Ocak 1934 yılında çıkan ilk sayısının dış görünüşü şu şekildedir: Sol üst kısımda gazetenin fiyatı belirtilmiştir. Onun bir alt kısmında gazetenin adına yer verilmiştir. Bir alt kısımdaysa gazetenin ait olduğu devlet organı ve yazı işlerinde yer alan şahısların adları gösterilmiştir. Bu adların sağındaysa gazetenin yayın tarihi ve sayısı belirtilmiştir. Sağ köşedeysa Vladimir İliç Lenin ve İosif Stalin'in ideolojik sloganlarına ve fotoğraflarına yer verilmiştir. Özellikle Vladimir İliç Lenin, İosif Stalin, Vyeçaslav Molotov, İvan Kalinin ve Mircafer Bağirov gibi devlet adamlarının bu köşedeki ideolojik sloganlarını ve fotoğraflarını gazetenin bu yıllarda çıkan sayılarında sık sık görmek mümkündür.

İncelenen yıllarda, gazetede görsel malzemelere sık sık yer verilmiştir. Gazetede fotoğraf, resim ve karikatür gibi görsel malzemeler yer almıştır. Adı geçen görsel malzemeler, daha çok siyasi nedenle kullanılmıştır. İdeolojik yazılar ve sloganlar, anayasayla ilgili haberlerde devlet büyüklerinin resimleri ve fotoğraflarına gazetenin özellikle kapak sayfalarında rastlamak mümkündür. Ayrıca, gazete edebiyatla ilgili olduğu için dönemin şair ve yazarlarının fotoğraflarına da burada rastlamak mümkündür. Dönemin şair ve yazarlarının gazetede kaleme aldığı yazıların yanı sıra burada onların fotoğrafları da verilmiştir. Bunun yanı sıra gazetede, klasik edebiyatın temsilcilerinin resimleri de yer almıştır. Buna örnek olarak Kasım Bey Zakir'in resmi gösterilebilir. Gazetenin 24 Mayıs 1938 yılında çıkan

sayısında resimle ilgili şöyle bilgi verilmiştir: “*Qasım Bəy Zakirin Şəklini Birinci Dəfə Biz Veririk*” (Belge-2, s. 4).

Birçok konuyla ilgili görsel malzemenlerin yer aldığı gazetede, aynı zamanda mimarlıkla da ilgili resim ve fotoğraflara yer verilmiştir. Buna örnek olarak günümüzde de Bakü'nün önemli mimari yapıtlarından biri Hükümet Evi'nin maketinin resmine gazetenin 9 Ağustos 1935 yılındaki sayısında yer verilerek projeden şöyle bahsedilmiştir: “*İyun ayında AXQ Şurası Bakıda tikiləcək Şuralar Sarayında qəti layihəsini təsdiq etmişdir.*” (Belge-3, s.4). Proje 1935 yılında hükümet tarafından onaylansa da ekonomik sıkıntılar ve II. Dünya Savaşı nedeniyle 1952 yılında tamamlanmıştır (Hüseynov, 2014: 15).

4. İlk Sayıda Yer Alan Konular

Gazetenin ilk sayısında Y. Aslanov, Ali Settar İbrahimov, Xuluflu, Hüseyin Cavit, Bekir Çobanzâde, Tağı Şahbazi (Simurg), Maksim Gorki, Hacıbaba Nazalı, Mehdi Hüseyin, Abdulla Şaik, Seyit Hüseyin, V. Girpotin, Resul Rıza, Mir Celal, Memmed Rahim, A. Agopyan ve M. Hey'in yazıları yer almıştır.

İlk sayı aynı zamanda çeşitli yazı türleriyle de zengindir. Bu sayıda; mektup, makale, ilan, nutuk, hatıra, şiir, hikâye, haber, reklam gibi yazı türlerini görmek mümkündür. Gazetenin ilk sayfasında genellikle tebrik mektuplarına yer verilmiştir. Burada kurumlardan Azerbaycan Şura Yazarları İttifakı'nın Teşkilat Komitesi, Ermenistan Şura Yazarları İttifakı'nın Teşkilat Komitesi, *Genç İşçi* gazetesi, *Komünist* gazetesi idaresi tarafından gazetenin idaresine tebrik mektupları gönderilmiştir. Bireysel olarak Hululu, Y. Aslanov, Ali Settar İbrahimov, Hüseyin Cavit, Beki Çobanzâde, Tağı Şahbazi (Simurg) gibi dönemin önemli simaları gazeteyi ilk sayısının çıkmasından dolayı tebrik etmişler. Bu mektuplar arasında özellikle Hüseyin Cavit'in yazısını vurgulamak gerekir. Bu yazıda Cavit, gazetenin edebiyatın gelişmesinde önemli rol oynayacağını kısaca şöyle dile getirmiştir:

“Təbrik Edirəm

Ədəbiyyat Qəzeti ədəbiyyat üfüqlərimizdə yeni parlayan bir yıldızdır. Onun doğuşu ədəbiyyat maraqlarını sevindirməyə bilməz. Ona böyük ihtiyacımız vardır.

İştə ədəbi fəaliyyət və hərəkətimizi mühim bədii yeniliklərini bu qəzetə daha müvəffəqiyyətlə əks etdirə bilir. Təbrik Edirəm!” (Cavit, 1934: 1).

Gazetenin ikinci sayfasındaysa sadece Tağı Şahbazi'nin edebî faaliyetiyle ilgili yazılara yer verilmiştir. Sayfanın başlığında şu ibare yazılmıştır: “*Ədəbi Fəaliyyətinin 25 İllik Yubileyi Qarşısında Simurqun Yaradıcılıq Yolu*”. Bu sayfada Hacıbaba Nazarlı'nın “*Simurq Realist*”, Mehdi Hüseyin'in “*Simurq Sənətkar*”, Abdulla Şaik'in “*Xatirə*”, Seyit Hüseyin'in “*Qələm Arqadaşım*” gibi yazıları Tağı Şahbazi'ye ithaf edilmiştir. Daha sonraki yıllarda gazetede ağır şekilde eleştirilene maruz kalan Şahbazi ile ilgili gazetenin bu sayısında çıkan yazılarda hep övgüyle bahsedilmiştir. Bu bakımdan Mehdi Hüseyin'in “*Simurq Sənətkar*” başlıklı yazısı örnek gösterilebilir. Mehdi Hüseyin, Şahbazi'yle ilgili yazısında düşüncelerini şöyle dile getirmiştir:

“Simurq inqilabdan bir neçə il əvvəl bolşeviq fırqəsi sıralarına daxil olaraq tələbələrin istiqlal təşkilatlarında, Aprel inqilabından sonra isə Şura apartlarında bir çox vəzifələr tutmuş və bilavasitə İnkilabın məsul işlərində çalışmışdır. Simurq hər şeydən əvvəl fırqənin aktiv üzvü, ictimai bər işçidir və eyni zamanda qüvvətli bir sənətkardır. Simurqun bədii yaradıcılığı heç də başqa bir yolda inkişaf etməmişdir. O, burjuva ziyalılığından fırqəyə doğru inkişaf etdiyi yolda proletar məfkurəsinə və proletar ədəbiyyatına doğru inkişaf etmiştir” (Hüseyn, 1934: 2).

Gazetenin üçüncü sayfasında da çeşitli konularda yazılara yer verilmiştir. Bu sayfada, hem nesir hem de nazım türünde yazılara rastlamak mümkündür. Nesir türünde “*Proletar*

İnternasionalizmi Bayrağını Yüksəklərə”¹, Mir Celal’in “Gənc Yazıçılara Bolşevik Tərbiyəsi”, “H” imzalı yazarın “Tematika Problemi” başlıklı yazılarında çeşitli konulara değinilmiştir. Ayrıca bu sayfada, Resul Rıza’nın “Kəhər” ve Memmed Rahim’in “Dönüş” adlı şiirlerine yer verilmiştir.

İncelenen yıllarda genellikle dört sayfada yayınlanan gazetenin sonuncu sayfasında çeşitli yazı türlerine yer verilmiştir. Burada makale, şiir, hikâye, haber gibi yazı türlerine ve reklam bölümüne rastlamak mümkündür. Memmed Rahim’in Agopyan’ın edebî faaliyetlerinden bahseden “40 İl Ədəbi Fəaliyyətdə” ve M. Hey’in “Yüksəliş Çətinlikləri” başlıklı makalelərinin yayındığı son sayfada, aynı zamanda A. Agopyan’ın “Mənim Dünyam” şiirine və Seyit Hüseyn’in “Mediçka” hikâyesinə yer verilmiştir. Ayrıca gazetenin bu kısmında haberlərə və reklamlara da rastlamak mümkündür. Haberlərdə genellikle edebiyatla ilgili yaşanan gelişmeler üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Reklamlar kısmındaysa basın organları ve yeni yayınlanan kitaplar hakkında bilgiler verilmiştir. Bu sayıya aynı zamanda gazete, kendi reklamına da yer ayırmıştır. Reklam şu şekildedir:

“Azərbaycan Şura Yazıçıları İttifaqı Təşkilat komitəsi orqanı “Ədəbiyyat qəzetəsi”nə 1934-ncü il üçün abunə qəbulu başlamışdır. “Ədəbiyyat qəzetəsi” 10 gündə bir nəşr edilir. Abunə qiyməti İlliyi ... 8 manat

6 aylığı ... 4 m. 50 qəp

3 aylığı ... 2 m. 25 qəp

Tək nömrəsinin qiyməti hər yerdə 25 qəpikdir. Bütün qəzetə satanlardan tələb ediniz. Qəzetəyə bütün posta şöbələrində abunə yazılmaq olar. İdarənin adresi Bakı Əzizbəyov küçəsi № 5 “Ədəbiyyat qəzetəsi” İdarəsi” (Belge-4, s. 4).

5. Reklam ve İlanlar

Çeşitli yazı türlerinin yanı sıra gazetede reklam ve ilanlara da sık sık yer verilmiştir. Gazete, devletin resmî organı olduğu için burada yer alan reklamlar daha çok devlet sigortası ve sağlıkla ilgilidir. Bunun yanı sıra devletin mali destekleriyle de ilgili reklamlara da sık sık rastlamak mümkündür. Reklamlar arasında az da olsa lokanta ve restoranlara da yer verilmiştir. Gazetede dikkat çeken reklamlardan biri de basın organları ve eserlerin tanıtılmasıyla ilgilidir. Ülkede faaliyet gösteren basın organlarından *İnkılap ve Medeniyet*, *Vatan Uğrunda*, *Şark Kadını*, *Komünist* gibi dergi ve gazetelerin reklamlarına gazetede sık sık yer verilmiştir. Basın organlarının yanı sıra Azərbaycan şair ve yazarlarının yeni çıkan kitapları da okurlara gazete aracılığıyla tanıtılmıştır. Genellikle gazetede yer alan yayınlarla ilgili reklamlar şu şekildedir: *“Azərkitabın bütün mağazınlarından tələb edin! Mirzə Fətəli Axundovun portretı və Azərbaycan dilində aşağıdakı kitabları çapdan çıxıb satışı buraxılmışdır” (Belge-5, s. 4).*

Gazetede reklamların yanı sıra ilanlara da sık sık rastlamak mümkündür. Burada daha çok gazetede yaşanan gelişmelerle ilgili ilanlar yer almaktadır. Ayrıca hükümetin resmî ilanları da gazetede yayınlanmıştır. Üniversite, enstitü ve meslek yüksek yüksekokuluna öğrenci alımıyla ilgili de ilanlar bulunmaktadır. Buna örnek olarak Azərbaycan Pedagoji Enstitüsü’nün öğrenci alımı ilanı gösterilebilir:

“Lenin adına Azərbaycan Dövlət Pedaqoqika İnstitutu və APİ Yanında Müəllimlər İnstitutu 1938-39-cu Dərs İli Üçün Aşağıdakı Fakültələrə Studentlər Qəbulunu Elan Edirlər

APİ (4 illik təhsil kursu ilə)

¹ Bu makalenin yazarı gösterilmemiştir.

1. *Ədəbiyyat fakulteti - dərslər Azərbaycan, rus və erməni dillərindədir (5 illik təhsil kursu ilə rus dili müəllimləri hazırlığı şöbəsi*
2. *Tarix fakulteti – dərslər Azərbaycan, rus və erməni dillərindədir.*
3. *Təbiyət fakulteti – dərslər Azərbaycan, rus və erməni dillərindədir.*
4. *Fizika-Matematika fakulteti – dərslər Azərbaycan, rus və erməni dillərindədir.*
5. *Məktəbə qədər fakultet – dərslər Azərbaycan və rus dillərindədir.*
6. *Geoqrafiya fakulteti – dərslər Azərbaycan, erməni və rus dillərindədir.*
7. *Əcnəbi dillər fakulteti – (ingilis, fransız və nemes dili – 3 illik təhsil kursu ilə) (Belge-6, s. 4).*

6. Dil ve Alfabe

Edebiyat gazetesi Azərbaycan Türkçesinde neşir edilmektedir. Gazete, *Molla Nasrettin* dergisinin dil politikasını esas almıştır. *Molla Nasrettin*'de kullanılan sade, yalın ve doğrudan halka hitap edilen dil (Uygur, 59: 2007) *Edebiyat* gazetesinde de görülmektedir. İncelenen sayılarda sık sık Azərbaycan Türkçesinin saflığının korunmasıyla ilgili makaleler kaleme alınmıştır. Bu tip makalelerde Azərbaycan klasik edebiyatı ve halk edebiyatından yararlanılması ön görülmüştür. Memmed Rahim'in gazetede kaleme aldığı makalede bu konuyla ilgili fikirlerini şöyle dile getirmiştir:

“Artıq kulturamız, ədəbiyyatımız, ümum savad səviyyəmiz elə bir zamana çatmışdır ki, özümüzə məxsus mübariz, ümumin anlayacağı bir dilimiz və onun orfoqrafiyası olmalıdır. Ancaq müəyyən zamanlarda düşmənlər tərəfindən zibillənmişdir. Bu günkü yeni orfoqrafiya proyektini dilimizi məhz zibilləmədən qurtarmaq üçün olan yaxşı təşəbbüslərdən biridir. Vahid canlı dil orfoqrafiyası yaradarkən klassiklərimizə və xalq ədəbiyyatımıza nəzər salınsa idi, bugünkü orfoqrafiyamızda ortalığa attığımız bəzi prinsipləri bir nəçə il bundan qabaq həll etmək mümkün olardı. Söz yox ki, sifət mənasını ‘yüz’ yazmağı təkid edənlər, pantürkizmi yayanlardır. Çünkü nə dilimizdə nə qədim ədiyyatımızda ‘yüz’ deyil ‘üz’ işlədilmişdir. Buna Vaqifdə və başqalarında yüzlərlə misal vardır.” (Rahim, 1937: 4).

Makalede de vurgulandığı gibi o dönemde vahit edebî dil oluşturulması için çalışmalar yapılmıştır. Daha Latin alfabesine geçiş döneminde tartışılan yazım kurallarıyla ilgili çalışmalar (Xudiyev, 2013: 41) özellikle *Edebiyat* gazetesinin yayın hayatına başladığı yıllarda daha aktif şekilde devam etmiştir. Bu projelerin hayata geçmesinde *Edebiyat* gazetesinin büyük rolü olmuştur. Gazetede Azərbaycan Türkçesinin yabancı unsurlardan korunmasıyla ilgili makalelere yer verilse de burada sık sık Rusça kelimelerle karşılaşmak mümkündür. Özellikle bu kelimeler arasında terimlerin birçoğu Rusça verilmiştir. Buna örnek olarak *“kultura, revolusiya, intelegensiya, kompozitor”*² gibi kelimeler gösterilebilir. Bu tip kelimelerin büyük bir kısmı günümüz Azərbaycan Türkçesinde kullanılmamaktadır.

İncelenen yıllarda alfabeye ilgili gelişmeler de gazetenin yayın hayatını etkilemiştir. Gazete önce Latin alfabesiyle yayına başlasa da daha sonra Sovyet Azərbaycan'ının Kiril alfabesine geçmesiyle ülkedeki bütün basın organlarıyla beraber yeni alfabede yayın hayatına devam etmiştir. Ülkede yeni kabul edilen alfabeye ilgili gazetenin 37. sayısında şöyle bilgi verilmiştir:

“Kulturamızın Tarixi Qələbəsi

Noyabrın 15-də “Kommunist” və “Bakinskiy Raboçi” qəzetləri Rus əlifbası qrafikası əsasında düzəlmiş yeni Azərbaycan əlifbasını çap etmişdir. Bununla Azərbaycan SSR Baş Soveti II. Sesiya'sının qəbul etdiyi qanun həyata keçirilmişdir. Noyabrın 15-i bizim tarixi kitabımızda

² Bu kelimelerin günümüz Azərbaycan Türkçesindeki karşılığı mədəniyyət, inqilab, ziyalı, bəstəkardır.

xüsusi bir gün olaraq qeyd ediləcəkdir. Bu gün bizim mədəni inkişafımızda yeni daha parlaq yüksəlişlərin başlanğıcı kimi tanınacaqdır. Bu bir neçə gün içərisində bütün müəssələrdə keçirilən mitinqlər göstərir ki, xalqımız Rus əlifbası qrafikası əsasında qurulmuş yeni Azərbaycan əlifbasını böyük fərəhlə qarşılayır. Bu əlifba xalqımızın çoxdankı bir diləyini, arzusunu yerinə yetirmişdir. Böyük Mirzə Fətəli'nin arzusunu artıq həqiqət olmuşdur” (Belge-7, s. 4).

7. Türkiyə ilə İlgili Yazılar

Azərbaycan'da Sovyet hâkimiyeti kurulduktan sonra devletin başına keçən Neriman Nerimanov, Türkiyə'yle diplomatik ilişkiler kurmuşdur. Hem Ankara'da hem de Bakı'de elçiliklər açılmışdır. Sovyet Azərbaycan'ıyla Türkiyə arasındaki diplomatik ilişkiler, Lenin'in ölümündən sonra hâkimiyeti ele geçiren Stalin döneminde kesilməyə başlamışdır (Adıgüzel, 2004: 96). 1930'lu yıllarında başındaysa Türkiyə'yle geçmişte herhangi bir bağlantısı olan Azərbaycan Türkləri siyasi takiplərə maruz kalmışlardır.

Bu yıllarda yaşanan siyasi gelişmeler, *Edebiyat* gazetesinin yayın politikasını da etkilemiştir. Gazetede, Türkiyə'yle ilgili yazılara sadece haber bölümünde yer verilmiştir. Bu haberler de siyasi değil, daha çok kültürel nitelik taşımaktadır. İncelenen yıllarda Türkiyə ile ilgili *“Türkiyə Konservatoriyasına Hədiyyələr”*, *“Şura İncəsənət Ustaları Türkiyədə”* (Belge-8, s.4)³ ve *“İstanbulda ‘Sovet İncəsənəti Vətən Müharibəsi Günlərində’ Sərgisi Açılmışdır”* (Belge-9, s. 4) başlıklı yazılar yayınlanmışdır. Bu yazılar arasında yer alan *“İstanbulda ‘Sovet İncəsənəti Vətən Müharibəsi Günlərində’ Sərgisi Açılmışdır”* başlıklı haberde, Sovyet vatandaşlarının Türkiyə'de gördüğü ilgiden şöyle bahsedilmiştir:

“Bu günlərdə SSR İttifaqının İstanbulda olan baş konsolosluğu binasında ‘Sovet İncəsənəti Vətən Müharibəsi Günlərində’ adlı sərginin açılışı olmuşdur. Bu sərgi, Ümumum İttifaq Xarici Özlərlə Mədəni Əlaqə Cəmiyyəti tərəfindən təşkil edilmişdir. Türkiyənin bir çox ictimai və mədəni xadimləri, həmçinin xarici jurnalistlər, müttəfiq və dost ölkələrin konsullarının xidmətçiləri sərgiyə tamaşa etmişlər.

Rəssam kukriyanislərin ‘Tanya’ adlı şəkli, ‘Tassın Pəncərəsi’ plakatlarından çəkilən foto – şəkillər, həmçinin müharibə zamanı SSR İttifaqında nəşr olunan kitablar tamaşaçıların nəzərini xüsusilə cəlb etmişdir” (Belge-10, s. 4).

Sonuç

XIX. yüzüylün ikinci yarısında oluşan Azərbaycan basını farklı tarihî dönemlere şahitlik etmiştir. Çar dönemi, Azərbaycan Halk Cumhuriyeti, Sovyet dönemi ve yeniden bağımsızlık dönemine şahit olan Azərbaycan basını, bu dönemlerde çeşitli zorluklarla karşılaşmıştır. Özellikle Sovyet döneminde uygulanan baskıcı politika ülkedeki yayın organlarını da etkilemiştir. Marksizm ve Leninizm'i esas alan devlet bunu basın organlarına da uygulamıştır.

Bu zorlu siyasi dönemde yayın hayatına başlayan basın organlarından biri de *Edebiyat* gazetesidir. Azərbaycan tarihinde önemli yeri olan gazete, edebiyatla ilgili yazılara öncelik verse de diğer alanlara da dikkat ayırmıştır. Gazetede edebiyatla ilgili yazıların yanı sıra kültür, dil, mimarlık, tarihle ilgili de yazılara yer verilmiştir.

Edebiyat ağırlıklı yazıların yer aldığı gazetede, dönemin şair ve yazarları eserlerinin belli bir kısmını ilk kez burada yayınlamışlardır. Ayrıca yeni edebî faaliyete başlayan birçok edip de gazete sayesinde okurlara kendilerini tanıtmışlardır. Bu şair ve yazarlar arasında Nigar Refibeyli, Mirvari Dilbazi, İlyas Efendiyev, Bahtiyar Vahapzâde, Medine Gülgün ve diğerleri örnek gösterilebilir. İncelenen yıllarda gazetede eser kaleme alan birçok edip ya genç yaşta vefat etmiş ya da edebî faaliyetlerine devam etmedikleri için günümüz okurları tarafından

³ Her iki yazı aynı sayıda çıkmıştır.

bilinmemektedirler. Bunlar arasında Anatoli Zöhrabaliyev, Ağahüseyn Resulzâde, Abdulla Faruk ve diğer yazar ve şairler örnek gösterilebilir.

Zorlu bir dönemde yayına başlayan *Edebiyat* gazetesi, dönemin edebî, tarihî, siyasi, kültürel ve ekonomik hayatının öğrenilmesinde önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.

Kaynakça

ADIGÜZEL, Hüseyin. (2004). *Atatürk, Nerimanov ve Kurtuluş Savaşımız*. İstanbul: İleri Yayınları.

AŞIRLI, Akif. (2010). *Azərbaycan Mətbuat Tarixi II Hissə (1920-1990)*. Bakı: Elm və Təhsil Nəşriyyatı.

BAĞIROV, Mircəfər. (1937). "ÜİK (B) P MK Fevral Plenumun Yekunları Haqqında M. C. Bağirov Yoldaşın Məruzəsi". *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, S. 14 (99), s. 4.

CAVİD, Hüseyin. (1934, Ocak). "Təbrik Edirəm". *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, S. 1, s.1.

ƏLİYEV, Aynurə. (2020). "Repressiya Dalğasının Qurbanı - Məmməd Kazım", *Türküstan*, s.17.

FƏRƏCOV, Savalan. (2010). "Ədəbiyyat Tariximizdən: Seyfulla Şamilov". *Mədəniyyət*, s. 12.

HEYDƏROVA, Sevin Ayazqızı Vəfalı. (2018). *Azərbaycan Ədəbi-Nəzəri Fikrinin İnkişafında Ədəbiyyat və İncəsənət Qəzetinin (Ədəbiyyat Qəzeti) Rolu 1960-1970-ci İllər*, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nizami Gəncəvi Adına Ədəbiyyat İnstitutu.

HƏBİBBƏYLİ, İsa. (2012). *Böyük Ədəbiyyat Nəhəngi Məmməd Səid Ordubadi*. Bakı: Elm və Təhsil Nəşriyyatı.

HÜSEYN, Mehdi. (1934). "Simurq - Sənətkar", *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, S. 1, s.2.

HÜSEYNOV, Fariz. (2014, 28 Mart). "Bakının Memarlıq İnciləri: Hökumət Evi". *Mədəniyyət*, s. 15.

XƏLİZADƏ, Flora. (2009). "Repressiya Dalğasının Qurbanı". *Azərbaycan*, s. 7.

XUDİYEV, Nizami. (2013). *Seçilmiş Əsərləri*. II Cilt, Bakı: Elm və Təhsil.

KARATAŞ, Mustafa. (2018). "Sovyet Dönemi Azərbaycan Matbuatında Kommunist Gazetesinin Dili". *100. Yılında Sovyet İhtilali və Türk Dünyası*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.

MİRƏHMƏDOV, Əziz. (2013). *Azərbaycan Jurnalistləri və Naşirləri (Ensiklopediya)*. Bakı: Ərgünəş Nəşriyyatı.

NƏZMİ, Əli. (1941). "Führer Sarsaqlamış", *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, S. 37 (295), s.4.

ORDUBADİ, Məmməd Səid. (2005). *Qılınc və Qələm Birinci Hissə*. Bakı: Şərq-Qərb Nəşriyyatı.

RAHİM, Məmməd. (1937). "Yeni Orfoqrafiya Proyektini Müzakirə Edirik Yazıçılarımızın Rəyi". *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, S. 36 (121), s. 4.

RƏSULZADƏ, Ağa Hüseyin. (1937). "Sıralarımızda Düşmənlərə Yer Yoxdu". *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, S. 25 (110), s. 3.

RÜSTƏMOV, Fərrux (2016), *Azərbaycan Pedaqogikaşünaslığı*. Bakı: Elm və Təhsil Nəşriyyatı.

RZA, Rəsul. (1941). "Döyüşçünün Nəğməsi". *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, S. 26 (284), s. 2.

SÜLEYMANLI, Şamil. (2008). *Azərbaycan Ədəbiyyat Ensiklopediyası (Ən Qədim Dövlərdən 1920-ci İldək)*. C. I, Bakı: Nağıl Evi Nəşriyyatı.

TAĞIYEV, Rasim və İMANOV, Musa. (1984). *Keçmiş Yol*. Bakı: Azərb SSR Bilik Cəmiyyəti.

UYGUR, Erdoğan. (2007). "Füyûzat ve Molla Nasreddin Dergilerinde Edebî Dil Tartışmaları". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C. 4, Sayı 4, s. 53-64.

VURĞUN, Səməd. (1945). "Zəfər Bayramı". *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, S. 13 (411), s. 1.

İnternet Kaynakları:

* URL-1: https://novxanililar.narod.ru/index/q_z_nf_r_m_mm_dov/0-49/ (Erişim: 20.04.2020)

Arşiv Kaynakları:

Belge-1: *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, 1 Ocak 1934, S.1, s.1.

Belge-10: *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, 12 Ocak 1944, S.1 (370). s. 4.

Belge-2: *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, 24 Mayıs 1938, S.24 (169), s. 4.

Belge-3: *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, 9 Ağustos 1935, S.21 (41), s. 1.

Belge-4: *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, 1 Ocak 1934, S.1, s.4.

Belge-5: *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, 27 Aralık 1938, S. 9 (204), s. 4.

Belge-6: *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, 30 Mayıs 1938, S.25 (170), s. 4.

Belge-7: *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, 20 Kasım 1939, S.37 (242), s. 4.

Belge-8: *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, 12 Nisan 1935, S.12 (32), s. 4.

Belge-9: *Ədəbiyyat Qəzetəsi*, 12 Ocak 1944, S.1 (370). s. 4.

Ekler:



Ek-1: Gazetenin İlk Sayısı



Ek-2: 1938 Latin Alfabeti



Ek-3: 1938 Kiril Alfabeti



XIX әсир тәсәввүф шеирийити нәмуниси

[Araştırma Makalesi-Research Article]

Gulbakhrem MOLOTOVA*

Geliş Tarihi: 03.04.2020

Kabul Tarihi: 15.05.2020

Қисқичә Мәзмуни

Мақалә муәллипи XIX-әсирдә ижәт қилған тәсәввүф шаир, Нәқибәндиә тәриқатиниң вәкили Хушһал Ғәрибийниң Қазақстан вә Өзбәкистан қолязмилар фондлирида можут болған топләмниң үч нухисини селиштурма тәтқиқ қилиш нәтижисидә әдипниң һаяти вә униң «Диван»иға киргән шеирлири һәққидә пикирлирини оттуриға қойған. Қәшқәрдә Хушһал Қәшқәрий тәхәллуси билән тонулған әдип елидә йүз бәргән сәясий вәзийәткә бағлиқ Ғәргәнә вадисиға көчүшкә мәжбур болған вә ижадийитиниң иккинчи қисми шу тәвәдә өткән. Қәшқәрдә йезилған әсәрлири һазирчә теһи ениқланмиған. Қоқәнд ханлиғи тәвәсидә вужутқа кәлгән «Диван»иниң нәсрий муқәддимисидә берилгән мәлуматларға асасланған һалда Хушһал Ғәрибийниң тәржимә һали һәққидә сөз қилинған. Шәриқ шеирийити қанунлириға аит «Диван» түзүлгән вақит «тар'их» арқилиқ берилгәнлиги вә вақти ениқланған. Бәзи «Баяз»ларға киргүзүлгән шаирниң ғәзәллири Хушһал Ғәрибийниң Қоқәнд ханлиғи әдәбий муһитида өзигә мунасиб орун алғанлиғиниң көрсәткүчи екәнлиги атап өтүлгән. Үгинилгән қолязма асасида, Хушһал Ғәрибий уйғур әдәбиятиниң бир тармиғи болған тәсәввүф шеирийитиниң тәрәққий етишигә өз тәһписини қошқан шаир екәнлиги көрситилгән. «Диван» қолязмисиниң төрт нухиси можутлиғи ениқлинип, тәтқиқат жүргүзүш жәриянида шәхсий коллекцияда сақлиниватқан нухиға асас қилинған.

Ачқуч сөзләр: тәсәввүф шеирийити, қолязма нухилири, Шәрқий Түркистан, уйғур әдәбияти, мотив.

XIX. ASIR TASAVVUF ŞİİRİ ÖRNEĞİ

Öz

Makalede, 19. yüzyılda yaşayan mutasavvıf şair ve Nakşibendi tarikatının temsilcisi Huşhal Ğaribi'nin Kazakistan ve Özbekistan'da el yazmaları bölümünde mevcut olan divanının üç nüshası karşılaştırmalı olarak incelenmiş, şairin hayatı ve divanında yer alan şiirler bilgiler ortaya konmuştur. Kaşgar'da Huşhal Kaşgari adıyla tanınan şair, memleketinde ortaya çıkan siyasi olaylar nedeniyle Fergana vadisine göç etmek zorunda kalmış ve edebi faaliyetlerine burada devam etmiştir. Kaşgar'da yazılan eserleri günümüze kadar tam olarak açığa çıkarılmamıştır. Kokand Hanlığı tebasında ortaya çıkan "Divan"ın yayınlanan Mukaddime kısmında verilen bilgilerden Huşhal Ğaribi'nin hayatı hakkında bilgi sahibi olmaktayız. Klasik divan şiiri özelliklerine göre yazılmış "Divan"da, eserin yazılış tarihi hakkında bilgi yer almaktadır. Ayrıca bazı beyanlarda Huşhal Ğaribi'nin Kokand Hanlığı sınırlarındaki edebi çevrede şairin kendine has önemli bir yer tuttuğu ifade edilmiştir. Elyazması edebi çevrede, Huşhal Ğaribi'nin Uyğur edebiyatının bir kısmını oluşturan tasavvuf şiirinin gelişmesinde önemli etkisi olduğu belirtilmiştir. El yazması divanın dört nüshasının olduğu bilinmekte olup incelememizde şahsi kütüphanede bulunan nüsha esas olarak alınmıştır.

* Assoc. Prof., Head of Section of Literature Studies and Linguistics, Center of Uyghur Studies Institute of Oriental Studies named after R.B. Suleymenov, e-mail: gmolotova@mail.ru
Orcid: 0000-0003-2182-2380

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf Şiiri, El Yazması, Doğu Türkistan, Uygur Edebiyatı, Motif.*

AN EXAMPLE OF NINETEENTH-CENTURY MYSTICAL POETRY

Abstract

The author of the essay has put forward his ideas about poems in his "Diwan" and his life as a result of a comparative study of three collections of manuscripts by Khushal Gharbi, a mystic poet who lived in the 19th century and representative of the Naqshbandi sect and his collections are being preserved in The Manuscript Foundation of Kazakhstan and Uzbekistan. The literati, known under the pen name Khushal Kashgari in Kashgar, was forced to travel to the Fergana Valley due to the political turmoil in his country, and where he spent the rest of his intellectual career there. His works in Kashgar have not yet been identified. According to the prose preface of the "Diwan", which was written in Kokand Khanate, the biography of the Khushal Kashgari was mentioned. The date on which the Diwan was compiled clarified according the laws of Oriental poetry which could be identified and determined by the "Tarikh". Some of the poet's ghazals in the "Bayaz Collection" indicated Khushal Gheribi had certain social status in the Kokand Khanate Literature. According to manuscript research, it is indicated that Khushal Gharibi was a poet who contributed to the development of mystical poetry, which was a branch of Western Uyghur literature. The existence of four copies of the Diwan manuscript were identified and the research has been carried out on the base on the version preserved in personal archives.

Keywords: *Sufism Poetry, Manuscript Copies, East Turkestan, Uyghur Literature, Motifs.*

Уйғур классик шеирийити уйғуршунас алимлар тәрипидин йетәрлик дәрижидә үгинилгән болсиму, мәзкүр дәвирдә тәрәққий эткән тәсәввүф шеирийити диққәт нәзәридин сирт қалған. XIX әсир әдәбиятида романтизм вә реализм йөнүлүшлирини вә тәзкирә йезишни риважландурушқа төһпә қошқан Абдурәхим Низарий, Наурузахун Зияий, Турди Ғәрибий, Билал Назим, Сейит Мүһәммәт Қаший вә башқилар ижадийити тәтқиқ қилинип, алаһидә монография сүпитидә йоруқ көргән (Уйғур әдәбиятиниң, 1983). Тәсәввүф шеирийити вәкиллири һәққидә илмий әмгәкләрдә вә дәрисликләрдә һеч ейтилмиған. Сөз болуватқан йүзйиллиқта ижад эткән шаир Хушһал Қәшқәрий (Фәрғанидә Ғәрибий тәхәллусида ижад қилған) мираси пәқәт XX әсирниң иккинчи йеримидила ениқланди. Шаирниң әсәрлири һәққидики дәсләпки доклад А. Жәлилов тәрипидин уйғуршунаслиқ конференциядә оттуриға қоюлған болуп, Өзбәкистан Пәнләр академиясиға қарашлиқ Әбу Рәйһан Беруни намидики Шәриқшунаслиқ институтиниң қол язмилар фондида сақлиниватқан бир нусха вә Әндижандики Мүһәммәт Бабур намидики китапханидики бир нусха һәққидә сөз болған (Жәлилов, 1983: 133). XXI әсирниң башлирида Қазақстан алимлири топи Хушһал Ғәрибий «Дивани»ниң шәхсий коллекциядә сақлиниватқан бир нусхисини ениқлиди. Шу пәйттин башлап, Хушһал Ғәрибийниң ижадийити илмий тәтқиқат объектиға айланди (Молотова, Г.М., Молотова Э.М., 2017). Һазирқи вақитта Хушһал Ғәрибий «Дивани»ниң төрт нусхиси мәлум: ташкәнт (11409 инвентарлиқ номердики қолязма), әнжән, алмута (4698 инвентарлиқ номердики қолязма) нусхилири вә шәхсий коллекциядә сақлиниватқан нусха.

Хушһал Ғәрибий һәққидә мәлуматлар

Хушһал Ғәрибий ким? Бу соалға жавапни «Диван»ниң киришмә қисмида тепишқа болиду. Мәзкүр нәсрий қисимда можут болған дерәкләргә асасланған һалда, шаир

Қашқарда туғулуп, шеирийәттә көзгә көрүнгән бир әдип болғанлиғи ениқлиниду. Қашқарда мәвләви Х^әажә Мухәммәд-ахунд мәдрисисидә *‘илм-и нәһв, ‘илм-и фиқһ, ‘илм-и мәнтиқ, ‘илм-и ‘әқәид, илм-и усул, ‘илм-и фәраиз, ‘илм-и тасаввуф* саһалирида билим алиду. Көп жиллар мабайнида мәзкүр мәдрисидә билим бериду.

Сөз болувақан дәвирдә Шәрқий Түркистан зиминидә Нәқшбәндиә тәриқати кәң қанат яйған болуп, бу тәриқәтнің тәрәпдарлири көпчиликни тәркип тапқан. Сәвәви Оттура Азияда мәшһур болған сопи Мәһдум-и ‘Әзәмнің әвладлиридин бири болған Афақ-ғожа Шәрқий Түркистанда һәм дин саһасида тонулған, һәм дөләт әрбаби сүпитидә тарихта исми қалған. Әлвәттә мундақ шараитта тәсәввуф шеирийитиниң тәрәққий етиши тәбийй һалдур. Хушһал Қашқәрий исми билән хәлиқ ичидә тонулған шаир һәм мошу йолға бәл бағлиған. У һәққидә әдип төвәндикичә язиду: *«шәйх Лутф Аллаһ Кулаби Рәһмәту-л-Аллаһ ‘әләһниң сәһбәт шәрифлариғә мушәррәф болуб инабәт дәстини аларғә бәрдим»* (Шәхсий коллекциядики қолязма, 5^б-6^а варақлар). Кәлтүрүлгән қурларда Хушһал Қашқәрий Лутф Аллаһ Кулаби исимлиқ муршидқа инабәт қолини бәргәнлиги, йәни униңға мурид болғанлиғи тәкитлиниду. Сопилар әнъәниси бойичә, *«қол бериш»* муршидқа толук бой сунғанлиқнің изһаридур. Муриднің тәрбийә елиш жәриянида таллап алған шәйхи чоң роль ойниған. Шаирнің бу йолға бәл бағлиғанлиғи һәққидики пикри нәзмий түрдә һәм берилгән:

‘Ишқ вадиси тәшналариниң сираби

Нами шарифлари шәйх Лутф Аллаһ Кулаби

(Көрситилгән мәнбә, 5^б вариғи)

Сопилар муһитида тәрбийәт бериш жәриянини *«инабәт дәстини бериш»* әнъәнисидин башлайдиғанлиғи илмий тәтқиқатларда тәкитлинип өтиду. Мәзкүр әнъәнидә муриднің роһаний жәһәттин паклиниши вә тоғра йолда меңишиға әһмийәт берилгән. Тәрбийә иши жәрияни узақ жиллар мабайнида елип берилған. Мурид лазим дәрижидә билим елип, роһаний жәһәттин йүксәкликкә еришкәндила муршид тәрипидин устазлиқ қилишқа рухсәтнамә берилгән. Хушһал Қашқәрийму көп жиллар муршиди хизмитидә болиду, кейинирәк рәһбәрлик қилишқа рухсәт алиду, йәни өзи муршид дәрижисигә көтүрүлиду. Бу һәққидә әдип төвәндикичә язиду: *«дин талиблариғә рәһбәрлик қилдим (Шу мәнбә, 6^б вариғи).*

Амма Қашқәрийәдә тиничлиқ бузулуп, Қашқәр аһалиси еғир әһвалға дуч келиду. Хәлиқнің бешиға чүшкән бу вәзийәт шаир тәрипидин мундақ тәриплиниду: *«аманлиғ бәрһәм йәб бәла вә афәт түрлүк түрлүк рәнж күлфәтлар аңа йүзләнди. Бисийар ғулғуләһ болуб мусулманлар куффар бирлә жәң қилиб бу лә‘инлар әһвалини тәңг қилди. Ахир куффар набикарлар ғалиб болуб мусулманларни биһәдд өлтүрүб, мал амвалларини тараж қилди. Қалған мусулманларғә һәддидин фузун зәбунлуғ йүз анчә мунжәрр мәһзунлуғ йүзләнди»* (Шу мәнбә, 6^б-7^а варақлири). Көрүп турғандәк, сөз болувақан вақиә – 1825-27-жиллири йүз бәргән Жаһангир-ғожа башчилиғидики көтүрүлүш бастурулғандин кейин Қашқәр аһалисиниң бешиға кәлгән күлпәтләр баяни. Хәлиқ бешиға чүшкән ситәмдин Қашқәр билән Фәрғанә арисидики даван арқилиқ Қоқәнд ханлиғи территориясиға көчүшкә мәжбур болған. Улар ичидә Хушһал Қашқәрий вә униң устази һәм болған. Можут болған мәнбәләр асасида Жаһангир-ғожа башчилиғидики инқилаб һәққидә Б.М. Бабажанов өз әмгигидә язған (Бабаджанов, 2010: 183-196). Алимнің пикричә, Қашқәрни азат қилиш ойида болған ғожилар әвладлири Қоқәнд ханлиғида яшиған. Уларни Қоқәнд ханлиғида тутуп турушниң өзи һакимлар үчүн пайдилиқ болған, йәни хитай һөкүмити тәрипидин Қоқәнд ханлиғиға бу хизмити үчүн ейтарлиқ миқдарда соға берилип турған (Бабаджанов, 2010: 166).

Шәрқий Түркистан вә Фәрғанә вадиси арисидики қариму-қатнашлар көп әсирлик тарихқа егә экәнлиги һәққидә Б.А. Литвинский (Литвинский, 1984: 23), С.С. Губаевалар (Губаева, 2012: 185) әмгәклиридә сөз болған. Узақ әсирләр давамида уйғурлар Фәрғанә вадиси билән алақисини үзмигән. XIX әсирдә уйғур хәлқиниң бешиға чүшкән еғир вәзийәттә Фәрғанә вадисиға көчүшкә мәжбур болған. Һәтта бу тәвәдә айрим уйғур мәһәллилимү вужутқа кәлгән. Йәнә бир тәкитләп өтидиған әһвал, Қоқәнд хани 'Өмәр-хан шаирларни қоллап-қувәтлигән, өзиму шеир йезишқа майил болған. Шу сәвәп түпәйли, Хушһал Қәшқәрий Қоқәнд ханлиғиниң әдәбий муһитида өз орнини тапқан дәп ойлаймиз. Шунни тәкитләш лазимки, ана вәтәндиң айрилип, чәтәлләрдә сәргәрдан болған әдип тәхәллусини һәм өзгәрткән. Бу һәққидә шаир мундақ язиду: «*Фәриблиғниң зиядәлиғидин Хушһал намим Фәрибийғә тәбдил болди*» (Шәхсий коллекциядики қолязма, 8^б вариғи). Шаирниң йеңидин қобул қилған тәхәллуси «Фәрибий» абжадиниң умумий сани 1212ни көрситиду. 1212-жили һижрийә жил һесаби миладий 1797-жилға тоғра келиду. Бу шаирниң туғулған жили болуши мүмкин дегән пикирни оттуриға қоюмиз. Әсәрлиридә ана вәтинидә Хушһал Қәшқәрий тәхәллуси билән тонулған экәнлиги тәкитлиниду. Амма Қәшқәрдә вужутқа кәлгән әмгәклири һәққидә һазирчә һеч мәлумат йоқ. Шунни тәкитләш керәкки, Өзбәкистан вә Қазақстан қолязмилар фондида сақлиниватқан «Диван» нусхилири сани төрт болуп, уларниң үчини селиштурма анализ ясашқа мүйәссәр болдуқ. «Диван»ниң хатимисидә та'рих берилгән:

Әнжүмәси мәктүбимдә ғурбәт йеридә

Ба һал-и фәриби та'рих болди тәмам

(Көрситилгән мәнбә, 148^а вариғи)

Кәлтүрүлгән бәйттики «*һал-и фәриби*» ибарисигә та'рих жүкләнгән болуп, сөzlәр абжади 1261гә тәң вә 1261/1845-жилни көрситиду. Бу «Диван»ниң тамамланған жили. Жуқурида 1212/1797-жил шаирниң туғулған жили болуши мүмкин дәп пәрәз қилған едуқ. Шу пикиргә асасланған һалда, «Диван» түзүлгән вақитта Хушһал Фәрибий 48 яшларда экәнлигини ейтишқа болиду. Мәзкүр «Диван» 5000дин артуқ шеирий қурни өз ичигә алған болуп, бесим қисмини фәзәлләр тәркип тапқан. Униңдин сирт әдип қәлимигә мухәммәс, тәржибәнд, ру'байи вә чистонлар мәнсуп. Тәтқиқат жәриянида әдипниң сөз болуватқан «Диван»идин сирт айрим «Баяз»ларға киргән фәзәллири ениқланди. Бу һаләт Хушһал Фәрибийниң Қоқәндтиму мәшһур болғанлиғидин дәрәк бериду. Әдип ижадийитиниң иккинчи йерими Қоқәнд ханлиғида өтиду.

Хушһал Фәрибий шеирийити

Хушһал Фәрибий Нәқшбәндијә тәриқатиниң иштиракчиси болғанлиқтин, шеирийитида һәм тәсәввүф мавзуси көтүрүлгән. Шаир өзиниң һәққ йолида маңған инсанлиғини төвәндикичә язиду:

Табти миң пәрванәлар шәм' жәмалидин форуғ

Йоқ мән у пәрванәғә шәм' шәбистанимғә айт

(Көрситилгән мәнбә, 25^б вариғи)

Әлвәттә, һәққ висалиға тәлпүнгән салик тәриқәт йолида көплигән еғирчиликларни баштин кәчүриду. Пәқәт шу еғирчиликларға бәрдашлиқ берәлигән инсан мәхситигә еришиду. Хушһал Фәрибийму бу йолда тартқан азаплирини әкис әттүрүштә өзини Мәжнунға, Фәрһадқа, Вамуққа қияс қилиду. 'Ашиғи (Һәққ) йолида тартқан жапалирини Шерин үчүн тағ арисидин су өстиңини чапқан Фәрһадқа селиштуруп,

«ғәм теғини тирнағ илә» колап олтуруп, өзиниң Фәрһад охшаш ишни әмәлгә ашуралмиғанлиғидин әпсуслиниду:

Қаздим әй Шерин сәнәм ғәм тағини тирнағ илә

Нәйлайин мән болмадим тағиңдә Фәрһадиң сениң

(Көрситилгән мәнбә, 92^б вариғи)

Йәни әдип таллап алған йолда ейтарлиқ ишларни қилалмидим дегән пикирни изһар қилған. Мундақ кәмтарлиқ, кичик пеиллиқ сопиларға мәнсуп. һәққ йолиға интилған әдип үчүн зикр чоң маһийәткә егә. Униң әсәрлиридә Яратқучиға болған муражйитидә зикрдин қалдурмаслиғини илтимас қилиду:

Қоймағил йа Рәбб, Ғәрибийни өзүңниң зикридин

Жәним үзсәң үзгил бәс үзмәгил йадиң сениң

(Көрситилгән мәнбә, 92^б вариғи)

Тәсәввуф шеирийити намәйәндилири өз ижадийитидә зикр ейтишқа чақирған. Хушһал Ғәрибийму яш әвладқа мошу нәсиһәтни бәргән:

Һәққни йад айт бу 'әзиз 'әмриң сәңа меһман ерур

Олтуруб бир дәм қопуп кеткай бу меһман 'ақибәт

(Көрситилгән мәнбә, 25^а вариғи)

Кәлтүрүлгән мисралар арқилиқ шаир бу һаятниң қисқилиғини чүшәндүрүш мәхситидә уни меһманға охшитиду. Бу ибарә билән пани дунияниң өткүнчә характерини көрситип берәлигән. Хушһал Ғәрибий бу әсәридә һаят инсанға роһаний өрләш үчүн берилгән дегән идеясини алға сүргән. Шуңлашқа бу әзиз өмүрни әбәдий дуния әвзәлликлиригә еришиш үчүн сәрип қилиш керәк дегән нәсиһәт бериду. Униң үчүн бу дуния малиға қизиқиштин кечип, өз нәфси билән жиһад қилишқа чақириду:

Жәңг-и әсғәр болди ким кафир билан жәңг айламак

Жәңг-и әкбәрдур киши ким нәфс илә қилсә жиһад

(Шәхсий коллекциядики қолязма, 42^авариғи)

Нәфсни тийәп, пани дуния малиға болған қизиқиштин айрилған салик таллап алған йолида роһаний паклиққа еришиши мүмкин. Шуңлашқа, әдипниң пәқәт өз нәфсини йәңгән инсан кабирларға қарши жиһадқа чиқишиға болиду дегән пикирни алға сүргән. һәтта өз нәфси билән болған күрәшни улук жиһад дәп чүшиниду. Нәфсниң интилишини тәрипләштә «сәмум-и нәфс» ибарисини орунлуқ пайдиған. Нәфскә бой сунған адәмниң әһвалини сәһраларда чиқидиған иссиқ шамалға қияс қилған һалда, униң һалакәткә учритидиған күчи ечип берилгән.

Тәсәввуф шеирийитидә муридқа әң алди билән нәфсини тийәшкә дәвәт қилиду. һәққ йолиға турған салик фәрзгә реайә қилиши лазим. Бу йолда муридниң рәһбәрлиги муһим. Шуңлашқа шаир: «Бәй'әт айткандин сәдәфғә қәтрә дур болди нә мәвж» (Көрситилгән мәнбә, 24^а вариғи) – дәйду. Йәни рәһбәрниң бәргән дәстүри бойичә паалийәт тутса, у мәхсәткә еришиду. Бу күрда һәммә инсан тәриқәт йолида утуқларни қолға кәлтүриши мүмкин әмәс, пәқәт муридқа бой сунған салик роһаний паклиққа йетишиду дегән пикир жүргүзүлгән. Салик қәтрәгә қияс етилсә, мурид – уни дуррға (үнчигә) айландурғучи сәдәфкә охшитилған.

Хушһал Ғәрибий шеирийитидә инсанниң тәрбийисигә чоң диққәт бөлүнгән. «Бағримә қан айләди» (Көрситилгән мәнбә, 18^б вариғи) сөзлири билән башланған

ғәзәлидә у һәқиқәтән мәдәний вә тәрбийәлик болуш һәққидә төвәндикичә ейтиду: «*Би әдәб 'әшиқ кәрүнсә заһир әхләқ алдида Батинан мундағ әдәблик йоқ ерур алдида Рәбб*». Мәзкүр қурлар арқилиқ шаир инсанни ясалма хулқни тәрк етип, өз әжригә һәқиқий мәдәнийәт вә тәрбийәвийликни сиңдүрүшкә чақириду. Шуңлашқа у ашкарән хәлиқ алдида өзини тәрбийилик кәрсәткән билән батинан Рәббимиз униң һәқиқий йүзини көрүп туриду дегән пикирни алға сүргән. Бу пикири арқилиқ Хушһал Ғәрибий һәр бир әмәлгә ашурған иш яки ойлиған пикирниң тоғра болуши лазимлиғини тәкитләйду.

Хушһал Ғәрибий ижадийитидә йәнә бир көңүл бөлгән мәсилә – мәғрурлуқтин жирақ болуш. Сәвәви мәғрурлиниш туйғуси һәм мусулман әһли үчүн гунаһлиқтур. Шуңлашқа у:

Киши ғурур һәвәс җамидин шәраб ичсә

Көб андин мәсалиги аниң киши ки кирсә бәнж

(Кәрситилгән мәнбә, 32^а вариғи)

«*Һәвәс җами*» ибарисини ишлитилиши билән мәғрурлуқни шарабтин мәст болған һаләткә охшитиду. Ундақ һалда адәм балисиниң көзини пәрдә тутқандәк, һәқиқәтни көрәлмәйду. Шаир «*бәнж*» сөзидин орунлуқ пайдиланған. Реаллиқни тоғра байқалмиғанлиқтин инсан натоғра ишни әмәлгә ашуруши вә шуниң билән гунаһ қилиши мүмкинлиги тәкитлиниду.

«Хәт» редифи пайдилинилған әсәридә: «*Мар би тән алтийүздур баши тоққуздура айағ*» (Кәрситилгән мәнбә, 79^б вариғи) қурида сөzlәр абҗади арқилиқ берилгән «хәт» чүшүнүги моҗуттур. «Хәт» ибариси жигитләрдә йеңидин чиқишқа башлиған бурут мәнәсини һәм бериду. Кәрситилгән редифниң ишлитилиши тәсәдупий әмәс. Шаирниң яш әвладқа бәргән нәсиһәти мүҗәссәмләнгән:

Болмәғил гүлшән рә'налиғиңғә бисийар ғурур

Өтмакиң чун карвандур сәңа бу гүлшән рәбат

(Кәрситилгән мәнбә, 80^б вариғи)

Кәлтүрүлгән мисалда һаят өтүп кетиватқан карванға, яшлиқ – карванниң бесип өтидиған йолидики бир рәбатқа охшитилған. Яшлиқтики гөзәллик чирайлиқ гүлшәнгә қияс қилинған һалда бу өткүнчә гөзәллик билән мәғрурланмаслиққа чақириду. Бу наһайити назук мәсилә арқилиқ ахирәт һәққидә унтумаслиқ пикири ейтилған. Шуңлашқа Хушһал Ғәрибий «*Йарулмиш 'аләм ичрә*» сөзлири билән башланған ғәзәлдә шәри'әткә әмәл қилған һалда яшаш лазимлиғини ейтип өткән.

Гунаһтин жирақ болушниң бир йоли сүннә бойичә пәриزلәрни ада қилиш. Намаз өтәш җәриянидики инсан әдип үчүн жуқури дәриҗигә егә. Һәтта җайнамазни (мусәлла) шаһ тәхтидин алий дәп чүшиниду.

Шәһдин артуқрақ кул-и Аллаһ чун мусәлла тәхтида

Болсә зикрида аниң вәқтида ким ул шаһ-и субһ

(Кәрситилгән мәнбә, 35^б вариғи)

Мисалға кәлтүрүлгән қурлар арқилиқ таң етиш алдида Аллаһ зикридә болған инсанни «*шаһ-и субһ*» – дәйду. Сәвәви тәсәввүф раһиға киргән адәм үчүн зикр алаһидә орунда туриду. Чүнки салик Аллаһни яд ейтип, өзини бөләк ойлардин жирақ тутиду.

«*Рух*» редифи билэн йезилган әсәрдә: «*Кам-и дунайани киши истар болур накам руһ*» қатарлиқ есил пикир ейтилған. Тәсәввуф шаирниң пикричә, пәқәт пани дунияниң малиға қизиқип, маддий байлиққа қол йәткүзүш ойиға чөккән бәндиниң руһи мәхсәтсиз қалиду. Редиф сүпитидә «*руһ*» сөзиниң елинишида йәнә бир сәвәп – ейтилған пикирни чоңқурлаштуруш, тәсирчанлиғини ашуруштур. Бу мәхсәттә шаир мәзкүр әсәридә чистон бәргән: «*Ики йүз баши тәнидур алти сәкиздур айағ*». Бу қурдики сөзләр абжади «*руһ*» сөзини тәркип етиду. Шеирийәттә кәң қоллинилидиған охшитишларниң бири – адәм тенини қәпәзгә, қуш угисиға қияс етиш, әнди роһни болса, қушқа селиштуруш Хушһал Ғәрибий ижадийитидиму орун алған. «*Ашйанида қуши көрмас киши бар нам руһ*» (Көрситилгән мәнбә, 36^а вариғи) – дәп язиду шаир. Инсан роһи қушқа селиштурулуши, һаятниң қисқилиғи вә өткүнчилиги һәққидә ойға салиду. Шуңлашқа у һәр дайим әзиз өмүрни яхшилиқ вә совапчилиқ әмәлләр билән өткүзүшни үндәйду.

«*Тапмади арамни жаним*» қури билән башланған әсәридә Хушһал Ғәрибий Аллаһниң алдида һәммә бәндиләрниң тәңлиги һәққидә сөз қозғиған:

Тәң ерур йәтсә ‘әжәл күл үзрә ким йатсә гәда

Ким гүл үзрә шәһ нишини бағ бустан ичрәдур

(Көрситилгән мәнбә, 53^б вариғи)

Қисқа һаятта биригә гадай, биригә шаһ болуш несип етилгән билән, уларниң тәңлиги асасий идея қилип елинған әсәридә Хушһал Ғәрибий һаятниң қисқилиғини әстә тутуп, бу дуния байлиғиға қизиқмаслиқ керәклигини нәсиһәт қилиду. У һәтта өтмүштә өткән бадәвләт һакимдарлар һаяти мисалида өз пикрини изһар етишқа тиришқан. Қиммәт баһалиқ кийимләр кийип, тәхт үстидә олтуруп, әлни башқурған шаһниң әжили йетип дуниядин өтүши чақмақниң чеқиши билән қияс қилинған. Униму һәммә бәндиләргә охшаш бир кәпәндә йәрләйдиғанлиғи мисал кәлтүрүлгән. Шуңлашқа бу әсәридә шаир «*Бу дунйа бевафадур әй бәрадәр Вафалиғ мән десә һеч қилмә бавәр*» қурини редиф қилип алған.

Айрим әсәрлиридә әдипниң һакимдарларға бәргән мәслиһити мүжәссәмләнгән:

Емас ‘әйб әй шәһ мәһвәш зә‘ифлар һалини сорсаң

Суләйман йәңлиғ ул алдиғә меһри натәван келгил

(Көрситилигән мәнбә, 101^б вариғи)

Жәмийәттә тутқан орниға мунасиб, шаһқа нисбәтән «*мәһвәш*» ибариси, хәлиқкә айт «*зә‘иф*» сөзи қоллинилған. Шаһ Суләйманни мисалға кәлтүрүш арқилиқ хәлиқ әһвалидин хәвәр елишни нәсиһәт қилған. Бу йәрдә у башқуруп турған әлниң хәлқи алдиға «*натәван келгил*» – дәйду. Сәвәви шаһ өз хәлқиниң фәмхорчиси болуши керәк вә уларниң һалиға чүшүнүшлүк билән қарашлиғи лазим екәнлиги тәкитлиниду.

Хуласә

XIX әсирдә ижад әткән шаир Хушһал Ғәрибий Қәшқәрдә қелиплашқан еғир вәзийәткә айт өз вәтәнидин айрилип, Қоқәнд ханлиғи тәвәсигә көчүп келип, ижадийитиниң иккинчи йеримини шу йәрдә өткәзгән. Шеирийитидин униң тәсәввуф шаири болғанлиғи ениқ көрүнүп туриду. Әсәрлиридә социал вә роһий һаят мәсилилири көтүрүлгән болуп, бәндиләрниң тәңлиги идеяси алға қоюлған. «Диван»ға киргүзүлгән фәзәл, мухәммәс, тәржибәнд, ру‘байилирида әрәб, парс вә уйғур тиллириниң байлиғидин орунлуқ пайдилинишни билгән. Шуңлашқа шеирлириниң тили равән, аһаңлиқ чиққан. Қәшқәрдә Хушһал Қәшқәрий нами билән

тонулған шаир Қоқәнд ханлиғида һәм мәшһур әдипләрдin болуп йетилгән. Амма өз вәтинигә болған интилиши һеч өчмигән. Шуңлашқа әдип:

Ғәрибий сақидин ичкач шәраб вәтән йерида

Хийал кәби барамән тушда өз дийаримғә

(Көрситилгән мәнбә, 120^б вариғи)

–дәп язиду. Шаирниң ой-пикирлири ана дияр билән бағлашлиқ болған. Қәшқәрдә башланған паалийити Фәрғанә вадисиға көчүп кәлгәндиму давамлашқан. Хушһал Ғәрибийниң ижадийити XIX эсир уйғур әдәбияти тәрәққиятиға қошқан төһпә болуп һесаплиниду.

Пайдилинилған әдәбият

БАБАДЖАНОВ, Б.М. (2010). Кокандское ханство: власть, политика, религия. – Токио-Ташкент: Yangi nashr.

ЖӘЛИЛОВ, А. (1983). Хушһал Ғәрибий һәққидә йеңи мәлуматлар. 133–136-бб. // Актуальные проблемы советского уйгуроведения: Материалы 1 Республиканской уйгуроведческой конференции. Алма-Ата: Наука.

ГУБАЕВА, С.С. (2012). Ферганская долина. Этнические процессы на рубеже XIX-XX вв. – Берлин: LAP Lambert.

ЛИТВИНСКИЙ, Б.А. (1984). Исторические судьбы Восточного Туркестана и Средней Азии (проблемы этнокультурной общности) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. Связи. – М.: Наука.

МОЛОТОВА, Г.М., МОЛОТОВА, Э.М. (2017). Суфийская поэзия XVIII-XIX веков как феномен общности культуры народов Центральной Азии. Алматы: Мир.

УЙҒУР ӘДӘБИЯТИНИҢ ҚИСҚИЧӘ ТАРИХИ. (1983). Алмута: Илим.

ХУШҲАЛ ҒӘРИБИЙ. Диван. Әбу Рәйһан Беруни намидики Шәриқшунаслиқ институтиниң қолязмилар фондида 11409 инвентарлиқ номерда сақлиниватқан нусха.

ХУШҲАЛ ҒӘРИБИЙ. Диван. Астана шәһири китапханиси фондида 4698 инвентарлиқ номерда сақлиниватқан нусха.

ХУШҲАЛ ҒӘРИБИЙ. Диван. Ш.Х. Ваһидов шәхсий коллекциясида сақлиниватқан нусха.

Paydiliniлған edebiyat

BABADJANOV, B.M. (2010). *Kokandskoe Khanstvo: Vlast', Politika, Religiya*. Tokio-Tashkent: Yangi Nashr.

JALILOV, A. (1983). “Khushhal Gharibi Haqqida Yengi Malumatlar”. *Aktual'nie Problemi Sovetskogo Uygurovedeniya: Materiali 1 Respublikanskoy Uygurovedcheskoy Konferentsii*. s. 133-136, Alma-Ata: Nauka,

GUBAEVA, S.S. (2012). *Ferganskaya dolina. Etnicheskiye protsessi na rubeje XIX-XX vv.* Berlin: LAP Lambert.

LITVINSKIY, B.A. (1984). *Istoricheskiye sud'bi Vostochnogo Turkestana I Sredney Azii (Problemi etnokul'turnoy obshnosti) Vostochniy Turkestan i Srednyaya Aziya*. Istoriya. Kul'tura. Svyazi. M.: Nauka.

MOLOTOVA, G.M., Molotova, E. M. (2017). *Sufiyskaya poeziya XVIII–XIX vekov kak fenomen obshnosti kul'turi narodov Central'noy Azii*. Almaty: Mir.

UYGHUR ADABIYATINING QISQICHA TARIXI. (1986). Almuta: Ilim.

KHUSHHAL GHARIBI. *Diwan*. Abu Rayhan Beruni namidiki Sharqshunasliq institute fondida 11409 Invenmtarliq nomerda saqlinivatqan nusha.

KHUSHHAL GHARIBI. *Diwan*. Astana kitapxanisi fondida 4698 inventarliq nomerda saqlinivatqan nusha.

KHUSHHAL GHARIBI. *Diwan*. Sh.Kh. Vahidovning shaxsiy kolleksiyasida saqlinivatqan nusha.



Weili, Buheliqi ve Özyetgin, A. Melek (2020). Uygur Sivil Belgeleri Işığında Eski Uygurlarda Üzüm Yetiştiriciliği, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2020/15, s. 115-125.

DOI: 10.46400/uygur.733983

UYGUR SİVİL BELGELERİ IŞIĞINDA ESKİ UYGURLARDA ÜZÜM YETİŞTİRİCİLİğİ

[Araştırma Makalesi-Research Article]

Buheliqi WEİLİ*

A. Melek ÖZYETGİN**

Geliş Tarihi: 08.05.2020

Kabul Tarihi: 14.05.2020

Öz

Turfan Uygurlarına ait Uygur sivil (dindışı) belgeleri (9-14. yüzyıllar) Uygurların siyasi, iktisadi ve kültürel yaşamıyla ilgili önemli bilgiler içermektedir. Budist Uygurların tarihini, kültürünü en iyi şekilde yansıtan bu belgeler, söz konusu dönemin sosyal ve kültürel yaşamının yanı sıra, iktisadi yaşam kültürü, cümlen Tarım kültürü ile ilgili de önemli bilgiler vermektedir. Uygur sivil belgelerinden anlaşıldığına göre yerleşik hayatı benimseyen Uygurlar Turfan havalesinde tarımcılıkla uğraşmış ve hububatlar, tahıllar başta olmak üzere birçok farklı tarım ürünlerini yetiştirmişlerdir. Uygurların tarımını yaptıkları ürünler arasında meyvelerin, özellikle de üzümün önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Uygurların hububatlar hariç en çok tarımı yaptıkları üzüm, besin maddesi olarak kullanılmasının yanında, çeşitli hastalıkları tedavi etmek amacıyla bitkisel karışımlar ile beraber ilaç olarak da kullanılmıştır. Ayrıca üzümden yapılan farklı kalitedeki şarapların vergi ödeme aracı olarak da kullanıldığı bilinmektedir. Bu makalede Uygur sivil belgelerinde geçen bağcılık ve üzüm kültürü ile ilgili konular incelenerek üzümün eski Uygur toplumundaki yeri ve önemi ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Uygurlar, Turfan Uygur Devleti, Uygur Sivil Belgeleri, Bağcılık, Üzüm.

GRAPE CULTIVATION OF ANCIENT UYGHUR PEOPLE IN THE LIGHT OF UYGHUR CIVIL DOCUMENTS

Abstract

Turfan Uyghur Civil (Non Religious) Documents (9.-14.Centuries) contains important information about the political, economic and cultural life of the Uyghurs. These documents, which reflect the history and culture of the Buddhist Uyghurs in the best way, provide important information about both social and cultural life of the Uyghurs as well as economic life, in sentence, agricultural life during above mentioned period. As it is understood from the Uyghur Civil Documents, Uyghurs, who adopt settled life have been engaged in agricultural activities in Turfan Area and have grown many different agricultural products, especially grains and cereals. It is understood that fruits, especially grapes, have an important place among the products that Uyghurs grow. Apart from cereals, grape, where Uyghurs cultivate most is used as a nutrient as well as herbal mixtures in order to treat various diseases. It is also known that wines of different quality made from grapes are used as a tax payment instrument. In this article, the subjects related to viticulture and grape culture in the Uyghur civilian documents will be examined and their place and importance in the old Uyghur society will be revealed.

Keywords: Uyghurs, Turfan Uyghur Kingdom, Uyghur Civil Documents, Viticulture, Grape

*Doktora Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: hativeli87@gmail.com

Orcid: 0000-0002-1207-9217

**Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: ozyetgin@gmail.com

Orcid: 0000-0002-0547-1069

Giriş

Turfan bölgesi, tarım ürünlerinin yetişmesi için oldukça elverişli iklim koşullarına sahiptir. Bundan dolayı bu bölge, tarih boyunca çeşitli hububatlar, tahıllar, sebzeler ve meyvelerin yetiştirildiği önemli tarım alanlardan biri olmuştur. Turfan Uygur Devleti döneminde de bu bölgede tarım yapılmaya devam edilmiş, mevcut tarım arazileri genişletilmiş ve tarım ürünlerinden alınan verimin artırılması amacıyla özel sulama kanalları yapılmıştır. Bunun yanında devlet çeşitli tedbirler alarak bölgede tarımın aralıksız yapılmasını teşvik etmiştir. Hububat ve tahıl tarımının yanında, Uygurlarda bağcılık da büyük önem taşımıştır.

Tarımcılığın bir yan kolu olarak gelişen bağcılık, Uygurların iktisadi ve kültürel yaşamında oldukça önemli yer tutmuştur. Uygurların bağcılık kültürü kapsamında yetiştirdikleri ürünler arasında üzüm, diğer meyvelere kıyasla oldukça önemli bir yere sahiptir. Uygurların sosyal, kültürel ve iktisadi yaşamlarına dair kıymetli bilgiler içeren Uygur sivil belgeleri Uygurların üzüm yetiştiriciliğe dair oldukça zengin veriler barındırmaktadır. Uygur sivil belgelerinden anlaşıldığına göre Uygurlarda üzüm, hububatlar hariç en çok üretilen tarım ürünü olmuştur. Bunun yanında üzüm kültürü ile ilgili Uygur sivil belgelerinde üzüm bağı (borluk), üzüm bağı işleticisi (borlukçı) üzüm şarabı (bor), üzüm şarabı yapımcısı (borç) ile ilgili önemli kayıtlara rastlanılmıştır. Belgelerden tespit edildiğine göre üzüm bağı Uygurlar arasında kiralanabilmekte (JW-Li, 2.8; JW-Li, 2.9; SUK, RH, 11) ve alınıp satılabilmektedir (JW-Li, 2.10; JW-Li, 2.11; JW-Li, 2.20; SUK, Sa, 5; SUK, Sa,10; Sa, 11). Ayrıca devletin üzüm bağı işleten çiftçilerden vergi topladığı da bilinmektedir. İlig Kadir Han'ın Murutluk Tapınağının tarla ve üzüm vergisinden muaf tutulmasıyla ilgili gönderdiği yarlık metnine göre (JW-Li, 4.14; USp.88) tapınağa ait üzüm bağlarından vergi alınmamaktadır. Bu durum, Turfan Uygur Devleti döneminde, özel muafiyete sahip gruplar hariç, toplumun diğer kesiminden olan kimselerin üzüm bağı vergisini ödemekle mükellef olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Uygurca sözleşmelerde üzüm bağları alınıp satılırken *borla tamgası* olarak adlandırılan bir çeşit verginin alındığı da bilinmektedir (Özyetgin, 2004: 71).

Üzüm bağları devletin önemli gelir kaynağını oluşturduğundan, devlet üzüm bağlarının ekimini düzenlemek amacıyla bazı uygulamalar çıkartmıştır. Bunlardan biri de *borluk anız* olarak adlandırılan ve boş bırakılarak ekilmeyen bağlardan alınan vergidir (Özyetgin, 2004: 70). Temel amacı çiftçileri üzüm ekimine teşvik etmek olan, ekilmeyen bağlara yönelik caydırıcı bir yöntem olarak görülen bu uygulama, üzüm tarımının devlet tarafından kontrol edildiğini düşündürmektedir.

Uygurlar tarafından yaygın olarak yetiştirilen üzüm çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Üzüm ve üzümünden elde edilen ürünler ilk başta besin maddesi olarak tüketilmiş, özellikle üzüm şarabı, üst tabakadan olan aristokratların severek içtiği içecekler arasında yer almıştır. Ayrıca üzüm şarabının Uygur kültüründe misafirlere ikram edilen içecek olduğu da anlaşılmaktadır. Uygurların iktisadi yaşamında üzüm yetiştiriciliği önemli bir geçim kaynağı olmuş, bundan dolayı toplumda özellikle üzümculük ve şarapçılık ile ilgili meslek grupları ortaya çıkmıştır.

Üzüm hem kendisi yenilebildiği hem de insan sağlığına faydalı bileşenler içerdiğinden, üzüm ve üzümünden elde edilen ürünler Uygurların geleneksel tıbbında tedavi amacıyla diğer bitkisel karışımlarla birlikte kullanılmıştır.

Uygur döneminde *bor* olarak adlandırılan üzüm şarabının devlete karşı vergi mükellefiyeti olan çiftçilerin vergilerini ödemek için kullandıkları aynî araçlardan biri olduğu bilinmektedir.

Bu çalışmada 9-14. yüzyıllardaki Turfan Uygurlarının yerleşik yaşam tarzının bir uzantısı olarak gelişen bağcılığın yani üzüm yetiştiriciliğinin Turfan Uygurlarının sosyal ve iktisadi yaşamındaki konumu belirlenmeye çalışılacaktır. Uygur sivil belgelerinde yer alan Turfan Uygurlarındaki bağcılık kültürü ve üzüm yetiştiriciliği ile ilgili tüm söz varlığı incelenerek konunun kapsamı ve sınırları ortaya konulacaktır. Konuya geçmeden önce üzüm yetiştiriciliğinin Tarım havzasındaki tarihçesine değinmek faydalı olacaktır.

1. Eski ve Orta Çağlarda Bağcılık ve Üzüm Yetiştiriciliği

İnsanlık tarihi kadar eski olan bağcılık kültürünün Uygurlarda tam olarak ne zaman başladığı bilinmese de Çin yıllıklarında bahçe meyveleri olarak yetiştirilen üzüm ile ondan üretilen üzüm şarabı konusunda önemli bilgiler kaydedilmiştir. Milattan sonraki ilk yıllardan itibaren Çinliler tarafından 'Batı Bölgeleri' olarak adlandırılan Türkistan bölgesinde üzüm yetiştirildiğine dair kayıtlar vardır. Bu konuda Çince tarih eseri Shiji'de, Si-ma Qian "*Fergana civarlarında üzüm, üzüm şarabı yapılmaktadır, zenginler on binlerce şıg (küp) şarap saklarlar; (bu şarapların) eskileri on yıllara kadar bozulmaz*" demektedir(SJ, 1975: 3173). Sonraki dönemlere ait Çince tarih kayıtlarda da Turfan'ın iklimi ve yetiştirilen tarım ürünleri hakkında verilen bilgilere rastlanılır. Beishi'nin Batı Bölgeleri kısmında Turfan'ın iklimin sıcak, topraklarının verimli olduğu, arpadan yılda iki kere mahsul alındığı, Turfan'da ipek böceği, beş çeşit meyve ve üzüm şarabının çok olduğuna dair bilgiler not edilmiştir(BS, 1974: 3212). Bununla birlikte Kardeş Devleti'nde de üzüm şarabı üretildiğine dair bilgiler de yer almaktadır (BS, 1974: 3212, 3216). Köktürkler ve Ötüken Uygur Devleti dönemine denk gelen Çin'in Sui Sülalesi zamanına ait yıllığı olan Suishu'da da Batı bölgelerindeki üzüm şarabı ile ilgili bilgiler kaydedilmiştir. Yıllıkta verilen bilgilere göre Kang-guo (Toharistan) Devleti'nde çok miktarda üzüm şarabı bulunur. Zenginler binlerce küp üzüm şarabı saklarlar. Saklanan şarap yıllarca hiç bozulmadan muhafaza edilmektedir (BSh, 1973: 1849).

Sonraki dönemlerde de Turfan ve çevresindeki bölgelerdeki üzüm yetiştirildiğine dair Çince ve Arapça kayıtların yanında Uygurca belgeler de bulunmaktadır. Arap coğrafyacılarından olan Gerdizi, Tuğuz-Guz (Uygurlar)la ilgili "*Söylendiğine göre, Toğuz-Guz Hakanının 1000 gulâmı (hizmetçi adamı), 400 cariyesi vardır. Bu 1000 adama seneden seneye bir gün hakanın önünde üç defa yemek yerler. Sofradan yanlarında istedikleri kadar yemek götürürler. Yemek yedikten sonra üç defa da içki içerler. Bunların içkisi üzumdendir*" demektedir (Şeşen, 1985: 79). Bunun yanında XIII. yüzyıla ait Çin yıllıklarından olan Yuanshi'da "Koço İdikut'u Timur Buka şarap gönderdi" kaydı geçmektedir (YSa, 1974: 644). Yuan Sülalesi döneminde Uygur ülkesinden geçerek Cengiz Han'ı ziyaret etmeye giden rahip Changchun, Turfan'a geldiğinde, Uygurlar onu karşılamaya gelmiş ve ona üzüm şarabı, meyve, ekmek ve soğan ikram etmiştir (Li Zhichang, 2000: 49). Turfan ve çevresindeki bölgelerde üzüm yetiştiriciliği daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Ming Sülalesi (1368- 1644) döneminde, Batı Bölgelerinde yer alan birçok farklı yerleşim bölgelerini ziyaret eden Çinli memur Chen Cheng (2000: 106, 111), Uygurların yaşadığı bölgelerden geçerken Turfan ve Lükçünde çok fazla üzüm yetiştirildiğini not etmiştir.

Tarım Havzasında milattan önceki dönemlerde başlayan üzüm yetiştiriciliği, günümüze kadar aynı şekilde devam etmektedir. Turfan ve çevresindeki bölgeler, günümüzde de üzümün en çok yetiştirildiği ve dış ülkelere ihraç edildiği bölgelerden biri sayılmaktadır.

2. Üzüm Tarımının Çin'e Yayılması

Turfan ve çevresindeki bölgelerde yaygın olarak yetiştirilen üzüm, Yuan (Moğol) Sülalesi döneminden itibaren Çin'de de yetiştirilmeye başlamıştır. Çin'e üzüm yetiştirme tekniğinin yayılmasında Uygurların çok önemli katkıları olmuştur. Zengin tarım bilgisine sahip olan Uygurlar, Kubilay Han döneminden itibaren Çin'in iç bölgelerine göç etmiş ve bu bölgelerde pamuk ve üzüm gibi tarım ürünlerinin yetiştirilmesini sağlamıştır. Yuan Sülalesi döneminde

Çin'in Tai-yuan, Ping-yang gibi bölgeleri, üzümün yetiştirildiği ve üzüm şarabının üretildiği ana merkezlerden biri hâline gelmişti (Shang ve Gui, 1996: 218). Yuan Sülalesi döneminde Çin'e göç eden Uygurlardan Jia-lu-na-da-sı'n (Karunadaz?) oğlu olan Lu Mingshan, Moğollar tarafından Çin'in farklı eyaletlerine *daruğa* olarak tayin edilmiştir. Ziraat mühendisi olarak da bilinen Lu Mingshan, görev yaptığı bölgelerde tarım ürünlerinin yetiştirilmesi, ev hayvanlarının bakımı ve tarım ürünlerinin üretim oranının yükseltilmesiyle ilgili olarak 1314 yılında, Çince *Nongsang Yishi Cuoyao* (Tarımcılık ve İpekçiliğin Esasları) adlı bir eser kaleme almıştır. O, eserinde üzüm yetiştirme tekniğiyle ilgili olarak "*Kışın üzüm bitkisinin yan dalları kopartılarak üç chi¹ bırakılmalı ve gübrelenerek gömülmeli. Baharda ağaçlar yeşermeye başlayınca gömülen yerden çıkarılmalı ve yeşerme durumuna bakılmalı. Toprak altında iki chi, toprak üstünde ise 3-5 chi uzunlukta bırakılmalı. Dallar uzadığı zaman üzüm pagonları raflara yerleştirilmeli. Üzüm bitkisinin kök kısmı sürekli olarak domuz gübresi ve soğuk su ile sulanmalı. Üç gün sonra ise temiz su ile sulanmalı. Kurak havalarda ise üzüm bitkisinin kök kısmındaki topraklar yavaşça kazılmalı ve sulanmalı. Kışın ise otlarla üstü örtünerek, üzümün kök kısmının üşütmesi önlenmeli. 2. ve 3. aylar ise üzüm bitkisinin vejetatif çoğaltılması için uygundur*" demektedir (Shang, 2012: 79). Yuan Sülalesi döneminde hükümdarların severek içtiği içeceklerden olan üzüm şarabı, Turfan ve Tibet bölgelerinden vergi karşılığı aynı ödeme olarak alınmıştır. Yuan Sülalesi yıllığı olan Yuan-shi'da da şarap vergisi olarak adlandırılan vergi türü bulunmaktadır. Turfan'da üretilen üzüm zaman zaman yönetici sınıfın ihtiyacını karşılamaya yetmemiş ve bundan dolayı devlet, Çin'de bazı ailelerinin üzüm yetiştirmesini ve vergilerini üzüm şarabıyla ödemesini emretmiştir. Yuan-shi'da kaydedildiğine göre sadece şarap üretimiyle ilgilenen aileler ortaya çıkmıştır: "damat Ai-bu-hua (Ay Buka?) emre göre üzümcü ailelerden vergi topladı"(YSc, 1974: 95).

3. Eski Uygurlarda Üzüm ve Bağ Kültürü ile İlgili Sözvarlığı İncelemesi

3.1. Üzüm

Turfan Uygurlarına ait sivil belgelerde üzüm, üzüm bağı, üzümde elde edilen ürünler, üzüm şarabı yapımıcısı, bahçıvanla ilgili birkaç farklı terim geçmektedir. Bu terimlerin başında günümüz Türk lehçelerinin hemen hemen hepsinde aynı şekilde görülen üzüm kelimesi gelmektedir. Genel Türkçede de *üzüm* şeklinde geçen kelimenin *üz-* "koparmak, yolmak" fiilinden geldiği bilinmektedir (ED, 279b; TMEN II, 473). Uygur sivil belgelerinde *bor*, *borluk* kelimelerine sık rastlanılmasına rağmen *üzüm* kelimesine sadece tek bir örnekte *asğu üzüm* şeklinde rastlanılmıştır (JW-Li 4.14; USp. 88, 45-6). Uygur tıp metinlerinde üzüm ve üzümde üretilen ürünlerin hastalıkları tedavi etmek amacıyla ilaç karışımlarında kullanıldığı tespit edilmiştir. Uygur tıp metinlerinde üzümün bir türü olan *yürüng üzüm'e* "beyaz üzüm" (HI, 13) değinilmektedir. Uygurca belgelerden anlaşıldığına göre üzüm, Uygurlarda kurutulmuş da kullanılmıştır. Belgelerde *yürüng kuruğ üzüm* "beyaz kuru üzüm" (HI, 30, 135), *kuruğ üzüm* "üzüm üzüm" (HI, 19, 118; Yang & Niu, 1.14) gibi üzümde elde edilen ürünlerle yara, çiban ve yüksek ateş, kan kusması gibi hastalıkların tedavi edildiği ve hediye ürün olarak kullanıldığı göze çarpmaktadır. İslami döneme ait eserlerden Kâşgarlı'nın Divan'ında da üzüm ve üzümle ilgili bilgiler geçmektedir. Kâşgarlı'nın eserinde *üzüm* "üzüm" (DLT I, 75) kelimesinin yanında "üzümün çardaktan sarkması" anlamında '*üzüm salngulandı*' (DLT III, 410) ifadesi kullanılmıştır. Kâşgarlı'da üzümün olgunlaşıp yenilecek duruma gelene kadarki süreçlerine dair de bilgilere yer verilmiştir. DLT'teki bilgilere göre henüz yenmeyecek durumda olan üzüm '*tarka*' veya '*talka*' olarak adlandırılmaktadır. Üzümün kızarıp renklenmesi için '*alarması*' ifadesinin ve artık iyice olgunlaşıp yenecek hâle gelmesinin ise '*tatıglanması*' ifadesinin kullanıldığı görülmüştür (Genç, 1997: 330).

¹Çin'de kullanılan eski bir uzunluk ölçü birimidir: 1 *chi*, 31.1 santimetreye eşittir.

3.2. Bor

Üzümünden yapılan ürünlerin adlandırmasında ilk sırada şüphesiz ki üzüm şarabı anlamında kullanılan **bor**² kelimesi gelmektedir. Kelimenin, Orta Farsçada “şarap” anlamında kullanılan *bōr* kelimesinden geldiği ve Türkçeye geçtiği bilinmektedir (TMEN II, 780; ED, 354a). Şarap anlamındaki *bor* kelimesi İslami döneme ait eserlerinden DLT’de de (DLT III, 121) ve KB’de (Arat, 1979: 103) geçmektedir. Kelimenin Çağdaş Türk lehçelerinden Sarı Uygurcada *por* “şarap” (Malov, 1957: 94) şeklinde geçtiği tespit edilmiştir.

Uygurca belgelerde yaygın bir kullanıma sahip olan *bor* ilk başta besin maddesi olarak tüketilmektedir (JW-Li, 4.6; TugDok, Pa 38). Bunun yanında *bor* Uygurlarda fertlerin aralarında ödünç aldıkları (JW-Li, 3.18) ürünlerden biri olarak ve vergi ödeme aracı olarak da kullanılmaktadır (JW-Li, 4.3). Uygurca belgelerden tespit edildiğine göre, Uygurlar üzümünden farklı kalitede şaraplar üretmişlerdir. Belgelerde *ädgü bor*, *küçi bor*, *katık bor*, *yawlak bor* gibi ifadelerin geçmesi de Uygurların şarap üretiminin geliştiğine ve farklı kalitede şarapların bulunduğuna işaret etmektedir.

(3) *tuşğuqa üntürgü bor-tın qayzada* (4) *açarı [-ning] yigirmi badman ädgü bor* (5) *amtı on bir-zün asan atşaq olar*-(6) *qa on bolzun*. “Tuşğu’ya verecek şarap için, Qayzada Açarı’de olan yirmi badman iyi şarabı versin. Asan Atşaq on tanesini iptal etsin” (JW-Li, 4. 18-4).

(5) *yangı bulata-ning bir küp küçi bor satıp üç yüz toquz* (6) *on quanbu boltı*. “Yangı Bulat’ın sattığı bir küp sert şarabın [fiyatı]390 kuanbu oldu” (JW-Li, 5. 7-5).

(6) *kutluğ sangun-qa bir küp [ka] tıq bor k [o] şup birti*. “Kutluk Sangun’a bir küp sert şarap ekleyip versin” (JW-Li, 5. 11-6).

(9) *birmiş-kä äwtin iltmiş taw [ar](?) ötügi iki qab yawlaq (10) bor yana ...* “[Bilmiş için evden almış mal-mülkün hesabı iki kap güçlü (kötü, acı) şarap yine...” (JW-Li, 5.11-9).

3.3. Borçı

Borçı kelimesinin şarap anlamına gelen *bor* kelimesinden türediği ve “şarap tüccarı; şarap yapımcısı” anlamına geldiği kaydedilmiştir (ED, 357a). Uygurların üzümünden çeşitli ürünler yaptıkları bilinse de üzümün en çok da şarap yapımı için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı toplumunda çeşitli kalitedeki şarapların üretimi için ilgilenen kimseler bulunmaktadır. Uygur sivil belgelerinde geçen *koyn yıl bir yegirmiş ay bir otuzka borçı salgarka bor tarığalı balıq-ta müngü bir at ulağ baçağ(-a) tağ yüzintä bolmış tağ bérip bir yarimbakır kümüş qubçır-ınga tutz-un* (USp, 53d; TugDok, Pa 36d) “Koyun yılının on birinci ayının yirmi birinde şarapçı Salgar’ a üzüm şarabı yapmaya[geldi] şehirde binek hayvanı baçağ(-a) tağ yüzintä Bolmış’tan verecek bir yarım bakır gümüşü kopçır vergisine tutsun” ifadesinden anlaşıldığına göre Uygurlarda, şarap üreticileri bazı özel muamelelere tâbi tutulmaktadır. Bunun yanında Uygurca belgelerde geçen *bor sıqturğalı kelgüçi qorla elçi, qara elçi, soğdu elçi* (USp, 53c; TugDok, Pa 36c; JW-Li, 4.10c) “şarap yapmak için gelen Qorla elçi, Qara Elçi, Soğdu Elçi” gibi ifadeler Uygur toplumunda şarap yapımını üstlenen özel meslek grubu *borçılara* işaret etmektedir. İslami döneme ait eserlerden KB’de de tespit edilen *borçı* kelimesinin “içki içen, içkiye düşkün” anlamında kullanıldığı görülmüştür (Arat, 1979: 103).

² Sözcük şu belgelerde tespit edilmektedir: JW-Li, 2 (18)-11; JW-Li, 3(18)- 2, 3; JW-Li, 4(1,6,10(d),14,18), 5(6, 7, 9, 10, 11); SUK, Sa09-6; SUK, Lo30-2,3; SUK, Mi19-11; TugDok, 3a- 28, 2- 3; USp, 32, 11; USp, 1, 2-3.

3.4. Borluk

Uygurlarda üzüm yetiştirilen bağlar **borluk** olarak adlandırılmıştır. *Borluk* kelimesi, *bōr* kelimesine isim yapım eki olan +lık'ın eklenmesiyle yapılmıştır (ED, 365b). Turfan Uygurlarında tarımın bir yan kolu olarak gelişen bağ ürünleri arasında en çok da üzüm yetiştirildiği bilinmektedir. Sivil Uygur belgeleri içinde *borluk*'ların alım satımı ve kiralanmasıyla ilgili belgeler mevcuttur. Üzüm bahçelerinin, o dönemlerde de şimdi olduğu gibi hem evin yanındaki küçük bahçelerde ailenin bireysel ihtiyacını karşılamak için yetiştirildiği, hem de geniş arazilerde gelir elde etmek amacıyla yetiştirildiği düşünülebilir. Öyle ki Uygur sivil belgelerinde geçen *taysang'taki borluk* (USp, 12; JW-Li, 2.17; SUK, Mi17) "Taysang'daki üzüm bahçesi" ve *taysang-taki on altı er kömör borluk* (JW-Li, 2.20) "taysang'daki on altı kişinin çalışabileceği üzüm bahçesi" gibi ifadeleri, söz konusu dönemde Turfan'da *Taysang* adına bir üzüm bağının bulunduğunu düşündürmektedir.

Uygur belgelerinde tarlaların kiralanması ve alınıp satılması ile ilgili birçok metin geçmesine rağmen, tarlaların yüzey ölçüsünü belirlemek amacıyla kullanılan ölçü birimleri çok fazla değildir. Belgelerde geçen Çince kökenli olduğu düşünülen *şığ* kelimesi ve Toharcadan geldiği düşünülen *kūri* kelimesi, ağırlık ölçü birimi olarak kullanılmasının yanında arazi ve yer ölçü birimi olarak da kullanıldığı görülmüştür (Özyetgin, 2005: 142). Üzüm bağının satışıyla ilgili iki belgede üzüm bağının yüz ölçüsünü belirlemek amacıyla *on altı är kömör borluk*, *altı är kömör borluk*, *üç är kömör borluk* ifadelerinin kullanıldığı tespit edilmiştir.

(3) *sükü ögän üz-ä suyak-lık sury-a birlä ülüş-lüg* (4) *m(a)ña tægär altı är kömör borlukumı soldan bay-ka toğ(u)ru tomlıtu* (5) *sattım*. "Sükü nehri yanındaki Suyaklık Surya ile paylaşılan bana ait altı kişinin ekebileceği (kadar büyüklükteki) üzüm bağımı Soldan Buka'ya dosdoğru sattım." (JW-Li,2.11; SUK, Sa-10).

(5) *manga tægir üç* (6) *är kömör borluk-nı turı-ka mäning birim-(7)lärim-ni sän sän alıp kalır-mu sän tis(ä)r:män* "bana ait üç kişinin ekebileceği kadar üzüm bağını Turı-ya benim vereceklerimi sen vererek (üzüm bağımı) alır mısınız?" (JW-Li, 2.18).

(3) *atam-niñ maña ülüş-tä täggän taysang-takı* (4) *on altı är kömör borluk....* "babamdan bana pay olarak kalan Taysang-daki on altı kişinin gömebileceği borluk...." (JW-Li, 2.20).

3.5. Borlukçı

Borlukçı kelimesinin kökeni olan *bor* Orta Farsçadaki "şarap" anlamında kullanılan *bōr* kelimesinden geldiği ve (ED, 354a) +*luk* ve + *çl* isimden isim yapımının eklenmesiyle oluştuğu bilinmektedir (OTWF, 1991: 112).

Üzüm bağının işletimi, özel beceri ve emek gerektiren bir iştir. Bundan dolayı Uygurlarda bu işi profesyonel olarak yapan *borlukçılar* ortaya çıkmıştır. Uygur sivil belgeleri incelendiğinde *borlukçılarla* ilgili yedi farklı kayıt bulunmaktadır. Bunlardan Bolmış adlı kişinin üç farklı kişiden gümüş borç almasıyla ilgili üç belgede (USp18; USp,47; SUK, Lo07; SUK, Mi06; JW-Li, 3.1; JW-Li, 3.2; JW-Li, 3.3) şahitlerden birinin adı *borlukçı* olarak geçer. Diğer belgeler (JW-Li, 4.4; JW-Li, 4.13; JW-Li, 4.15) ise *borlukçının* çalıştırılması ve bunun karşılığında vergiden muaf tutulmasıyla ilgilidir. Öyle anlaşılıyor ki, *borlukçılar* toplumda özel bazı özel imtiyazlara sahip olmaktadır. Bunun yanında Uygur sivil belgelerinde (JW-Li, 4.4) *incü borlukçı* olarak adlandırılan hükümdara ait üzüm bağlarının işletiminden sorumlu kimselerden söz edilmektedir. Ayrıca Kalyanamkara Papamkara metninde *kan borlukçısı* "Han'ın bağını işleten bağcı" (İKP, 72, 5); *borlukçı är 'üzüm bağı işleten erkek'* (İKP, 74, 7; 79, 2) şeklinde ifadeler geçmektedir.

3.6. Süçüg

Uygurca belgelerde “şarap, tatlı şarap, üzüm şarabı” anlamında kullanılan kelimelerden biri de **süçüg**’dür. Clauson *süçi*-“tatlanmak, güzelleşmek” fiilinden türemiş olan bu ismin “tatlı, tatlı bir madde, şarap” anlamına geldiğini kaydeder (ED, 796b). Erdal ise sözcüğün süt “süt” adından benzerlik kuran +sI- eki ile türediğini **süt+sI-* ve buradan da “tatlı şarap” anlamındaki *süçig* adının türediğini kabul eder (OTWF, 1991: 534). İslami döneme ait Divanü Lüğati’t-Türk’te **süçig** kelimesine “tatlı, lezzetli” anlamı verilmişken, *kızıl süçig* kelimesine “*kırmızı şarap*” (DLTI, 408) açıklamasının verildiği görülmüştür. KB’de ise *süçig* “tatlı; içilecek şey, şurup” (Arat, 1979: 411).

Uygur sivil belgelerinde ödünç alınan *bor*³, *tarıg*⁴, *böz*⁵ gibi şeylerin karşılığında ödemelerin *süçüg* ile yapıldığı görülmektedir. Bunun yanında bir belgede (JW-Li, 2.9; SUK, Mi21-6) de üzüm bağının (borluk) kira bedeli ‘*altmış tãmbin süçüg*’ olarak üzüm bağının sahibine ödenmektedir.

4. Üzüm ve Üzümünden Elde Edilen Ürünlerin Kullanımı

Uygur sivil belgeleri incelendiğinde üzüm, Turfan Uygurlarının en çok yetiştirdikleri tarım ürünlerin başında gelmektedir. Uygurlarda üzüm ve üzümünden elde edilen şarap, sirke, kuru üzüm, kuru üzüm suyu gibi ürünler besin maddesi olarak kullanılmıştır. Etili ve hamurlu gıda maddelerinin yanında ek besin maddesi olarak tüketilen üzüm öncelikle çeşitli tabakadan olan halkın besin ürünü olarak kullanılmıştır. Bezeklik duvar resimlerinde de Bağışçıların Buda’ya tepsilerde üzüm sunduğu resmedilmiştir. Bunun yanında Üzümünden elde edilen ürünler, bazı karışımlarla beraber tüketildiğine çeşitli hastalıkları da tedavi etmektedir. Ayrıca çiftçilerin iktisadi gelirinin önemli bir kısmını oluşturduğunu düşündüğümüz üzüm şarabı, Turfan Uygur Devleti döneminde ve Moğol-Yuan Sülalesi döneminde vergi ödeme aracı olarak kullanılmıştır.

4.1. Üzüm ve Üzümünden Elde Edilen Ürünlerin Tedavi Amaçlı Kullanımı

Uygurlar, üzümün ve üzümünden elde edilen ürünlerin insan sağlığına olan faydalarını erken zamanlarda keşfetmiş ve üzüm şarabı, üzüm sirkesi, kuru üzüm ve kuru üzüm suyu gibi ürünleri diğer bitkisel karışımlarla beraber çeşitlik hastalıkların tedavisinde kullanmıştır. Üzümünden elde edilen ürünler, Uygurlar tarafından vücutta görülen yara, çıban, ateş yükselmesi, mide ekşimesi ve hazımsızlığı, kan kusma, karın ağrısı, deri hastalıkları, diş ağrısı, kan durmama hastalığı, kadın hastalıkları, solunum yetmezliği gibi hastalıkların tedavisine ek olarak karında ölmüş yavruları düşürmek için kullanılmıştır.

(17). *qoğursaqtın önmiş qart-qa yil lisip küçintin önmiş* (18) *qart-qa sariğ-tın önmiş qart-qa içgü kāsār-lārin sözlelim.* (19)*sultanı yiltızı küñçi quruğ üzüm kâyik* (20) *yiltızı qusalıng bu otlarnı qayınturup içsār ädgü bolur.* “kursağa çıkmış çıban, yel, balgam gücünden çıkmış çıbana içecekleri söyleyelim. Sultanı yıldız, abrus precatorius kuru üzüm geyik (20) kök, cardamon bu otları kaynatıp içerse iyi olur”. (H II, 17-29).

(116) *isig-lig ärsär kürüç üç* (117) *baqır qayınturup suvinga biş baqır mir qadıp birgül.* (118)*yigdä talqanı quruğ üzüm ikirär baqır soqup nara suvınta içgül.* “(116) [birinin] ateşi çıkarsa üç bakır[ölçek] pirinç(117) ile suyuna beş bakır[ölçek] bal karıştırıp veriniz. (118) çiğde taklanı, kuru üzüm ikişer bakır [ölçek] sokarak, nar suyunda içiniz.” (H II, 116-119).

(119) *su quzsar, aşı qodı inmäsär, bışığ* (120) *singir iki baqır buda tübi birlä soqup üç ülüş* (121)*suvta qayındurup bir ülüş suv alıp bor birlä içgül.* “(119) su kusarsa, pişmiş (120) sinir

³Ödünç alınan borcun *süçüg* ile ödenmesiyle ilgili şu belgeye bk. JW-Li, 3.18; SUK, Lo30-5.

⁴Ödünç alınan tarığın *süçüg* ile ödenmesiyle ilgili şu belgeye bk. SUK, Lo23-7.

⁵Ödünç alınan *bözün* *süçüg* ile ödenmesiyle ilgili şu belgeye bk. SUK, Lo14; USp 10; TugDok, 3a-19.

iki bakır [ölçek] meyan bitkisinin kökü ile sokup üç bölüm (121) su ile kaynatıp bir hisse su ekleyip üzüm şarabı ile iç." (H II, 119-121).

(134) qan qusmaq-qa am yürüng quruğ üzüm (135) ingäk yağı açkü südi bilän qayınadıp içsär sönär. "kan kusmayı [önlemek için] ilaç, beyaz kuru üzüm (135) inek yağı, keçi sütü ile kaynatıp içerse durur." (H II, 134-135).

(135) yürüng kázquez şäkär bilän çürni qılıp bor suv-ında soğıdıp içsär qan qusmaq sönär. "beyaz kesek şeker ile barut [u] karıştırıp, üzüm şarabının suyunda soğutarak içerse kan kusması durur." (H II, 135- 137).

(16) inägü-kä am iki süngük erkäç edin bir badır ayaq (17)bor bir badır ayaq suv birlä qayinturup suvi soğulmuş-ta içsär kidär. "karın ağrısına ilaç, iki kemik, genç teke eti, bir badır ayak üzüm şarabı, bir badır ayak su ile kaynatıp, su soğuduğunda içerse gider." (H I, 16-17).

(52) yana käkälik-ning ödin alıp quridip bor-qa bäkili-kä (53) qatıp içsär ançm-a bor bäkini içsär esürmäs bolur. "yine kekliğin ödünü alıp kurutarak üzüm şarabına katıp içerse bir daha içki içerse sarhoş olmaz." (H I, 52-53).

(67)Qayu kişi-ning kiri arımadın yiç aqsar, kürküm qonaq mini sıpar birlä bor-qa (68)qadıp içürsär ädgü bolur. "hangi kişinin kiri temizlenmeden yiç akarsa, safran, mısır unu, koku ile üzüm şarabına ekleyip içerse iyi olur(iyileşir)." (H I, 67- 68).

(70) tiş-ni qurd yisär bor sarkä-sin ağız-ta tudup birgär-tä (71) tökgü ol ädgü bolur."diş çürürse, üzü sirkesini ağda tutup, çalkalayıp dökünce, iyi olur (iyileşir)." (H I, 70-71).

(97) tiş ağığ am...(101) sarığ ärük uruğı soqop bor sirkä-si birlä ağızta tudsar sönär. "(97) diş ağrısına ilaç...(101) sarı erik çekirdeğini öğütüp, üzüm sirkesi ile ağzında tutsa [ağrı] gider." (H I, 97-101).

(83) Qan ödkäk çüsüm quruğ üzüm suvi tangda sayu (84) içürsä ädgü bolur. "kan durmaması için, kuru üzüm suyu [nu] her sabah içerse, iyi olur (iyileşir)." (H I, 83-84).

(93) qayu tişi qırdı kiçirir boslar (94)qarlığaç etin yisün. Yana kürküm qınaq mini yıpar (95)bor birlä içzün yaraşur. "(93)hangi kadın qırdı kiçirir ? ise (94) kırılmaç etini yesin. Gene safran, mısır unu, koku [yu] (95) üzüm şarabı ile içsin, iyi gelir." (H I, 93-95).

(140) qarın-ta ölmüş känç-kä am, it süt-i bor sirkä bilän (141) içsär tüşär."(140) karında ölmüş yavru için ilaç, köpek sütü [nü] üzüm şarabı sirke[si] ile içerse düşer."(H I, 140-141).

(162) tın bosğaq-qa am karba tübin yumğaq-ı iki baqır (163) bışğ singir iki baqır tüz çurnı qılıp tang-ta sayu (164) bor surma birlä içürsär tın bosğaq ödür. "solunum yetmezliğine ilaç: karba tübin yumğaq-ı ?, iki baqır (163) pişmiş sinir, iki baqır düzgün barut yaparak, sabahları (164) üzüm şarabı ile içerse solunum yetmezliği geçer." (H I, 162- 164).

4.2. Üzüm Şarabının (Bor) Vergi Ödeme Aracı Olarak Kullanımı

Uygurca belgeler incelendiğinde Turfan Uygurlarının üzümünden genellikle şarap ürettikleri düşünülmektedir. Öyle ki belgelerde üzüm şarabı fertler arasında yaygın olarak ödünç alınan eşyalar arasında geçmektedir. Bunun yanında, üzüm şarabı olan bor, kişiler arasında belli bir hizmet ve iş karşılığında verilen mülk olarak da kullanılmıştır. Ayrıca üzümün Uygurlarda vergiye karşılık olarak kullanılan bir tür ödeme aracı olarak kullanıldığı da görülmüştür. Turfan Uygur Devletinin Moğolların idaresi altına girmesiyle birlikte, Turfan Uygur Devleti Kubilay'a bağlı eyalet olarak yönetilmiş ve Yuan-Moğol Sarayına haraclar göndermiştir. Moğol-Yuan Sülalesi yıllığında Karakoço'dan (Turfan) gönderilen şaraplarla ilgili bilgi bulunmaktadır. Kayıtlara göre Tai-ding yılının (1324 yılında) ikinci ayında Koço İdikut'u Temür Buka Yuan Sarayına üzüm şarabı göndermiştir (YSb, 1974: 644). Öyle anlaşılıyor ki burada Temür Buka tarafından Yuan Sarayına gönderilen şarap bir haraç (vergi) ödemek amacıyla kullanılmış olmalıdır.

bäg-lig bir küp bor tägmäyük üçün (.)/// (.)lıq-ı PYL /// yüz (7) iki bağ-lıq böz /// (.)(...)-qı PY (..) birgü (?) “fare yıl, 11.ayın 6. Gününde, biz Tolu’Kya, Mısır, Uluğ, İnç Kya, Mısır ‘a Onluklar’a on böz gerekli olup, Qalan vergisini ödeyen kişi... (6) bey’e verecek bir küp şarap ulaşmadığı için ...” (SUK, Sa09-6; TugDok, II p04-6; USp, 65-6).

(38) borluk-ınga (39)kap, birt böz, yir-lär-ingä tintsuy-lar-ın (40)tsangçı, ağıçı-lar almazun: aşilü uluğ birim:(41)kuanbu sı küñçit kábáz, bor çobra başlap irt (42) birt almadın: işküç işlätmäzün. “(38)Borluğuna (39) kap, birt, böz, yerlerini (40) haznedarlar almasın: aşilü büyük birim:(41)kuanbusu, susam, pamuk, üzüm şarabı, yün başlap irt (42) birt vergisi almasın.” (JW-Li, 4.14, USp, 88).

Sonuç

Sonuç olarak üzüm yetiştiriciliğinin Turfan Uygurlarının tarımsal yaşamında çok önemli bir yer tuttuğunu belirtmek gerekir. Tarım Havzasında milattan önceki dönemlerden itibaren yetiştirilen üzüm, Moğol-Yuan Sülalesi döneminden sonra Çin’de de yetiştirilmeye başlamıştır. Çin’de üzüm tarımının yapılmasında ise Moğollar döneminde Çin’e göç eden Uygurlar etkin rol oynamıştır. Turfan Uygur Devleti döneminde Uyguların üzümünden, *bor, süçüg, bor sirke*, gibi farklı ürünleri yaptıkları bilinmektedir. Üzümünden elde edilen ürünler, Turfan Uygurlarda besin maddesi olarak kullanılmanın yanında, tedavi amacıyla ve vergi ödeme aracı olarak kullanılmıştır. Günümüzde Doğu Türkistan’da yetiştirilen üzümün 50’den fazla çeşidi bulunmaktadır. Doğu Türkistan’ın doğusunda yer alan Turfan bölgesi, hâlihazırda en çok üzüm üretilen merkezlerin başında gelmektedir. Günümüzde üzüm Turfan’da bölge halkının gelir kaynaklarının önemli bir kısmını oluşturmaktadır.

Kısaltmalar

BS	<i>Beishi-Xiyu Zhuan.</i> (1974). 97. Bölüm, Zhonghua Shuju, Beijing.
BSh	<i>Beishu -Xiyu Zhuan.</i> (1973). 83. Bölüm, Zhonghua Shuju, Beijing.
DLT	ATALAY, Besim. (2006). <i>Divanü Lûgat-it –Türk Dizini “Endeks”</i> . Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
ED	CLAUSON, Sir Gerard. (1972). <i>An Etymological Dictionary of the Pre-thirteenth-Century Turkish</i> . Oxford.
Fam. Arch	CLAUSON, Sir Gerard. (1971). “A Late Uyğur Family Archive.”, C. E Boswort: <i>İran and İslam. In The Memory of The Late Vladimir Minorsky</i> . Edinburg..
H I	ARAT, Reşid Rahmeti. (1930). <i>Zur Heilkunde der Uiguren I</i> . Berlin.
H II	ARAT, Reşid Rahmeti. (1932). <i>Zur Heilkunde der Uiguren II</i> , Berlin.
HamTouHou	HAMILTON, James. (1986). <i>Manuscripts ouigours du IX-X siecle de Touen-Houang</i> . T. 1-2, Paris.
İKP	HAMILTON, James. (1998). <i>Budacı İyi ve Kötü kalpli Prens Masalının Uygurcası</i> . Ankara: Simurg,
JW-Li	Lİ, Jingwei. (1994). <i>Tulufan Huihu Wen Shehui Jingji Wenshu Yanjiu (Turfan Uygurlarının Sosyal ve İktisadi Vesikalari Üzerine Araştırma)</i> . Ürümcü: Xingjiang Renmin Chuban She.
KB	ARAT, Reşit Rahmeti. (1979). <i>Kutadgu Bilig İndeks</i> . (Yayına Haz.: Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce), İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

- OTWF ERDAL, Marcel. (1991). *Old Turkic Word Formation*. A functional approach to the lexicon, Bd. 1-2, (Turcologica 7), Wiesbaden.
- Sayit-Yüsüp SAYIT, Muhemmetrehim ve İsrabil Yusup. (2000). *Kadimki Uygur Yezikidiki Vesikalar*. Urumçi: Xinjiang Halk Neşriyatı.
- SJ *Shiji- Dawanlie Zhuan*. (1975). 123.Bölüm, Zhonghua Shuju, Beijing,
- SUK *Sammlung uigurischer Kontrakte*. Hrsg. von Juten Oda, Peter Zieme, Hiroshi Umera und Takao Moriyasu. 1-3. Osaka.
- TMEN DOERFER, Gerhard. (1963-1975). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen. I-IV*, Wiesbaden.
- TT IV BANG, Willi und Annemarie von Gabain. (1930). *Türkische Turfan-Texte IV*, Berlin.
- TugDok TUGUŞEVA, L. Yu. (2013). *Uygurskie Delovie Dokumenti. X-XIV vv. İz Vostochnogo Turkestana*, Moskova.
- USp RADLOFF, Wilhelm. (1928). *Uigurische Sprachdenkmäler*. Materialien. Nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben, Leningard.
- Yang&Niu YANG FUXUE, Niu Ruji. (1995). *Shazhou Huihu Jiqi Wenxian (Shazhou Uygurları ve Onların Metinleri)*. Lanzhou: Gansu Kültür Yayınevi.
- YSa *Yuanshi-Taiding Ji (1)*. (1974). 29. Bölüm, Zhonghua Shuju, Beijing.
- YSb *Yuanshi -Taidingdi Ji (2)*. (1974). 29.Bölüm. Zhonghua Shuju, Beijing,
- YSc *Yuanshi - Shizu Zhuan (2)*. (1974). 5. Bölüm. Zhonghua Shuju, Beijing.

Kaynakça

- ARAT, Reşit Rahmeti. (1930-1932). *Zur Heilkunde der Uiguren I-II*. Berlin.
- ATALAY, Besim. (2013). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*. C. 3, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- BANG, Willi ve diğerleri. (1934). *Türkische Turfantexte VI Das buddhistische Sūtra Säkiz Yükmäk*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- CHEN, Cheng. (2000). *Xiyu Xingcheng Ji (Batı Bölgeleri Seyahat Notları)*. Beijing: Zhonghua Shuju.
- CLAUSON, Sir Gerard. (1972). *An Etymological Dictionary of the Pre-thirteenth-Century Turkish*. Oxford.
- DOERFER, Gerhard. (1963-1975). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen, I-IV*. Wiesbaden.
- ERDAL, Marcel. (1991). *Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon*. Vol. I-II, Wiesbaden.
- GENÇ, Reşat. (1997). *Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- HAMILTON, James Russel. (1998). *Maniscrits ouïgours de Touen-Houang. Le conte bouddhique du bon et du mauvais prince version ouïgoure* (Budacı İyi ve Kötü kalpli Prenses Masalının Uygurcası). (Çev.: Vedat Köken), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KUTADGU BİLİĞ III-İNDEKS. (1979). (Yayına Haz.: Kemal Eraslan, Osman Fikri Sertkaya, Nuri Yüce), İstanbul: TKAE Yayınları.

Lİ, Jingwei. (1996). *Tulufan Huiguwen Shehui jingji Wenshu Yanjiu* (Turfan Uygurlarının Sosyal ve İktisadi Vesikaları Üzerine İnceleme). Ürümçi: Xinjiang Ren Min Chu Banshe.

Lİ, Zhichang. (2000). *Changchun Zhenren Xiyou Ji* (Changchun'un Batı Seyahati Kayıtları). Hebei: Hebei Renmin Chubanshe.

MALOV, Sergey Yefimoviç. (1957). *Yazık Jyoltıh Uygurov, Slovar i Grammatika*. Alma-Ata.

ORTA ZAMAN TÜRK DİLİ VE KÜLTÜRÜ ÜZERİNE İNCELEMELER. (2005). İstanbul: Ötügen Yayınevi.

ÖZYETGİN, A. Melek. (2004). *Eski Türk Vergi Terimleri*. Ankara: Köksav Tengrim Türklük Bilgisi Araştırmaları Dizisi: 4.

RADLOFF, Wilhelm. (1928). *Uigurische Sprachdenkmäler*. Materialien. Nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben, Leningard.

SHANG, Yanbin ve GUİ, Qipeng. (1996). "Yuandai Xiyu Putao he Putaojiu de Shengchan ji Shuru Neidi Shulun (Yuan Sülalesi Döneminde Batı Bölgelerindeki Üzüm ve Üzüm Şarabı Üretimini Çin'e Yayılması Üzerine Bir Derleme)". *Nongye Kaogu*, S. 3, s. 213- 221.

SHANG, Yanbin. (2012). *Yuandai Weiwuer NongXuejia Lumingshan Shiji Zai Tantaoyuan Sülalesi Dönemindeki Uygur Ziraat Mühendisi Lu Ming Shan'ın Faaliyetleri Hakkında Araştırma*. Zhongguo Bianjiang Shidi Yanjiu, C. 22. s. 2, 77-89.

ŞEŞEN, Ramazan. (1985). *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 57.

TUGUŞEVA, L. Yu. (2013). *Uygurskie Delovie Dokumentı, X-XI Vv. İz Vostoçnogo Turkestana*. Moskova.

YAMADA, Nobuo. (1993). *Sammlung uigurischer Kontrakte, I-II-III*, Hrausgegeben von Juten Oda, Peter Zieme, Hiroshi Umemura, Takao Moriyasu, Osaka University Press.

YANG, Fuxue ve NİU, Ruji. (1995). *Shazhou Huihu Jiqi Wenxian (Shazhou Uygurları ve Onların Metinleri)*. Lanzhou: Gansu Kültür Yayınevi.

Çin Yıllıkları

Beishi-Xiyu zhuan. (1974). 97. Bölüm, Zhonghua Shuju, Beijing.

Beishu-Xiyu zhuan. (1973). 83. Bölüm, Zhonghua Shuju, Beijing.

Shiji-Dawanlie zhuan. 123. Bölüm, Zhonghua Shuju, Beijing.

Yuanshi -Taidingdi Ji (2). 29. Bölüm, Zhonghua Shuju, Beijing.

Yuanshi-Shizu zhuan (2). 5. Bölüm, Zhonghua Shuju, Beijing.

Yuanshi-Taidingdi Ji (1). 29. Bölüm, Zhonghua Shuju, Beijing.



YENİ UYGUR ATASÖZLERİNİN YÖNELİM METAFORLARI AÇISINDAN İNCELENMESİ

[Araştırma Makalesi/Research Article]

Muhammet Yasin ÇAKIR*

Geliş Tarihi: 30.03.2020

Kabul Tarihi: 23.04.2020

Öz

Klasik anlamda metafor, sadece söz sanatı olarak görülürken modern/çağdaş metafor daha geniş bir kavram alanını ifade eder. En geniş anlamıyla metaforlar, duygularımızı ortaya çıkaran veya gizleyen dile ait unsurlardır. Atasözlerinde sık sık kullanılan metaforun bir diğer türü de yönelim metaforlarıdır. Yönelim metaforları, insanların birbirleriyle iletişim kurarken yön odaklı kelimeleri kullanmasıyla oluşur. Yeni Uygur atasözlerinde de bu yönleme sıkça başvurulmuştur. Bu çalışmada Uygur Türklerinin düşünce sisteminde yönelim metaforlarının nasıl yer edindiği, bunların atasözlerine nasıl yansıdığı ve hangi kavramlarla ifade edildiği incelenmiştir. Bu bağlamda atasözleri sayesinde Uygur Türklerinin yönelim bildiren kelimelere, derin yapıda, nasıl bir anlam yüklediği değerlendirilmiş; bu sayede Uygur Türklerinin düşünce yapılarının gösterilmesi ve bunun dile olan yansımalarının ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Uygur Türklerinin yönelim metaforları içinden en çok aldi (ön)/keyin (arka), yıraq (uzak)/yéqin (yakın) metaforunu kullandıkları tespit edilmiştir. Yeni Uygur atasözlerinin metaforik açıdan incelenmemiş olması ve Uygur Türklerinin yönelim bildiren kelimeleri nasıl kullandığının daha önce değerlendirilmemiş olması bu çalışmayı özgün kılan niteliklerdendir.

Anahtar Kelimeler: Uygur, Atasözü, Metafor, Yönelim, Maqal.

PROVERBS OF NEW UIGHUR ATTACHMENTS IN TERMS OF ORIENTATIONAL METAPHORS

Abstract

In the classical sense, metaphor is seen only as the figure of speech, while modern /contemporary metaphor expresses a wider conceptual field. In the broadest sense, metaphors belong to the language that reveals or hides our emotions. One type of metaphor frequently used in proverbs is orientational metaphors. Orientational metaphors are formed when people use direction-oriented words when communicating with each other. In this study, it was investigated how the metaphors of orientational in the thought system of Uighur Turks are included, how it's are reflected in the proverbs and what concepts are expressed. In this context, thanks to the proverbs, it was evaluated what the Uighur Turks attributed to the words that indicate orientation in deep structure and was aimed to show the Uyghur Turks thought structures and to reveal their reflections on the language. Among the orientational metaphors of the Uighur Turks, it was found that they used the metaphor of the aldi (front) / keyin (back), yıraq (far) / yéqin (close). The fact that the new Uighur proverbs have not been studied metaphorically and how Uighur Turks use the words that indicate orientation have not been evaluated before are the qualities that make this study unique.

Keywords: Uighur, Proverb, Metaphor, Attachment, Adage.

* Araş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: yasincakir@kilis.edu.tr

Orcid: 0000-0003-4875-9780

Giriş

Sözlüklerde metafor (metaphor) kelimesinin karşısına “eğretileme” yazılır. Ancak metafor denildiğinde akıllara iki kavram gelmelidir: Klasik metafor ve modern/çağdaş metafor. İfade alanları birbirlerinden farklı olduğu için bu iki kavramın farklarını bilmek önemlidir. Klasik metafor, belagat kitaplarında “istiare” terimiyle karşılanır. Klasik yaklaşıma göre metafor; lengüistik bir fenomen, sanatsal ve retorik bir araç, benzerliğe dayanan bir karşılaştırma şekli, iradi ve düşünülmüş bir kullanım ve onsuz da yapabileceğimiz bir konuşma figürüdür (Akın, 2017: 10). Modern/çağdaş metafor ise 1980 yılında G. Lakoff ve M. Johnson tarafından “Metaphors We Live By” eserinde “Kavramsal Metafor Kuramı” çalışmalarının neticesinde ortaya çıkmış bir terimdir. Bu kurama göre metafor sadece edebî sanatlar içinde değerlendirilmemelidir (Lakoff ve Johnson, 2015). Bu makalenin bu bölümünden itibaren kullanılan “metafor” ifadesi modern/çağdaş metaforu karşılayacak biçimde kullanılmıştır.

İnsan, içinde yaşadığı gerçekliği ancak metaforlar vasıtasıyla ve metaforik olarak inşa edebilir. Metaforlar hayatı, kendimizi ve “öteki”ni anlamanın yegâne yoludur. Metaforlar, dünya diye adlandırdığımız şeyi, onu açığa çıkararak ve gizleyerek bize sunar. Hayatı ve dili mucizevî kılan metaforlardır. Metaforlar kendi ışılıtlarıyla bazen gözümüzü alıp aktardıkları veya taşıdıkları anlamı saklarken, bazen de yine aynı ışılıtlarıyla anlattıklarını çok daha görünür kılar. Dünyanın bu açığa çıkarıcı ve gizleyici takdimi olan metaforlar, dilin aslı varlığıdır. Çünkü dil sadece bir “göstergeler imparatorluğu” değil, aynı zamanda bir “metaforlar imparatorluğu”dur da (Lakoff ve Johnson, 2015: 9).

Modern/çağdaş metafor teorisine göre üç tür metafor vardır: yapı metaforları, yönelim metaforları ve ontolojik metaforlar (Lakoff ve Johnson, 2015: 30). Bu çalışmada yönelim metaforları, Yeni Uygur atasözleri üzerinden değerlendirilmiştir. Yeni Uygur atasözlerinin seçilimi noktasında da Kurtuluş Öztöpcü’nün “Uygur Atasözleri ve Deyimleri” ile Muhemmet Rehim’in “Uygur Xelq Maqal Temsilliri” kitaplarından faydalanılmıştır. Kurtuluş Öztöpcü’den alınan atasözleri “(KÖ/sayfa numarası)”, Muhemmet Rehim’den alınan atasözleri ise “(MR/sayfa numarası)” kısaltmaları ile gösterilmiştir.

Çalışmanın inceleme kısmında Muhammet Emin Yıldızlı’nın “Yönelim Metaforlu Deyimlerin Sınıflandırılması” makalesinde kullanılan tasnif yönteminden yararlanılmış, ancak sıralı cümle yapısındaki bazı atasözleri bu tasnifte herhangi bir başlığa girmediği için yeni bir başlık daha eklenmiştir. İnsanda olumlu duygular oluşturan metaforlar ile insanda olumsuz duygular oluşturan metaforlar “Metaforik Olarak Anlamı ve Söylemi Aynı Yönlü Atasözleri” şeklinde tek ana başlıkta toplanmış ve “Atasözlerinde Olumlu Yöndeki Yönelim Metaforları”, “Atasözlerinde Olumsuz Yöndeki Yönelim Metaforları”, “Atasözlerinde Bir Cümlesi Olumlu Yöndeki, Diğer Cümlesi Olumsuz Yöndeki Yönelim Metaforları” olmak üzere üç alt başlığa bölünmüştür. İnsanda oluşturduğu duygu açısından söylemsel ve anlamsal olarak farklı yönde duygusal ifadeleri içerisinde barındıran metaforlar ise “Metaforik Olarak Anlamı ve Söylemi İki Yönlü Atasözleri” şeklinde değerlendirilecektir (Yıldızlı, 2017: 1495).

I. Metaforik Olarak Anlamı ve Söylemi Aynı Yönlü Atasözleri

A. Atasözlerinde Olumlu Yöndeki Yönelim Metaforları

B. Atasözlerinde Olumsuz Yöndeki Yönelim Metaforları

C. Atasözlerinde Bir Cümlesi Olumlu Yöndeki, Diğer Cümlesi Olumsuz Yöndeki Yönelim Metaforları

II. Metaforik Olarak Anlamı ve Söylemi İki Yönlü Atasözleri

Alt başlıklarda altı çizili halde verilen metaforlar; eğer bir kaynaktan alındıysa yanında parantez içerisinde kaynağı gösterilmiş, ancak ilk defa bu çalışmada ele alınan bir başlıkta yanı boş bırakılmıştır.

1. Yönelim Metaforları

Dünya bir uzam, bir boşluk ve büyük bir mekândır. İnsanlar çok büyük bu mekân içinde yaşamaya çalışırken, boşluktaki davranışlarını gök ve yere göre düzenlemeye çalışmışlardır. Hareketler ya yerle göğe paraleldir, yataydır veya yerle göğe zıt yöndedir, dikeydir. Paralellik içinde ileri-geri, ön-arka, sağ-sol... gibi yönler yer alırken dikeylik içinde yukarı-aşağı, üst-alt... gibi yönler bulunmaktadır (Yunusoğlu, 2015: 1633).

Metaforik kavramın bir kavramı diğerine göre yapıya kavuşturmayan, bunun yerine bütün bir kavramlar sistemini diğer bir kavramlar sistemine göre organize eden başka bir türü daha vardır. Bunlar, yönelim metaforları diye adlandırılır çünkü onların çoğu uzay/meکان istikameti ile ilişkilidir (Lakoff ve Johnson, 2015: 40). Yönelim metaforları anlam açısından incelendiğinde eğer anlam olumlu yönde ise metafor yönelimi yukarı doğru olmakta; anlam olumsuz yönde ise metafor yönelimi aşağı doğru olmaktadır. Bu durumda metaforlar; toplumların yaşam tarzlarına ve hayatta edindikleri tecrübelerine göre kendilerine ifade alanı bulmaktadır. Günlük hayatta kullandığımız ifadeler içinden birçok yönelim metaforu örneği çıkarılabilir. Kötü bir durumda olduğunu anlatmak için çökmek, dibe vurmak, ele ayağa düşmek, itibardan düşmek gibi ifadeler kullanılır. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Türklerin düşünce yapısına göre kötü durumda olmak aşağı istikamettedir. Bu durumu, Yeni Uygur Türkçesinden seçilecek birkaç atasözü ile netleştirmek gerekirse:

ئۆزەڭدىن يۇقۇرىغا قاراپ پىكىر قىل، ئۆزەڭدىن تۆۋەنگە قاراپ شۇكۇر قىل.

Atasözü: Özeñdin yuquriğa qarap pikir qil, özeñdin tüvenge qarap şükür qil. (MR/29)

T.T.: Kendinden yukarıdakilere bakıp düşün, kendinden aşağıdakilere bakıp şükret.

Metafor Yönü: Atasözünün ilk bölümünde anlamsal ve söylemsel olarak metafor yönü yukarı doğrudur; ancak ikinci bölümünde anlamsal ve söylemsel olarak metafor yönü aşağı doğrudur.

Metafor Açıklaması: İlk cümlede metaforun yönünü yukarı doğru çeken “yuquriğa”; ikinci cümlede metaforun yönünü aşağı doğru çeken “tüvenge” kelimesidir. İnsan kendini merkez olarak düşündüğünde kendinden iyi durumdaki insanları yukarıda, üstte görür. Çünkü insanların genel tecrübelerine göre güç sahibi ve yüksek statü sahibi kişiler yukarıdayken güçsüz ve düşük statü sahibi kişiler aşağıdadır. Atasözünde geçen aşağı bakıp şükret ifadesi de yukarıdakinin daha iyi durumda olduğu görüşünü destekler.

سەۋرىنىڭ تۇۋى سېرىق ئالتۇن.

Atasözü: Sevriniñ tüvi sériq altun. (MR/91)

T.T.: Sabrın dibi sarı altındır.

Metafor Yönü: Anlamsal ve söylemsel olarak farklı yönlü bir metafor olmakla birlikte metaforun yönü yukarı doğrudur.

Metaforun Açıklaması: Anlam ve söylem olarak bakıldığında farklı yönlü bir metafor söz konusudur. Buradaki metafor anlam olarak yukarı doğru bir yönelim içerisindeyken söylem olarak bakıldığında aşağı yönelime sebep olacağı düşünülen “tüvi” (temel, dip) kelimesiyle birlikte zıtlık oluşturmuştur. Bu nedenle metafor anlamsal ve söylemsel olarak iki yönlü olmuştur.

2. İnceleme

Yönelim metaforlarında geçen, mutlu olanın yukarıda/kederli olanın aşağıda olduğu gibi yönelimler rastgele veya kişisel tercihlerle seçilmez. Bu yönelimlerin ortaya çıkmasında fiziksel ve kültürel tecrübelerin payı vardır. Doğal olarak bir kültürde “iyi” olarak görülen bir durum başka bir kültürde “kötü” olarak yorumlanabilir. Yeni Uygur atasözlerinde yönelim metaforları incelenirken metaforların fiziksel veya kültürel temelleri hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

I. Metaforik Olarak Anlamı ve Söylemi Aynı Yönlü Atasözleri

Muhatabın bilişinde yer bulan ifadeler kültürel ve kişisel tecrübelerle anlamlandırılır. Metaforlarda da bu durum geçerlidir. “Metaforik Olarak Anlamı ve Söylemi Aynı Yönlü Atasözleri” söylem ve anlamın muhatabında aynı yönde duygular uyandırdığı atasözleridir (Yıldızlı, 2017: 1495). Basit bir örnekle açıklamak gerekirse “düşmek” sözcüğü söylem olarak aşağı/olumsuz yönelimli bir kelimedir, “gözden düşmek” ifadesi de anlam olarak aşağı/olumsuz yönelimlidir. Örnekteki gibi anlam ve söylem olarak aynı yönde olan atasözleri bu başlık altında değerlendirilmiştir.

A. Atasözlerinde Olumlu Yöndeki Yönelim Metaforları

Kontrol Yukarıdadır/Kontrol Maruz Kalan Aşağıdadır Metaforu (Lakoff ve Johnson, 2015: 42)

Fiziksel hacim, genellikle fiziksel güçle ilişkilidir ve bir kavganın galibi genellikle yukarıdadır (Lakoff ve Johnson, 2015: 42). Günlük hayata bakıldığında güç sahibi, kitleleri kontrol eden kişilerin yukarıdan hitap ettiğini; kontrole maruz kalan, yönetilen kişilerin de aşağıdan dinlediğini görmekteyiz. Bu nedenlerden dolayı yukarı kelimesi metaforik olarak olumlu/yukarı doğru yönelimli iken aşağı kelimesi olumsuz/aşağı yönelimlidir.

نەقىلدىن تەجرىبە ئارتۇق.

Atasözü: Eqıldin tecribe artuq. (KÖ/171)

T.T.: Tecrübe akıldan üstündür.

Metaforun Açıklaması: Söylem olarak bakıldığında “artuq” kelimesi olumlu/yukarı yönelimlidir, anlam açısından bakıldığında da metafor yönünün olumlu/yukarı yönlü olduğu görülmektedir.

نەقىلسىزغا باش بولغىچە، نەقىللىكنىڭ قولى بول.

Atasözü: Eqilsizğa baş bolğıçe, eqillikniñ quli bol. (KÖ/172)

T.T.: Akılsıza baş olacağına, akıllının kulu ol.

Metaforun Açıklaması: Atasözünde yönelimi belirten “baş” kelimesidir. Baş/ayak zıtlığında yukarı/aşağı zıtlığının yansımaları görülür. “Baş ol-” ifadesi yukarıda, kontrol eden durumunda olmayı ifade eder.

İyi Olan Yukarıdadır/Kötü Olan Aşağıdadır Metaforu (Lakoff ve Johnson, 2015: 43)

Kişisel mutluluğun fizik temeli: Mutluluk, sağlık, hayat ve kontrol –ilkece kişi için iyi olan şeyleri karakterize eden şeyler- tamamen yukarıda’dır (Lakoff & Johnson, 2015, s. 43).

ياخشىنىڭ ياخشىلىغىنى چىقار، كۆككە يەتسۇن؛ ياماننىڭ يامانلىغىنى چىقار، توزۇپ كەتسۇن.

Atasözü: Yaxşiniñ yaxşılığını çiqar, kökke yetsun, yamanniñ yamanlığını çiqar, tozup ketsun. (MR/155)

T.T.: İyinin iyiliğini çıkar, göğe yetişsin; kötünün kötülüğünü çıkar savrulup gitsin.

Metaforun Açıklaması: Atasözünü anlam ve söylem olarak yukarı yönlü yapan kelimeler “çıkar-, kök” kelimeleridir. Türk kültürüne bakıldığında iyi insanların gökyüzüne(cennete), kötü insanların ise yerin dibine(cehenneme) gittiği düşünülür.

Önemsenen Öndedir/Önemsiz Olan Arkadadır Metaforu

İnsanoğlunun fiziksel olarak önde olanı algılama eğilimine bağlı olarak, vurgulanmak istenenin, yönelimli bakımdan ön ve arka metaforlarıyla anlamlandırılması sonucu kullanılan metaforlardır.

باش نېگىپ نالدىڭغا كەلسە، ئاتاڭنى ئۆلتۈرگەندىن كەچ.

Atasözü: Baş eğip aldiñga kelse, atañni öltürgendin keç. (KÖ/117)

T.T.: Baş eğip önüne gelse, babanı öldüreni bile affet.

Metaforun Açıklaması: İnsanlar için önlerinde olan daha önemlidir. “Aldiñga kel-(önüne gel-)” ifadesi, atasözünde yönelim metaforunu oluşturan ögedir. Önemsenen şeyler göz önünde olur. Gülensoy’a göre önemsemek, bir şeyin nitelik ve nicelik bakımından değeri olma durumudur ki “ön-(çıkma, yükselmek)” kökünden gelmektedir (Gülensoy, 2018: 540).

بۇكۆڭنى نالدىڭغا قويۇپ ئويلاپ باق.

Atasözü: Böküñni aldiñga qoyup oylap baq. (KÖ/143)

T.T.: Şapkanı önüne koy, düşün.

Metaforun Açıklaması: Atasözünde yönelim metaforunu oluşturan “aldıñga” kelimesidir. İnsanlar önem verdikleri şeylerin gözlerinin önünde durmasını ister. Burada da metaforik olarak önem verdiği düşünceleri göz önünde bulundurarak düşün anlamı vardır.

Önemsenen Öncedir/Önemsiz Olan Arkadadır Metaforu

İnsanlardaki önem verdikleri olayları ertelememe, önceden yapma eğilimi bu metaforu ortaya çıkarmıştır.

ئاغرىشتىن نىلگىرى كېپەننىڭ تەييارلا.

Atasözü: Ağrıştin ilgiri képeninñi teyyarla. (KÖ/79)

T.T.: Hasta olmadan önce kefenini hazırla.

Metaforun Açıklaması: Atasözünde anlam ve söylem olarak önemsenenin önce olduğunu gösteren “ilgiri(1. daha önce, daha erken 2. ileri)” kelimesidir (Necip, 1995: 174). Halk arasında öldüğü zaman başkasına yük olmasın, kefen telaşı olmasın ya da kendi helal parasından olsun düşünceleriyle kişinin sağlığında kefenini alıp bir köşeye saklaması ya da bunun için para ayırması âdetine rastlanır (Artun, 2016: 17). Tüm bu nedenlerden dolayı önem verilen kefenin hasta olmadan “önceden” hazırlanması önemli görülür.

Bilgili Kişi İleridedir/Bilgisiz Kişi Geridedir Metaforu

İleri yönelimi, metaforik olarak bulunduğu yerden daha iyi, daha güçlü, daha etkili, bir konuma gelme durumunu ifade etmek için kullanılır. Geri yönelimi ise ilerinin tersi olarak daha kötü, daha zayıf, daha etkisiz bir konumu ifade eder. Geri yönelimi bazen de sabit durumu, bulunduğu konumda kalmayı ifade eder (Gen, 2012: 657).

بىلىملىك كىشى ئوزار، بىلىمسىز كىشى توزار.

Atasözü: Bilimlik kişi ozar, bilimsiz kişi tozzar. (MR/25)

T.T.: Bilgili kişi ileri gider, bilgisiz kişi savrulur.

Metaforun Açıklaması: Atasözünde “oz- (geçmek; ileri gitmek) (Necip, 1995: 302) kelimesi, yönelim metaforunu olumlu yöne çeken unsurdur. Bilgili kişilerin yeni öğrendiği bilgilerle daha da ileri gideceğini, bilgisiz kişilere göre daha ileride olduğunu vurgulamaktadır.

Tercih Edilen Geniştir/Tercih Edilmeyen Dardır Metaforu

Fiziksel olarak çokluk kavramının, yönelimli olarak genişlik metaforuna; darlık kavramının ise, azlık metaforuna taşındığı bir yönelim metaforu şeklindedir (Akın, 2017: 15).

تېرىيدىغان يېرىڭ نەم بولسۇن، كىرىدىغان يېرىڭ كەڭ بولسۇن.

Atasözü: Tériydiğan yériñ nem bolsun, kiridiğan yériñ keñ bolsun. (MR/56)

T.T.: Ekeceğin yer nemli olsun, gireceğin yer geniş olsun.

Metaforun Açıklaması: Atasözünde anlam ve söylem olarak olumlu yönelimi sağlayan “keñ” kelimesidir. Bu kelime söylem olarak incelendiğinde geniş olanın ferah ve iyi olacağı, dar olana tercih edileceği görüşü ortaya çıkmaktadır.

يۇرت ئىشىڭى كەڭ.

Atasözü: Yurt işiği keñ. (MR/2)

T.T.: Yurt kapısı geniş.

B. Atasözlerinde Olumsuz Yöndeki Yönelim Metaforları

Yüksek Statü Yukarıdadır/Düşük Statü Aşağıdadır Metaforu (Lakoff ve Johnson, 2015: 43)

Sosyal ve fizikî temel: Statünün yukarıda olması sosyal güç ve fiziki güç ile ilişkilidir (Lakoff ve Johnson, 2015: 43).

نەل باردا نەر خار بولماس، نەر باردا نەل خار بولماس.

Atasözü: El barda er xar bolmas, er barda el xar bolmas. (KÖ/168)

T.T.: Halk varken yiğit aşağılanmaz, yiğit varken halk aşağılanmaz.

Metaforun Açıklaması: Atasözünde olumsuz/aşağı yönelimli metaforu oluşturan “xar bol-” ibaresidir. Aşağı olmak ifadesi, statü olarak düşük durumda olmak anlamında kullanılmıştır.

Erdemli Olan Yukarıda/Erdemsiz Olan Aşağıdadır Metaforu (Lakoff ve Johnson, 2015: 43)

Erdemli olmak, mutluluğunu sürdürmek için toplum/kışi tarafından koyulan standartlara göre eylemde bulunmaktır. Erdemli eylemler toplumun/kışinin bakış açısından sosyal mutlulukla ilişkili olduğu için erdemli olan yukarıdadır (Lakoff ve Johnson, 2015: 43).

نەلگە باققان خار نەمەس.

Atasözü: Elge baqqan xar emes. (KÖ/169)

T.T.: Halka bakan aşağı değildir.

دوست نایرىغان دوزاق تۇۋىدە.

Atasözü: Dost ayriğan dozaq tüvide. (MR/12)

T.T.: Dost ayırt eden cehennem dibinde.

نو غرىلىق قىلغان نادەم يەرگە قارايدۇ.

Atasözü: Oğriliq qilğan adem yerge qaraydu. (KÖ/251)

T.T.: Hırsızlık yapan insan yere bakar.

Değerli Olan Yakındadır/Daha Az Değerli Olan Uzaktadır Metaforu (Akin, 2017: 13)

İnsan değer ve önem verdiklerini yakınında tutmak ister. Çünkü insanın bilip görebildiği yakınıdır. Sevmediği, görmek istemediği şeyleri de kendinden uzaklaştırır. Yakında olan unutulmaz ancak uzakta olan zaman geçtikçe unutulur. Aşağıdaki atasözlerini anlam ve söylem olarak olumsuz yönelimli yapan “yıraq (uzak)” kelimesidir.

كۆزدىن يىراق، كۆڭلدىن يىراق.

Atasözü: Közdin yıraq, köñüldin yıraq. (MR/188)

T.T.: Gözden uzak, gönülden uzak.

يىراقتىكى سۇدا ئۇسسلىق قانماس.

Atasözü: Yıraqtiki suda ussiliq qanmas. (MR/230)

T.T.: Uzaktaki su ile suya doyulmaz.

ھورۇنغا ھويلىدىكى سۇ يىراق.

Atasözü: Horunğa hoylidiki su yıraq. (MR/52)

T.T.: Tembele avludaki su uzak.

كۈن يىراق تۇرۇپمۇ كۆيدۈرىدۇ.

Atasözü: Kün yıraq turupmu köydüridu. (KÖ/236)

T.T.: Güneş uzak durup da yakar.

ئات نورۇق، يول تايغاق، يۈك نېغىر، مەنزىل يىراق.

Atasözü: At oruq, yol tayğaq, yük égir, menzil yıraq. (MR/89)

T.T.: At aksak, yol kaygan, yük ağır, menzil uzak.

يىراق يولنى غەيرەت بىلەن قىسقارت.

Atasözü: Yıraq yolni geyret bilen qisqart. (KÖ/330)

T.T.: Uzak yolu gayretle kısalt.

Önemsenen Öndedir/Önemsenmeyen Arkadadır Metaforu

مېڭىشقا نېرىنسەڭ، كېيىن يۈگۈرەيسەن.

Atasözü: Méñişqa érinseñ, kéyin yügüreysen. (MR/48)

T.T.: Yürümeye erinirsen arkadan koşarsın.

Metaforun Açıklaması: Metaforu olumsuz yönelimli yapan “kéyin (arka, geri)” kelimesidir. Bir işi zamanında halletmezsen veya zamanında çalışıp iyi bir yere gelmezsen, kendi işlerini yapmak için senden “önde” olan kişilerin “arkasından” koşarsın. Metaforik olarak, arkada kalan muhtaç olandır, anlamı vardır.

Bilgili Kişi İleridedir/Bilgisiz Kişi Geridedir Metaforu

سوراي سوراي بىلىم ناپتۇ، ئويلاي ئويلاي كېيىن قاپتۇ.

Atasözü: Soray soray bilim aptu, oylay oylay kéyin qaptu. (KÖ/290)

T.T.: Sora sora bilim almış, düşünce düşünce geri kalmış.

Metaforun Açıklaması: Atasözünde metaforun olumsuz yönlü olmasının sebebi “kéyin (arka, geri)” kelimesidir. Bu kelime metaforik anlamda bulunulan durumdan daha kötüye gidildiğini ifade eder.

Tercih Edilen Geniştir/Tercih Edilmeyen Dardır Metaforu

Bu başlıktaki atasözlerini olumsuz yönelimli yapan “tar (dar)” kelimesidir. Çünkü insanlar için tercih edilen geniş olandır. Atasözlerine bakıldığında mezarın bile dar olması olumsuz bir özellik olarak gösterilmiştir.

نۇسۇل نىنىيالىمغان قىزغا نۆينىڭ تارلىغى بانا.

Atasözü: Usul oyniyalmıgan qizğa öyniñ tarlığı bana. (MR/67)

T.T.: Dans edemeyen kıza evin darlığı bahanedir.

ئىچى تارنىڭ گۆرى تار.

Atasözü: İçi tarniñ göri tar. (KÖ/204)

T.T.: Kiskancın mezarı da dar olur.

ھارۋا ماڭغان يول تار بولماس، يامانغا گەپ قىلساڭ ھار بولماس.

Atasözü: Harva mañgan yol tar bolmas, yamañga gep qilsañ har bolmas. (MR/159)

T.T.: Arabanın gittiği yol dar olmaz, kötüye laf söyleyen boşa olmaz.

ئىككى يامانغا دۇنيامۇ تارلىق قىلىدۇ.

Atasözü: İkki yamañga dunyamu tarliq qilidu. (KÖ/206)

T.T.: İki kötüye dünya da dar gelir.

ياخشىنىڭ ياخشىلىغى تېگەر ھەر يەردە، ياماننىڭ يامانلىغى تېگەر تار يەردە.

Atasözü: Yaxşiniñ yaxşılığı téger her yerde, yamanniñ yamanlığı téger tar yerde. (MR/155)

T.T.: İyinin iyiliği her yere ulaşır, kötünün kötülüğü dar yere ulaşır.

İyi Olan Beridir/Kötü Olan Ötedir Metaforu

“Beri” kelimesiyle birlikte insanlar kendilerine yakın olmasını istedikleri şeyleri, “néri (öte)” kelimesiyle de kendilerine uzak olmasını istedikleri şeyleri kullanırlar. Aslında bu metaforunda kelimeler değişse de yine istenen yakın olan, istenmeyen uzak olandır.

ھەر كەتتە بەركەت، بىكارچىلىقتىن نېرى كەت.

Atasözü: Herkette berket, bikarçiliqtin neri ket. (MR/52)

T.T.: Harekette bereket var, işsizlikten öte git.

Metaforun Açıklaması: Metaforu olumsuz yönelimli yapan “neri (öte)” kelimesidir. İşsizlik zor ve sıkıntılı bir süreç olduğundan insanlar işsizliğin kendilerinden uzakta, ötede durmasını isterler.

Kötü Durumda Olan Düşer/İyi Durumda Olan Çıkar Metaforu

“Çüş- (düş-), çiq- (çık-)” kelimeleri aslında “aşağı, yukarı” yönelimlerini karşılamaktadır. Çüş- kelimesiyle ifade olumsuz/aşağı yönelim, çiq- kelimesiyle de olumlu/yukarı yönelim kazanır. Kelimelerin bu yönelimleri kazanmasında üstün kutsal olduğu düşüncesi yatar. Aşağıdaki atasözlerini olumsuz/aşağı yönelimli yapan “çüş-” kelimesidir.

سۇغا چۈشمەي نۇزۇشنى نۆگنەلمەيسەن.

Atasözü: Suğa çüşmey üzüşni öginelmeysen. (KÖ/292)

T.T.: Suya düşmeden yüzmeyi öğrenemezsin.

ئاتتىن چۈشمە، نۇزەڭگىدىن چۈشمەس.

Atasözü: Attin çüşse, üzeñgidin çüşmes. (MR/70)

T.T.: Attan düşse bile üzengiden düşmez.

توخۇ داڭغال چۈشەر، نۆشكە جاڭغال.

Atasözü: Toxu dañgal çüşer, öške cañgal. (MR/146)

T.T.: Tavuk kurumuş çamura düşer, keçi ormana düşer.

تۆگەدىن چۈشكەننىڭ نانسى يىغلىمايمىش، نېشەكتىن چۈشكەننىڭ يىغلايدۇ.

Atasözü: Tögedin çüşkenniñ anisi yiglimaymiş, eşektin çüşkenniñ yiglaydu. (KÖ/305)

T.T.: Deveden düşenin anası ağlamamış, eşekten düşenin ağlamış.

C. Atasözlerinde Bir Cümlesi Olumlu Yöndeki, Diğer Cümlesi Olumsuz Yöndeki Yönelim Metaforları

Büyük Üsttedir/Üst Kutsaldır Metaforu (Yunusoğlu, 2015: 1636)

نۆستۈن بېقىپ تۈكۈرسەڭ، يېنىپ چۈشەر يۈزۈڭگە.

Atasözü: Üstün béqip tükürseñ, yénip çüşer yüzüñge. (MR/75)

T.T.: Üste bakıp tükürsen, dönüp düşer yüzüne.

Metaforun Açıklaması: Türk kültüründe Büyük Üsttedir/Üst Kutsaldır metaforu vardır. Büyüğün küçükten üstün olmasının temelini de gökyüzünün kutsallığı olduğu düşünülür. Bu atasözünün derin yapısında kendinden büyüklere kötülük yapmaya kalkarsan kendin de o kötülüğe düşersin anlayışı yatar. Metnin ilk cümlesini olumlu/yukarı doğru yönelimli yapan “üst” kelimesidir; ikinci cümleyi ise olumsuz/aşağı yönelimli yapan “çüşer” kelimesidir.

شامال تۆۋەندىن كېلىدۇ، ناپتاپ يۇقۇرىدىن.

Atasözü: Şamal tövendin kélidu, aptap yuquridin. (MR/62)

T.T.: Rüzgar alçaktan gelir, güneş yukarıdan gelir.

Kontrol Yukarıdadır/Kontrolde Maruz Kalan Aşağıdadır Metaforu (Lakoff ve Johnson, 2015: 42)

كىشى يۇتىدا باش بولگىچە، نۆز يۇتىڭدا تاش بول.

Atasözü: Kişi yutida baş bolgiçe, öz yutiñda taş bol. (KÖ/223)

T.T.: Başkasının yurdunda baş olacağına, kendi yurdunda taş ol.

Metaforun Açıklaması: Atasözünde yönelim metaforunu oluşturan unsurlar “baş bol-, taş bol-” ifadeleridir. Baş bol-: anlam ve söylem olarak olumlu/yukarı, taş bol-: anlam ve söylem olarak olumsuz/aşağı yönelimlidir.

باش نالدىدا يۈرەر، پۇت كەينىدە.

Atasözü: Baş aldida yürer, put keynide. (KÖ/117)

T.T.: Baş önde yürür, ayak arkada.

باش قەيەردە بولسا، پۇت شۇ يەردە.

Atasözü: Baş qeyerde bolsa, put şu yerde. (KÖ/117)

T.T.: Baş neredeyse, ayak da orada.

نېشەككە باش بولساڭمۇ، دۈشمىنىڭگە تاش بول.

Atasözü: Eşeğe baş bolsañmu, düşminiñge taş bol. (MR/15)

T.T.: Eşeğe baş olacağına düşmanına taş ol.

Yüksek Statü Yukarıdadır/Düşük Statü Aşağıdadır Metaforu (Lakoff ve Johnson, 2015: 43)

نۆزەڭدىن يۇقۇرىغا قاراپ پىكىر قىل، نۆزەڭدىن تۆۋەنگە قاراپ شۇكۇر قىل.

Atasözü: Özeñdin yuquriğa qarap pikir qil, özeñdin tüvenge qarap şükür qil. (MR/29)

T.T.: Kendinden yukarıdakilere bakıp düşün, kendinden aşağıdakilere bakıp şükret.

Metaforun Açıklaması: Yönelim metaforunu oluşturan “yuquriğa, tüvenge” kelimeleridir. Atasözü kendinden daha “üst” statüdeki kişilere bakıp düşünülmesi gerektiğini, daha “alt” statüdeki kişilere bakıp şükredilmesi gerektiğini söyler. Altta olana bakıp haline şükret demesi altta olan kişinin daha kötü durumda olduğunu gösterir.

باينىڭ تۈرىدە نولتۇرغىچە، گاداينىڭ ماتىسىدا نولتۇر.

Atasözü: Bayniñ törüde olturğiche, gadayniñ mantisida oltur. (KÖ/124)

T.T.: Zengin başköşesinde oturacağına, fakirin kapısının dibinde otur.

باي تۇرىدۇ باشتا، گاداي تۇرىدۇ نايافتا.

Atasözü: Bay turidu başta, gaday turidu ayaqta. (KÖ/121)

T.T.: Zengin durur başta, fakir durur ayakta.

Değerli Olan Uçtadır/Değersiz Olan Alttadır Metaforu

ياماتلىق ناياق ناستىدا، ياخشىلىق دەرەخ ئۇچىدا.

Atasözü: Yamanliq ayaq astida, yaxshiliq derex uçida. (KÖ/321)

T.T.: Kötülük ayak altında, iyilik ağaç tepesinde.

Metaforun Açıklaması: Atasözünde yönelim metaforunu oluşturan unsurlar “ast (alt, temel, taban), uç” kelimeleridir. Yukarıda olduğu söylenen kavram iyilik, toplum içinde değerli bir kavram; aşağıda olduğu söylenen kötülük, toplum içinde değersiz bir kavramdır.

Değerli Olan Yakındadır/Daha Az Değerli Olan Uzaktadır Metaforu (Akin, 2017: 13)

يىراقتىكى يېقىندىن يېقىندىكى خوشنا ياخشى.

Atasözü: Yiraqtiki tuqqandin yéqindiki xoşna yaxşi. (MR/192)

T.T.: Uzaktaki akrabadan yakındaki komşu iyidir.

Metaforun Açıklaması: İnsanlar kendileri için değerli gördüklerini yakınında görmek ve bilmek ister. Bu atasözünde yönelim metaforu oluşturan “yiraq, yéqin” kelimeleridir. Akraba, arada kan bağı olması sebebiyle komşuya göre daha “yakındır”. Burada “uzak” yöneliminin değersizliğini vurgulamak için bu bağdan yararlanılmış ve yakın olanın daha az değerli olsa bile tercih edileceği söylenmiştir.

يىراقتىن قارىسام، نەلدىن نارتۇق، يېقىندىن قارىسام، خاشىم تاتۇق.

Atasözü: Yiraqtin qarısam, eldin artuq, yéqindin qarısam, haşim tatuq. (MR/100)

T.T.: Uzaktan bakarsam elden fazla; yakından bakarsam yaram kapanır.

يىراقتىڭ يېقىنى بار، ساراڭنىڭ ماڧۇلى (بار).

Atasözü: Yiraqniñ yéqini bar, sarañniñ maquli (bar). (MR/148)

T.T.: Uzağın yakını var, delinin makulü var.

ئېشەك ئالساڭ يېقىندىن ئال، خوتۇن ئالساڭ يىراقتىن (ئال).

Atasözü: Éşek alsañ yéqindin al, xotun alsañ yiraqtin (al). (MR/179)

T.T.: Eşek alsan yakından al, kadın alsan uzaktan al.

ئاسماندىكى تاش يەرگە چۈشكەندە نەزىز.

Atasözü: Asmandiki taş yerge çüşkende eziz. (KÖ/94)

T.T.: Gökteki taş yere düştüğü zaman değerli olur.

Açık Olan Öndedir/Gizli Olan Arkadadır Metaforu (Gen, 2012: 657).

İnsanın en uzak yeri sırtıdır. Fiziksel olarak arka, görüş açısından uzakta kalan bölgedir. Dolayısıyla, gelebilecek bütün tehditlere açıktır. Atasözündeki vurgu, gizli olanın arkada kaldığı ve daha çok kontrole ihtiyaç duyulan bölge olduğu yönündedir (Akın, 2017: 13).

ئالدىدا ئۇشلادى، ئارقادا مۇشلادى.

Atasözü: Aldida uşladi, arqada muşladi. (KÖ/84)

T.T.: Önünden okşadı, arkadan yumrukladı.

Metaforun Açıklaması: Atasözünde yönelimi oluşturan “aldi, arqa” kelimeleridir. İlk cümlede “aldi (ön)” açıkta, görünür olan için kullanılmış, ikinci cümlede “arqa” ifadesi gizli, habersiz anlamında kullanılmıştır.

دوست كەينىڭدە ماختار، دۇشمەن ئالدىڭدا (ماختار).

Atasözü: Dost keyniñde maxtar, düşmen aldiñda (maxtar). (MR/12)

T.T.: Dost arkadan över, düşman önünde.

ئاچچىق ئالدىدا يۇرىدۇ، ئەقىل كەينىدە.

Atasözü: Aççiq aldida yüridu, eqil keynide. (MR/31)

T.T.: Öfke önde yürür, akıl arkasında.

ئالدىڭغا ماڭساڭ، قەينىڭگە كارا.

Atasözü: Aldiñga mañsañ, qeyniñge kara. (KÖ/84)

T.T.: Önüne doğru yürüsen de arkana bak.

Önemsenen Öndedir/Önemsenmeyen Arkadadır Metaforu (Akın, 2017: 14)

ئاۋال ئىشلە، ئاندىن ئوينا.

Atasözü: Aval işle, andin oyna. (MR/42)

T.T.: Önce çalış, sonra oyna.

Metaforun Açıklaması: İnsanlar önemsedikleri işleri “öne” koyarlar. Atasözünde de çalışmak, oynamaktan/eğlenceden daha önemli görüldüğü için “önceliği” almıştır.

ئىش دىسە ھەممىدىن كېيىن قالدۇ، ئاش دىسە ھەممىدىن بۇرۇن بارىدۇ.

Atasözü: İş dise hemmidin keyin qalidu, aş dise hemmidin burun baridu. (KÖ/207)

T.T.: İş deyince herkesten geride kalır, yemek deyince herkesten önce gider.

Güzel Olan Öndedir/Kötü Olan Arkadadır Metaforu

Aşağıdaki atasözlerinde güzeli, iyiyi temsil eden kelimeler sırasıyla “gül, dost, göş”; çirkinini, kötüyü temsil eden kelimeler sırasıyla “tiken, düşmen, muş”tur.

ئادەمنىڭ ئالدى گۈل، كەينى تىكەن.

Atasözü: Ademniñ aldi gül, keyni tiken. (MR/140)

T.T.: İnsanın önü gül, arkası diken.

ئارقاڭدىكى دۈشمەن، ئالدىڭدىكى دوست.

Atasözü: Arqañdiki düşmen, aldiñdiki dost. (MR/11)

T.T.: Arkandaki düşman, önündeki dost.

بالدۇر بارغان گۆش يەر، كېيىن قالغان مۇش يەر.

Atasözü: Baldur bargan göş yer, kéyin qalğan muş yer. (KÖ/115)

T.T.: Önce giden et yer, geç kalan yumruk yer.

Kontrol Eden Öndedir/Kontrol Maruz Kalan Arkadadır Metaforu

ھارۋۇنىڭ ئالدى چاقي قەيەردە ماڭسا، كەيىن چاقي شۇ يەردە ماڭدۇ.

Atasözü: Harvuniñ aldi çaqi qeyerde mañsa, keyin çaqi şu yerde mañidu. (KÖ/190)

T.T.: Arabanın ön tekerleği nereye giderse, arka tekerleği de oraya gider.

Metaforun Açıklaması: Kitleleri kontrol eden insanlar için “öncü, önder” gibi sıfatlar kullanılır. Bunun gibi örneklerden hareketle, kontrol edenin önde, kontrole maruz kalanın arkada olduğu düşüncesi doğar. Atasözünde de önde olan ne yaparsa arkasından onu takip edenlerin de onun yaptıklarını yapacağı görüşü ortaya çıkmaktadır.

Zengin Olan Geniştir/Fakir Olan Dardır Metaforu (Akın, 2017: 15)

Aşağıdaki atasözlerinde yönelim metaforunu oluşturan “keñ, tar” kelimeleridir. Bu üç atasözünün ortak yanı, geniş olanın tercih edilen, zenginlik gösteren olmasıdır.

ئۆيىڭ تار بولسىمۇ، كۆڭلۈڭ كەڭ بولسۇن.

Atasözü: Öyiñ tar bolsimu, köñlüñ keñ bolsun. (MR/199)

T.T.: Evin dar olsa da gönlün geniş olsun.

كەڭگە كەڭ دۇنيا، تارغا تار دۇنيا.

Atasözü: Keñge keñ dunya, tarğa tar dunya. (MR/223)

T.T.: Cömerte geniş dünya, cimriye dar dünya.

تار يەردە ئاش يىگىچە، كەڭ يەردە مۇشت يە.

Atasözü: Tar yerde aş yigiçe, keñ yerde muşt ye. (MR/275)

T.T.: Dar yerde yemek yiyeceğine, geniş yerde dayak ye.

İyi Olan Beridir/Kötü Olan Ötedir Metaforu

بېرىكەت بەرى كەل، مەينەت نېرى كەت.

Atasözü: Bériket beri kel, meynet néri ket. (KÖ/130)

T.T.: Bereket beri gel, mihnet öteye git.

Metaforun Açıklaması: Atasözünün ilk cümlesini olumlu yönelimli yapan “beri kel”, ikinci cümlesini olumsuz yapan “néri ket” ifadesidir. İnsanlar için tercih edilen, iyi olan “yakın” olduğu için “bereketi” yakınlarında isterler. Bunun tam tersi tercih edilmeyen, kötü olan “uzak” olduğu için “mihneti” ötede isterler.

Bilinen, Görünen Dıştır/Bilinmeyen, Görünmeyen İçtir Metaforu (Akın, 2017: 16)

İçeri- dışarı yönelimimizi yüzeyleleriyle sınırlı öteki fiziksel nesnelere yansıtırız. Bu yüzden onları da içeriye-dışarıya sahip taşıyıcılar olarak görürüz (Aydın, 2019: 395).

نادەمنىڭ نالىسى ئىچىدە، ھايۋاننىڭ نالىسى تېشىدا.

Atasözü: Ademniñ alisi içide, hayvanniñ alisi tésida. (MR/247)

T.T.: İnsanın alası içinde, hayvanın alası dışında.

Metaforun Açıklaması: Atasözünde yönelim metaforunu oluşturan “iç, tés” kelimeleridir. İnsanlar için bilinen, görünen dıştır; bilinmeyen, görünmeyen ise içtedir. Hayvanların işe yarayıp yaramayacakları, görünüşlerinden belli olur. Ancak, insanların kötü huylu olup olmadıkları dışarıdan anlaşılamaz (Akın, 2017: 16).

نادەمنىڭ تېشىغا قارىماي، ئىچىگە قارا.

Atasözü: Ademniñ tésiga qarimay, içige qara. (MR/24)

T.T.: İnsanın dışına bakma, içine bak.

يىلاننىڭ تېشى سىلىك، ئىچى زەھەر.

Atasözü: Yilanniñ tési silik, içi zeher. (KÖ/329)

T.T.: Yılanın dışı yumuşak, içi zehir.

ئىچىم يىغلايدۇ، تېشىم كۆلدۇ.

Atasözü: İçim yiglaydu, tésim külidu. (KÖ/204)

T.T.: İçim ağlar, dışım güler.

تاۋۇزنىڭ تېشى كۆك، ئىچى قىزىل.

Atasözü: Tavuzniñ tési kök, içi qizil. (KÖ/297)

T.T.: Karpuzun dışı yeşil, içi kırmızı.

ئىچى توشمىسا، تېشىغا چىقماس.

Atasözü: İçi toşmisa, tésiga çıqmas. (MR/222)

T.T.: İçi taşmasa, dışına çıkmaz.

II. Metaforik Olarak Anlamı ve Söylemi İki Yönlü Atasözleri

“Metaforik Olarak Anlamı ve Söylemi İki Yönlü Atasözleri” söylem ve anlam bakımından ele alındığında muhatabında zıt yönlü duygular uyandırır. Basit bir örnekle açıklamak gerekirse “çıkmaq” sözcüğü söylem olarak yukarı yönelimlidir, ancak “adı çıkmaq” ifadesi anlam olarak aşağı yönelimlidir. Bu tarz zıtlık barındıran atasözleri bu kategoride değerlendirilmiştir.

İyi Olan Yukarıdadır/Kötü Olan Aşağıdadır Metaforu (Lakoff ve Johnson, 2015: 43)

مىۋىلىك دەرەخنىڭ بېشى تۆۋەن.

Atasözü: Mivilik derexniñ béşi töven. (MR/72)

T.T.: Meyvelik ağacın başı aşağıdır.

Metaforun Açıklaması: “Başı aşağıda/yerde ol-” ifadesi söylem olarak aşağı yönelimlidir, çünkü kötü olan aşağıdadır. Ancak atasözüne baktığımızda “mivilik derex (meyve veren ağaç)” ifadesiyle ağaca olumlu bir özellik yüklenmiştir, yani anlam olarak ifadeyi olumlu yapmıştır. Bu zıtlık nedeniyle metafor iki yönlü olmuştur.

Değerli Olan Yakındadır/Daha Az Değerli Olan Uzaktadır Metaforu (Akin, 2017: 16)

دوستقا نىناق بول، دۈشمەندىن يىراق (بول).

Atasözü: Dostqa inaq bol, düşməndin yiraq (bol). (MR/13)

T.T.: Dosta barışçıl ol, düşmandan uzak ol.

Metaforun Açıklaması: “Yiraq bol- (uzak ol-)” ifadesindeki metafor, anlam olarak olumsuz yönelimlidir. Ancak metafora söylem açısından baktığımızda “düşməndin yiraq bol- (düşmandan uzak ol-)” olumlu yönelimlidir.

ناغرا، سۇنای ناۋازى يىراقتىن ياخشى

Atasözü: Nağra, sunay avazi yiraqtin yaxşı. (MR/294)

T.T.: Davul zurna sesi uzaktan hoş.

Sonuç

Yeni Uygur atasözleri için Kurtuluş Öztopçu'nun “Uygur Atasözleri ve Deyimleri” kitabında yer alan yaklaşık 2650 atasözü ile Muhemmet Rehim'in “Uygur Xelq Maqal Temsilliri” kitabında yer alan 2689 atasözü taranmış ve içlerinde yönelim metaforu barındıranlar derlenmiştir. Uygurların yer-yön bildirmek için kullandığı kelimeler: aldi (ön)/keyin (arka), yuquri (yukarı)/ tüve (aşağı), yiraq (uzak)/yéqin (yakın), tar (dar)/keñ (geniş), néri (öte)/beri (beri), téş (dış)/iç (iç) olarak belirlenmiştir. Bu yer-yön bildiren kelimelerin yanında çiq- (çık-)/çüş- (düş-), baş/ayaq, asman(gökyüzü)/yer gibi kelimelerin de yönelim bildirdiği ve metaforik anlam taşıdığı tespit edilmiştir. Bu kelimeler ve cümleye kattıkları metaforik anlamlar incelendiğinde bazılarının anlamı ve söyleminin aynı yönde olduğu bazılarının da metaforik olarak anlam ve söyleminin iki yönlü olduğu görülmüştür. Metaforik olarak anlamı ve söylemi aynı yönlü olan atasözleri -karışıklığı önlemek amacıyla- olumlu, olumsuz ve bir cümlesi olumlu diğer cümlesi olumsuz olanlar şeklinde tasniflenmiştir. Olumlu yönde 4, olumsuz yönde 22, bir cümlesi olumlu diğer cümlesi olumsuz yönde olan 35 atasözü bulunmuştur. Metaforik olarak anlamı ve söylemi farklı yönde olan 4 atasözü bulunmuştur.

Atasözleri içerisinde yönelim metaforu çok kullanılmasa da Uygurların en çok aldi (ön)/keyin (arka), yiraq (uzak)/yéqin (yakın) kelimelerine metaforik anlam yükledikleri görülmüş ve “aldi” kelimesi Uygurlar için her zaman olumlu çağrışım uyandırırken “keyin” kelimesi her zaman olumsuz çağrışım uyandırmıştır. “Yiraq” kelimesi çoğunlukla olumsuz çağrışım uyandırırken sadece iki atasözünde olumlanmıştır. “Yéqin” kelimesinin ise Uygurlar için olumlu çağrışım yaptığı saptanmıştır. Türk kültürünün insanî ilişkilerde yakınlığa önem vermesi dikkate alındığında “yéqin” kelimesine olumlu, “yiraq” kelimesine olumsuz metaforik anlam yüklenmesi beklenen bir sonuçtur.

Birçok metafor açıklanırken kültürel değerlerden hareketle yorum yapılmıştır. Bu nedenle yönelim metaforlarını içeren atasözleri toplumun kültürünü ve dünyaya bakışını da göstermiş olur. Bu bakış açıları içerisinde kişiden kişiye farklılıklar olabileceği için dayanak alınan kültürel temellerin kesin doğru olması da beklenmemelidir.

Kaynakça

AKIN, Cüneyt. (2017). “Kırgız Atasözlerinde Yönelim Metaforu Kullanımı”. *Türk Dünyası*, S. 44, s. 9-17.

ARTUN, Erman. (2016). “Çukurova ve Kıbrıs Halk Kültüründe Ölümü Algılama”. *Folklor/Edebiyat*, S. 85, s. 9-22.

- AYDIN, Mustafa Fatih. (2019). "İkinci Yeni Şiirinde Bir Mekân Poetiği: Oda ve Duvar Metaforu", *B. Kırmızı içinde, Multidisipliner Çalışmalar (Dil ve Edebiyat Üzerine Araştırmalar)*. Konya: Aybil Yayınları.
- DİNÇER, Aslıhan. (2015). "Metaforların İzinde: Hayat Yolculuktur". *Türklük Bilgisi Araştırmaları*, S. 44, s. 201-214.
- GEN, Sıla. (2012). "Tahsin Yücel'in Salaklık Üstüne Deneme'sinde Yönelim Metaforları". *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu Bildirileri*. Adana: Çukurova Üniversitesi Yayınları.
- GÜLENSOY, Tuncer. (2018). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.
- LAKOFF, George ve JOHNSON, Mark. (2015). *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*. (Çev:Gökhan Yavuz Demir), İstanbul: İthaki Yayınları.
- NECİP, Emir Necipoviç. (1995). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. (Çev:İklil Kurban), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖZTOPÇU, Kurtuluş. (1992). *Uygur Atasözleri ve Deyimleri*. İstanbul: Doğu Türkistan Vakfı Yayınları.
- REHİM, Muhemmet. (1979). *Uygur Xelq Maqal Temsilliri*. Urumçi: Şincan Xelq Neşriyatı.
- SARI, Ceyhun. (2016). "Deyimlerde Aşağı/Yukarı Yönelim Metaforu." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 9(44), s. 212-216.
- YILDIZLI, Muhammed Emin. (2017). "Yönelim Metaforlu Deyimlerin Sınıflandırılması". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 10(2), s. 1489-1498.
- YUNUSOĞLU, Mağfiret Kemal. (2015). "Yönelim Metaforları ve Kültürel Temelleri". *Turkish Studies*, S. 10/8, s. 1627-1642.



Şimşek, Yaşar (2020). Ali Şir Nevâyî'nin Kırk Hadis Tercümesinin Leipzig Nüshası ve Nüshadaki Çağatayca-Osmanlıca Karşılıklar Üzerine, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2020/15, s. 141-157.

DOI: 10.46400/uygur.632942

ALİ ŞİR NEVÂYÎ'NİN KIRK HADİS TERCÜMESİNİN LEIPZIG NÜSHASI VE NÜSHADAKİ ÇAĞATAYCA-OSMANLICA KARŞILIKLAR ÜZERİNE

[Araştırma Makalesi/ Research Article]

Yaşar ŞİMŞEK*

Geliş Tarihi: 14.10.2019

Kabul Tarihi: 28.11.2019

Öz

Nevâyî, büyük bir şair olduğu kadar dil, din ve tarih konularında da eserler vermiş Türk tarihinin önde gelen şahsiyetlerindedir. Divanları ve Hamse'si üzerine onlarca çalışma yapılmış, hacimce küçük dinî eserleri üzerinde ise daha az durulmuştur. Nevâyî'nin dinî konuda yazmış olduğu dört temel eser bulunmaktadır: Münacât, Çihil Hadis, Nazmü'l-Cevâhir, Kitâb-ı Sırâcü'l-Müslimîn. Bu eserlerden Çihil Hadis, Nevâyî'nin dinî bir konuda kaleme aldığı ilk eserdir. Eser, Molla Câmî'nin Farsça kırk hadisinin Türkçeye tercümesidir. Eserin Türkiye ve yurtdışı kütüphanelerinde onlarca yazma nüshası bulunmaktadır. Bu makalede, Çihil Hadis'in Leipzig Nüshası ve nüshadaki Çağatayca - Osmanlıca karşılıklar üzerinde durulacaktır. Nüsha, Almanya'da Universitätsbibliothek Leipzig'de Or. 073 numarası ile kayıtlı mecmuanın içinde bulunmaktadır. Nüshanın sayfa kenarlarında Osmanlı sahasında unutulmuş, bilinmeyen veya Osmanlı sahasına yabancı olan Çağatayca kelime ve ekler için kırmızı ve siyah mürekkeple Osmanlıca karşılıklar yazılmıştır. Müstensih nüshaya bu karşılıkları ekleyerek eseri baştan sona Osmanlı Türkçesine aktarmak yerine anlaşılır kılmayı amaçlamış olmalıdır. Nüshadaki Çağatayca - Osmanlıca karşılıklar, Doğu ve Batı sahası Türk yazı dillerindeki bazı temel farkların aynı eser üzerinde görülebilmesi açısından kıymetlidir.

Anahtar Kelimeler: Çağatay Türkçesi, Nevâyî, Hadis, Çihil Hadis, Kırk Hadis.

ABOUT THE LEIPZIG COPY OF ALI ŞİR NEVAYI'S FORTY HADITH TRANSLATION and CHAGATAI-OTTOMAN TURKISH EQUIVALENT MEANINGS IN THE COPY

Abstract

As well as being a great poet, Nevayi is one of the prominent figures of the Turkish history with his work in the fields of language, religion and history. Though several studies about his Divan and Hamse have been made, his religious works which are have gotten a little attention. Nevayi has got four works about religious subjects: Münacât, Çihil Hadis, Nazmü'l-Cevâhir, Kitâb-ı Sırâcü'l-Müslimîn. Çihil Hadis, which is one of these works, is Nevayi's first work about religious subjects. The work is the Turkish translation of Molla Cami's Farsi Forty Hadith. The work has a lot of manuscript in the libraries both in Turkey and abroad. In this essay, it will be dwelled upon the Leipzig copy of Çihil Hadis and Chagatai-Ottoman equivalent meanings. The copy is in the corpus which is recorded with the 073 number in Universitätsbibliothek Leipzig in Germany. In the margins of the copy, Ottoman Turkish equivalent meanings are written with red and black ink for the Chagatai words and appendixes which are forgotten and unknown or stranger to the Ottoman field. Scribal must have aimed to make the work understandable instead of translating the work entirely to Ottoman Turkish with adding these equivalent meanings to the copy. Chagatai-Ottoman Turkish equivalent meanings are valuable in terms of seeing some main differences in the same work in East and West field of Turkish written languages

* Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: ysimsek55@gmail.com

Orcid: 0000-0003-4532-8467

Keywords: *Chagatai Turkish, Nevâyî, Hadith, Hadith Translations, Forty Hadith.*

Giriş

İslam dünyasında “Kırk Hadis” geleneği; Arap edebiyatında, 8. yüzyılda Abdullah b. Mübârek ile başlamıştır. Bu geleneğin kaynağı olarak Hz. Peygamber’in “Ümmetim için din emirlerine dair kırk hadis ezberleyeni, Allah kıyamet günü fakih ve âlim olarak diriltir.” hadisi gösterilmektedir (Avcı, 2016: 2, 3). 8. yüzyılda başlayan kırk hadis yazma geleneği, Türk ve İran edebiyatında yayılarak genişlemiş; manzum ve mensur pek çok kırk hadis tercümesi vücuda getirilmiştir. İslami kültürde kırk sayısı ile ilgili inanışlar, Hz. Muhammed’in şefaatine nail olmak, hayır dua almak, rahmetle yâd edilmek, dinî emirlere ve halka hizmet etmek, daha önce bu türde eser verenlere benzemek, bu geleneği devam ettirmek vb. sebeplerle (Karahan, 1991: 5-18; Yıldırım, 2000: 20-31; Avcı, 2016: 2) kırk hadis tercümeleri İslami dönem Türk edebiyatının hemen her döneminde yazılıp okunmuştur. Türk edebiyatında çok beğenilen ve farklı dönemlerde yapılan tercümeleri bulunan kırk hadislerden biri Molla Câmi’ye aittir.

İran’ın büyük şair ve düşünürü Molla Câmi, 1481’de Farsça mensur bir mukaddimeyi müteakip ezberlemesi kolay hadislerden kırk tanesini seçerek her birini Farsça bir kıta ile tercüme eder (Sevgi, 2000:1). Bu tercüme, Türk ve İran edebiyatında çok beğenilmiş, eserin Türkçeye pek çok kez tercümesi yapılmıştır. *Erbâ’in-i Câmi, Tercüme-i Erbâ’in Hadis* veya *Çihil Hadis* adlarıyla anılan eserin Fuzuli, Rihleti, Nâbi, Müfid, Münîf, Seyyid İbrâhîm, Zühdi tarafından yapılan tercümeleri meşhurdur (Sevgi, 2000). Bu eserin ilk tercümesi ise Ali Şir Nevâyî tarafından yapılmıştır.

Nevâyî, XV. yüzyılda eserleri ile çağına ve coğrafyasına ışık tutan büyük bir şair; fikir ve devlet adamıdır. Divanları ve hamsesi dışında din, ahlak, tarih ve biyografi türünde de eserler vermiştir. *Çihil Hadis* veya diğer adıyla *Tercüme-i Hadis-i Erbain* (Kırk Hadis Tercümesi) Nevâyî’nin H. 886 = M. 1481-82 tarihinde şiirleri dışında dinî bir konuda kaleme aldığı ilk eseridir. Eser 23 beyitlik manzum bir mukaddime ile başlamaktadır. Mukaddime bölümünde Nevâyî,

fârisî-dânlar eyleben idrâk

‘ârî irdi bu nef’ din etrâk

istedim kim bu hayl hem barı

bolmağaylar bu nef’ din ‘ârî

“Farsça bilenler bunu anlıyorlardı, ancak Türkler bunun yararından uzak idiler. İstedim ki Türklerin de hiçbiri bunun yararından uzak kalmasınlar.” (Türk, 2017: 32, 41) diyerek eseri tercüme etmesinin sebebini açıklamıştır.

Ali Şir Nevâyî’nin Kırk Hadis Tercümesinin Leipzig Nüshası

Nevâyî’nin kırk hadis tercümesi daha önce yayınlanmıştır.¹ Nevâyî’nin diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserin de Türkiye ve yurtdışı kitaplıklarında onlarca yazma nüshası bulunmaktadır. Yapılan yayınlar incelendiğinde eserin Türkiye kitaplıklarındaki nüshalarının esas alındığı anlaşılmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla bu eserin Leipzig nüshası üzerinde daha önce durulmamıştır.

Bu yazıya konu olan nüsha, Almanya’da Universitätsbibliothek Leipzig’de [Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi] Or. 073 numarası ile kayıtlı mecmuanın içinde bulunmaktadır. Nüshanın 3b varağında eserin adı *Terceme-i Hadis-i Erba’in Mir Ali Şir Nevâyî rahmetu’llahi*

¹ Bk. (Levend, 1968; Sevgi, 2000; Türk, 2017).

aleyhi şeklinde kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Kim tarafından ve ne zaman istinsah edildiği bilinmeyen nüsha, nestalik hatlıdır. Hadisler açık kırmızı, ana metin siyah mürekkeple yazılmıştır. Toplam 20 sayfa olan nüsha, sondan eksiktir. Hâtîme bölümü bulunmamaktadır. Başlangıç kısmında Molla Câmî ve Şeyh Sa'id'in kısa manzumeleri bulunmaktadır. Molla Câmî'nin adı *Mevlânâ Câmî* olarak kaydedilmiştir. Her sayfada ortalama iki hadis bulunmaktadır. Hadisler yine nestalik hatla yazıldıktan sonra tercüme bölümleri gelmektedir. Kıtalar sağdan sola ve yukarı doğru eğik yazılmıştır. Nüshanın düzenleniş şekli itibariyle şahsi bir kitaplık için hazırlandığı anlaşılmaktadır. Nüshada bazı eksik bölümler göze çarpmaktadır. Mesela aşağıdaki beyit nüshada bulunmamaktadır:

müdde'â çün barı savâb irdi

her du'â kıldı müstecâb irdi (Aşir Efendi Nüshası/18).

Nüsha, diğer nüshalarla karşılaştırıldığında bazı farklılıklar da göze çarpmaktadır. Mesela Aşir Efendi Nüshasında,

nesridin dağı behre-ver bolğay

nazmıdın hem anga eser bolğay (Aşir Efendi Nüshası/22)

hak sini sivgey il bile kılsang

til ü könglünğni il bile yek-rüy (Aşir Efendi Nüshası/70) şeklinde olan beyitler

nesridin dağı ber-haber bolğay

nazmıdın dağı behre-ver bolğay

hak sini sivge il bile bolsang

til ü könglini bir kılıp yek-rüy şeklinde yazılmıştır.

hayru'n-nâsi men enfe'ahum li'n-nâsi sadaka hadisinin altına *yesibu'bnü âdeme ve teşebbu fihî hasletâni el-hırsu ve tûlu'l-emeli* hadisin altına yazılması gereken

âdemîde egerçi vâkı' irür

karığan sarı barça işte halel beyti yazılmıştır.

Nevâyî'nin eserleri ölümünün ardından dahi uzun yıllar boyunca hem Doğu hem Osmanlı sahasında beğenilerek okunmuş; eserlerini daha iyi anlayabilmek için sözlükler hazırlanmıştır. Bu yazıya konu olan Çihil Hadis adlı eserin Leipzig Nüshası, Nevâyî'nin eserlerinin Osmanlı sahasında okunduğunu göstermesi açısından önemi haizdir. Nüsha, Nevâyî dilini daha iyi anlamak için müstensihlerin bazı gayretlerde bulunduğunu göstermektedir. Nüshanın sayfa kenarlarında Osmanlı sahasında unutulmuş, bilinmeyen veya kullanımı/yazımı Osmanlı sahasından farklı olan Çağatayca kelime ve ekler için kırmızı ve siyah mürekkeple karşılıklar yazılmıştır. Bu karşılıkların nüshaya sonradan eklenmediği, nüshanın orijinal olarak bu şekilde düzenlendiği anlaşılmaktadır. Nüshanın diğer nüshalardan farkı sayfa kenarlarında bulunan bu karşılıklardır. Nüshadaki Osmanlıca karşılıklar, nüshanın Anadolu sahasında istinsah edildiğini göstermektedir. Müstensih nüshaya bu karşılıkları ekleyerek eseri baştan sona Osmanlı Türkçesine aktarmak yerine anlaşılır kılmayı amaçlamış olmalıdır. Nüshada not düşülen bazı kelimeler metinde bulunmamaktadır. Bu kelimelerin müstensih tarafından neden seçildiği anlaşılamamıştır. Yine de nüshadaki Çağatayca - Osmanlıca karşılıklar, Doğu ve Batı sahası Türk yazı dillerindeki bazı temel farkların aynı eser üzerinde görülebilmesi açısından kıymetlidir. Eserin metin yayını daha önce birkaç kez yapıldığı için metnin tamamına çalışmada yer verilmemiştir. Yukarıda gösterilen temel eksiklikler dışında, Leipzig nüshası eserin diğer nüshaları ile benzerdir.

Nüshadaki karşılıklar, aşağıda 1. Ses Bilgisi; 2. Şekil Bilgisi; 3. Söz Varlığı ve 4. Yazım Farkları şeklinde sınıflandırılmıştır.

İnceleme

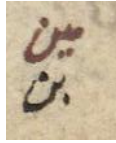
1. Ses Bilgisi

1.1. Ünlüler

/e/ > /i/

Karahanlı Türkçesinde ilk hecede bulunan /e/ sesi, umumiyetle, on dördüncü yüzyıl ortalarına kadar Harezmi Türkçesinde de muhafaza edilmiş; fakat daha sonraları /Y/ ile veya Nehcü'l-Ferâdis gibi harekeli metinlerde /Y/ ile işaretlenen bir sese dönüşmeye başlamıştır. Karahanlı Türkçesinde *er* “adam”; *eşik* “kapı”; *kes-* “kesmek”; *kel-* “gelmek” vs. gibi kelimeler Çağatay Türkçesinde *ir*; *işik*; *kis-*; *kil-* şeklinde yazılır (Eckmann, 2012: 33). Çağatay Türkçesinin en büyük ses değişikliği budur. Çağatayca, Eski Türkçenin başından beri /i/ > /e/ değişikliğinin yanı başında gördüğümüz /e/ > /i/ değişikliğini sonuna kadar götürerek, kendisine âit bir şive hususiyeti yapmıştır (Karaağaç, 1997: XXXIV). Anadolu sahasında ise *ben*, *beş*, *sen*, *sekiz* vs. kelimelerde /e/ sesi korunmuştur. Metinde -e- > -i- değişikliği hususunda iki kelime için not düşülmüştür:

Çağatay Osmanlı



bin ben

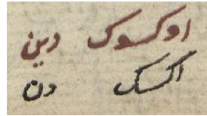


bişinci beşinci

/e-/ > /ö-/

Eski Türkçe (=ET) /e-/ sesinin /ö-/ olması, Çağatay Türkçesinde sıklıkla görülen bir değişmedir. *ocun* “dünya”; *osru* “çok, fazla”; *oşuk-* “acele etmek”; *çöküç* “çekiç”; *öksü-* “eksilmek” gibi örneklerde ET /a-/ ve /e-/ sesleri /U/’nun etkisi ile /o-/ ve /ö-/ seslerine dönüşmektedir (Eckmann, 2012: 33). Anadolu sahasında ise bu ses umumiyetle korunmuştur. Metinde /e-/ > /ö-/ değişmesi için bir örnek vardır:

Çağatay Osmanlı


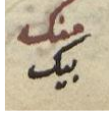
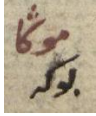
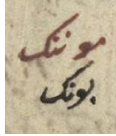


öksük-din eksük-den

1.2. Ünsüzler

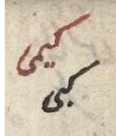
/b-/ > /m-/

ET’den itibaren görülen bu değişme, Doğu Türkçesi ve Oğuzca arasındaki temel ses farklarından biridir. Metinde *manga* “bana”; *ming* “bin”; *muña* “buna”; *muning* “bunun” kelimeleri için karşılıklar yazılıdır:

	Çağatay	Osmanlı
	manga	baña
	ming	biñ
	muña	buña
	muning	bunuñ

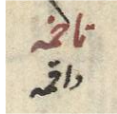
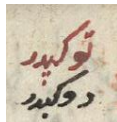
/-b-/ > /-m-/

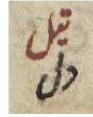
Oldukça az sayıda görülen bu değişme için müstensih *kimi* “gibi” kelimesini *gibi* olarak notlamıştır:

	Çağatay	Osmanlı
	kimi	gibi

/t-/ > /d-/

ET söz başı /t-/ sesinin /d-/ olması, Oğuzca bir özelliktir. Bu ses, Çağatayca metinlerde umumiyetle korunmuştur; ancak Oğuzcanın etkisi ile bazı örneklerde /d-/ olduğuna da rastlanılmaktadır. Metinde, *tağ-* “takmak”; *tök-* “dökmek”; *til* “dil”; *törtinçi* “dördüncü”; *türlük* “türlü”; *tile-* “dilemek” kelimeleri Oğuzca şekilleri ile notlanmıştır. Müstensih, Anadolu sahasında *tapu* ve *tağı* şeklinde /t/ ile yazılan kelimeler için de notlar düşmüştür:

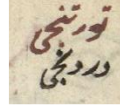
	Çağatay	Osmanlı
	tağma	dağma
	dağı yüklerler	tağı yüklerler
	töküpdür	döküpdür



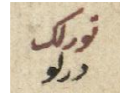
til dil



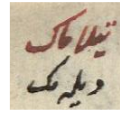
dapu ıapu



törtinçi dördünci



türlük dürlü

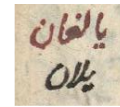


tilemek dilemek

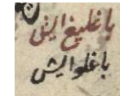
/-g-/ > /-Ø-/ ve /-g/ > /-Ø/

Bu iki ses değişmesi Harezmi Türkçesinden itibaren Oğuzca bir özellik olarak takip edilebilmektedir. ET son hecede /-g/ sesinin durumu, iki sahayı birbirinden ayıran temel ses bilgisi özelliklerinden biridir. Metinde, bu ses değişmesi için üç örnek bulunmaktadır:

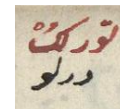
Çağatay Osmanlı



yalğan yalan



bağlığ iş bağlu iş

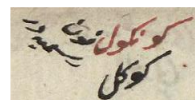


türlük dürlü

/k-/ > /g-/

Çağatay ve Osmanlı sahalarını birbirinden ayıran temel ses bilgisi farklarından bir diğeri söz başı /k/ sesinin korunması veya /g/ olmasıdır. Bu ses, Çağatay sahasında korunmuş; Osmanlı sahasında ise genellikle /g/ olmuştur. Metinde, ET *köngül* kelimesi, Çağatay sahası için *nun+kef*; Osmanlı sahası için *kefile* yazılmıştır:

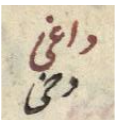
Çağatay Osmanlı



köngül göñül
[nun resmîdür]

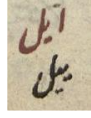
/-k-/ > /-h-/ ve /-k-/ > /-h/

/-k-/ sesinin /-h-/ olduğu örneklere her iki sahada rastlamak mümkündür. *bağ-*; *sağla-*; *oğu-*; *çağır-* fiilleri Çağatay sahası için *bağ-*; *sağla-*; *oğu-*; *çağır-* şeklinde yazılmıştır. Son seste /k/'nın /h/ olduğu iki örnek vardır:

	Çağatay	Osmanlı
	bağma	bağma
	sağla	şağla
	oğurlar	oğurlar
	çağır-mış	çağır-mış
	dağı	dağı
	çoğ	çok
	oğ	oğ

/-y/ > /-Ø/

ET söz başı /y/ sesi, Karahanlı Türkçesinde genellikle korunmuştur. Harezm Türkçesinde ise Oğuzca etkisi ile bazı örneklerde düştüğü görülmektedir. ET söz başı /y/'nin düşmesi, bugün Azerbaycan Türkçesinde standarttır. Metinde ise ilgi çekici bir şekilde, Çağatay Türkçesi için /y/'nin düştüğü; Osmanlı Türkçesi için korunduğu görülmektedir:

Çağatay Osmanlı

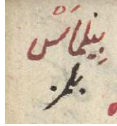
il yil



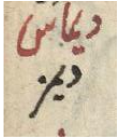
ilduz yıldız

/-z/ > /-s/

Metinde iki saha arasındaki farklar için notlanan bir diğer husus, 3. tekil şahıs olumsuzluk çekiminde görülen son seste /-z/ > /-s/ değişmesidir. Bu değişme Karahanlı Türkçesinden itibaren Doğu Türkçesi metinlerinde genellikle karşımıza çıkmaktadır. Anadolu sahasında ise bazı küçük istisnalar dışında görülmemektedir.

Çağatay Osmanlı

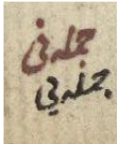
bil-mes bil-mez



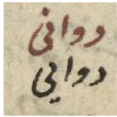
di-mes di-mez

2. Şekil Bilgisi**Belirtme Hâli Ekleri**

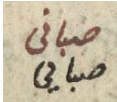
Belirtme hâli ekleri, bilindiği üzere, Çağatay Türkçesinde {-nI}; Eski Anadolu ve Osmanlı Türkçesinde {-(y)I} şeklindedir. Karışık dil özellikleri ihtiva eden eserler dışında Anadolu sahasında {-nI} görülmez. Metinde bu iki farklı kullanım için dört örnek verilmiştir:

Çağatay Osmanlı

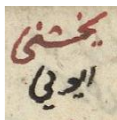
cümle-ni cümle-yi



devā-nı devā-yı




şabā-nı şabā-yı



yaḥşı-nı eyü-yi

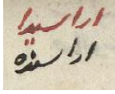
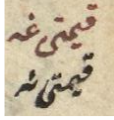
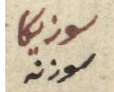
İlgi Ekleri

Çağatay Türkçesinde ilgi eki için genellikle {-nIng}; bazen yuvarlak bir ünlüden sonra {-nUŋ} şekli kullanılmaktadır. Anadolu sahasında ise ekin ünlüsü yuvarlaktır. Metinde ekin yazılışı, iki saha için de harekeli olarak gösterilmiştir:

	Çağatay	Osmanlı
	-nIng	-nUŋ

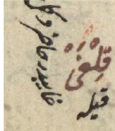
Zamir n'sinin Kullanımı

Çağatay yazı dilinin ve bugün onun yerini alan Özbek ve Yeni Uygur yazı dillerinin, umumi Türkçe içindeki en önemli hususiyetleri, zamir n'sini düşürmeleridir (Karaağaç, 1997: XXXVI). Anadolu sahasında ise bu ses korunmuştur. Metinde iki saha arasındaki bu temel farklılık için üç örnek bulunmaktadır:

	Çağatay	Osmanlı
	ara-sı-da	ara-sı-n-da
	kıymet-i-ğa	kıymet-i-n-e
	söz-i-ge	söz-i-n-e

Gelecek Zaman Ekleri

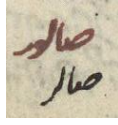
Çağatay Türkçesinde gelecek zaman-istek çekimi {-GAy} eki ile; Eski Anadolu ve Osmanlı Türkçesinde ise {-A} eki ile yapılmaktadır. Bu iki farklı husus için bir örnek verilmiştir:

	Çağatay	Osmanlı
	kıl-ğay	kıl-a [ğāyibdür hāzır degül]

Geniş Zaman Ekleri

Türk dilinde geniş zaman eki {- (X)r} un ünlüsünün hangi şartta hangi nitelikte geleceği konusu başlı başına bir meseledir (Gülsevin, 2011: 92). Metinde geniş zaman ekinin ünlüsünün Çağatay Türkçesinde dar-yuvarlak olduğu özellikle belirtilmiştir:

	Çağatay	Osmanlı
--	----------------	----------------

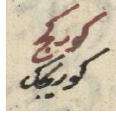


şal-ur	şal-ar
--------	--------

Zarf-fiil Ekleri

{-gAç} zarf-fiil eki, ET'den itibaren tarihî Türk yazı dillerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu ek, Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde ise sıklıkla karşılaştığımız bir ek değildir. Dede Korkut metinleri gibi az sayıda örnekte rastlanılmaktadır. Ek, Eski Anadolu ve Osmanlı Türkçesinde yerini aynı anlamı ifade eden {-IcAk} ekine bırakmıştır.² Metinde bir örnekte {-gAç} ekinin karşılığı olarak {-IcAk} gösterilmiştir:

	Çağatay	Osmanlı
--	----------------	----------------



kör-geç	gör-icek
---------	----------

Eski Anaolu Türkçesinde sıklıkla kullanılan {-Up} zarf-fiil ekinin ünlüsü dar-yuvarlak olarak kalıplaşmıştır. Çağatay Türkçesinde ise {-Up} ve {-Ip} gibi iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Müstensih iki saha arasındaki farklara değinirken eklerin ünlülerini özellikle yazma gereği duymuş olmalıdır:

	Çağatay	Osmanlı
--	----------------	----------------

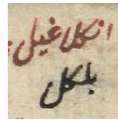


şal-ıp	şal-up
--------	--------

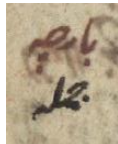
3. Söz Varlığı

Müstensih, iki saha arasındaki farklara işaret etmek ve metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için aşağıda listelenen kelimeler için de karşılıklar yazma gereği duymuştur:

	Çağatay	Osmanlı
--	----------------	----------------



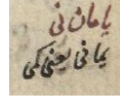
angla-gıl	bil-gil
-----------	---------



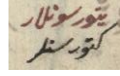
barça	cümle
-------	-------

² Bk. (Akar, 2018:197).

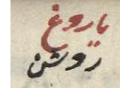
	bola	ola
	bolmasun	olmasun
	diñiz	deryā
	qaysı	qanqısı
	kiçik	kûçek
	köp	çok
	körsetdi	gösterdi
	qoymaq	qommaq
	şungur	[didükleri] toğan
	tanımaz	farq eylemez
	teg	gibi
	yalğuz	yalğыз



yaman-nı yamanı ya' nī kemi



yitürsünler getürsünler



yaruğ rüşen

4. Yazım

Müstensih iki saha arasında anlamı ve kullanımı aynı fakat yalnızca yazımı farklı aşağıdaki kelime ve ekler için de karşılıklar yazmıştır:

	Çağatay	Osmanlı
	anga	aḡa
	anıng	anuḡ
	bir	bir
	birle	birle
	-dUr	-dUr
	-iken	-iken
	iller	iller
	sanga	saḡa



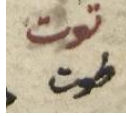
sen

sen



su

şu



tut

tut

Sonuç

Nevâyî'nin Çihil Hadis adlı eserinin Türkiye ve yurtdışı kitaplıklarında muhafaza edilen onlarca yazma nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan Leipzig Nüshası, düzenleniş şekli ile Osmanlı sahasında Nevâyî'nin ilgili eserinin sevilip okunduğunu göstermektedir. Leipzig Nüshasının ilgi çekici tarafı, nüshada Çağatay ve Osmanlı sahalardaki bazı temel farklılıkların aynı eser üzerinde görülebilmesine imkân tanınmasıdır. Bu farklılıklar; ses bilgisi, şekil bilgisi, söz varlığındaki farklılıklar ve yazımı farklı olan kelimeler olmak üzere sınıflandırılmıştır. Yaptığımız sınıflandırmaya göre iki saha arasında -e- > -i- [*ben ~ bin* “ben, 1. tekil şahıs zamiri”]; *beşinci ~ bişinci* “beşinci”]; b- > m- [*manga ~ baña* “bana”; *ming ~ biş* “bin”; *muña ~ buña* “buna”; *muning ~ bunuñ* “bunun”]; -b- > -m- [*kimi ~ gibi* “gibi”]; t- > d- [*til ~ dil* “dil”; *törtinçi ~ dördünci* “dördüncü”]; *tilemek ~ dilemek* “dilemek”]; -g- > -Ø- [*yalğan ~ yalan* “yalan”]; -g > -Ø [*bağlıg ~ bağlu* “bağlı”] gibi örneklerde görülen ses bilgisi farklılıklarının yanında belirtme hâli eki; ilgi eki; zamir n'sinin kullanımı; 2. tekil şahıs bilinen geçmiş zaman eki; gelecek zaman eki; geniş zaman eki; zarf-fiil ekleri için müstensih tarafından düşülen notlar Türkçenin Doğu ve Batı sahası Türk yazı dilleri arasındaki temel dilbilgisi farklılıklarının aynı eser üzerinde görülebilmesi hasebiyle değerlidir. Müstensih, iki saha arasında görülen söz varlığı farklılığı için *angla-*, *barça*, *bol-*, *diñiz*, *kaysı*, *kiçik*, *köp*, *körset-*, *koy-*, *sunğur*, *tanı-*, *teg*, *yalğuz*, *yaman*, *yitür-*, *yaruğ* kelimelerinin de Osmanlı Türkçesindeki karşılıklarını yazma gereksinimi duymuştur. Bu kelimelerden *barça*, *köp*, *teg* ve *yaruğ* muhtemelen eserin istinsah edildiği dönemde Osmanlı Türkçesinde kullanımdan düşmüştür. Metnin ilgi çekici bir diğer tarafı, müstensihin Çağatay ve Osmanlı sahalarda anlamı aynı fakat sadece yazımı farklı kelime ve ekler için notlar düşmüş olmasıdır. *anga ~ aña*; *aning ~ anuñ*; *bir ~ bir*; *birle ~ birle*; *-dUr ~ -dUr*; *-iken ~ -iken*; *iller ~ iller*; *sanga ~ saña*; *sen ~ sen*; *su ~ su*; *tut ~ tut* için düşülen notlar iki saha arasında geniz n'sinin yazımı; güzel he'nin kullanımı; eklerde ünlülerin gösterimi; üç noktalı sin'in kullanımı; üç noktalı b'nin kullanımı, kalın ünlülü kelimelerde sad ve t'nin kullanımı gibi iki ayrı sahanın yazım özelliklerini aynı eser üzerinde göstermesi açısından değerlidir.

Kaynakça

- AKAR, A. (2018). *Oğuzların Dili Eski Anadolu Türkçesine Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- AVCI, İ. (2016). “16. Asır Şairlerinden Lutfî'nin Manzum Kırk Hadisi”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 16, s. 1-32.
- ECKMANN, J. (2012). *Çağatayca El Kitabı*. (Çev.: Günay Karaağaç), İstanbul: Kesit Yayınları.

- ERASLAN, K. (1999). *Mevlâna Sekkâkî Divanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GÜLSEVİN, G. (2011). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KANDEMİR, M. Y. (2002). "Kırk Hadis". *İslam Ansiklopedisi*. Cilt 25. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KARAHAN, A. (1952). "Câmî'nin Erba'îni ve Türkçe Tercümelere". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, S. 4. s. 345-371.
- KARAHAN, A. (1991), *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- KARAAĞAÇ, G. (1997). *Lutfî Divanı Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- LEVEND, A. S. (1968). *Ali Şir Nevaî IV. Cilt Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- MERT, A. (2017). "Osmanlı Şairlerinin Çağatay Türkçesiyle Yazdıkları Şiirlerde Kullandıkları Dil Üzerine". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 41 s. 107-118.
- NECİB ÂSİM (1912). "Hadîs-i Erba'în Tercümelere". *Millî Tetebbûlar Mecmuası*. S. 4. H. 1331. s. 143-165.
- SEVGİ, A. (2000). *Molla Câmî'nin Erba'în'i ve Manzûm Türkçe Tercümelere*. Konya.
- TÜRK, V. (2017). *Ali Şir Nevâyî Münacât Çihil Hadis (Kırk Hadis) Nazmü'l-Cevâhir Kitâb-ı Sırâcü'l-Müslimîn (Metin-Aktarma-Dizin-Tıpkıbasım)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

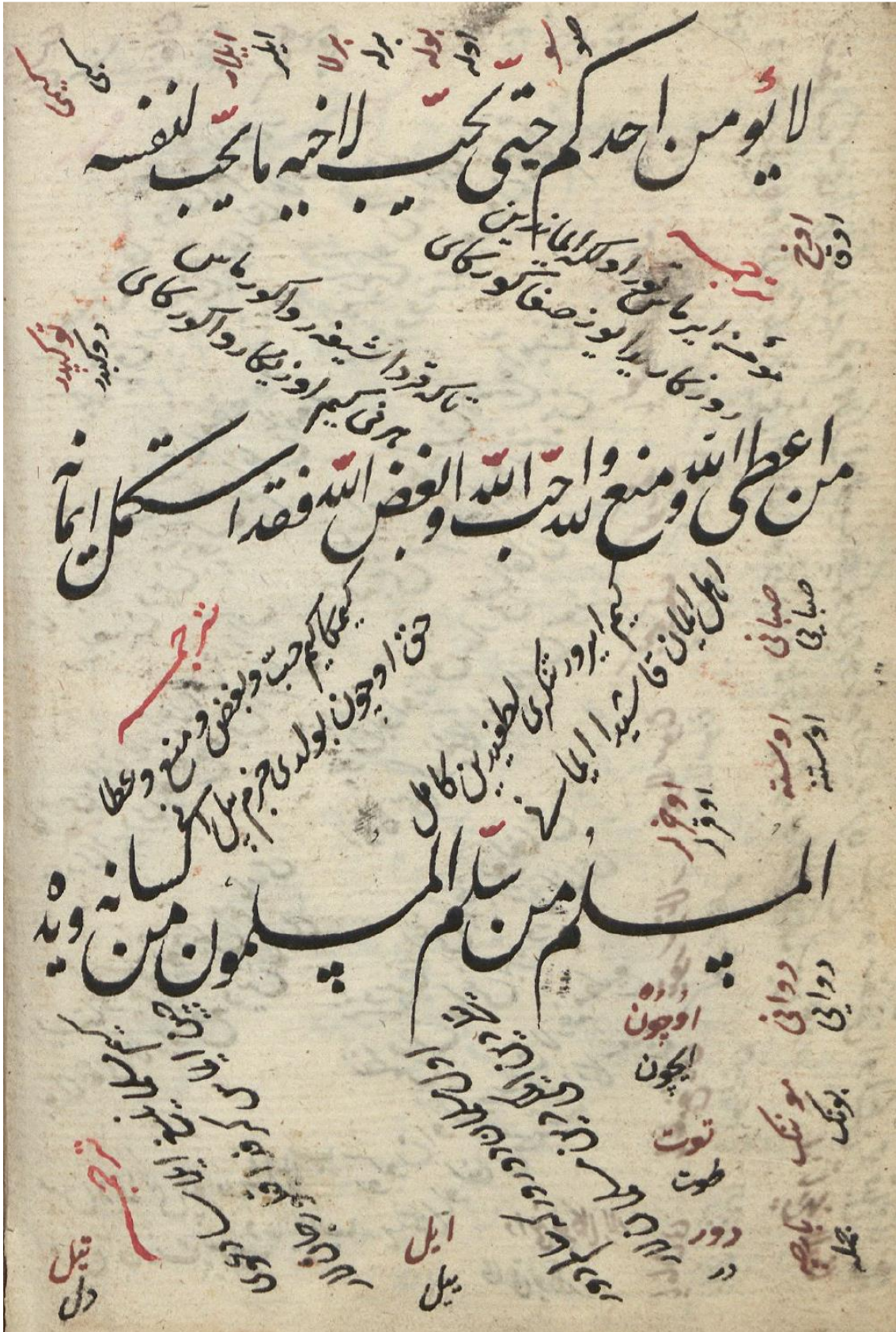
İnternet Kaynakları:

* URL-1: University Library of Leipzig. Terceme-yi Hadith-i Arba'in. Or. 073-01. (Erişim Tarihi: 10.09.2019).

https://www.islamic-manuscripts.net/servlets/solr/select?q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+-mymss_ihsstatus%3A%22STAT0001%22+%2B%28allMeta%3Anevai+mymss_allmeta_diacr%3Anevai%29&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_simple.xed&fl=*&sort=mymss_ihsinvent+asc&version=4.5&mask=search_form_islamhs_simple.xed&start=0&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25

بىنايس
 ار بىغىنى چىقاردى كىم جانلار
 بلكە زوق ار بىغىن چىققانلار
 تا بىلىلار انداش مقصود
 ار بىغىن دىن چو كىم اهل تهود
 فارسى دان لار ايلابان ادر اك
 عارى ابردى بو نفع دىن اتر اك
 ايتادىم كىم بو خىل هم بارى
 بولغاى لار بو نفع دىن عارى
 مین دىما كنى چو مدعا ايلاب
 اول اجازت پىرىب مدعا ايلاب
 بوكون اولسه صدىت لارغه مطمع
 بو نكل بولغاى محذت انكا شفيع
 داغى بوكلار لار
 طاعنى بوكلار لار
 بىنايس
 ار بىغىنى چىقاردى كىم جانلار
 بلكە زوق ار بىغىن چىققانلار
 تا بىلىلار انداش مقصود
 ار بىغىن دىن چو كىم اهل تهود
 فارسى دان لار ايلابان ادر اك
 عارى ابردى بو نفع دىن اتر اك
 ايتادىم كىم بو خىل هم بارى
 بولغاى لار بو نفع دىن عارى
 مین دىما كنى چو مدعا ايلاب
 اول اجازت پىرىب مدعا ايلاب
 بوكون اولسه صدىت لارغه مطمع
 بو نكل بولغاى محذت انكا شفيع
 داغى بوكلار لار
 طاعنى بوكلار لار
 بىنايس

[2a]



[2b]



Ekici, Yunus (2020). Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği ve Gürcistan'ın Bu Birliğin Üyesi Olmasındaki Yeri, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2020/15, s. 158-168.

DOI: 10.46400/uygur.732972

SOVYET SOSYALİST CUMHURİYETLER BİRLİĞİ VE GÜRCİSTAN'IN BU BİRLİĞİN ÜYESİ OLMASINDAKİ YERİ*

[Araştırma Makalesi-Research Article]

Yunus EKİCİ**

GelişTarihi: 06.05.2020

Kabul Tarihi: 22.05.2020

Öz

Bu makalede SSCB'nin kurulması ve Gürcistan'ın bu birlik içine dâhil olması irdelenmiştir. Ayrıca Sovyet Rusya'nın Slavlaştırma politikası çerçevesinde irili ufaklı birçok cumhuriyeti kendi birliği içine alması üzerinde de değerlendirmeler yapılmıştır. Çarlık Rusya'sının himayesindeki Kafkas halkları, 1917'de gerçekleşen Şubat İhtilali'ni büyük sevinçle karşılamışlar ve önlerinde ümit dolu bir çağın açıldığı kanaatiyle eski Romanov izleri üzerinde tırmanacak yeni Rus devletinin federatif ve demokratik kimliğinin ilkeler arasındaki bütünlüğü ve barışı elde edeceğine inanmışlardır. 1917 sonrası birçok cumhuriyet bağımsızlığını ilan etmiş ancak bu bağımsızlık süreci fazla uzun sürmemiştir. Rusya'nın birlik faaliyetleri 1920'de çeşitli boyutlarda başlar ve bu süreç 30 Aralık 1922'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğinin (SSCB) kurulmasıyla noktlanır. 21 Şubat 1921'de General Anatoliy Gekker idaresindeki 11. Kızıl Ordu Tiflis'e girerek Gürcistan'da Sovyet egemenliği ilan edilmiştir. Tiflis'te ise Bolşevik idaresi kurularak Gürcistan 1922 tarihinde Transkafkasya Sosyalist Federe Sovyet Cumhuriyeti'ne dâhil edilmiştir. Gürcistan gibi Güney Kafkasya Cumhuriyetleri içerisinde yer alan Azerbaycan ve Ermenistan da birlik içerisinde yerlerini almıştır.

Anahtar Kelimeler: SSCB, Lenin, Bolşevikler, Transkafkasya, Gürcistan.

THE UNION OF SOVIET SOCIALIST REPUBLICS AND GEORGIA'S PLACE AS A MEMBER OF THIS UNION

Abstract

This article examines the establishment of the USSR and the inclusion of Georgia in this union. In addition, evaluations were made on the integration of several republics, large and small, within the framework of Soviet Russia's Slavicization policy. The Caucasian peoples under the auspices of Tsarist Russia welcomed the February Revolution in 1917 with great joy and believed that the Federative and democratic identity of the new Russian state, which would climb on the traces of the old Romanov, would achieve the integrity and peace between the principles, considering that a hopeful era had opened up before them. After 1917, many republics declared independence, but this independence process did not last long. Russia's unity activities begin in 1920 in various dimensions, and this process ends with the establishment of the Union of Soviet Socialist Republics (USSR) on December 30, 1922. On February 21, 1921, the 11th under the direction of General Anatoliy Gekker. The Red Army entered Tbilisi and declared Soviet sovereignty in Georgia. In Tbilisi, the Bolshevik administration was established and Georgia was incorporated into the Transcaucasian Socialist Federated Soviet republic in 1922. Azerbaijan and Armenia, which are included in the South Caucasus republics such as Georgia, have also taken their place in the Union.

Keywords: USSR, Lenin, Bolsheviks, Transcaucasia, Georgia.

* Bu Makale, Yunus Ekici'nin Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2012 yılında tamamlanan "İki Dünya Savaşı Arasında Gürcistan (1918-1939)" başlıklı yayımlanmamış yüksek lisans tezinden üretilerek gözden geçirilmiş ve ilaveler yapılarak yeniden düzenlenmiş hâlidir.

**Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Kadırlı Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, e-posta: yunusekici@osmaniye.edu.tr
Orcid: 0000-0001-6300-6555

1. Rus Milliyetçiliğinden SSCB'ye Giden Yol

Bu coğrafi alan üzerinde bugün ulusal toplulukları temsil edebilen Federe Cumhuriyetler ile bağımsız bölgelerin halklarından oluşan 275 milyonluk bir insan kitlesi yaşamaktadır. Birlik nüfusu 1916-1939 yılları arasındaki devrede %1,59 oranındaki yüksek bir artış hızıyla 23,5 milyon artmıştır. Günümüzde nüfusun yıllık artış hızı %1,11 düşerek normale gelmiş olmakla beraber birlik nüfusu genç görüntüsünü korumaktadır. Ancak genç yapılı birlik nüfusu; ırkı, dini ve etnik yönlerden türdeş bir görüntüye sahip değildir. Slavların, fiilen egemen öge olarak görüldüğü birlik içinde farklı ırk ve etnik grupları temsil eden birçok federe cumhuriyet bulunmaktadır. Birliğin dayandığı ideoloji gereğince “uyuşturucu madde” olarak ele alınmasına karşın din yönünden de uyum yoktur. Çoğunlukta olan Ortodokslar yanında ikinci sırada büyük çoğunluğu Türk asıllı olan Müslümanlar bulunmaktadır. Ayrıca Museviler ile Budistler de dini uyumsuzluğu arttırıcı bir rol oynamaktadırlar.

Birliğin sosyal yapısı içinde Ekim 1917 Devrimi ile benimsenmiş ideolojiye göre ayrı sınıflar yoktur. Sovyet anayasasının 1. maddesindeki “SSCB, İşçi ve Köylülerin Sosyalist Devletidir” şeklindeki tanımlama resmen sosyal yapının sadece işçi ve köylülerden oluştuğunu kabul etmektedir (Çam, 1987:190).

İşte bu birliği zorunlu yapan koşullara uygun biçimde bir birlik yaratmak halkların gönüllü birliğinden geçer. Birlik devrimci bir amaç taşımaktadır. Dolayısıyla bu birliğe giden yolda kullanılan yöntem ve araçlar da devrimci olmak zorundadır. 1917 Ekim Sosyalist Devrimi ile kurulan Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti (RSFSC) iç savaşta başarılı çıkınca ve dış saldırılara karşı kendini koruyabileceğini kanıtlayınca birlik çalışmaları üst bir aşamaya sıçramıştır (Yıldız, 1999: 70).

Rusya'nın 20. yüzyılın başlarında modern bir ulus haline gelememesi nedeniyle gizlenmiş imparatorluğun özü olarak kalmıştır. Demokratik kalkınmanın bir ön koşulu olarak Rus ulusunun oluşumu, Rus tarihinde imparatorluk ve ulus inşasının kaynaşmasıyla engellenmişti. Bu muhtemelen ulusların sömürge imparatorluklarını büyütme başlamadan önce birleştiği Batı Avrupa'dan farklıydı. SSCB'nin kendine özgü organizasyonu ve etnik kimlikleri teşvik eden politikaları, modern bir devletten ziyade bir imparatorluk olduğuna dair bir başka işaret olarak gösterildi. Modern yönetim ulusların değil kültürel olarak birleşik bir ulus-devlettir (Raffass, 2012: 2).

Rusya'da özellikle komünist rejiminin oluşturduğu çarpık sosyal düzen ve siyasal yapılanma halkın maddi ve manevi değerlerinin ve milliyetçilik ruhunun gelişmesini de önlemeyi amaçlamıştır (Mert, 2004: 41).

İhtilali gerçekleştiren Bolşevikler, dünya proleter ihtilalini gerçekleştirmek için batıda sanayi işçilerine dayanırken, Orta Doğu'da ise köylüler ve milliyetçi burjuvazilere güveniyordu (Baş, 2003: 361). Ayrıca Bolşevikler ve diğer sosyalist partiler arasındaki ilişkiler de Rusya için artık büyük önem taşımaya başlamıştı (Rauch, 1957: 65).

Bolşevik İhtilali ile beraber yayılmacı Rus İmparatorluğu'nun nüfuz ideolojisi değişerek kuruluş felsefesini komünist, enternasyonal, sınıf ideolojisine dayandıran Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği kurulmuştur. Sovyetlerin resmî ideolojisi komünizm olmasına rağmen yeni Sovyet rejiminde Rus milliyetçiliği fikri onaylanmıştır. Çarlık Rusya'sının bir nevi büyük mirası olan Ruslaştırılmış karşıt toplumlar, yeni meydana gelen Sovyet devleti ideolojisini Rus milliyetçiliğinde bir araya getirerek genel anlamda kabul etmişlerdir. Bu yerden düşünerek SSCB'nin içerde muhalif davranışları durdurmakta zorlanmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Sovyetler Birliği'nde ulus inşası “Sovyetler ve Sovyet olmayanlar” üzerinden yapılmıştır. SSCB Rus üst kimliğini kabul ederek kendi içerisindeki

en büyük sorun olarak gördüğü milliyetler meselesi problemini çözmeyi amaçlamıştır. Fakat Sovyet siyasal hayatında Panslavizm akımlarının yayılcı döneme göre güç kaybettiği de düşünülmektedir. Bolşevik İhtilali ile dış dünyaya karşı kapanan Sovyet imparatorluğunda hüviyet ile alakalı ifadeler Rus çatısı altında birleştirilen diğer toplumları din, dil, ırk, ayrımı gözetmeksizin Sovyet halkların kardeşliği altında birleştirmek tarafında olsa da teoride empoze eden politikaların mevcudiyeti görülmektedir (Barut vd.,2016: 463).

Lenin'e nazaran Rus İmparatorluğun 1917'de dağılmasını ve yıkılmasını ortaya koyan unsurlar içinde "ulusal sorun" oldukça mühimdir. Çarlık Rusya'sının büyük topraklara ve sayıca çok bir nüfusa sahip ülke olması bundan başka ırksal ve dilsel beraberlikten yoksun olması mühim unsurlar arasında yer almaktadır. En mühim millet olan Rus ulusu, yalnız başına ülke coğrafyasının büyük bir bölümüne hâkimdir. Ancak nüfusu imparatorluk nüfusuna göre oldukça az olduğu görülmektedir. Diğer halklar ise daha çok Rus milletinin çevresinde ve sınırlarında yaşamaktaydılar. Bu şartlar altında çeşitli ulusların bir devlet içinde yan yana yaşaması temel bir sorun yaratmaktaydı. Bu meseleye Çarlık sisteminin bulduğu sonuç gereğinden fazla merkezcilik siyaseti ve özellikle Rus olmayan milletlerin zoraki Ruslaştırılması olmuştur (Karabayram, 2007: 28-29).

Rusya'daki Bolşevik teşkilatları, Lenin'den aldıkları emirlerle hareket etmekte idiler (Kurat, 1987: 432). Rus komünistler Ekim 1917 devrimi ile başa geçtikleri tarihten bu yana Birleşik Devletler, Sovyetler Birliği ile hep bir tür çatışma içerisinde olmuşlardır (Lindeman, 1990: 7).

2. SSCB'nin Kurulması

1917-1918 yıllarında manzara öyle bir hal almıştı ki o koskoca Rusya imparatorluğu yere düşen bir sırça bardak gibi param parça olmuştur. Bolşevik Rusya'nın idaresini karma karışık bir iç durumda ele almış olan Lenin ve arkadaşlarının, yeni bir Sovyet İmparatorluğu kurmak için ne büyük hamlelere girişmek zorunda kalacağı ilk görüşte anlaşılmıştı (Atak, 1964: 68).

Lenin'in başına geçtiği yeni hükümet hemen iki kararname çıkararak bunlardan birincisi toprak mülkiyetinin kaldırıldığını, ikincisi ise barış görüşmelerine derhal başlamanın gerekliliğine dairdi. Gerek Sovyetler kongresinde duyurulan bildirge gerek ise son iki resmi emirler yeni Sovyet devletinin ana çizgilerini gösteren ilk mühim belgelerdir (Gürkan, 1964: 161).

Rusya'da yeni oluşan devlet 1918 Mart ayında Sosyalist Federatif Rus Sovyet Cumhuriyeti ismini almıştır. Ocak'ta Petersburg'da toplanan kurucu meclis çoğunluğunu Bolşevikler oluşturmadığı için dağıtılmıştır. Yönetim Halk Komiserliği Şura'sının başına geçen Lenin ve dostlarının (Troçki, Sinavyev, Kamanev, Buharin) diktatörlük idaresinde kalmıştır. Rusya'da uygulanan gerilim Bolşeviklerin iktidarını pekiştirmelerinin yöntemi haline gelmiştir. Eski partiler kapatılarak soylu kesim, zengin ve toplumun ileri gelenleri ortadan kaldırılmış, Çar ve ailesi de katledilmiştir (16-17 Temmuz 1917). Komünist rejiminin gizli polisi (Çeka) temel ve düşsel rejim hasımlarıyla merhametsizce bir çekişme sürdürmüştür (Beydilli, 2008: 258-259).

Ekim Devrimi, Rusya'dan sonra dünya devrimini de gerçekleştirmek istiyordu. Bu bakımdan ilk adım olarak Almanya'daki gelişmelere ümit ile bakıyordu. Fakat Almanya'da beklenen olmadı. Dünya devriminin gerçekleşmesi için bu defa şimdye kadar sözü edilmeyen doğuya bakılmaya başlanmıştı (Bilge, 1992: 60).

İhtilalin ilk yıllarında mülkiyete ve kapitalist unsurlara karşı uygulanan iktisadi politikaların neden olduğu tepki ve yeni uygulamaların yerleşmemesinden doğan üretim yetersizliği, geçiş döneminde programın gözden geçirilerek yumuşatılmasını gerekli kılmış, bunun adına da Yeni Ekonomik Politika denmiştir (Yalçınkaya, 1999: 131).

İlke olarak Bolşevikler, 1917'de düşüncelerine bağlı kalmakla birlikte artık ulusların "ayrılma hakkı" yerine "birleşme" haklarına bırakıyordu. Bu teori kendi içinde büyük olumsuzlukları ve yanlışları da barındırıyordu. Öyle ki ilkesel olarak; dönemin Bolşevikleri, birleşme hakkına kadar bağlanmış oldular ki herhangi sosyalist bir ulusun, bir sosyalist uluslar topluluğundan ayrılması bile düşünülemezdi. Diğer bir anlatımla pratikte; 1920'nin sonunda karşı-devrimci olmadıkça gerçekleştirilmiş olan birliği küçültecek ve dağıtacak bir tavır hoş karşılanmazdı. Böyle bir şeyi düşünmek bile affedilmezdi.

Birlik, askeri güvenlik için gerekli görüldüğü kadar ekonomik kalkınma için de gerekli görülmüyordu. İşçinin ve köylünün gerçek çıkarlarını böyle bir birlikten geçtiği düşünülüyordu. Bu yaklaşım genel anlamda Marx ve Engels'in dünya devrimi ile çelişmiyordu. "Bütün ülkelerin işçileri birleşin" şiarı sosyalizmin temel ilkesiydi. O zaman yapılması gereken bu birleşmeyi gerçekleştirmektir. Burada asıl sorun geçmişteki eşitsizlik ve ayrıcalıkların ortadan kaldırılmasıydı. Bolşeviklere göre milliyetçiliğin de kaynağı bunlardı. Asıl olan bunların bir daha ortaya çıkmayacak biçimde sonlarını getirmektir. İşte tüm bu gerekçe ve anlayışlar ulusların kendi kaderlerini tayin hakkını, bilerek ya da bilmeyerek eşitsizliğin ve ayrıcalıkların birlik düzleminde ortadan kaldırılmasına dönüştürüldü (Yıldız, 1999: 82).

Rusya birliğinin uygulama alanına almış olduğu rejim Marksizmdir. Marksizm, K. Marx ve F. Engels'in felsefi, iktisadi, siyasi ve sosyal düzenleridir. Marks'tan önce sosyalizm tüm gücünü doğa hukuktan, ilkel Hıristiyanlıktan, insanlık düşüncesi ve sosyal ahlaktan almaktaydı. Marx'tan başlayarak sosyalizm artık ihtilalci emekçilerinin siyasi öğretisi haline gelmiştir. Marx'tan önce sosyalizm ile emekçiler birbirlerinden tamamıyla ayrı iki mevzu iken Marx'da bir ruh vücut gibi birleştirilmiş ve emekçiler yepyeni bir ruha sahip olmuşlardır (Gürkan, 1964: 163).

Sovyet halkı bir kudret, siyasi güç, pozisyon ve maddi denkleştirme piramidi olarak düşünülebilir. Fakat piramit batı demokrasilerindeki kadar yüksek olmayıp kademelerdeki gelir farkı çok azdır. Dolayısıyla ideolojinin öngördüğü sınıfsız toplum mutlak olmayıp somut toplumlar içinde eşitsizlikler daima vardır. Djilas'ın bu konuda "yeni sınıfı" bir ölçüt olarak ileri sürülebilir. Djilas'ın siyasi bürokrasi olarak partili seçkinler toplum içinde ayrı bir zümre oluşturdukları iddiası gerçektir. Ancak Çarlık devriminin feodalleri ile asillerinin aşırı olanaklarına sahip değillerdir. Marksist ideolojide proletarya toplumun bütünü olarak kabul edilerek bütün iktisadi gücü elinde bulundurduğu; sosyalizm olarak adlandırılan "Proletarya Diktatörlüğünün" "Halk Diktatörlüğünün" burjuvazi kalıntılarının tamamını ayıklamak ve iktisadi gelişme ile herkesin ihtiyacına göre dağılım sağlandıktan sonra son aşama olan komünizme dönüşeceği öngörülmektedir. Diğer bir ifade ile tarihsel ilerleme içinde derebeylik, kapitalizme kapısını açtığı gibi kapitalizmin de çelişkilerinin tekâmülü neticesinde proletarya diktatörlüğüne ve doğrudan son evrede komünizme yolu açık tutacağı arz edilmiştir (Çam, 1987: 191).

Hegel'in "tarihsiz uluslar" tiplemesinden yola çıkan Engels, her ulus için bir devlete ihtiyaç duyulmadığını, o ana kadar politik bir hayat göstermemiş ve bir devlet oluşturup adını tarihe yansıtmamış milletlerin bundan sonraki süreçte de bunu yaşamalarının hem mümkün olamayacağını hem de gerek görülmediğini dile getirmiştir. Engels'e göre bu ulusların öncelikle yapması gereken Alman emekçilerinin meydana getirdiği devrime destek olmak ve oluşacak sosyalist yapıyı özümlemek olmalıydı.

Milli soruna ait Bolşevik doktrininin gelişimi her ne kadar Engels'in görüşlerinden değişik bir yapıda olsa da SSCB'nin kuruluşundan sonraki aşama Rus olmayan ulusları Rus proletaryasının kontrolünde özgün bir sosyalist kültürü geliştirmeye zorlamak şeklinde gerçekleşmiştir. Bu yeni kültürün devrimi ortaya koyan ve ülkenin oluşumunda aktif rol oluşturan Rus halkının izini ve kişiliğini taşıması da tabiidir. Ancak "Ruslaşma" veya

“Ruslaştırma” işi kolay bir kültürel idare meselesi olarak idrak edilmemesi gerekmektedir. Bu doğrultuda meydana gelen uyumsuzluk nedenlerinden dolayı Kafkasya, bütün SSCB devletleri içerisinde milli sorunların en çok arttığı bölge olmuştur.

Rusya’da içteki güçlükler nedeniyle sistemin oturmasına kadar devam etmek üzere dış siyasette uyumlu bir dönem yaşanmıştır. Baş şehrin Petersburg’dan Moskova’ya taşınması (Şubat 1917) siyasetin ağırlıkla içişleri ile ilgilenilmesinin işareti sayılmıştır. Çarlık rejimin dağılmasından itibaren içte ihtilale muhalif olan kesimlerin yabancı kuvvetlerinde (özellikle İngiltere, Fransa, Japonya) yardımlarıyla Kızıl ve Beyazlar arasında yoğun bir kanlı iç savaşın çıkmasına yol açmıştır. 1919 yıllarında Troçki’nin teşkilatlandığı Kızıl Ordu üstünlüğü elde etmiştir. Dağılmış olan toprakların toparlanmasına girişildi ve aynı zamanda yeni sınırlar onaylanmıştır. Azerbaycan (Nisan 1920), Ermenistan (Kasım 1920) ve Gürcistan (Şubat 1921) Çarlık rejimi sonrasında kazanmış oldukları bağımsızlıklarını kaybetmişlerdir (Beydilli, 2008: 259). Oysa Sovyet ihtilalinden sonra Kafkasya Rusya’dan ayrılmış ve burada Mayıs 1918’de üç ülke bağımsızlığını ilan etmişti (Gönlübol ve Sar, 1982: 19).

Bolşeviklerin karşıtlarınca Bolşevik iktidarın uzun süre devam edemeyeceğine dair beslenen inanç Bolşeviklerin nihai başarısını sağlayan etkenlerden biri olmuştur. Lenin, çıkar gütmeyen kendi doğasına karşı uğraşan, ikna etme gücü kuvvetli olan hiddetli karaktere sahip bir kişi olarak da gösterilmiştir. Lenin, ortaya koyduğu teşkilatçı ve iktidarı yürütmek için yeterli yeteneklere ait özelliği ile oluşturduğu partiye, bütün organize eden merkezci yapılı askeri gücüne sahip otoriter bir kuvvet biçimini yansıtmıştır. Bu şekilde işçiler ile halk, işçiler ile parti, parti teşkilatı ile parti, önder ile merkezi heyet birbirine karıştırılmak suretiyle yeni bir tip şeklinde ortaya çıkmıştır.

Kuşkusuz tüm siyasi partilerde ve düzenlerde önderler ve yandaşlar kitlesi bulunduğundan doğrusu bir kesimin buyrukçu durumda olup diğerlerinin icraatı gerektiğinden, otoriter sistem mevcuttur. Ancak oligarşik görüntünün gerçekleşmesinde uygulanan sürecin meşruluk yönünden büyük önemi vardı. Batı âleminde çeşitli eğilimler temsil eden partilerin serbest ve samimi seçimlerle iktidar mücadelesi yapması iktidarın meşruluğunu sağlayan en önemli ölçüttür. Lenin’in partisi için böyle bir ölçütü ileri sürmek olanaksızdır. Parti benimsediği devlet anlayışıyla meşruluk ölçütünü sınıf ilkesine dayandırmıştır (Çam, 1987: 200-201).

Milletler Cemiyeti’nin kuruluş döneminde Çarlık rejiminin yıkılışı ile Bolşeviklerin kontrolü ele geçirme mücadeleleri yaşandığından, Bolşeviklerin gerçek güçlerini aşan ideolojileri de söz konusu olduğundan böyle bir oluşumda Lenin ve Stalin yönetimlerinin doğrudan bir katkısı gündeme gelmemiştir. Bütün bu dönem boyunca Sovyet liderleri ideolojik görüşleri ile daha güçlü bir düşmana karşı var olmak iktisadi bakımından güçlenirken, sosyal bakımdan iç barışı daha doğrusu toplum üzerinde otorite kurmayı sağlamak arasında bir denge aramışlardır (Yalçınkaya, 1999: 131-132).

Çarlık döneminin baskısı altında milli şuurlarını büyük ölçüde kaybetmiş olmakla beraber dini inançlarını korumuş Müslüman toplulukları kazanmak için onların dini duygularına hitap etmek tabiatıyla en isabetli yol olacaktır. Çeşitli bölgelerde yaşayan hepsi Türk kökenli Müslümanları birbirine bağlayan tek unsur aslında İslam dini idi. İbadetlerini serbestçe yapabilmek imkânının onlara tanınması, bu toplulukları bir araya gelerek tek bir millet şuru ile hareket etmekten alıkoyabilir, yeni rejimin karşısında cephe almalarını önleyebilirdi (Gürün, 1991: 14).

Genç Sovyetlerin yeni politikalarında Çarlık Rusya’sının yayılma siyasetinden uzaklaşmak söz konusu idi. Halk ihtilalcileri, Rusya ve doğunun emekçi Müslümanlarına şöyle sesleniyordu: “Biz yıkılmış Çarlığın İstanbul’un ilhaki üzerine yaptığı gizli antlaşmaların geçersizliğini açıklıyoruz. Yeni Rus Cumhuriyeti, yabancı ülkelerin işgaline karşıdır. İstanbul

Müslümanların elinde kalmak zorundadır. Biz Türkiye'nin bölünmesiyle ilgili bütün anlaşmaların iptal edilmesi ve geçersiz sayılması gerektiğini kabul ediyoruz. Çünkü Türklerin kaybetmesi Rusların kaybetmesi anlamına gelecektir. İngilizler, Rus deniz yolu üzerine yerleşecekler hem Rusları kontrol edecekler hem de onların sıcak denizlere inmesini engelleyecekler. Bu sebeple her iki devlet de birbirine destek vermeye ve sıcak ilişkilerin kurulmasına taraftardır" (Çalık, 2004: 154-155).

Almanya'da proleter sosyalist devrimci kalkışmanın kanlı bir şekilde bastırılması, Kızıl Ordu'nun Doğu Avrupa'da ilerleyişinin Polonya'da durdurulması; Bolşevikleri, dağılan ve bağımsız hükümet veya özerk cumhuriyetler olarak kendi kaderlerini tayin etmiş Sovyet cumhuriyetlerinin yeniden birleşmesinin bir an önce gerçekleşmesi için harekete geçmişti. Fakat bu birliğin gönüllü bir birlik olması gerekiyordu. Bununla birlikte elbette bu süreç tümünden sancısız olamazdı. Ne var ki hiçbir gerekçe halkların iradesine müdahaleyi haklı çıkarmazdı. Bu birliğin merkezinde Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti (RSFSC) vardır. Adından anlaşılacağı gibi tek bir federal kuruluştur. Daha bu Sovyet devlet henüz biçimlenirken, gelecekte diğer Sovyet Cumhuriyetler ile birliği düşünülmüştür. Bunun içinde bunun adına özellikle federatif sözcüğünü yerleştirmişlerdir. Birlik çalışmaları 1920'de çeşitli boyutlarda başlar ve bu süreç 30 Aralık 1922'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğinin (SSCB) kurulmasıyla noktalanır. SSCB ilk başta Büyük Rusya, Ukrayna, Beyaz-Rusya Sovyet Cumhuriyetleri ile Kafkas Ötesi Sovyet Cumhuriyetinden (Gürcistan, Azerbaycan ve Ermenistan) oluşmuştur. Fakat Gürcistan'ın böyle bir birleşmeye itirazı olmuştur. Çünkü Gürcistan, birlikte Kafkas Ötesi federasyonunun özerk bir cumhuriyeti olarak değil bağımsız bir cumhuriyet olarak yer almak istemiştir. İşte bu noktada birtakım sorunlar ortaya çıkmıştır. Ulusların kendi kaderini belirleme hakkının uygulanmasında Lenin ve Stalin arasında da görüş ayrılıkları bu sorunla birlikte belirmiştir. Hemen şunu belirtelim Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri SSCB çatısı altında birleşirken, henüz halk cumhuriyeti olan yani henüz sosyalizme geçişi yapamamış cumhuriyetler birliğin dışında bırakılmıştır (Yıldız, 1999: 70).

Rusya'nın 1922 yılından itibaren Kafkas cumhuriyetlerini birleştirme çabaları, aslında zaten kâğıt üzerinde kalmış olan bu cumhuriyetlerin bağımsız hareket etme imkânlarını kısıtlamıştır (Gürün, 1991: 105).

3. Gürcistan'ın Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Bir Üyesi Olması

İhtilal günlerinde Osmanlı hudutlarındaki Rus ordusu dağılmış ve 1918'de Gürcistan, Azerbaycan, Ermenistan ve Kuzey Kafkasya'dan müteşekkil "Kafkasya Federatif Cumhuriyeti" kurulmuştur. Osmanlılarla Trabzon müzakereleri başladı. Brest-Litovsk muahedesindeki yerler geri isteniyordu. Kafkasya delegeleri adı geçen antlaşma Almanya, Osmanlı ve Rusya arasında imzalandığından kabul etmediler. Bunun üzerine müzakereler kesildi. Osmanlılarda kuvvet kullanarak Ahalstihe ve Ahılkelek'i civarını işgal ettiler. Kısa bir süre sonra da Kafkas Cumhuriyeti dağıldı. Her biri ayrı bir cumhuriyet kurdular. Gürcistan da 26 Mayıs 1918'de egemenliğini ilan etti. 4 Haziran 1918'de Osmanlılarla Batum'da yapılan anlaşmaya göre Gürcistan'ın her türlü hakları ve bağımsızlıkları tanındı. Bu sırada Gürcistan'daki Alman işgali yerini İngilizlere bırakmıştır. Osmanlılarda Batum, Ahalstihe, Ahılkelek'i, Artvin ve Kars'ı terk ettiler. Buralara Gürcüler yerleşerek işgalleri altına aldılar (Özkan, 1968: 70).

Azerbaycan ve Ermenistan ile beraber Gürcistan büyük devletlerce tanınmış ve Milletler Cemiyeti'ne de üye olmuştur. 7 Mayıs 1920'de Sovyet Rusya tarafından da tanınan müstakil Gürcistan Cumhuriyeti, Ankara'ya bir elçi yollayarak Türkiye ile ilişkilerini dostlukla pekiştirmiştir.

Bütün dünyanın Gürcülere tanımış olduğu bu istiklali Sovyetler kabul etmesine rağmen içine sindirememiştir. İç harbi bitiren Kızıl Ordu, istiklaline kavuşmuş Türkistan ve

Kafkasya ülkelerini bir bir işgal etmiştir. Sovyet rejiminin önde gelen liderleri arasına giren iki Gürcü, Stalin ve Ordjonokidze'nin istekleri ile Sovyet Kızıl Ordu birlikleri Gürcistan'ı diğer Kafkas ülkeleriyle birlikte oluşturulan Transkafkasya Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin bir üyesi haline getirmiştir. Bundaki temel maksat diğer Kafkas halkları ile birlikte Gürcüler arasındaki milliyetçi duyguları yok etmek ve Sovyet rejimini yerleştirmektir. Ayrıca uzun süre devam eden iç ve dış mücadelelerden ve yokluktan bıkmış olan Gürcü köyleri, durumlarının düzeltilmesi için acil tedbirler alınmasını istemiştir. Bunu isyan zanneden Sovyetler, köylüler üzerine askeri birlikler sevk ederek binlercesinin ölümüne sebep olmuşlardır. Bunu fırsat bilen Sovyetler, ülkede ne kadar milliyetçi var ise hepsini temizlemişlerdir. Hatta Gürcistan Komünist Partisi'nde dahi Gürcü üyelerini ortadan kaldırmışlardır (Saray, 2006: 229).

Rus tehlikesi her an kapıdaydı ve önce Azerbaycan'ı daha sonra Ermenistan'ı yıkan Kızıl Ordu bu defa Gürcistan'ı tehdit ediyordu. Nitekim 1920 sonlarına doğru Sovyet güçleri sınırlarda yığınak yapmaya başlamışlardı. Sovyet Ermenistan'ı, Sovyet ve Gürcü Bolşevik güçleri sınırı aşınca iki gün sonra Türkiye bir nota vererek Ardahan ve Artvin civarlarının iadesini isteyerek (23 Şubat 1921) bu istek kısa sürede yerine getirilmiştir (Kılıç, 1986: 50).

1921'de işler değişerek Gürcistan'da Bolşevikler bir ayaklanma çıkarıp Kızıl Ordu'yu yardıma çağırmıştır. Bunu fırsat bilen Stalin ve bazı Bolşevik liderlerin talimatıyla Kızıl Ordu Gürcistan'a girmiştir. Böylece Menşevik yönetimi devrilmiş ve 25 Şubat 1921'de Gürcistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti ilan edilmiştir. Bu olay yakında SSCB'yi oluşturan topraklar üzerinde Kızıl Ordu'nun son askeri operasyonu olmaya ve bu aşağı yukarı 20 yıl için ufukta yeniden yabancı savaş tehdidi görülünceye dek son zorla Sovyetleştirme örneği olmuştur. Bu değerlendirme belki bizzat bağımsız bir devlete çıkarma yaparak ve mevcut hükümeti devirerek Sovyetleştirme anlamında doğrudur. Fakat zorla Sovyetleştirme ve zorla SSCB'ye katma ya da SSCB sınırları içinde tutma ile merkezi planı dayatma çeşitli biçimlerde belli bir süre devam ettiğinden; bu değerlendirme bu boyutuyla doğru kabul edilemez. Oysa Lenin, o zamanda bir askeri operasyonu doğru bulmuyordu. (Yıldız, 1999: 74).

Gürcistan Sovyet hâkimiyeti sırasında önemli sosyal değişmelere uğramıştır. Toplum sağlığı, eğitim ve altyapı alanlarında önemli gelişmeler yaşandı. Bununla birlikte tıpkı Kafkasya ülkelerinde olduğu gibi bu gibi değişimler pahalıya mal olmuştur (Bocutoğlu ve Çelik, 1998: 24). Gürcistan'ın egemenlik dönemi 25 Şubat 1921 tarihine, doğrusu Bolşevik yayılmasına ve Gürcistan'da Sovyet yönetimi kurulana kadar devam etmiştir (Kavrelişvili, 2010: 93).

Bolşevikler, Rusya'daki bütün halkların; Büyük Rusların merkezi bir rol üstlendiği bir federasyon şemsiyesi altında birleşmesini hem pratik ve hem de en doğru olanın bu olduğu inancındaydılar. Bu anlayışa göre Büyük Rusya ekonomik, sosyal, kültürel ve politik olarak en gelişmiş cumhuriyetti. İşte bu gelişmiş gücün dahası büyük Rusya'nın proletaryası önderliğinde sosyalizmi bu geri kalmış ülkelerde inşa edecektir. Yani bir başka ifadeyle henüz kapitalizmi yaşamamış, Rusya'nın geri kalmış halkları büyük Rusya'nın gelişmiş kaynaklarını destek ve yardımıyla kapitalizmi yaşamadan sosyalizme geçecekti. Bu destek ve yardım sayesinde aynı zamanda Rusya'da yaşayan halklar arasındaki ekonomik, sosyal, kültürel ve politik farklılıklar da ortadan kaldırılacaktı. Ancak bunun hemen öylece kolay olmayacağı anında anlaşılıyordu. Özellikle Rusya'daki 1921'deki Onuncu Kongre'de alınan kararda halklar arası eşitsizliğin ortadan kalkması için uzun bir zaman gerektiği belirtiliyordu.

Lenin'in defalarca altını çizerek belirttiği büyük Rusların ezen ulus konumundayken halklara karşı işlediği suçlar ve haksızlıkların, ezilen halkların bilincinde ve ruhunda bıraktığı yara ve izler ve ezilen hakların bu konudaki duyarlılıkları devrimden sonra yeterince dikkate alınmamıştır. Rusya'nın geri kalmış halkların tarihsel, ekonomik, sosyal,

kültürel, dinsel ve ulusal gerçekleri tahlil edilmeden; büyük Rusya'nın koşullarına göre şekillenmiş sosyalist devrim modeli olduğu gibi bu halklara dayatılmıştır. Bu dayatılma tamamen büyük Rusya'nın ekonomik, teknik, kültürel ve entelektüel birikimine dayanarak yapılmıştır (Yıldız, 1999: 84-85).

Bazı Gürcü komünistlerin Transkafkasya Sovyet Sosyalist Federasyonu kurulmasına karşı çıkmasına rağmen Moskova izlediği Kafkasya siyasetine devam etmiştir. 12 Mart 1922'de Transkafkasya Sovyet Sosyalist Federasyonu kuruldu. Bundan sonra 16 Mart 1922 tarihinde ise yeni kurulmuş Sovyet Federal Cumhuriyetinin Sovyetler Kurumu Kars Antlaşmasını onayladı. Daha sonra Transkafkasya Sovyet Sosyalist Federasyonu 13 Aralık 1922 tarihinde Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğine katıldı (Guniava, 2007: 139).

30 Aralık 1922 tarihinde Sovyetlerin üçüncü kongresinde onay gören sözleşme ile SSCB'nin kurulmasına karar verilmiştir. Ayrıca 1924 yılındaki Sovyet anayasasından itibaren Sovyet cumhuriyetlerinin kendi rızaları ile bu teşkilata girdiği ve istenildiği takdirde her cumhuriyetin bu teşkilattan ayrılma hakkının olduğu hususundaki hüküm de diğer maddeler gibi Sovyet dönemi süresince sadece kâğıt üzerinde kalmıştır (Güzel ve Birinci, 2002: 85).

Gürcistan'da Sovyet dönemi başladıktan itibaren üç otonom bölge meydana getirilmiştir. Bunlar Abhazya, Acaristan ve Güney Osetya özerk bölgeleri idi. Ayrıca Ahılkelek ve Cavahatya özerk bölgeleri de bu yapı içerisindeydi. Ahılkelek ve Ahalstihe'de yaşamını sürdüren pek çok Müslüman, Bolşeviklerce uygulanan baskılara daha fazla katlanamayarak Türkiye'ye göç etmeye başladılar. Bu husus bölgede Ermenilerin etnik olarak sayıca fazla olmaları neticesini de doğurmuştur. Bölgedeki Ahıskalıların göç ettirilmesi Ermeniler aracılığıyla da desteklenmiştir. Gürcistan hükümeti bu hususta Sovyet zamanındaki davranışını sürdürmüş ve adeta Cavahatya bölgesinde kendi sonunu hazırlamıştır. Bu konumda Ermenistan'ın ayağının olduğu da bir hakikattir. Böylelikle Ermeniler özellikle Cavahatya bölgesinde en çok nüfus oranına sahip olmuşlardır (Selvi, 2004: 3).

Ermeniler hem Rusların Kafkasya'dan ayrıldığı dönemde hem Gürcülere karşı sarf ettikleri savaş sırasında hem de İngiliz egemenliği tarafından Kars'ın kendilerine teslim edilmesinde Müslümanları insafsız bir şekilde kırmışlardır. Ahıska'yı ve Ahılkelek'i hak etmediği halde işgal etmiş olan Gürcülerde egemenliklerini kabul ettirmeye zorlayarak Müslümanları kırmayı ihmal etmemişler ve onlara Ardahan çevresine sürüklenmiş oldukları savaşlar sırasında büyük kayıplar verdirmişlerdir. Bu şekilde Ermeniler aracılığıyla başlanan ve Gürcülerce sürdürülen Müslüman ahalisinin ortadan kaldırılması işi de sürüp gitmiştir (Kırzioğlu, 1999: 75).

Özellikle İngilizlerin bölgede hâkimiyet kurmaya çalışması Rusya'nın devreye girmesiyle başarısızlıkla neticelenmiştir. Gittikçe güçlenen Sovyet Rusya yavaş yavaş bölgeyi Sovyetleştirmeye başlamıştır (Kılıç, 1997: 291).

Sovyet Rusya'daki yeni rejim birçok emel ve güçlülere karşı yavaş yavaş yerleşmiş ve kendini güçlülle de olsa kabul ettirmiştir. Buna ek olarak komünist sistemin tüm dünyayı ihtilaller aracılığıyla kendi düzeni içine sokmak istemesi ile alakalı propaganda sayesinde kamuoyu ve iktidarların Rusya'ya karşı bakış açıları olumsuzluklarla doludur (Beydilli, 2008: 259).

Bağımsız bir cumhuriyet olarak birliğe katılmaları kabul edilmeyen ve Kafkas Ötesi Federasyonu'nun bir üyesi olarak birliğe Gürcistan'ın katılması kararına karşılık Bolşevik Partisi tarihinde o güne dek görülmemiş bir protesto ile Gürcü komünistler buna karşılık vermiştir. 22 Ekim 1922'de Gürcü Komünist Partisi'nin 11 üyeden 9'u merkez komitesinden istifa etmiştir. Merkez komitesine merkez formülünü benimseyen komünistler atanmıştır (Yıldız, 1999: 76).

Gürcistan'da Sovyet Hükümetinin kurulmasından sonra diğer partiler yasaklanmamıştır. Hükümette olan Bolşevikler, halk arasında kendi popülerliğinin artması amacıyla ilk günlerde burjuvazi partilerine karşı çıkmamıştır. Bundan faydalanan ve hala güçlü olan sosyal demokrat Menşevikler ve Sosyal ihtilalciler Gürcistan'ın Sovyet hükümet üyeleri arasında ilişkileri devam ettirmiştir. Bu güçler iş birliği yaparak Gürcistan'da Sovyetlere karşı isyan düzenlemeye çalışmışlardır. Ülke dışında olanlar ise Avrupa devletlerinden ve onlar arasında Türkiye'den de yardım almak ve Sovyet Rusya tarafından Gürcistan'ın işgal edildiğini duyurmak için müzakerelere devam etmişlerdir. Avrupa'da ve Gürcistan'dakiler arasında kurulan irtibatı daha da iyileştirmek için İstanbul'da siyasi bir komisyon kurulmuştur. Bu komisyon, topladığı para ve silahları gizli bir şekilde Gürcistan'a göndermiştir. Böylece 1921-1923 yıllarında, Gürcistan'ın birkaç bölgesinde küçük isyanlar düzenlenmiştir. Fakat bu isyanlar Bolşevikler tarafından önceden alınan tedbirlerden dolayı bastırılmıştır. Aynı zamanda çalışmalar büyük bir isyan için devam ediyordu. Hem ülke içinde olan Bolşeviklere karşı olan güçler hem de Gürcistan mülteci hükümeti bu isyan için elinden geleni yapmıştır (Guniava, 2007: 140).

Başından itibaren Gürcistan, Rus karşıtı ve daha sonra Sovyet karşıtı duruşunu her zaman için korumuştur. Bu 1924 yılında başlayan ve Sovyet hükümeti tarafından bastırılan ayaklanmada kendisini göstermiştir (Çiloğlu, 1998: 179).

Stalin'in yönetime geçmesiyle Sovyet komünizmi yeni bir evreye girmiştir. Stalin ilk uygulama olarak şüphe duyduğu ve çekindiği eski Bolşevikleri ortadan kaldırarak komünizme arka çıkmak için milliyetçilikten, ananevi Rus vatanperverliğinden ve Panslavizm'den istifade etme yoluna gitmiştir. Sovyetlerin çoğu coşkun vatanperver olduklarından bu davranış, rejimin güçlenip yayılmasında önemli etkiler icra etmiştir. Rusya içte ve dışta büyükbaşarılarını sert, haşin ve acımasız karakterli Stalin döneminde elde etmiştir. Yine bu dönemde Sovyetlerin ananevi yayılmacı politikasına dönmeyi müşahede edilmektedir (Gürkan, 1964: 174).

5 Aralık 1936'da Transkafkasya Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti, Stalin'in direktifi ile dağıtılmış ve Gürcistan, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri'nin bir üyesi olmuştur. Yine Stalin'in talimatı ile Gürcistan'a yeni bir anayasa yapılarak (Saray, 2006: 229), böylelikle Transkafkasya Federasyonu içindeki ülkeler, Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti adını alarak Sovyetler Birliğini oluşturan cumhuriyetlerden biri haline gelmişlerdir (Elma, 2009: 201).

Sonuç

Çarlık sisteminin çökmesinden sonra SSCB'nin sahip olduğu yaygın bir alanda halk üzerinde tesirli olmasının esasında Çarlık dönemindeki Rus hüviyetinin diğer etnik milletlerde de onaylanmış olmasıdır. Kapitalist düzenin topluma yansıttığı ekonomik adaletsizliğe sonuç olarak Rus aydınları vasıtasıyla komünist düzenin sunulması neticesinde Rus aydınlarının ifadelerindeki sosyal eşitlik sözleriyle büyük insan topluluklarını peşinden sürüklemesi rastlantı olmamıştır. Bu vaziyet halk içerisinde düzende noksan kalan kısım olarak addedilen sosyal eşitsizliğin komünizmle birlikte yok olacağına inanmasıyla meydana gelmiştir.

Rus sömürgeciliğinin gerilemeye uğrayarak Sovyet uygarlığının meydana gelmesinin nedenlerinin başında 19. y.y. sonlarına doğru başta Avrupa kıtası olmak üzere gittikçe ilerleyen sanayi inkılabı yer almaktadır. Sanayileşme süreci devletlerin politik ve idari şeklini derinden etkilemiştir. Endüstri sektörü her şekilde gelişirken sanayi alanında emek verenler üzerinde bambaşka bir toplumsal ve psikolojik tesirler bırakmıştır. Sanayileşme süreci aynı zamanda gelir adaletsizliği ve toplumsal zümreler arasındaki farklılıkları da derinleştirmiştir. İşte bu farklılıklar neticesinde meydana gelen zengin seçkin kesim ve işçi sınıfı arasındaki nedenler de kendisini göstermekteydi. 19. y.y'da Rusya'da derinlemesine

bir zümre ayrımı bulunmamaktaydı. SSCB'nin kuruluş aşamasında gereksinim sayılan halk hareketinde ihtilalciler bu halk hareketini ortaya çıkarmak için köylüleri hedef almışlardır.

Rusya'daki iç savaş bittikten ve birlik kurulduktan sonra birliğe katılan milli ve muhtar cumhuriyetler, Stalin tarafından uygulanan sert politikaya hemen itiraz etmeye başlamışlardır. Bu itiraz ve feryatlar 1923 Nisan'ında yapılan Komünist Partisinin XII. Kongresinde, milliyetler meselesinin enine boyuna tartışılmasına ve hararetli tartışmalara yol açmıştır. Gürcistan ile Ukrayna gibi milli cumhuriyetler yetkilerinin genişletilmesinde, Stalin ise sıkı merkezîyetçilikte ısrar etmiştir. Lenin bu iki görüşün ortasında bir yol tutmak istemişse de rahatsızlığı nedeniyle duruma hâkim olamamış ve Stalin'in metot ve görüşleri üstün gelmiştir.

Gürcistan, Azerbaycan ve Ermenistan cumhuriyet halini aldıkları 1936 tarihine dek Sovyetler Birliği tarafından bir federasyon olarak idare edilmiştir. Sınırlarının tanımlanmasında bazı anlaşmazlıklar meydana gelmiştir. Buna ek olarak bu devletlerin ırki temeller üzerine oturtulması Gürcistan ve Ermenistan'ın milli kimliklerini güçlendirmiştir. Azerbaycanlılar ise her zaman için Tatarlara ve Türklere kendilerini yakın hissettiklerinden onların da milli kimlikleri yeşermiştir. Sovyet işgali zamanında Gürcüler, Ermeniler ve Azerbaycanlıların ana dillerine istisnai statüler verilmiş ayrıca mevcut cumhuriyetlerin halkları da SSCB dâhilinde en iyi eğitilmiş halklar içerisinde yer almıştır. SSCB'nin başka bölgelerinde olduğu gibi kolektifleşme faaliyetleri silahlı muhalefetle karşılaşmıştır. Stalin'in Kafkasya menşeli olmasına karşın ayıklama tutumlarında herhangi bir gerileme olmamıştır.

Kaynakça

ATAK, Sadık. (1964). *Rusya Siyaseti ve Rusların Yayılma Siyaseti*. Ankara: Ankara Basım ve Ciltevi.

BARUT, Evren ve diğerleri. (2016). "Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde (SSCB) Düşünce Hareketlerinin Edebi Eserler Üzerinde Etkisi: SSCB'de Çeviri Sansürü". *Tarih Okulu Dergisi*, S. XXVI, s. 459-479.

BAŞ, Ersan. (2003). "Millî Mücadele Dönemindeki Doğu Cephesi Muharebelerinin Türk-Kafkas İlişkileri İçerisinde İncelenmesi ve İstiklâl Savaşındaki Yeri ve Önemi". *Sekizinci Askeri Tarih Semineri Bildirileri II. XIX. ve XX. Yüzyıllarda Türkiye ve Kafkaslar*. Ankara.

BEYDİLLİ, Kemal. (2008). "Rusya Maddesi" *İslâm Ansiklopedisi*. C. 35, İstanbul.

BİLGE, Suat. (1992). *Güç Komşuluk, Türkiye-Sovyetler Birliği İlişkileri 1920-1964*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

BOCUTOĞLU, Ersan ve ÇELİK, Kenan. (1998). *Orta Asya ve Kafkasya'daki Durum ve Avrupa Güvenliği*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Yayınevi.

ÇALIK, Ramazan. (2004). *Alman Basınında Millî Mücadele ve Mustafa Kemal Paşa (1919, 1923)*. Ankara: Başbakanlık Basın Yayın Enformasyon Yayınevi.

ÇAM, Esat. (1987). *Devlet Sistemleri*. İstanbul: Der Yayınları.

ÇİLOĞLU, Fahrettin. (1998). *Rusya Federasyonu'nda ve Transkafkasya da Etnik Çatışmalar*. İstanbul: Sinatle Yayınları.

ELMA, Fikret. (2009). "Küreselleşme Süresince Güney Kafkasya Demokrasi, Güvenlik ve İşbirliği Sorunu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(6), s.195-206.

GÖNLÜBOL, Mehmet ve SAR, Cem. (1982). *Olaylarla Türk Dış Politikası Cilt 1*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınevi.

- GUNİAVA, Gela. (2007). *Türk-Rus İlişkileri ve Gürcistan XX. Yüzyılın İlk Çeyreğinde*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜRKAN, Ülker. (1964). "S.S.C.B. Siyasi Rejiminin Ana Hatları". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, S. 21(1), s. 155-198.
- GÜRÜN, Kamuran. (1991). *Türk Sovyet İlişkileri (1920-1954)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- GÜZEL, Hasan Celal ve BİRİNCİ, Ali. (2002). *Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi*. C. 10, Ankara.
- KARABAYRAM, Fırat. (2007). *Rusya Federasyonu'nun Güney Kafkasya Politikası*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KAVRELİŞVİLİ, Roin. (2010). "Türkiye-Gürcistan İlişkileri (1921 Sonrası Tarihi Süreç)". *ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, S. 1(1), s. 93-100.
- KILIÇ, Selami. (1986). "1917-1918'de Kafkasya'daki Bazı Siyasi ve Askeri Gelişmelerin Işığında, Bağımsızlık, Yolundaki Gürcistan ve Berlin Gücü Komitesi'nin Bu konudaki Çalışmaları". *Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 4, s.19-51.
- KILIÇ, Selami. (1997). "Ermeni Propagandaları ve Alman İmparatorluğu'nun Ermeni Politikası, Alman Arşiv Belgeleri Açısından 1917-1918", *TİTE Atatürk Yolu Dergisi*, S. 5(19), s. 265-291.
- KIRZIOĞLU, M. Fahrettin. (1999). *Kars İli Çevresinde Ermeni Mezalimi (1918-1920)*. Ankara: Kök Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Vakfı (KÖKSAV) Yayınları.
- KURAT, Akdes Nimet. (1987). *Rusya Tarihi Başlangıçtan 1917'ye Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- LİNDEMAN, Mark. (1990). *The United States and The Soviet Union, Choices For The 21 St Century*. Gailford: Dushkin Pub Group; 1 st Edition.
- MERT, Okan. (2004). *Türkiye'nin Kafkasya Politikası ve Gürcistan*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- ÖZKAN, Ahmet (Melaşvili). (1968). *Gürcistan (Tarih, Edebiyat, Sanat, Folklor)*. İstanbul: Aksiseda Matbaası.
- RAFFASS, Tania. (2012). *The Soviet Union: Federation or Empire?*. Australia: Monash University Press.
- RAUCH, Georgvon. (1957). *A History Of Soviet Russia*. Newyork: Published Online by Cambridge University Press.
- SARAY, Mehmet. (2006). *Türkiye ve Yakın Komşuları*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınevi.
- SELVİ, Haluk. (2004). "Türkiye-Azerbaycan-Gürcistan İlişkilerinde Ermenistan Faktörü, Dünyada Yeni Oluşumlar Açısından Türk Dünyası", *Azerbaycan ve Türkiye Uluslararası Sempozyumu*. Bakü: Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi.
- YALÇINKAYA, Alâeddin. (1999). *Yetmiş Yıllık Kriz: Sovyetler Birliğinde Moskova-Türkler İlişkileri*. İstanbul: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- YILDIZ, Halit. (1999). *Sultan Galiyev ve Reel Sosyalizm*, İstanbul: Nam Yayıncılık.



Gönel Sönmez, Tugba (2020). Uygur Halk Mizahında Anlatmalık Türler ve İcracıları, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2020/15, s. 169-186.

DOI: 10.46400/uygur.738079

UYGUR HALK MİZAHINDA ANLATMALIK TÜRLER VE İCRACILARI

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Tugba GÖNEL SÖNMEZ *

Geliş Tarihi: 15.05.2020

Kabul Tarihi: 29.05.2020

Öz

Mizah, hayatın gülünç ve anlamsız taraflarını değerlendirip sergileyebilme yetisidir, insana özgü olmakla birlikte toplumsal bir olgu olarak bilişsel, duyuşsal ve davranışsal özellikler gösterir. Toplumdaki uyumsuzlukları, salt yıkıcılıktan ziyade ince bir nükte ve iyileştirici bir söylemle ortaya çıkarmaktadır. Toplamların mensup olduğu birçok değişkene (dil, din, coğrafya, iklim, kültür vb.) bağlı olarak farklılık gösteren ve karaktere bürünen mizah, sözlü, yazılı ve görsel olarak bünyesinde birçok tür barındırmaktadır. Her türlü toplumsal ve ideolojik temanın işlenebildiği mizah türleri aynı zamanda birey-toplum ve birey-birey ilişkisini diri tutan hassasiyetlerin de ele alınabilmesine olanak sağlamaktadır.

Çalışmada örnek metinlerden hareketle Uygur halk mizahı içerisinde sözlü yaratım ve aktarımdan beslenen latife, çakçak, yumur, laf, kızık ve kikas gibi anlatmalık türler ele alınmış olup Uygur halk mizahı içerisinde ön plana çıkan Nasreddin Ependi, Seley Çakkan, Molla Zeydin ve Hisam Kurban gibi mizah icracıları tanıtılıp değerlendirilmekte ve işlevleri ele alınmaktadır. Ayrıca Uygur toplumunun kolektif belleğinde nesilden nesle aktarılan mizah icracıları ve biyografilerine dikkat çekilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Uygur Halk Mizahı, Latife, Çakçak, Yumur, Laf.

NARRATIVE GENRES IN UYGHUR FOLK HUMOR AND THEIR PERFORMERS

Abstract

Humor is the ability to evaluate and display the ridiculous and meaningless aspects of life, as it is unique to human, it shows cognitive, affective and behavioral features as a social phenomenon. It reveals incompatibilities in society with a subtle nuclear and healing discourse rather than mere destructiveness. The humor, which varies depending on the many variables (language, religion, geography, climate, culture ... etc) and which takes on the character, contains many genres in oral, written and visual form. The types of humor, in which all kinds of social and ideological themes can be processed, also enable the sensitivity to keep the individual-society and individual-individual relationship alive.

In the study, based on the sample texts, the narrative genres such as latife, çakçak, yumur, laf, kızık ve kikas; humor performers such as Nasreddin Ependi, Seley Çakkan, Molla Zeydin ve Hisam Kurban which are fed by verbal creation and transfer in Uyghur folk humor, are introduced and evaluated and their functions are discussed. In addition, it is tried to draw attention to the humor performers and biographies of the Uyghur society that are passed down from generation to generation in the collective memory.

Keywords: Uyghur Folk Humor, Latife, Çakçak, Yumur, Laf.

*Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, e-posta: tugbagonelsonmez@gmail.com
Orcid: 0000-0002-3858-887X

Giriş

Gülme, toplumun aynı paydada bulunduğu bir duygu ve bu duygunun dışavurum şeklidir. Nitekim bir toplumun mizahını kavramak için o toplumun kültürel kodlarına hâkim olmak gerekir.

Mizah, Türkçe Sözlükte “gülmece” (1998: 1572); gülmece ise “eğlendirmek, güldürmek ve birinin, bir davranışa incitmeden takılmak amacını güden ince alay, mizah, humor (1998: 903) şeklinde tanımlanmaktadır. Mizah kavramının içerisinde fıkra, alay, latife, nükte, hiciv, hezliyyat, zevkiyyat, mutâyebat ve şathiyyat gibi birçok tür mevcuttur (Güvemli, 1949:3). Bireysel zekâ ve algılamının yanı sıra söz konusu toplumun mensup olduğu din, dil, coğrafya ve iklim gibi birçok etmene bağlı olarak değişkenlik gösteren mizahın işlevi, kökeni ve yapısı üzerine birçok teori bulunmaktadır. Bu teoriler genellikle *üstünlük (superiority)*, *uyuşmazlık (incongruity)* ve *rahatlama (relief)*¹ bağlamında tasnif edilmektedir.

Tenkit etme, düşündürme, eğlendirme, dikkat çekme, eğitime, şaşırtma ve aslî olarak güldürme işlevlerine sahip olan mizah, Uygur Türklerinde de birçok türü bünyesinde barındırmaktadır. Çalışmamızda, örnek metinlerden hareketle Uygur halk mizahı içerisinde bulunan türler tanıtılıp değerlendirilmiş ve işlevleri ele alınmıştır. Ayrıca Uygur toplumunun kolektif belleğinde nesilden nesle aktarılan mizah icracıları ve biyografilerine dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

1. Latife

Uygur Türkçesinde çeşitli vakalar hakkında anlatılan komik, küçük hikâyeler olarak tanımlanan latifeler, Uygur halk edebiyatının anonim türlerinden olup halkın bilgeliği, gözlem gücü ve ileri görüşlülüğünün ürünü olarak nükteli yapısı vasıtasıyla toplumdaki aksaklıklara dikkat çekmektedir (UTİL, 1994: 913; Zeyidi ve Dugayli, 1988: 298). Latifeler, asıl kahramanı insan olan, güçlü hicvi karaktere sahip, kısa soluklu ve tek bir vaka etrafında teşekkül eden sözlü kültür ürünleridir. Mizahın ve komedinin estetiğinden faydalanarak toplumdaki çeşitli aksaklıklara dikkat çeken latifeler, bu eleştirel bakış açısıyla diğer mizah türlerinden ayrılmaktadır. Ayrıca latifeler, sözlü kültür ürünü olmasının yanı sıra tarihi şahsiyetler etrafında teşekkül eden anekdotları da ihtiva edebilmesi sebebiyle halk hafızasında çeşitlenebilmektedirler (Tarim, 2009: 368; İsmayil, 1994: 172).

1.1. Nasreddin Ependi

Uygur latifeleri, genellikle Nasreddin Hoca etrafında teşekkül etmesi sebebiyle halk arasında “*Ependi Latipiliri*” olarak da bilinmektedir (Tarim, 2009: 368; İsmayil, 1994: 172). Nasreddin Efendi latifeleri, Orta Asya, Orta ve Yakın Doğu ve Arap coğrafyasına kadar geniş bir alanda anlatılıp yaşatılmaktadır (Tarim, 2009: 370). Nasreddin Hoca latifelerinin bu kadar geniş bir coğrafyaya yayılması Nasreddin Hoca’nın gerçek tarihi şahsiyeti ve latifelerin hepsinin kendisine aidiyeti hakkında birtakım soruları da beraberinde getirmektedir.² Bu konuda Uygur Türkleri arasında farklı rivayetler mevcut olup Uygurca kaynaklarda Nasreddin Hoca’nın hayatı hakkında şu bilgilere yer verilmektedir:

Nasreddin Ependi, 1208 yılında Akşehir Hortu’da dünyaya gelmiştir. Sivrihisar’da medrese tahsili görmüş ve Hortu’da imamlık yapmıştır. Medrese tahsiline Konya’da devam etmiş olup 1237’de Akşehir Camisinde müderrislik yapmıştır. 1284 yılında Akşehir’de vefat etmiş ve burada defnedilmiştir (Tarim, 2009: 369).

Nasreddin Ependi, vefatının ardından da halk hafızasında yaşamaya devam etmiş ve birçok fıkrası dilden dile bölgeden bölgeye anlatılmıştır. Osmanlı Devleti topraklarının uzandığı hemen hemen her bölgede Nasreddin Hoca tanınmış, latifeleri anlatılmış ve

¹ Gülmece kuramları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Morreall, 1997; Bergson, 2014).

² Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Oğuz, 2000: 59-70).

varyantlaşmıştır (Tarım, 2009: 370). Öte yandan Nasreddin Hoca'nın halk hafızasında oluşturulan bir kült kimlik olması da muhtemeldir. Halkın doğrudan dile getiremediği şikâyetlerine tercüman olan Nasreddin Hoca, anlatıldığı her bölgede nüktedan bir kahramana dönüşmüş ve yaşatıldığı coğrafyanın sosyo-kültürel özelliklerine göre Hoca Nasreddin, Nasreddin Ependi, Ependi, Molla Nasreddin şeklinde adlandırılmaya başlamış olmalıdır (İsmayil, 1994: 175-176).

Uygur Türklerinin edebiyatında eski dönemlerden itibaren latifelere benzeyen kısa anlatılar bulunmaktadır. Ancak bu anlatıların yaygınlaşıp olgunluğa erişmesi ve “*efendi latifeleri*” adıyla anılması tahmini XI. yüzyıldan sonraya tarihlenmektedir. Nitekim bu tarihten sonra tohumları atılmaya başlayan demokratik hareketler ve bu hareketler bağlamında zalim yöneticilere duyulan şikâyetler, Nasreddin Ependi kimliği etrafında toplanmış olmalıdır (İslam, 1982: 289; İsmayil, 1994: 172). Uygur Türkleri tarafından benimsenen ve yaşam biçimlerine göre şekillenen bu latifeler, güldürücü olmanın ötesinde Uygur toplumunun sosyo-kültürel hayatını yansıtmaya bakımdan da ayrıca önem kazanmaktadır. Nitekim latifelerde Uygur toplumundaki adaletsizlik, yolsuzluk, zulüm ve cahillik gibi sosyal hadiseler şiddetle tenkit edilirken halkın hoşgörüsü ve zekâsı yüceltilmektedir. Bunların yanı sıra insan ilişkileri bağlamında önem taşıyan cimrilik, aptallık ve komiklik gibi münferit hususlar da ele alınmaktadır (İnayet, 1996: 149).

Nasreddin Ependi latifelerinin Doğu Türkistan coğrafyasına taşınmasında ortak dil, dini kimlik ve göç, ticaret, savaş gibi hususların etkili olduğunu söylemek mümkündür (Tarım, 2009: 371). Çeşitli vasıtalarla Anadolu coğrafyasından Doğu Türkistan'a taşınan bu “kimlik (ependi)”, halk arasında fazlaca benimsenmiş olup günümüzde de yaşatılmaktadır. Nitekim aşağıdaki örnekler, Nasreddin Ependi'nin Uygur toplumundaki söz konusu yeri ve sözcülüğünü göstermesi bakımından kayda değerdir.

Dünyanın Derdinden

Bir gün Nasreddin Ependi'nin oğlu;

-Baba, Allah insanları neyden yaratmış? diye sormuş.

-Topraktan yaratmış- diye cevap vermiş Nasreddin Ependi.

-Kuru topraktan mı yoksa çamur yaparak mı? diye sormuş oğlu.

-Çamur yapıp, çamurdan yaratmış - demiş Ependi.

-Saman karıştırmış mı karıştırmamış mı?

- Ey akılsız yavrum, eğer sadece çamurdan yapıp içine saman karıştırmasaydı, baban dünyanın derdinden bugüne kadar parça parça olmaz mıydı? diye cevap vermiş Ependi (Gulam, 2006: 141; Yalçın ve Emet, 1995: 5).³

Vermeyenin Bahanesi

Komşusu Ependi'den kalbur istemiş,

Ependi:

³Dünyanın Gémidin

Bir küni Ependimniñ oğlu:

-Dada, xuda ademni nimidin yasıgan? -dep soraptu.

-Topidin, -dep cavap beriptu Ependim.

-Quruq topidinmu, yaki lay qilipmu? -dep soraptu oğlu.

-Lay qilip andin yasıgan, -deptu Ependim.

-Saman qoşqanmu, qoşmıganmu?

- Hey nadan bala, eger saman qoşup kakul qilmisa, dadan dünyaniñ

gemidin bu çaqqıçe çak-çak yerilip ketmeyttimu? -dep cavap beriptu Ependim (Yalçın ve Emet, 1995: 5).

-Kardeşim vallahi verirdim ama kalbur boş değil, hanım içine su koymuş diye cevap vermiş.
Komşusu şaşırıp;

- Ependim, kalbura da mı su konur?

-Hay akılsız, adamın canı vermek istemezse kalbura su koymak şöyle dursun, ipe un bile serer diye cevap vermiş Ependi (Yalçın ve Emet, 1995: 28).⁴

İki Eşeğin Yüğü

Günlerden bir gün padişah ile vezir ava çıkarken Nasreddin Ependi'yi de beraberlerinde götürmüş. Yolda padişah ve vezir sıcaaktan ceketlerini çıkarıp Nasrettin Ependi'ye vermişler. Padişah güçlkle yürüyen Ependi'ye bakarak:

- Ependim üzerinizdeki bir eşeğin yükü olmuş diye alay etmeye başlamış.

Ependi hemen;

- Hayır hazretleri, üzerimdeki bir eşeğin yükü değil, iki eşeğin yükü diye cevap vermiş (Yalçın ve Emet, 1995: 102; İslam, 1982: 288).⁵

1.2. Seley Çakkan

XIX. yüzyıl Uygur toplumunda Nasreddin Ependi dışında Seley Çakkan ve Molla Zeydin gibi estetik, ifade ve temsil gücü yüksek kişiler tarafından da halkın yönetimden beklentileri, arzu ve istekleri çeşitli latifeler vasıtasıyla dile getirilmiştir (Uygur Edebiyatı Toğrisida: 291-293). Seley Çakkan ve Molla Zeydin aynı zamanda yetenekli birer halk şairi, saz ve söz ustasıdır. Ancak şiirleri fıkralarına oranla daha az bilinmektedir (Oğuz, 2015: 95).

Doğum tarihi ile ilgili farklı rivayetler bulunan Seley Çakkan, (1790/1816?) Kaşgar'ın Tokkuzak ilçesinin Opal köyünde⁶ dünyaya gelmiştir (Kaşgarlı, 2008: 19; Utuk 2006: 185). Asıl adı Muhammet Salih olup halk arasında "Epçilem", "Gepçilem", "Bilgin", "Molla" ve "Çevik" gibi adlarla da tanınmaktadır. "Seley Çakkan" adı, pratik zekâsı ve hazırcevaplığı sebebiyle adına "Çakkan (çabuk, tez)" sıfatı eklenmesiyle oluşturulmuştur. Babası Muhammet Ahun olup kendisi, Uygur sözlü edebiyatının münevver temsilcilerinden ve rebap ustalarındandır (Kaşgarlı, 2008: 20-21). Seley Çakkan, babasının da desteğiyle küçük

⁴Bermesniñ Bahanisi

Bir kişi ependimdin gelvir sorap keptu.

- Burader, cenim bilen berettim, bikar emes, öydikiler gelvirge su qoyup qoyuptu, dep cavap beriptu.

Hiliqi kişi heyran bolup:

-Ependim, gelvirgimu su qoyamdu dep soraptu.

- Hey exmeq, bermeslikke bana izligende gelvirge su qoyuş bu yaqta tursun, arqañgimu un besip qoyidu –dep cavapberiptu Ependim (Yalçın ve Emet, 1995: 28).

⁵İkki Eşekniñ Yüğü

Bir küni padişa bilen vezir ovğa çıqqanda Ependimnime bille élip çıqiptu. Yolda ular issiqlap kétip, çapanlirini yeşip, Ependimge artip qoyuptu. Padişa hasirap-hümüdep kelivatqan Ependimge qarap:

- Ependim, üstüñizdiki bir eşekniñ yüki boluptu, -dep zañlik qiliptu.

-Ependimmu derhal:

-Yoqsu texpir, üstümdiki ikki eşekniñ yüki! –dep cavap beriptu (Yalçın ve Emet, 1995: 102).

⁶Seley Çakkan "Adımı Sorarsan" türküsünde hayatı hakkında şu bilgilere yer vermektedir:

Etimni sorisañ Seley	Adımı sorarsan Seley
Qeşqer beşi Opaldın.	Kaşkar başı Opal'dan.
Ravap çélip oynaymen,	Rebap çalıp oynarım,
Korkmay loyı, ambaldın.	Korkmam beyden, başkandan.
Léqemni sorisañ Çaqqañ	Lakabımı sorarsan Çakkan
Yürügümde otum bar.	Yüreğimde ateşim var.
Ezizane Qeşqerdeñ,	Azizane Kaşgar gibi,
Qedim dergah yurtum bar.	Eski dergah yurdum var (Kaşgarlı, 2008: 20).

yaşlardan itibaren meşrep⁷, nahşa, oyun ve saz meclislerine katılıp kızıkcılık, hazır cevaplık ve sözmenlik öğrenmiş, gözlemleri vasıtasıyla kendisini yetiştirmiştir. Latifeleri 1830'lardan itibaren halk arasında yayılmaya başlamıştır (Utuk, 2006: 185). Seley Çakkan, (1850/1905?) memleketinde vefat etmiş ve Opal'da bulunan Hazreti Molla mezarlığına defnedilmiştir (Kaşgarlı, 2008: 20).

Seley Çakkan latifeleri, güçlü eleştirel ve satirik bir yapıya sahip olmanın yanı sıra söz konusu nükteler vasıtasıyla Uygur toplumunu bir arada tutan kültürel değerlere ve önemine dikkat çekmektedir (Muhemmetmusa, 2003: 69).

Mezar Kazış

Zordun Hâkim vazife vermek için Seley'e sormuş:

-Elinden padişaha ne tür bir hizmet etmek gelir?

-Mezar kazmak, demiş Seley Çakkan (Ebey ve İmin, 2006a: 272).⁸

Kolaylık Olsun

Seley Çakkan bir gün iki yarım kilo toz şeker almak için bakkala gitmiş. Bakkal toz şekeri iki yarım kilodan az vermiş. Bunu gören Seley Çakkan:

-Verdiğiniz şeker iki yarım kilodan az. Niye söylediğimi vermediniz? diye sormuş.

-Azıcık hafif olsa, kolay eve götürebilirsiniz. Ben size kolay olsun diye öyle yaptım diye cevap vermiş bakkal.

Seley Çakkan toz şekerin parasını verip kapıya geldiğinde bakkal seslenmiş:

-Arkadaşım, verdiğiniz para eksik.

-Ben de size parayı kolay sayasınız diye azıcık eksik verdim diye cevap vermiş Seley Çakkan (Kaşgarlı, 2008: 38-39; Ebey ve İmin, 2006a: 274).⁹

(Yakup Han) büyük bir toplantıda otururken:

- Benim zamanımda koyun sırtında turgay yuva yapar oldu, diye kendini övmüş.

- Doğru söylediniz, demiş Seley Çakkan,

⁷ Meşrep; "ziyafet", "keyif meclisi" ile "şölen" anlamına gelmekte olup (Necip, 2008: 269) "*insanların bir araya gelerek yaptığı müzik ve danslı toplantı*" olarak tanımlanmaktadır (UTİL, 1995: 128). Meşrepler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (GönelSönmez, 2017).

⁸**Gör Kolaş**

Zordun hakim iş tapşurmaq bolup Seleydin soraptu:

-Xaŋa qandaq xizmet körsitiş qoluñdin kélidu?

-Gör kolaş,- deptu Seley Çaqqan (Ebey ve İmin, 2006a: 272).

⁹**Asanliq Tuğdurup Bériş**

Seley Çaqqan bir küni dukanğa kirip beş ciñ şeker aptu. Dukançı şékerni kem tatip qegezge orap bériptu. Buni körüp qalğan Seley Çaqqan:

-Bergen şékiriñiz beş ciñkelmeydu? Bu némeqilginiñiz? -depsoraptu.

-Yeñgilrek bolsa asan ekétisiz, men sizge asanliq tuğdurup bedrim,- dep cavap bériptu dukançı.

Seley Çaqqan şékerniñ pulini pokey üstige qoyupla méngiptu. U téhi bosuğığa barmayla dukançı tovlaptu:

-Hey ağıne,- bergen puliñiz kemğu?

-Menmu sizniñ sanişniñizğa asanliq tuğdurup bériş üçün pulni azraq bedrim,- deptu Seley Çaqqan (Kaşgarlı, 2008: 38-39; Ebey ve İmin, 2006a: 274).

- Hazretlerinizin zamanında turgay avlamak için sadece koyun sırtı kaldı¹⁰ (İslam, 1982: 291-292).

1.3. Molla Zeydin

Molla Zeydin, 1815 yılında Lükçün'ün Bağra köyünde çiftçi bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. Küçük yaşlardan itibaren medrese tahsili gördüğü için halk arasında "molla" adıyla tanınmaktadır. Latifelerinin genel muhtevasını Lükçün yöneticileri ile emektar halk arasındaki ilişkiler oluşturmaktadır (Utuk, 2006: 186). Latife ve şiirlerindeki keskin hicivleri ve sivri dili nedeniyle Turfan Prensleri tarafından sekiz kez ordudan atılmıştır. Çinli Prens Eprudin tarafından kendisine yakınlık gösterilmiş, korumaya alınmıştır (Uçkuncan, 2009: 619). Ölüm tarihi hakkında farklı rivayetler bulunan Molla Zeydin, geçirmiş olduğu hastalık sebebiyle (1880/1900?) vefat etmiştir (Uçkuncan, 2009: 619; Utuk, 2006: 186). Molla Zeydin latifeleri kısa vakalarla birbirine bağlanıp mekân ve kronoloji gözetilerek *Molla Zeydin Hekkide Kisse* (Hevir, 1982) adıyla yayımlanmıştır ancak eser daha çok komik bir biyografik hatırat niteliğindedir (Özkan, 1992: 16).

Molla Zeydin'in yaşadığı dönem Mançu Qing hanedanının Turfan'da hâkimiyet sürdüğü yıllardır. Bu dönemde Uygur toplumunda yerli subaylar, zengin sömürücü sınıf ve yalancı sahtekâr din adamlarının otoriter gücü hâkim olup Uygurlar aynı zamanda çeşitli ırkçı siyasetlere maruz kalmışlardır. Bu karanlık dönemi yaşayan Molla Zeydin, sahtekâr din adamları, zalim yönetici ve sermayedarlara karşı kendi mizahı ile savaşmıştır (Batu, 2018: 43).

Zengin Adamın Göz Ağrısı

Bir gün, zengin bir adamın gözü hastalanmış. Uzaktaki yakındaki hekimler gelip bakmış ama iyileştirememişler. Sonunda adam (kendisini tedavi etmesi için) Molla Zeydin'e yalvarmış. Molla Zeydin:

-Sizin gözünüzü tedavi edip edemeyeceğimi Hızır'a sormam lazım, demiş ve camiye doğru gitmiş, az sonra geri dönmüş ve zengin adama demiş ki:

Hızır, aslında sizin gözlerinize zarar vermek istemiyormuş ama birçok kişi insanlara farklı gözle baktığınız için sizi Hızır'a şikâyet etmiş. Hızır, mecburen sizin bir gözünüzü görmez etmiş. O yüzden bundan sonra insanlara farklı değil aynı gözde bakınız (Ebey ve İmin, 2006a: 233-234).¹¹

Ay ile Güneşin Saklanması

Bir gün vali, aniden Molla Zeydin'a sormuş:

-Ay ile güneş niye bulutun arkasına saklanır?

-Molla Zeydin valiye:

¹⁰Be dölet çoñ bir sorunda olturup:

-Méniñ devrimde qoyniñ dümbiside turgay uvlaydığan boldi- dep maxtiniptu.

-Rast éytila, texsir, deptu Seley Çaqqan,

-Canabi aliliriniñ zamanida turgay uvlaşqa peqet qoyniñ dümbisila qaldi (İslam, 1982: 291-292).

¹¹Bayniñ Qöz Ağriqi

Bir bay közi ağrip qilip, yiraq- yéqindiki hékimlerni çaqirtip davalitiptu, lékin ünümi bolmaptu, axir Molla zeydinge yalvuruptu. Molla Zeydin:

-Silniñ közlerini sakaytışqa bolamdu, buni men xizirdin sorap baqay, - depla mescitke qarap méngiptu, bir hazadın kéyin qaytip kélip bayğa mundaq deptu, - xizir silige yetküzüp qoyuşni éyitti. Xizir eslide közlerige ziyar salmaççı emes ikenduq, emma nurğun kişilerniñ erziçe, sili daim kişilerge ikki xil köz bilen qaraydikenla. Xizir amalsiz silniñ bir közlerini körmes qilip ağritip qoyuptu. Şuñga, buniñdin kéyin kişilerge bir xil köz bilen qarasila (Ebey ve İmin, 2006a: 233-234).

-Gece vakti ay, karnı aç zavallıların acı çektiğini görünce adaletsizliğe dayanamayıp bulutun arkasına saklanır. Gündüz vakti, güneş çalışan halkın tarlada sıcaktan susadığını görünce onlara merhamet gösterip bulutun arkasına saklanır. Ay ile güneşin daima bulutun arkasına saklanmasının sırası budur, demiş (Ebey ve İmin, 2006a: 234).¹²

Turfan valisi maiyetindeki kişiler ve memleketin saygın kişilerini çağırıp ziyafet verir. Bu sırada Molla Zeydin'in burnunun üstüne bir pirinç tanesi kaldığını gören vali, misafirlerin önünde onu küçük düşürmek için:

-Hey, Molla Zeydin, mübarek olsun tepeye geyik çıkmış der ve kendi nüktesi hoşuna gidip kahkahayla gülünce burnu akar.

-Molla Zeydin, hemen cevap verip: "Onu görmek için mağaradan ayı çıktı" der (İslam, 1982: 292-293).¹³

Nasreddin Efendi, Seley Çakkan ve Molla Zeydin'in yanı sıra İsmayil Pahtacı, Molla Metiya (Sakaoğlu, 1995: 272) Şérin Dorğa, Rozi Karim, Usta Razi, Kasim Kizik ve İskender Hekkulu da (Ebey ve İmin, 2006a) Uygur Türkleri arasında bilinen diğer fıkra tipleri olup halkın gözlem gücü ve temsil yeteneği ile buluşarak çeşitli latifelerde yaşatılıp çeşitli zaman ve mekânlara aktarılmaktadır.

2. Çakçak

Kelime olarak "*şaka*" anlamına gelen (Necip, 2008: 68) çakçak kavramı, Uygur Tiliniñ İzahlık Luğatında "*insanları güldürmek, eğlendirmek amacıyla söylenen söz, hareket*" olarak açıklanmaktadır (1991: 645). Çakçaklar, insanları güldüren nükteli kısa sözlerden müteşekkil olup köklü bir geçmişe ve Uygur Türklerinin toplumsal hayatında önemli bir yere sahiptir. Çakçaklar, geleneksel bir forma sahiptir ve diyalog şeklinde icra edilirler. Nitekim çakçakların icrası en az iki kişi tarafından gerçekleştirilmekte ve çakçak icra eden kişiye *çakçakçı*; çakçak icrasına *çakçaklaşmak* adı verilmektedir. Hazırcevaplık, nüktedanlık ve pratik zekâ gerektiren çakçak icrasında rekabet duygusu ve mizah ön plandadır. İcra sırasında mizahın dozu artarak devam etmeli, her cevap bir öncekinden daha fazla komik unsura sahip olmalıdır. Dikkat edilmesi gerek diğer bir husus, çakçakçıların belirlenen muhtevaya bağlı kalmasıdır (Tarim, 2009: 393). Çakçak söyleme geleneğinde, icracı kişiler ve icra ortamı gibi değişkenlere bağlı olarak da birtakım kısıtlamalar mevcuttur. Örneğin; küçükler büyüklere, erkekler kadınlara çakçak söylemekten imtina ederler (Rahman, 1996: 200).

Çakçakçılar, söz ustalığı, gözlem gücü, mübalağa ve tasvir yeteneğine sahip, alegorik imajlara hâkim olmalıdır (Tarim, 2009: 394; Rahman, 1996: 198). Nitekim çakçakların sıradan söz oyunları olmaması ve icrasının çeşitli yetenekler gerektirmesi sebebiyle Uygur

¹²Ay bilen Künniñ Möküvélişi

Bir küni vañ uşumtut Molla Zeydindin soraptu:

-Ay bilen küñ neme üçün bulutniñ arqisiğa möküñivalidu?

-Molla Zeydin Vañğa:

-Axşimi ay qorsiqi aç capakeşlerniñ peryad çekkenlikini añlap, ularğa iç ağıritip teñsizlikke çidimay bulutniñ keynige ötüvalidu. Küñdüzi bolsa, quyaş namratlarniñ étiz- ériqlarda işlep, ussap géli qurup kétivatkanlıqini körüp, ularğa rehmi kélip umu bulutniñ arkisiğa ötüvalidu. Ay bilen künniñ daim bulutniñ keynige möküñüvélişiniñ siri şu yerde, - deptu (Ebey ve İmin, 2006a: 234).

¹³Turpan vañi qol astidiki emeldarlar ve yurt muteverlirini çağırıp, dastixan yigışturulğandin kéyin, Molla Zeydinniñ burnı üstide bir tal güñüçniñ çaplışıp qalğanlıqini körgen vañ méhmanlar aldida uni gepte çüşürüş üçün:

-He, Molla Zeydin, mübarek bolsun, doñniñ üstige kiyik çiqıvaptu- deptu ve öz çaqçığidin hozurlinip qattiq külgeçke burnidin potlisi çuvulup çiqıptu.

Molla Zeydin derhal cavap qayturup-uni korüş üçün kamadin éyiq çiqıptu (İslam, 1982: 292-293).

Türkleri arasında çakçakçılar, nahşacılar ve sazendeler kadar iktidara sahiptir (Tarim, 2009: 394).

Uygurlar meşrep, seyle-baravet, toy ve düğün gibi toplu eğlence merasimlerinde, dinlenme ve eğlenme zamanlarında sıklıkla çakçak icra ederler (Rahman, 1996: 198). Çakçaklar, icra usullerine göre çeşitli adlarla anılmaktadır:

Rubiru Çakçak: İki çakçakçının yüz yüze diyalogu şeklinde icra edilir. Söz gelimi çakçakçılardan biri diğzerinin kıyafeti veya hareketi üzerinde bir hicviye yapar, o da aynı muhtevada bir nükte ile cevap verir. Böylece “atışma” başlamış olur. Diyaloglarda sıklıkla mübalağa ve tasvire başvurulur (Tarim, 2009: 396).

Çaçma Çakçak: Aynı zamanda *bağlanma çakçak* olarak da adlandırılan bu türde ikiden fazla çakçakçının katılımı esas olup icra, sıra gözetmeksizin sürdürülür. Belirlenen genel bir muhteva etrafında icra edilen bu çakçaklarda tek bir tema sınırlaması yoktur. Örneğin; bir çakçakçı sofradaki yemek ile söze başladığında diğeri pişirilen balık ile ilgili söz söyleyebilir. Sudan yağmura, yağmurdan buluta, buluttan gökyüzüne, gökyüzünden güneşe ve aya... şeklinde sürdürülebilen çağrışımlı bir icra mümkündür (Tarim, 2009: 397).

Aylanma Çakçak: Bu tür, usta ve meşhur bir çakçakçının icrasıyla gerçekleştirilir. Çakçakların muhtevası genellikle mevcut topluluktaki kişiler ile ilgilidir (Tarim, 2009: 397).

Tercüme Çakçak: Özellikle İli bölgesinde son zamanlarda görülen bir çakçak türü olup çakçakçı, yabancı dillerden birinin telaffuzu bağlamında ürettiği komik unsurlar vasıtasıyla sanatını icra eder (Tarim, 2009: 397-398).

Taklidî Çakçak: Cimri, sarhoş, tembel, açgözlü ve yalancı gibi toplumsal hayatta eleştiriye maruz kalan tiplerin taklit edilmesi esasına dayanan bir çakçak türüdür (Tarim, 2009: 398).

Lekemlik (Lakaplı) Çakçak: Bu tür çakçaklar, mevcut topluluktaki kişilere çeşitli komik unsurlar vasıtasıyla lakap verilmesi veya kişinin var olan lakabı üzerinden çakçak söylenmesi şeklinde icra edilir (İsmayil, 1994: 189-190; Tarim, 2009: 398; Rahman, 1996: 199).

Latifeli Çakçak: Bu tür çakçakların içinde latife (fıkra) yer alır. Çakçakçı güldürmenin yanı sıra fıkradaki nükteye dikkat çekmeye çalışır (Tarim, 2009: 399).

Kafiyeli Çakçak: Bu tür çakçaklar, iki çakçakçı arasında manzum şekilde icra edilir. İcra, ilk çakçakçının söylediği kafiye ile devam etmek zorundadır (İsmayil, 1994: 191; Tarim, 2009: 399; Rahman, 1996: 199).

Çakçaklar sözlü gelenekten beslenmesi, mizahi yapısı, güldürme ve eleştirme işlevi bakımından latifeler ile benzerlik göstermekte ve sıklıkla karıştırılmaktadır. Nitekim her iki tür, mizahın yanı sıra felsefi ve estetik özellikler göstermekle birlikte kurulmaları bağlamında diyalog temelinde şekillenmektedir (Géni, 2009: 10-11). Latifelerde tahkiye unsuru daha ön planda olup zaman ve mekân sınırlı değildir. Çakçaklarda ise dile getirilen mekân, bilinen bir mekândır (Tarim, 2009: 394). Öyle ki betimlenen şahıs ve mekânın gerçekçiliği, inandırıcılığı artırması sebebiyle çakçakların mizahi gücünü de arttırmaktadır. Latifelerin niteliğini, nüktelinin kuvveti belirlerken çakçakların niteliğini, kurulmasındaki komik unsurların kuvveti belirlemektedir. Latifelerde güldürücü unsur, anlatının sonunda yer almaktadır. Çakçaklar ise kurulması itibarıyla mümkün olduğunca çok komik unsurdan oluşur ve dinleyicilerin icra sırasındaki gülme sıklığı çakçakların gücünü artırır. Yine latife icrası için kalabalık bir tören, toplantı ya da merasim gerekmezken çakçak icraları genellikle kalabalık meclislerde yapılır (Géni, 2009: 11-12).

Çakçaklar sözlü geleneğin ürünü olması sebebiyle birçoğu yazıya geçirilmeden unutulmuş ve günümüze ulaşamamıştır ancak son zamanlarda önemli bir çakçak ustası olan Hésam

Kurban'ın çakçakları hakkında yapılan birtakım çalışmalar ve derleme faaliyetleri bulunmaktadır.

2.1. Hésam Kurban

Hisam Kurban, 1930 yılında Gulca şehrinde esnaf bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.¹⁴ 1940-1944 yılları arasında tahsil görmüş olup 1951-1961 yıllarında Gulca sanat ekibine katılmıştır. 1961-1966 yıllarında çiftçilik yapan Hisam Kurban, 1966-1980 döneminde sanatsal faaliyetlerine devam etmiştir. 1980 yılında düzenlenen bir kongrede yeteneğini sergileme fırsatı bulmuş ve bu vesile ile Gulca Kültür Yurdunda işe başlamıştır. Hisam Kurban'ın babası, döneminde tanınmış bir çakçakçı olup Hisam, babasının tesiri ile 11-12 yaşlarında çakçakçılık yapmaya başlamıştır. Kısa zaman sonra "Yaşayan Nasreddin Ependi" adıyla Uygur toplumunda tanınmıştır (Ebey ve İmin, 2006b: 1-2; Kadir, 2011: 31-40; İnyet, 2013: 166).

Hisam Kurban hakkındaki ilk çalışmalar Mahmut Muhemmet'e ait olup yapılan derleme "Hisam Çakçaklıri" adıyla yayımlanmıştır (Davut, 2000: 46; Tarim, 2009: 395; İnyet, 2013: 166-167).

Hisam Kurban çakçaklarının muhtevasına ve şahıslar kadrosuna genel olarak bakıldığında Nasreddin Ependi, Seley Çakkan ve Molla Zeydin fikralarında olduğu gibi sınıf çatışması ve zalim yöneticiler yer almamaktadır. Çakçakların başkahramanı Hisam Kurban olmakla birlikte, Hisam Kurban'ın biyografisindeki gerçek hayat ve insan yaşamındaki türlü hadiseler mizah vasıtasıyla anlatılmaktadır (Batu, 2018: 53).

Adaletin Ölçüsü

Hisam'ın çalıştığı dairenin başkanı her zaman kendi bildiğine doğru diyen bir kişidir. Hisam, başkanın bu huyunu eleştirdiği için defalarca fırça yer. Günlerden bir gün çalıştığı yerde, "Hakikatin ölçüsü nedir?" konulu bir tartışma olur. Hisam, ses çıkarmadan bir kenarda oturur. Bir süre sonra başkan Hisam'a sorar:

-Hisam, siz de kendi görüşünüzü söyleyin bakalım, "Hakikatin ölçüsü nedir?"

Hisam:

-Her şey ortada, başkanım, hakikatin ölçüsü sizsiniz, diye cevap verir (Ebey ve İmin, 2006b: 6).¹⁵

Tekerlek Yaptırmak

İyi planlanmadığı için beş senede üç defa evini yıkmaya mecbur kalan Hisam, yüklü bir miktar para almak için ilçe hükümetine dilekçe verir.

İlçe başkanı Hisam'a, "bu kadar parayı ne yapacaksın?" diye sorar.

Üç oda bir salonluk bir ev sığacak bir tekerlek yaptırmak istiyorum, der Hisam.

¹⁴Hisam Kurban hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Emet, 2013).

¹⁵Heqiqetniñ Ölçimi

Hésam işleydiğan idariniñ başliqi öz gépinila rast qildiğan kişi iken. Hésam başliñiniñ bu micezige bir neççe qitim pikir bérip dekkimu yégeniken.

Bir küni idaride —Heqiqetniñ ölçimi néme? Dégen melse üstide munazire qozgılıptu. Hésam ünçiqamay olturuptu. Bir hazadin kéyin başliq:

-Hésam, sizmu öz tonuşniñni dep béqiñ,- deptiken, Hésam:

-Bu intayin oçuq gepqu, heqiqetniñ ölçimi sizniñ söziñiz, -dep cavap bériptu (Ebey ve İmin, 2006b: 6).

-Bu kadar büyük tekerleği ne yapacaksın?- diye sorar ilçe başkanı Hisam'a.

-Yaptırdığım evlerin hepsini plana uygun değil, diye devlet yıktı. Sürekli yeni ev yaptırmaktan bıktım. Onun için bu defa yapacağım evi tekerlek üzerine yapayım diyorum. Eğer yine plana uygun değil derlerse sürer, başka tarafa götürürüm, der Hisam (Ebey ve İmin, 2006b:16).¹⁶

Günah Olur

Bir gün Hisam, hatim okunan bir yerde cemaatle birlikte oturur. Köşe başında oturan imam ikide bir:

-İnsan resmi olan evde Kuran-ı Kerim okumak günah, duvara resim asmak günah, diyerek evin duvarındaki bütün resimleri bir bir indirtir. Hisam, bir ara imamın önüne konmuş zarfın içindeki parayı alıp ev sahibine verir ve "Bunu da alın." der. Bunu gören imam çok kızar:

-Hisam, ne yapıyorsun? diye bağırır. Hisam imama sakin bir şekilde:

-Sayın Hoca Efendi, baktım paranın üzerinde de insan resmi var, siz de günaha ortak olmayın diye öyle yaptım, der (Ebey ve İmin, 2006b: 52).¹⁷

Doğu Türkistan coğrafyasına bakıldığında çakçakların özellikle İli bölgesinde yaygınlıkla icra edildiği tespit edilmektedir. Hisam Kurban dışında bölgenin önemli çakçakçıları arasında Rozi Abduveli, İbrahim Ablahan, Ebeyhan Çokur, Bolus Nizamidin, Sattar Baki, Dilmurat Sabir (1957-1986), Sali Savut, Leti İmin, Reşid Muhemmed, Kamil Hocaehmet, Mecid Abdurahman, Şevket Cumaş, Hibi (Hebibullah) Abdurrehim, Turdiahun Rozem (1969-2012), Mahibeder İbrahim, Halmurat Ömer, Yakup Hacı, Ababekri Obul, Sabircan Sadık ve Perhat Mahmut'un bulunduğunu söylemek mümkündür (URL-1).

3. Yumur

Uygur Tiliniñ İzahlık Luğatında "yaşamdaki komik, ilginç vakaları, insanların eksikliklerini, kusurlarını eleştirel bir dil, mizahi bir üslup ve sanatsal bir formda tasvir eden edebi eserler" (1998: 633) olarak tanımlanan yumur kavramı, İnayet'e göre Türkiye sahasında fıkrâ türünü karşılamaktadır. Ancak Uygurlar arasında bu tür için en çok tercih edilen kavram "latipe"dir (İnayet, 2013: 65). Latince "humor" kelimesinden gelen yumur kavramının Uygur Türkçesindeki sözlük karşılığı "kamçilas" (iğneleme, kinaye) olup eleştirel yönü ön planda olan mizahi anlatımlar için kullanılmaktadır. Sözlü gelenekte yaratılıp aktarılan yumurların

¹⁶ Ğaltek Buyruş

Pılan muqim bolmıgıaçqa beş yilda üç qitim öy çeqışqa mecbur bolğan Hésam nurğun pulğa iltimas yézip dadüy şucisıgá élipbériptu.

-Bunçe pulni néme qilmaçısız? -dep soraptu şuci.

-Üç iğiz öy patidığan ğaltek yasatmaçımın, -deptu Hésam ciddiy halda.

-Munçe çoñ ğaltekni néme qilisiz? -deptu şuci.

-Salğan öyum hedésila pilanğa toğra kelmey, tola öy çiqip hardim, -deptu Hésam, - emdi öyni aşu ğalteknila salay deymen. Pılanlaşqa taqışip qalğudek bolsa derhal sörep ekétimen (Ebey ve İmin, 2006b: 16).

¹⁷ Günah Bolidu

Bir küni Hésam camaet bilen xetmiquran céyida bile bolup qaptu. Törde olturğan mehelle imami hedep:

-Ademniñ süriti bar öyde tekbir éyitiş gunah bolidu, tamğa resim çaplaş gunah bolidu..., -devérip, öydeki hemmıla resim evladını alduruvétiptu. Hésam bir çağda imamniñ aldığa qoyulğan konvért içidiki beş somluq pulni aptu-de, sahıpxanğa bérip:

-Bunimu ekétinglar, -deptu. İmamniñ közi çekçiyiptu- de:

-Hésamidin, bu néme iş? -deptu pokandek qizirip. Hésam çüşendürüptu:

-Teqşir, qarısam puldimu adem süriti bar iken, silini gunahqa şerik bolup qalmısın-dédim (Ebey ve İmin, 2006b: 52).

en önemli özelliği, muhtevasının kinaye vasıtasıyla kurgulanması ve gündelik yaşamdaki gözlemlerden beslenmesidir. Öyle ki gündelik hayatta insanların dikkatini çekmeyecek küçük detaylar dahi yumurların konusunu oluşturabilmektedir. Toplumsal meseleler, sınıf çatışması ve ideolojik kaygılar gibi her türlü toplumsal hassasiyet, kara mizahi yapısıyla yumurlarda işlenebilmektedir. Bu yönüyle yumurların toplumun aynası mahiyetinde olduğunu söylemek mümkündür (Ömer, 2013: 462-466).

Yapı bakımından kısa hacimli olan yumurlar, gelenekte “*isimli*” ve “*isimsiz*” olmak üzere icra edilmektedir. İsimli yumurlarda, muhtevayı en iyi şekilde özetleyecek birkaç kelime yumurların başlığında yer almaktadır. İsimsiz yumurlar, kurulması bakımından daha basittir ve genellikle diyaloglardan oluşurlar (Ömer, 2013: 476-478).

Yumurlarda da tıpkı latifeler gibi nükte, anlatının sonunda yer alır ancak latifeler gibi güldürürken düşündürme işlevi ön planda değildir. Yumurların güldürücü yönü, çakçaklar kadar güçlü olmayıp kinaye ile kara mizahın birleştiği noktada yer almaktadır (Ömer, 2013: 483-484).

Yumurlar, Uygur Türkleri arasında sözlü gelenekte yaratılıp aktarılmakla birlikte Tarım, Keşker, Maybulak, Turpan, Kumul Edebiyatı, Şıncañ Geziti, Ürümçi Keçlik Geziti, Şıncañ Ösmürliri ve Tarım Günçiliri gibi dergi ve gazetelerde de yayımlanmaktadır (Ömer, 2013: 493).

Kara Karpuz

İskender Hekkulu, bisikletinin arkasına bir karpuzu dengeli bir şekilde koyar, onu görüp merak edenlerden biri sorar:

-Karpuzu yemeyecek miyiz? der.

İskender ona bakarak:

-Sizler kızıl karpuz yiyin, bu kara karpuz! der¹⁸ (Ömer, 2013: 466-467).

Birkaç kişi nasıl dinlendikleri hakkında sohbet ederken birisi:

-Ben sabah 10'a kadar huzur içinde dinlendim, der. Bunu anlayan biri:

-O halde saat 10'a kadar uyudun desene, der.

-Yok, ben uyumadım bizim hanım uyudu, diye cevap verir adam¹⁹ (Ömer 2013: 476-477).

Şeftali Yetişinceye Kadar Beklemek

İdam cezası hüküm kılınan bir katilin idam günü gelmişti.

Gardiyan: Sabah kahvaltıda ne yemek istersin?

Katil: Şeftali isterim.

¹⁸Qara Tavuz

İskender Heqqulu vélisipitniñ arqisiğa bir tavuzni téñip kétip barsa, uni tartip çiqirip soraq qilganlardin biri:

- Tavuzunñi yémeymiz mu? deptu.

İskender uniñğa qarapmu qoymastin:

- Siler qizil tavuz yeñlar, bu qara tavuz! deptu (Ömer, 2013: 466-467).

¹⁹ Bir neççe adem dem élišni qandaq ötgüzüvatqanliqi toğrisida parañ sélišivatqaniken, aridin bireylen:

-Men etigen saat 10 giçe behuzur aram alimen, deptu. Buni añliğan bireylen:

-Undaқта saat 10 giçe uxlaydikensen, de-deptu.

-Yaq, men uxlimaymen, ayalim uxlaydu-dep cavab bériptu adem (Ömer, 2013: 476-477).

Gardiyan: Biliyorsun ki kış mevsimindeyiz, şeftaliyi nereden bulalım?

Katil: Hiç acelesi yok. Ben şeftali yetişinceye kadar beklerim²⁰ (Ömer 2013: 480-481).

Bir çocuk arkadaşına:

-Ben büyüyünce bekçi olup babamın izinden gideceğim, der.

-Baban bekçi mi? der arkadaşı.

-Yok, bekçi değil, hırsız, der çocuk²¹ (Ömer, 2013: 498).

4. Laf (Lap)

Uygur Tilinin İzahlık Lugatında; “*uygun olmayan, mübalağalı, yalan söz*” (1994: 893) olarak tanımlanan laflar, Uygur sözlü edebiyatının eleştirel nitelikteki türlerinden biri olup toplumsal yaşamdaki çeşitli gözlemleri, çeşitli söz sanatları vasıtasıyla işleyen küçük hacimli, sözlü hikâyelerdir. Laf (lap) icra eden kişiye *lafçı (lapçı)* adı verilmektedir (Tarim, 2009: 404).

Lafçılar, yaşamış oldukları veya gözlemledikleri olayları güldürmek ve eğlendirmek maksadıyla anlatırlar. Anlatım sırasında sıklıkla mübalağa ve tasvire başvururlar. Çakçaklar gibi genellikle iki kişinin diyalogu vasıtasıyla icra edilen lafların atışmaya benzeyen yapısı dolayısıyla rekabet ön plandadır. Lafçılar, sosyal gözlem gücü ve hikâye etme yeteneğine sahip olmakla birlikte aynı zamanda hazır cevap ve pratik zekâlı da olmalıdır (Tarim, 2009: 404-407).

Uygur halk lafları, müstakil bir tür olmakla birlikte çöcek, latife ve çakçakların içinde de icra edilmektedir. Örneğin; meşhur çakçakçı Hésam Kurban, çakçak icrası sırasında laflardan ustalıkla faydalanmaktadır (Tarim, 2009: 408).

Kavun

Bir lafçı bir lafçıya (dedi):

-Benim yetiştirdiğim kavunlar öyle büyüdü ki, birini sekiz kişi gönlünce yese yine bitiremez.

O zaman ikincisi (dedi):

-Kavunun büyüklüğü değil tatlılığı önemli. Benim yetiştirdiğim kavunlardan birini çocuklarım yedi, tatlılığından birbirlerine yapıştılar, sonra da o şekilde uyuyakaldılar. Ertesi gün kovayla su saçıp ikisini birbirinden ayırabildim, kalan dördünü yapışmış şekilde okula gönderdim (Ebey ve İmin, 2006c: 9).²²

²⁰Şaptul Pişqiçe Saqlay

Ölüm cazasığa hökümqilingan bir bir cinayetçiniñ ölüm cazası icra qiliş küni yétip kelgen idi. Saqçi: Etigenlik tamiqiñğa néme yéyişini xalaysen?

Cinayetçi: Şaptul yégüm bar.

Saqçi: Özün bilisen, hezir qış pesli tursa, şaptulni nedin tapimiz?

Cinayetçi: Héç veqesi yoq. Men şaptul pişqiçe saqlay (Ömer, 2013: 480-481).

²¹ Bir bala ağınsige:

-Men çoñ bolsam saqçi bolup, dadamniñ izini basimen, deptu.

-Dadañ saqçi mu? Deptu ağınsi.

-Yaq, saqçi emes, oğri, deptu bala (Ömer, 2013: 498).

²²Qoğun

Bir lapçı yine bir lapçığa deptu:

-Men tériğan qoğunlar şundaq oxşidiki, birni piçip sekkiz adem puxadin çiqqudek yések, yine éşip qaldi.

Şu çağda ikkinçisi deptu:

Kanalda Yağ Aktı

Bir lafçı bir lafçıya (dedi):

-Geçen gün misafir çağırdım. Mezelerimin çokluğundan sofranın iki tarafında oturan misafirler birbirini göremedi.

-Şu kadar işle mi övünüyorsun sen? dedi Osman Böre. Ben bir kez misafir çağırılmışım, hanım öyle yağlı bir pilav yaptı ki, pilavı yiyen misafirler karşıdaki kanalda ellerini yıkamıştı, kanaldan günlerce yağ aktı (Ebey ve İmin, 2006c: 83).²³

Kabak ile Kazan

Bir lafçı bir lafçıya (dedi):

-Geçen yaz kabak ektik, öyle bir büyüdü ki nasıl anlatayım? Bir gün komşumuzun buzağısı kayboldu, bir hafta boyunca aramadığı yer kalmadı lakin bulamadı. Sonra baktı ki bizim kabağın içine girmiş.

Başka birisi bu sözü (mübalağayı) anlayıp:

-Benim büyük babamın bir kazanı vardı. Ona ak kanalın suyunu bağlasan taşmazdı, der.

-Palavra atmasana birader, o kadar büyük kazan mı olur? der üçüncü bir (kişi). O zaman dördüncü (kişi):

-Böyle kazan olmasa buzağıyı gizleyebilen kabağı nasıl pişireceksin? der (Ebey ve İmin, 2006c: 84)²⁴.

5. Kızık

“Kızık” kelimesi Uygur Türkçesinde “harareti, derecesi yüksek” (UTİL, 1994: 406) anlamına gelmekte olup Yeni Uygur Türkçesi sözlüğünde bu icrayı üstlenen “kızıkçılar”, “soytarı” (Necip, 2008: 240) şeklinde açıklanmaktadır. Nitekim kızıkçılar, çeşitli söz oyunları ve komik öğeler vasıtasıyla eğlenceyi artıran komedyenlerdir.

Halk kızıkları, latifelere benzemekle birlikte kısa hacimli komik hareketler eşliğinde icra edilen hikâyelerdir. Kızıkçılık anlatıları, mizahi ve eleştirel bir üsluba sahip olup tarihi şahıslar etrafında teşekkül eden olayları referans alırlar. Kızıkçılar tarafından icra edilen hikâyelerde, günlük yaşamdaki aksaklıklar, mübalağa ve mizah ile yoğrularak işlenir.

-Qoğun dégen yoğan bolsila hésab mu, muhimi tatlılıqı. Men térigán qoğunlardın birni balilirim piçip yévidi, tatlıqidin balılar bir birige çaplışıp qélip, şu çaplaşqan pétiçe uxlışıp qaptu. Etisi etigende çélek bilen su cécip ikkisini aran acrattım, qalğan tötini çaplaqlıq péti mektepke yolğa saldim (Ebey ve İmin, 2006c: 9).

²³Östeñde May Aqti

-Ötkende méhman çaqirip, tizivetken mezelerimniñ köplükidin dastixanniñ ikki teripidi olturğan méhmanlar bir birini körelmey qaldi.

-Şunçilik iştinmu maxtinamsen? deptu Osman Böre. Men bir qétim méhman çaqirğanidim, xotun şundaq maylıq polu ettiki, poluni yégen méhmanlar işik aldidiki östeñde qolini yuyuvıdi, östeñde neççe küngiçe may aqti (Ebey ve İmin, 2006c: 83).

²⁴Kava bilen Qazan

-Ötken yili yazda kava térivıduq, şunda aynip oxşap kettiki, nemesini dey. Bir küni qoşnimizniñ moziyi yoqlıp ketti, bir heptigiçe izdimigen yéri qalmadı, lékin mozayni tapalmıdi. Kéyin qarisa, bizniñ bir kaviniñ içige kirivalğaniken.

Uniñğa oxşaşla biri bu gepni añlap:

-Meniñ çoñ dadamniñ bir qazini bar idi, uniñğa aqösteñniñ süyini başlisimu toşmaydu, deptu.

-Po atmisañçu, burader, şundaqmu yoğan qazan bolamdu? deptu üçinçı biri. Şu çağda tötinçisi:

-Şundaq qazan bolmısa, mozay mökünüvalıdığan kavini némide pişurıdu? deptu (Ebey ve İmin, 2006c: 84).

Nitekim halkın duygularına tercüman olan bu temsiller, halk tarafından ilgiyle izlenmekte ve benimsenmektedir. Kızıkçılık icralarında kahramanların söz ve hareketleri beklenmedik şekilde gerçekleşmektedir. Kızıkçılar, ele aldıkları kahramanları derinlemesine işlemekte ve icra sırasında sözlerini esirgememektedirler. Kızıkçıların hikâyelerindeki kahramanlar, genellikle belirli şahıslar etrafında toplanmaktadır. Bu merkezileşme, hikâye kahramanlarının ününün artmasına hatta farklı ülkelerde tanınmasına vesile olmaktadır (Turdi, 1985: 295-297).

Kızıkçılar, Uygur Türkleri arasında yapılan eğlence meclislerinin, törenlerin, merasim ve kutlamaların nahşa, ussul²⁵, müzik ve latife gibi her alanında hüner sergilemektedir (Abliz, 2009: 10-11). Nitekim meşreplerde müzisyenlerin dinlenmesini sağlamak, meşrep törenini canlandırmak ve eğlenmek amacıyla kostümlü ve kostümsüz çeşitli kızıkçılık usulleri ve oyunları da icra edilmektedir (Davut ve Abliz, 2015:167). Bu icra sırasında kızıkçılar, kaz, at, kaplan, eşek, deve; asker, tercüman, doktor, bakkal, kasap gibi icra edilecek oyunun temasına uygun olacak şekilde çeşitli roller üstlenmektedirler (Abliz, 2009: 10-11). Öyle ki her bölgede belirli kızıkçılık oyunları ile adı anılan usta kızıkçılar bulunmaktadır. Örneğin Niviyhan “şir (aslan) ussulünün”, Yenisar’ınYeniyer köyünden Abdurusul Abdureşit “eşek oyununun”, “Mekit’in Gazköl köyünden Eysa Tohti “esker kobul kılış (asker kabul etme) oyununun”, Mamut Sunay “sunay (zurna) oyununun”, Yantak köyünden Ömer Hüseyin ile Aktu’dan Abdukadir Memet “bahşi oyununun” ve Mekit’ten Yüsühahun “yalguz kişilik çelişiş (tek kişilik güreş)” oyununun usta kızıkçıları arasındadır (Davut ve Abliz, 2015:167-168). Bu kızıkçılık oyun ve usullerinin birkaçının icrası şu şekildedir:

Şir (Aslan) Ussulü: Kadın erkek farkı gözetmeksizin oynanan bu oyunda herkesin elinde kırmızı ve yeşil bir mendil, ağzında bir gül bulunur. Müziğin ritmine uygun olarak aslanın hareketleri taklit edilip (Davut ve Muhpul, 2011a: 60) bir çift aslanın birbiriyle oynaması, kur yapması ve erkek aslanın dişye heybetini göstermesi gibi hareketleri sembolize edilir. Bu ussulde bazen farklı vahşi hayvanlar da sembolize edilebilir. Ussulü, aslan kılığına girmiş iki erkek oynar ve özellikle baş kısımlarının aslana benzetilmesine gayret gösterilir (Davut ve Muhpul, 2011b: 79).

Sunay (Zurna) Oyunu: Bir kızıkçının burnunu tutup ağzı ile zurna sesini taklit etmesi vasıtasıyla oynanır (Davut ve Abliz, 2015: 277).

Bahşi, Dahan (Efsuncu) Oyunu: Yenisar, Aktu ve Dolan bölgelerinde oynanan kızıkçılık oyunlarından biridir. Bir bahşi, bir hasta ve üç tefçi olmak üzere toplam beş kişi ile oynanır. Oyunda rol alan kişilerin hepsi erkek olup hasta rolünü oynayacak erkek, kadın kılığına girer. Hazırlık tamamlanınca bir yün ipin ucuna tuğ takılır. Hasta olan kişi bu tuğu tutarken aynı zamanda peri oyunundaki²⁶ hareketleri taklit eder. Bahşi dua okumaya ve cin çağırılmaya başlar. Elindeki hançeri hastaya sürer. Hasta tuhaf hareketler yapmaya başlar.

²⁵ Hareket sanatı veya hareket dili olarak bilinen ussul (halk dansı), Uygur Türklerinin bayram ve eğlence kültürünün vazgeçilmez unsurları arasındadır (Hebibulla, 2000: 432-435).

²⁶ Peri Oyunu, Uygur şamanların tedavi yöntemlerinden biri olup şu şekilde uygulanmaktadır: Büyük karanlık bir odanın içine tuğ bağlanır. Yani yün ip (arğamça)ın bir ucu yerdeki kazığa, diğer ucu ise bacaya bağlanır. İpin bacaya bağlanan ucuna “yurun” veya “jurun” diye adlandırılan çeşitli renkteki kumaş parçaları (kurak), elma ve söğüt dalları bağlanır. Hasta olan kişi, bu tuğu sıkıca tutup oturur. Üç veya beş bahşi, perihonluk elbiselerini giyip (çeşitli renklerden oluşan kumaş parçalarını birleştirerek dikilen elbise) tuğ çevresinde yarı çember şeklini oluştururlar. Üç bahşi tef çalar. Bahşilerden biri perihon başı olarak elindeki kötü ruhu kovalayan sopa veya bir avuç söğüt ağacı parçasıyla efsun (özel bestelenmiş bir şiir) okumaya başlar. Bahşiler, hastayı tuğ çevresinde tef eşliğinde dönmeye davet eder. Baş perihon da dönmeye başlar. Hastanın dönecek gücü kalmayıp oturursa, baş perihon elindeki “efsun sopası”yla hastaya vurarak onu dönmeye zorlar. Bahşilerin şarkıları gittikçe yükselir. Bazen hasta bayılıp düşer. Bayılmak perihonlara göre iyiliğe işarettir. Bu, hastayı çarpan cinlerin mağlup edildiği anlamına gelmektedir. Tuğ bağlamak iyi ruhları çağırarak, kötü ruhları cehenneme koymak anlamına gelmektedir. Perihonluk, genellikle aşk derdinden sinir hastalığına yakalanmış kişiler veya aniden ruhunda değişiklik olan kişileri (çoğu zaman kadınlar) tedavi etmeyi amaçlar (Öger ve Gönel, 2011: 240-241).

Bu sırada tefçiler komik ve hicvî unsurlar içeren halk koşaklarını söylerler (Davut ve Abliz, 2015: 270; Muhemmet, 2009: 253-254).

Yalğuz Kişilik Çeliş (Tek Kişilik Güreş): Bu oyunda bir kişi meydana tek başına çıkıp güreşmeye başlar. Oyun süresince sanki karşısında güreştiği biri varmışçasına mücadele eder ve meşrep ehli onun kazanması için tezahürat eder. Oyun sonunda güreşçi rakibini yener. Bu oyun, Mekit nahiyesinin Yantek köyündeki meşreplerde oynanmaktadır (Davut ve Abliz, 2015: 285).

6. Kikas

“Kikas” kelimesi Uygur Türkçesinde “yaygara, gürültü” anlamına gelip (Necip, 2008: 234) Uygur Türklerinin çeşitli toplantı, merasim ve meşreplerinde çeşitli söz oyunları ve teatral sunumlar vasıtasıyla gülmeceyi ve eğlenceyi esas alan “kikasçılık” yapılmaktadır.

Özellikle Kumul bölgesi meşreplerinde önemli bir yere sahip olan kikasçıların, meşrep düzenini sağlamak, coşkuyu artırmak ve misafirlerin memnuniyetini ev sahibine iletmek gibi görevleri bulunmaktadır (İsmayil, 2007: 33-34). Bu yönüyle kikasçıların, kızıkcılara benzer bir misyona sahip olup aynı zamanda bahsi geçen toplantıların yönetiminden sorumlu olduğunu söylemek mümkündür. Kikasçılar, aynı zamanda buldukları mecliste çeşitli sözlü kültür ürünlerinin icracısı olup genellikle mizahi ve satirik nitelikte beyitler söyleyerek katılımcıları eğlendirirler. Nitekim bu beyitler “kikas beyitleri” olarak adlandırılmaktadır:

Gelmeyenden gelen iyi,

Ağlayandan gülen iyi,

Meşrebe gelip sessizce oturandan

Seke seke oynayan iyi...

(O da) yoksa giden iyi.

Hey! Barekallahkikas!²⁷ (İsmayil, 2007: 35).

Sonuç

Münferit olmaktan ziyade mensup olduğu toplumun değişkenlerine (din, dil, coğrafya, iklim... vb.) bağlı olarak nitelik kazanan mizah, tenkit etme, düşündürme, dikkat çekme, alay etme, üstünlük kurma, eğitime, eğlendirme ve güldürme gibi birçok işleve sahiptir. Uygur halk mizahı içerisinde de bu işlevleri yerine getiren birçok tür ve icracı bulunmaktadır.

Uygur halk latifeleri, güçlü hicvi karaktere sahip, kısa soluklu ve tek bir vaka ihtiva eden sözlü kültür ürünleri olup genellikle Nasreddin Hoca etrafında teşekkül etmesi sebebiyle halk arasında *Ependi Latipiliri* olarak bilinmektedir. Nitekim Türkçe konuşulan her bölgede halkın nüktedan bir kahramanı olan Nasreddin Hoca, Uygur Türkleri arasında da *Ependi* adıyla bilinen tipik bir halk sözcüsüdür.

Çakçaklar, insanları güldüren nükteli kısa sözlerden müteşekkil yapısıyla Uygur Türklerinin meşrep, seyle-baravet, toy ve düğün gibi toplu eğlence merasimlerinde, dinlenme ve eğlenme zamanlarında icra edilmektedir. Aynı zamanda bir eğitim kurumu mahiyetinde

²⁷Kelmigendin kelginiñ yahşi,
Yiğliğindin külginiñ yaxşi,
Meşrepte kélip cim olturgandin
Sekrep sekrep oyniğniñ yaxşi...
Bolmisa ketkiniñ yaxşi.
He! Barekalla qiqas!

olan bu meclislerde önemli çakçak ustaları yetişmektedir. Hisam Kurban, söz konusu ustalardan biri olup onun çakçaklarında Nasreddin Ependi, Seley Çakkan ve Molla Zeydin latifelerinde olduğu gibi sınıf çatışması ve zalim yöneticiler yer almamakta daha çok kendi biyografisinden ve gerçek yaşamdan hareketle mizahî temalar işlenmektedir.

Toplumsal meseleler, sınıf çatışması ve ideolojik kaygılar gibi her türlü toplumsal hassasiyet ve bireysel temaların işlendiği yumurlar, kara mizah ve kinayenin aynı paydada buluşturulduğu yapısıyla halkın sosyal gözlem gücü ve kıvrak zekâsının temsili mahiyetindedir.

Mübalâğa ve gülme temelinde kurulan laflar, kısa hikâyeler olması bakımından çöçek, latife ve çakçak gibi diğer anlatımlık türlerin içerisinde de yer alabilmektedir.

Halk kızıkları, latifelere benzemekle birlikte kısa hacimli olup komik hareketler eşliğinde kızıkkıçlar tarafından icra edilmektedir. Nitekim kızıkkıçlar, eğlence meclislerinin, tören, merasim ve kutlamaların nahşâ, ussul (halk dansı), müzik ve latifelerin vazgeçilmez icracıları arasındadır.

Kikas söyleme geleneği ve kikasçılar özellikle Kumul bölgesinde önemli bir yere sahiptir. Kikasçılar, kikas söyleme ve eğlendirme işlevlerinin yanı sıra toplu eğlence meclislerinin yönetim ve düzeninden de sorumludurlar.

Uygur halk mizahına genel olarak bakıldığında ele alınan aslî temanın sınıf çatışması ve adaletsiz yönetim anlayışı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim toplumun belleğinde yer alan bu sorunlara Nasreddin Ependi, Seley Çakkan, Molla Zeydin ve Hisam Kurban gibi temsili kişilikler ya da kızıkkıç ve kikasçı gibi icracılar vasıtasıyla ete kemiğe büründürülerek dikkat çekilmektedir. Yine toplumsal meselelerin yanı sıra insan ilişkileri bağlamında önem taşıyan cimrilik, aptallık, küstahlık ve açgözlülük gibi hususlar da Uygur halk mizah türleri içerisinde ele alınarak gülmece vasıtasıyla tenkit edilmektedir. Bu noktada mizahın toplumun kıvrak zekâsının ürünü olan bir sanat eseri, mizahçının da toplumun sözcüsü olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

ABLİZ, Helimgül. (2009). *Uygur Helk Meşrep Oyunliri Hekkide Tetkikat*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Şincan Üniversitesi.

BATU, Kaibinuer. (2018). *Uygur Halk Mizahının Önemli Tipleri (Nesirdin Ependi, Seley Çakkan, Molla Zeydin, Hisam Kurban)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BERGSON, Henri. (2014). *Gülücün Anlamı Üzerine Deneme*. (Çev.: Devrim Çetinkasap), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

DAVUT Rahile; MUHPUL, Yasin. (2011a). *Uygur Meşrep Medeniyiti IV*. Ürümçi: Şincan Güzel Senet-Foto Süret Neşriyatı.

DAVUT, Rahile; ABLİZ, Helimgül. (2015). *Uygur Meşrepliri Hekkide Omumiy Bayan*. Ürümçi: Şincan Helk Neşriyatı.

DAVUT, Rahile; MUHPUL, Yasin. (2011b). *Uygur Meşrep Medeniyiti II*. Ürümçi: Şincan Güzel Senet-Foto Süret Neşriyatı.

EBEY, Abdurahman, İMİN, Ehmet. (2006a). *Uygur Halk Letipiliri*. Ürümçi: Şincan Helk Neşriyatı.

EBEY, Abdurahman, İMİN, Ehmet. (2006b) *Uygur Halk Çakçakliri Hisam Çakçakliri*. Ürümçi: Şincan Helk Neşriyatı.

- EBEY, Abdurahman, İMİN, Ehmet. (2006c). *Uygur Halk Lapliri*. Ürümçi: Şincan Helk Neşriyatı.
- EMET, Erkin. (2013). *Nüktedan Hisam Kurban*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- GĒNİ, Buatikem. (2009). *Uygurların Nasirdin Ependi Letipiliri Hekkide Tetkikat*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Şincan Üniversitesi Halk Eğiz Edebiyatı Bölümü.
- GÖHERNİSA, Muhemmetmusa. (2003). "Seley Çakkan Letipilirinin Milliy Alahidiliki Toğrisida". s. 68-70.
- GÖNEL SÖNMEZ, Tugba. (2017). *Uygur Meşrepleri Üzerine Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GULAM, Ekber. (2006). *Nasreddin Ependi Letipiliri Kamusi I*. Ürümçi: Şincan Yaşlar Ösmürler Neşriyatı.
- GÜVEMLİ, Zahir. (1949). *Türk Mizah Edebiyatı Antolojisi*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- HABİBULLA, Abdurehim. (2000). *Uygur Etnografiyisi*. Ürümçi: Şincan Halk Neşriyatı.
- İNAYET, Alimcan. (1996). "Nasreddin Hoca ve Uygur Toplumunu". *Uluslararası Nasreddin Hoca Bilgi Şöleni Bildirileri*. (Yayına Haz.: Alev Kahya Birgül), AKMB.
- İNAYET, Alimcan. (2013). "Uygur Mizahında Çakçak ve Hésam Çakçakları, Türk Halk Edebiyatı İncelemeleri", *Saim Sakaoğlu Armağanı*. (Ed.: Metin Ergun), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- İSMAYİL, Meryemgül. (2007). "Kumul Kikas Béyitliri Toğrisida". *Kumul Edebiyatı 3*.
- İSMAYİL, Osman. (1994). *Uygur Helk Eğiz Edebiyatidiki Janirlar*. Ürümçi: Şincan Yaşlar-Ösmürler Neşriyatı.
- KADİR, Ekber. (2011). *Hisam Çakçakliri Hekkide*. Pekin: Milletler Neşriyatı.
- KAŞGARLI, Sultan Mahmut (2008). *Seley Çakkan Fıkraları*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- MORREAL, John. (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak*. (Çev.: Kubilay Aysever ve Şenay Soyer), İstanbul: Iris Yayınları.
- Muhammet Adil (2009) *Kaşkar Uygur Dolan Medeniyeti*. Kaşgar: Kaşgar Uygur Neşriyatı.
- MUHEMMETMUSA, Göhernisa. (2003). "Seley Çakkan Letipilirinin Milliy Alahidiliki Toğrisida". *Hoten Pedagogika Aliy Téhnikomi İlmiy Jurnili*, s. 2, 68-70.
- NECİP, Emir Necipoviç. (2008). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. (Çev.: İklil Kurban), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- OĞUZ, Şükran. (2015). "Seley Çakkan ve Molla Zeydin Şiirleri". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, S. 6, s. 95-105.
- OĞUZ, M. Öcal. (2000). *Türk Dünyası Halk Biliminde Yöntem Sorunları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÖGER, Adem; GÖNEL, Tugba. (2011). "Uygur Türkleri Arasında Şamanlar ve Tedavi Yöntemleri". *Turkish Studies*, S. 6/4, s. 233-247.
- ÖMER, Uçkuncan. (2013). *Uygur Folklor Medeniyet Hezinisidin Ketriler*. Ürümçi: Şincan Yaşlar Ösmürler Neşriyatı.
- ÖZKAN, İsa. (1992). "İki Uygur Fıkra Tipi: Molla Zeydin ve Seley Çakkan". *Milli Folklor*, S. 16, s. 15-20.

RAHMAN, Abdükerim ve diğerkleri. (1996). *Uygur Örp Adetliri*. Ürümçi: Şincan Yaşlar Ösmürler Neşriyatı.

SAKAOĞLU, Saim. (1994-1995). "Türk Dünyası Mahallî Tipleriyle Anadolu Fıkra Tipleri Arasındaki Paralellikler". *SÜ Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*. S. 9-10,s. 267288.

TARİM, Osman İsmayil. (2009). *Uygur Helk Eğiz Edebiyatı Hekkide Umumiy Bayan*. Ürümçi: Şincan Ünivérsitéti Neşriyatı.

TURDİ, Ablikim. (1985). *Helk Edebiyatı Hekkide Omumiy Bayan*, Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı.

TÜRKÇE SÖZLÜK. (1998). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

UÇKUNCAN, Ömer. (2009). *Uygur Halk Tarihi Koşakları Kamusu*. Urumçi: Şincan Ünivérsitesi Neşriyatı.

UTUK, İmıncan Ehmedi. (2006). *Uygur Edebiyatı Tarihi III*. Pekin: Milletler Neşriyatı.

UYGUR EDEBİYATI TOĞRİSİDA. (1982). (Ed.: Obul İslam), Pekin: Milletler Neşriyatı.

UYĞUR TİLİNİÑ İZ AHLİK LUĞİTİ "K-L". (1994). Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı.

UYĞUR TİLİNİÑ İZ AHLİK LUĞİTİ "M-Ü". (1995). Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı.

UYĞUR TİLİNİÑ İZ AHLİK LUĞİTİ "T-H". (1991).Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı.

UYĞUR TİLİNİÑ İZ AHLİK LUĞİTİ "V-Y". (1998). Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı.

YALÇIN, Soner; EMET, Erkin. (1995). *Nasrettin Hoca Uygurca-Türkçe*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ZEYİDİ, Mehmud; DUGAYLİ, Semet. (1988). *Edebiyat AtalğuliriLuğiti*. Pekin: Milletler Neşriyatı.

İnternet Kaynakları:

* URL-1: Sopi, Nijat (2013). "Uygurların İli Çakçak (Şaka) Sanatı ve Çakçaklarda Yansıyan Kültürel Unsurlar Hakkında". Çin Halk Cumhuriyeti İli Pedegojik Enstitüsü. https://www.academia.edu/4757838/UYGURLARIN_%C4%B0L%C4%B0_%C3%87AK%C3%87AK_%C5%9EAKA_SANATI_VE_%C3%87AK%C3%87AKLARDA_YANSIYAN_K%C3%9CLT%C3%9CREL_UNURLAR_HAKKINDA (Erişim: 20.04.2020)



Ötkür, Zulhayat (2020). Uygur Kadınlarının Geleneksel Giyimi “Perice” ve “Telpek”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2020/15, s. 187-193.

DOI: 10.46400/uygur.722548

UYGUR KADINLARININ GELENEKSEL GİYİMİ “PERİCE” VE “TELPEK”

[Araştırma Makalesi-Research Article]

Zulhayat ÖTKÜR*

Geliş Tarihi: 18.04.2020

Kabul Tarihi: 07.05.2020

Öz

Uygurlar, zengin kültürel birikimi ve köklü tarihi ile Türk boyları içinde ayrı bir yere sahiptir. Bu zengin kültürel birikim içinde dil, edebiyat, resim, minyatür, geleneksel sanatlar gibi çok sayıda unsurun yanında geleneksel giyim kuşam da yer almaktadır. Giyim-kuşam ait olduğu topluluğa ilişkin pek çok bilgi sunabilir. Toplumların yaşadığı coğrafya, tarihi ve kültürel birikimleri, dini özellikleri vb. unsurlar giyim-kuşamın mahiyetini belirlediği gibi toplumun kültürel kökleri ve mitolojik dönemleri hakkında da bilgi verir. Ayrıca aynı toplum yapısı içinde insanların taktığı başlık, giydiği elbise ve rengi onun sosyal durumunu, yaşadığı bölgeyi, toplumsal statüsü vb. hakkında ipuçları sunar. Uygurlarda kadınların geleneksel giyim-kuşam kültürü içinde “Perice” adı verilen ve üzerinde birtakım motifler bulunan giysi önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Hotan’ın Keriye ilçesinde kadınların milli bayramlarda ve yas törenlerinde giydikleri “perice” ve baş giyimi olan “telpek” Uygurların kültürel yapısı hakkında bilgi vermenin yanı sıra mitolojik devirlerden günümüze taşıdıkları bazı sembol ve motiflere yer vermesi açısından da önemlidir. Makalede, bu geleneksel kıyafetin özellikleri, kökeni, coğrafyası, kültürel bağlamı ve geçmişten günümüze taşınması üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Perice, Telpek, Keriye, Giyim-kuşam, Uygur.

TRADITIONAL GARMENT OF UYGHUR WOMEN “PERICE” AND “TELPEK”

Abstract

It is known that Uyghurs hold a special place among Turkic peoples with their rich culture and deeply rooted history. Traditional clothing has also been an important parts of such a rich cultural background, together many elements such as language, literature, painting, miniature and traditional arts. Clothing can provide information about the society to which it belongs. The character of traditional clothing can be determined by geographical, historical, cultural accumulations and religious characteristics etc of a society, but also can provide information about cultural origins and mythology of a society. Furthermore, in the same social structure the headgear and the color of their apparels may be can signify one’s social position, the place who lives and social status, etc. Traditional Uyghur dress called “Perice” has gained an important place in the traditional dress of the Uyghur women. “Perice” and “telpek” particularly which are wear by women on occasions of national holidays and mourning ceremonies in Keriye district of Hotan, As well as to give information about the cultural structure of Uyghurs , it is also important in terms of including some symbols and motifs which they has carried from ancient times to the present. The article will focus on the characteristics, origin, geography, cultural context of this traditional dress and its wearing method from past to present.

Keywords: Perice, Telpek, Keriye, Garment, Uyghur

* Stockholm Yetişkin Eğitimi Merkezi, e-posta: qoramtaş@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-7883-4529

Uygurlarda Giyim-Kuşam

Kıyafet, insanlıkla birlikte var olan ilkel toplumdaki çağdaş topluma geçerken zamanla önemini daha da artıran sosyal bir olgudur. Önceleri sadece örtünme ihtiyacı ile ortaya çıkmış, zamanla sosyal bir olguya dönüşmüştür. İnsanoğlunun kültürel gelişim ve yaşam sürecinin kökeninde koruma amaçlı olmasına karşın, gelişim sürecinde geniş kültürel işlevler yüklenmiş bir olgudur. Ekolojik koşulların toplumsal ve kişisel değer yargularının, törelerin, kültürel ve ekonomik koşulların biçimlendirdiği önemli bir kültürel öge aynı zamanda da kültürün bir taşıyıcısıdır (Tezcan, 1983: 255). Giyim tarzı ve anlayışı simgesel anlatım gücü oluşturur. İnsanların yaşadığı coğrafyayı, mensup olduğu topluluğu, hangi dinden olduğunu anlamak çoğu kez bu simgesel anlatım gücü ile mümkün olmaktadır... geçerli bir unsur olarak karşımıza çıkar (Koca vd., 2008: 797). Uygur araştırmacı Abdükerim Rahman'a göre giyim kuşam bir ulusun kültürel simgesidir. Küreselleşmenin etkisiyle dünya medeniyetinin zenginleşmesi, etnik gurupların kültürel kimliğini sürdürmede zorlanmasına ve birey kavramının öne çıkmasına neden olmuştur (Rahman, 2006: 10). Nitekim toplumların giyim-kuşamı, onların inanç ve kültürlerinden etkilenerek gelişim göstermiş ve kültürel kimliği koruma da etkili olmuştur.

Uygurların giyim kuşam kültürü, değişik dinler ve inançların etkisiyle tekâmül etmiş ve günümüzde de bölgesel özelliklere göre de farklı renkler, desenler ve biçimlerin kullanıldığını görmekteyiz. Bunun en belirgin özelliği ise "doppa" adı verilen baş giyimleridir. Doğu Türkistan'da insanların özellikle de erkeklerin baş giyiminden yaşadığı ya da yettiği şehri hatta ilçeyi belirlemek mümkündür. Çünkü her bölgenin kendine has renk ve biçime sahip bir doppası vardır. Bu noktada geleneksel giyim kuşamı ile Doğu Türkistan'da dikkat çeken yerlerden biri Hoten'in Keriye ilçesidir.

Taklamakan Çölü içinde yer alan ve çok eski bir tarihe sahip olan bu yerleşim yeri, kültürel yapısı ve dil özellikleri itibarıyla Doğu Türkistan'ın diğer kısımlarından bazı farklılıklar gösterir. "Keriye ilçesinin giyim kuşam geleneğinin oluşmasında, bu bölgenin coğrafi özellikleri ve tarihi mirası etkili olmuştur. Ayrıca bu bölgede yaşayan insanların etnik kökeni, sosyo-ekonomik durumu, sosyal ilişkileri bu mirası özellikleri hakkında bize bilgi sunar (İslam, 2010: 18). Onların geleneksel giyim kuşamı, dinî inançlar temelinde oluşmakla birlikte mitolojik döneme ilişkin kültürel yapının izlerini yansıtmaktadır. Keriye'yi de içine alan Tarım havzasındaki arkeolojik kazılarda, M.Ö. 1000 yıllarına ait olduğu belirlenen çeşitli kıyafetler (elbise, yelek, etek, pantolon, çizme, kuşak vb.) gün yüzüne çıkarılmıştır.

Tarihi oldukça eskilere giden Keriye'de geleneksel kıyafetlerden birincisi "perice"dir. Perice, Keriye kadınlarının geçmişten bugüne kadar giydiği kültürel zenginliğini taşıyan sanatsal bir giysidir. Perice genelde kadınların uzun gömlek üzerine giydikleri bir tür kaftandır. Genellikle siyah renkli tavar¹, kimhap, ipek gibi kumaşlardan yapılır. Türkçede buna ferace (URL-1) denilmektedir. Aslında Arapça "Ferâce" kelimesinin Uygurcadaki farklı telaffuz ve yazımı olan kelime, Türkçe sözlükte şöyle tanımlanır: "1. Kadınların sokakta giydikleri, mantoya benzer, arkası bol, yakasız, çoğu kez eteklere kadar uzayan üst giysisi, 2. Dervişlerin giydiği bol bir tür hırka." (Türkçe Sözlük, 1988: 495). Kelime Uygurca sözlükte ise "Yakasız kesildikten sonra düğme dikilmeyen uzun elbise, don" şeklinde tanımlanmıştır (UTİL, 1990: 687).

Keriye'de yapılan kazılardan bulunan yünden yapılmış eski pericelerin yakalı ve yakasız olmak üzere iki çeşit olduğunu görmekteyiz. Eski pericelerin düğmesiz, alt tarafı açık bir hırka şeklinde ve iki tarafına renkli iplerden testerenin dişleri şeklinde nakışlar işlenmiştir. Günümüzdeki pericenin göğüs kısmının iki tarafına üçgen şeklinde üç sıra ve yedi tane şerit dikildiği görülmektedir. Keriye ve Çerçen çevresinde yaşayan Uygur kadınların çok sevdiği

¹ Tavar: İpekten yapılmış bir tür Çin kumaşı.

perice, sadece göğüs, kol ve etek kısmındaki göze çarpan yerlere turkuaz ve yeşil renklerdeki şeritlerin konulmasıyla oluşmuştur. Buradaki periceler siyah renkte olması dışında, diğer bölgelerdeki periceler ile aynıdır. Keriye pericesi kadınların evlenme, yas ve daha başka törenlerde giydiği, birbirlerine hediye ettiği, değerli eşyalardan biridir.

Keriye’deki geleneksel kıyafetlerden ikincisi ise “telpek”tir. Türk dünyasının genelinde gördüğümüz ve telpek yanında farklı isimlerle de anılan bu baş giyimi, deriden yapılan baş giyiminin genel adıdır. Uygur erkeklerinin yaygın olarak kullandığı telpek, diğer Türk boylarında da görülmektedir. Keriye telpeğini diğerlerinden ayıran husus ise çok küçük olması ve kadınların başörtüsünün üzerine takmalarıdır. Keriye kadınlarının perice ile aynı anda başındaki uzun beyaz örtünün üstüne taktıkları küçük, baş giysisi olan telpek, bir bakışta küçük kâseye benzeyen, alt tarafı biraz geniş, üst tarafı ise dar olan, genellikle alt kısmı 8-10 cm, üst kısmı 3-4 cm, boyu 5-10 cm civarında olan bir başlıktır. “Bölgedeki Uygur kadınları, asırlardır telpeğin iç kısmını kara kuzu derisinden, dış kısmını ise ipek kumaşlardan yapmışlardır (İslam, 2010: 24).

Perice ve telpekle ilgili Uygur kültüründe çeşitli sözlü anlatımlar da mevcuttur. Bu geleneksel kıyafetin kökenine ilişkin efsanelerden biri şöyledir: “Türk boylarından olan sonra Karahanlılara dönüşen Karluk kabilesinin eski dönemlerde birçoğunun eski Hoten civarında yaşadığı ve Budistler ile olan savaşta kadınların katkıda ve fedakârlıklarda bulunduğu, sonra Karahanlıların hükümdarı, bu kadınlara ödül olarak onların beyaz örtüsünün üstüne bir tane taca benzeyen şapka taktığı ve o andan itibaren bütün Karluk kabilesinde yaşayan kadınların buna benzer başlık takması yayılmıştır. Yıllar geçtikçe bu başlık, bugünkü Hoten kadınlarının başına taktığı telpeğe dönüşmüştür (Selim, 2013: 61).

Bir başka efsaneye göre ise Keriye ilçesinde eskiden Kökçi Eyyar adında bir sultan yaşamış. Bu krallığın yanında yine bir devlet ve onun Dakyanus adında zalim bir sultanı varmış. Dakyanus, diğer sultandan onun kızını istemiş ve diğer sultan da ‘hayır’ demiş ve ölse de kızını ona vermeyeceğini söylemiş. Dakyanus’un gazabı tutmuş ve ona savaş açmış. Neticede Kökçi Eyyar sultanın devletindeki bütün erkekler savaşta yok edilmiş. Devlette sadece kadınlar kalmış, sonra sultanın akıllı ve güzel olan kızı memleketteki bütün kadınları toplamış ve onlara savaş becerilerini öğretmiş, ardından düşman ile olan savaşta kadınlara göğüslerinde 18 tane şerit nakşedilmiş siyah ferace, başlarına siyah şapka giymelerini söylemiş ve sonunda savaşta düşmanları yenmişler. Feracenin siyah renkte olması, kadınların eşlerine kaybetmesi üzerine yas tutmalarının ifadesidir. 18 tane şerit ise insan vücudundaki kaburga sayısının 18 taneden oluştuğunu simgeler. Bu nedenle günümüzde giyilen perice ve telpek o dönemden gelen bir adettir (Henipihan, 2001: 51).

Keriye’nin telpek ve pericesinin kökenine açıklık getiren bu efsanelerde, Keriye kadınlarının kahramanlık ve mücadeleci yönüne vurgu yapılması dikkat çekmektedir. Yüzyıllardır yılın önemli bir kısmında kum yağın ve çetin doğa şartları ile mücadele etmek zorunda kalan Keriye’liler, aynı zamanda Budizm döneminin önemli yerleşimlerinden biridir. Anlatılarda Keriye’lilerin Budist ve Müslüman olmayan diğer topluluklarla mücadelesi ve kadınların da bu mücadeledeki rolüne gönderme yapılması ve ferace ile telpeğin kökenine açıklık getirilmesi anlamlıdır.

Perice ve telpek üzerindeki motiflerde, Türk mitik inanç ve düşünce sisteminin izlerini görmekteyiz. Bu noktada öncelikle Türk mitolojisindeki bazı unsurlar, ardında da kıyafetlere bunların ne şekilde yansıdığını açıklamaya çalışacağız. Türk mitik inanç ve düşünce sisteminde evren “yer-su” ve “gök” olarak iki unsurdan oluştuğuna inanılmaktadır. Ayrıca mit, destan gibi anlatılarda evrenin üç bölümden oluştuğu bilinmektedir. Bu unsurlar şöyledir:

a) *Gök*: Aydınlık olandır. Orada iyilik, güzellik ve mutluluk vardır. Tam anlamıyla cennet demektir. Yedi kattan oluşmaktadır. En büyük tanrı ve bir ruh olan Ülgen, eşi ve çocukları ile kendisine bağlı iyi ruhlarla burada oturur.

b) *Yeryüzü*: İnsanların yaşadıkları yerdir.

c) *Yeraltı*: Karanlık olandır. 14 kattır. Kötülüklerin, bahtsızlıkların, çirkinliklerin cezalandırılacağı yerdir. Bu nedenle cehennem demektir. Korkunç bir Tanrı, ruh olan Erlik, ailesi ve ona bağlı kötü ruhlar yeraltında bulunurlar. Şamanlar bu üçe ayrılan evrende kendi dualarıyla hastaların dua isteklerini gökteki ve yeraltındaki ruhlara ilettiklerini, onlarla konuştuklarını söylerler ve böylece hastaya ya da büyü yaptırmaya ihtiyaç duyan kişiye gelecek kötülüklerden gökteki ve yeraltındaki ruhların kendilerini koruduğu duygusu aktarılmış olur (Mömin, 2013: 84). Gök rengi beyaz, “yer-su” rengi ise siyah ile nitelenir. Bunun sonucunda “üçlü evren anlayışı” ortaya çıkar. Bu düşünce dünyanın üç katmandan oluştuğunu, yani üst kat dünya (beyaz, parlak alan), alt kat dünya (siyah, karanlık dünya) ve insanların yaşadığı bu iki dünyanın arasındaki ara kat (beyaz ve siyah, ara dünya) (Tursun, 2000: 198).

“Üçlü evren anlayışı” düşüncesi insanların yaşam tarzı ve sosyal biçimine yansımış, sonra başka düşüncelerin ve görüşlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Eski Türklerde üç dünyanın koruyucu Tanrıları adına kurban kesme törenleri yapılır ve bu kurbanlara “Yağuş” denilirdi (Tursun, 2000: 199). Yine eski Türklerin tabiatta bazı gizli güçlerin bulunduğu inandığı, tabiat varlıkları birer ruha sahip olup, bu ruhların iyi ve kötü ruhlar şeklinde iki gruba ayrıldığı, Asya Hunları, Göktürkler ve Uygurlar yılın belli dönemlerinde Gök Tanrı’ya, atalara, tabiat ruhlarına at ve koyun kurban ettiği bilinmektedir (Bars, 2014: 382).

Boylar ve uluslar genişleyip devletler ortaya çıkmış, Orhun Abideleri’ne göre, güç ve zenginliklerine göre toplumsal sınıflara ayrılmıştır. Üst tabakalar Altın kemik boyu, hukuk ve zenginlik sahipleri beyaz kemik boyu ve aksi biçimde kara budun tayfası kara kemik boyu diye adlandırılmıştır (Tursun, 2000: 200). Hükümdar ve kağanların mezarlarına “altınlık” denir. Kumul eyaletinde hala “altınlık” adı verilen padişahlara ait olan bir tarihi mezarlık da bulunmaktadır. Hun Tengrikutları döneminde halkın yılda üç kez tören yapma geleneğinin olduğu da kaynaklarda belirtilmektedir (Tursun, 2000: 201).

Eski Türklerin evrene ve dünyaya bakış açısı, buna bağlı geliştirdikleri ritüeller günümüzde Uygurların sosyo-kültürel yaşamında hala izlerini korumaktadır. Bu düşünce ve inanışların özellikle Keriye kadınlarının giydikleri perice ve telpekte yansımalarını görmekteyiz. Günümüzde perice sadece törenlerde giyilmektedir. Uygur kadınları perice giydiğinde başına uzun, beyaz örtü örter ve üstüne siyah koyun derisinden yapılan küçük “telpek” takar. Burada beyaz örtünün parlaklığı ile “gök”ü; siyah pericenin ise “yer-su”yu simgelediğini söylemek mümkündür. Ayrıca pericenin göğüs kısmının iki tarafına turkuaz ve yeşil yaprak şeklinde 7 ya da 9 tane şerit; kol uçlarına ise 2-3 santimetre kalınlıkta aynı renkte şerit dikilir. Bu şeritler ise göğün katlarını ifade etmektedir.

Telpek yazılı kaynaklarda belirtildiğine göre çok eski bir gelenek olmakla birlikte hangi dönemlerde ortaya çıktığına ait kesin bilgi mevcut değildir. Ancak telpeğin tarihinin en azından 10000 yıllık bir geçmişe dayandığı belirtilmektedir (İslam, 2010: 22). Telpeğin derin bir kültürel anlama sahip olduğu ve Şamanizm, Budizm ve İslam dininden etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Kaynaklarda, telpeğin yuvarlak üst kısmının güneş inancını yansıttığı ve yine yuvarlak şeklinin de güneşe bir gönderme yaptığı ve onu simgelediği ifade edilir. Ayrıca dört parça kumaştan oluşturulup dikilen telpeğin üst kısmının ise yeryüzü ve dört yönün simgesi olduğu söylenebilir.

Bazı araştırmacılar, telpeğin üç kısımdan oluştuğunu ve bunun eski Türklerin evren tasarımına ilişkin bir inanışın yansıması olduğunu ifade etmişlerdir (İslam, 2010: 22).

Telpeğin iç kısmının kara kuzu derisinden yapılmasının nedeninin ise Uygurlar arasında kuzunun tokluk, bereket ve bolluğun simgesi kabul edilmesinden kaynaklandığı belirtilir. Yine bu durumun çeşitli hayvanlara ilişkin kültürlerle bir ilişkisinin olduğu da muhakkaktır (Musa, 2003:112). Ak ve kara koyunun Türklerin inanç dünyasında ve sosyo-kültürel yaşamında önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Oğuzhan destanına göre, Oğuz büyük bir kurultay toplar. Sağ tarafına kırk kulaç direk diktirir, üstüne bir altın tavuk, altına bir ak koyun bağlar (Bang ve Arat, 1988: 24). Mehmet Kaplan iki direk dikme, altın ve gümüş tavuk ile ak ve kara koyunun Şamanizmle alakalı olma ihtimalinden bahseder (Kaplan, 2004: 69). Telpeğin yapımında kara koyun derisinin kullanılmasını, Uygurların eski dini inancındaki unsurun bugüne kadar devam etmesi şeklinde değerlendirmek mümkündür (Musa, 2003: 112).

Pericede yedi ya da dokuz şeridin yaprak şeklinde simgelenmesi, Uygurlarda ağaç kültü ile ilişkilendirilebilir. Uygurların bazı geleneklerine göre ağacın kutsal yerini belirlemek mümkündür. Çocuk sahibi olamayan kadınlar Kaşgarlı Mahmut’un mezarına gidip mezarın yanındaki “Hay-Hay Kavak”tan dilekte bulunurlar. Ağacın dallarına kumaş parçalarını bağlayarak dileklerini gerçekleştirmeye çalışırlar (Öger, 2013: 37). İnsanların çoğalmasını, hayat gücü veren ağaca bağlamasının temelinde ise ağaç kültürünün yer aldığını söylemek mümkündür. Kutsal ağaç kişioglunun dileklerini Tanrı’ya iletme görevi üstlenmektedir (Öger, 2013: 64). İlkel dinî anlayışına göre ağaç bir gücü temsil eder. İlkel zamanlarda sade bir ağaca tapınılmamıştır. Ağaçtan tezahür eden, onun ima ettiği bir şeyden ötürü ona hürmet edilmiştir. Ağacın kendisinden ziyade, onun arkasında var olduğu düşünülen birtakım gizli ruhanî varlıklara karşı bir saygı vardır. Bir ağaç ifade ettiği güçten ötürü kutsal olarak kabul edilir. Ağaç, yıkılmazlık ve devamlılık, düzenli olarak tekrar ortaya çıkışı gibi özellikleriyle hayatın düzeni içinde kutsalın gücü olarak kendisini gösterir. Ağaç bu nitelikleriyle evreni ifade etmek için ortaya çıkmıştır (Bars, 2014: 383). Pericenin göğüs ve etek kısmındaki yaprağa benzeyen uzun şeritlerin, bu ağaç inancının yansıtılan bir simgesi olduğunu ifade edebiliriz. Pericenin siyah renkte olması toprağı (yer-su) ifade etse de, bir yandan topraktan çıkan yemyeşil ağaç arasından başına beyaz örtü örten parlaklık veren bir “Ana”nın çıkıp gelen bir haline benzetmek mümkün. Göğüs kısmındaki yapraklarını simgeleyen şeritler aynı zamanda etek kısmındaki şeritlerle denkleşip bize bol yapraklı büyüyen bir ağacı hatırlatıyor.

Pericedeki şeritlerin yedi veya dokuz olması göğün katmanlarını ifade edebilir. Ayrıca yedi ve dokuz sayısı Uygurların inancında kutsal sayı olarak kabul edilmekte ve hem sözlü kültürde hem de sayısız ritüelde karşımıza çıkmaktadır. Uygurlarda 7 sayısı genelde “çok, bol, mükemmel” anlamına gelir ve atasözleri ve deyimlerde sıkça yer alır. Örneğin, “Yedi günlük âlem”, “Yedi kat gök”, “Yedi ceddini bilmek”, “Yedi ölçüp bir kesmek”, “Yedi nezir” (ölü aşısı), “Yedi başlı canavar”, “Mezara yedi kürek toprak atmak”, “Yedi kere yuvarlanan suyu içmek gibi (Tursun, 2007: 318). Dokuz sayısı da Uygurlar arasında tarihten beri “kutsal, ulu, güç ve kuvvet”in simgesi olarak kullanılmıştır. Dîvânu Lugâti’t-Türk’e göre, “Kağanların tuğları, askerlerin sayılarından çok olmasına rağmen 9 taneden fazla olamayacağı açıklanmıştır. Uygur kültüründe yine “Dokuz kızın sancığı aynı anda tutmuş”, “Otuz oğul, dokuz kız” gibi deyimler ve “Masaya dokuz tane ekmek koymak”, “Nevruz yemeğini 9 çeşit mahsul ile yapmak”, meşreplerde (eğlenceler) dokuz tabakta yemek getirmek ve düğünlerde “Dokuzu tel olsun” diye dua etmek gibi adetler vardır.

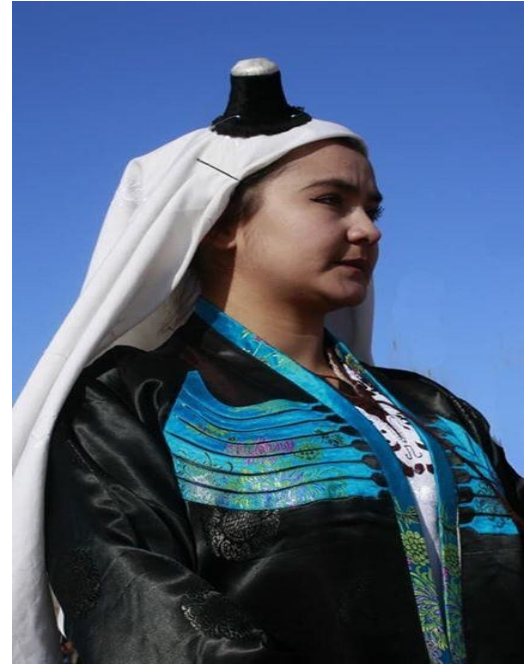
Sonuç olarak Uygur kültürünün ve giyim kuşamının iki önemli unsuru olan “perice” ve “telpek” asırlar boyunca kendi özelliğini ve temel anlamını koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Renkleri, desenleri, motifleri, kumaşları ve giyim tarzı ile Uygurların kültürel zenginliğini ortaya koyan perice ve telpek, aynı zamanda Doğu Türkistan’da Uygurların giyim-kuşamında bölgelere göre farklılığın bir örneği olup bölgenin kültürel kimliğinin sürdürülmesinde de önemli bir etkiye sahiptir. Perice ve dünyanın en küçük baş giyimi

olarak ifade edilen Keriye telpeği, zaman içinde günlük kıyafet olmaktan uzaklaşarak cenaze ve bayram günlerinde giyilen özel bir giysi haline gelmiştir. Bu geleneksel kıyafetin genç kuşaklara aktarılması ve onların da kültürel kimliğinin ve aidiyetinin bir parçası olarak bu geleneği devam ettirmeleri son derece önem arz etmektedir. Çünkü bir yandan dünyanın küreselleşmesi sonucunda yerel kültürlerin sürdürülememesi, diğer yandan da Doğu Türkistan'da Çin yönetiminin Uygurlara baskısı, onların geleneksel yaşamlarını sürdürmede ve kültürlerini korumada çok büyük zorluklar çekmesine neden olmaktadır.

Kaynakça

- BANG, W ve ARAT R. Rahmeti. (1936). *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul.
- BARS, Mehmet Emin. (2014). "Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Şor Kahramanlık Destanlarına Yansımaları" *JASSS*, s. 379-398.
- HENİPİHAN, (2001). "Keriye Ayallirining Perice ve Telpiki Heqqide Rivayet". *Miras*, S.2, s. 51.
- İSLAM, Rozihan. (2010). "Keriye Ayallirining Kiçik Telpiki ve Uningda Eks Etken Medeniyet İznasi Hakkida". *Hoten Pedagogika Mektipi Ilmiy Jurnalı*, S.3, s.18-26.
- KAPLAN, M. (2004). "Oğuz Kağan Destanı ile Dede Korkut Kitabında Eşya ve Âletler", *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KOCA, Emine. (2008). "Kültürlerarası Etkileşimde Giyim Kuşam". *38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi)*, s.793-808
- MÖMİN, Samire. (2013). "Şamanizm ve Günümüzdeki Kalıntıları Uygur Toplumundaki Tabular Üzerine". *ULAKBİLGE*, S. 1, s. 80-89.
- MUSA, Gulbahar. (2003). "Keriye Halkının Enenewiy Medeniyet Mirasi-Kiçik Telpek Toğrisida". *Şincang İctimaiy Penler Munbiri*, S. 5, s. 112.
- ÖGER, Adem. (2013). *Uygur Türklerinde Tören ve Bayramlar*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- ÖTKÜR, Zulhayat. (2015). "The Mulberry Tree and Its Influence on Uyghur Culture". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, S. 6, s. 106-113.
- RAHMAN, Abdukerim. (2006). "Kiyim Medeniyetimizning İkkilemçi Funksiyesi Hekkide İztiraplık Hiyallar". *Şincang Medeniyeti*, S.1, s. 9-12.
- SELİM, Muhemmet. (2013). "Uygurlarning Baş Kiyim Medeniyetide Telpekning Barlikka Kelişi". *Miras*, S. 2, s. 61-68.
- TEZCAN, M. (1983). "Giyim Olgusuna Sosyo-Kültürel Bakış ve Türklerde Giyim". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, S. 6 (1) s. 255-276.
- TURSUN, Enver. (2007). *Uygur Örp-Adetliridin Örnekler*, Ürümçi: Şincañ Universiteti Neşriyatı.
- TURSUN, İmin. (2000). *Kedimki Uygur Medeniyeti*. Ürümçi.
- TÜRKÇE SÖZLÜK. (1988). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- UYĞUR TİLİNİN İZAHLIK LUĞİTİ A-P (UTİL).(1990). Pekin: Milletler Neşriyatı.

Ekler: Telpek ve Perice Görselleri





Calil, Farah (2020). Komparativistikanın Mifopoetikaya Tətbiqi: İsland və Türk Folklor Mətnlərində Təkrarlar, *Uluslararası Uygur Araşdırmaları Dergisi*, Sayı: 2020/15, s. 194-206.

DOI: 10.46400/uygur.718601

KOMPARATİVİSTİKANIN MİFOPOETİKAYA TƏTBİQİ: İSLAND VƏ TÜRK FOLKLOR MƏTNLƏRİNDƏ TƏKRARLAR

[Araştırma Makalesi-Research Article]

Farah CALİL*

Geliş Tarihi: 12.04.2020

Kabul Tarihi: 16.05.2020

Xulasa

Komparativistikanın inkişaf dövrünə nəzər salsaq görürük ki, bu hal XIX əsrdə romantizm mərhələsinə keçid dönəmi ilə əlaqədar idi. Müqayisəli ədəbiyyatın bir istiqamət kimi formalaşmasına ilk növbədə folklorşünaslığın inkişafı təkan vermiş oldu. V. və Y. Qrim qardaşlarının nağılların toplanması və müqayisəsi ilə bağlı apardığı ilk tədqiqatlar institutlaşma baxımından folklorun inkişafına təkan verdi. Bu müqayisələr motiv uyğunluğu, ötürülmə və genetik münasibətlər baxımından araşdırıldırlarkən, mifin poetik özəllikləri də nəzərdən qaçırılmadı. Mifopoetik elementlər araşdırıldırlarkən məlum oldu ki, folklor mətnlərində tez-tez rastanan təkrarlar demək olar ki, bütün xalqların şifahi yaradıcılığında yer almaqdadır. Bu fenomenin kökü hər şeydən əvvəl sosial-psixoloji amillə bağlıdır. İbtidai təfəkkürdə magik inamın bir ifadəsi olaraq ortaya çıxan təkrarların həm Türk, həm də Avropa xalqlarının folklorunda əks olunması faktı tipoloji uyğunluq kimi qəbul edilə bilər. Bunun isbatı kimi araşdırmada İslan eposu "Böyük Edda" və "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanından nümunələr gətirilmişdir. Həmin nümunələr qarşılaşdırıldırlarkən təkrarların əsasən magiyanı gücləndirmək funksiyasını yerinə yetirməsi faktı ortaya çıxır. Hər iki dastan mətnlərində təkrarların eyni funksiyaları icra etməsi bu halın sosial-psixoloji faktorun nəticəsi kimi ortaya çıxmasını ispatlamış olur.

Açar Sözlər: Müqayisəli Tədqiqatlar, Türk, Avropa, Təkrar, Tipologiya.

KARŞILAŞTIRMALI ÇALIŞMALARIN MİTOPOETİĞE UYGULANMASI: İZLANDA VE TÜRK FOLKLOR METİNLERİNDE TEKRARLAR

Öz

Karşılaştırmalı edebiyatın gelişim dönemine bakarsak bunun XIX. yüzyıldaki romantizm aşamasına geçişten kaynaklandığını görebiliriz. Bir yön olarak karşılaştırmalı edebiyatın oluşumu öncelikle folklor biliminin gelişimi ile bağlantılıydı. V. ve Y. Grim Brothers tarafından masalların toplanması ve incelenmesi ile ilgili olarak verilen ilk çalışmalar, kurumsallaşma açısından folklorun gelişimine ivme kazandırdı. Bu karşılaştırmalar, plan güdüsü uyumluluğu, aktarımı ve genetik ilişkiler bağlamında incelendiğinde, mitin şiirselleri göz ardı edilmemiştir. Folklorunda yaygın olan tekrarların neredeyse tüm ulusların folklorunda bir yeri olması özellikle dikkat çekicidir. Bu fenomenin kökeninde, her şeyden önce sosyo-psikolojik faktör vardır. Bu nedenle, büyüye inancın bir ifadesi olarak ortaya çıkan tekrarların hem Türk hem de Avrupa halklarının folkloruna yansıdığı gerçeği, tipolojik bir uygunluk olarak değerlendirilebilir. Bunun bir kanıtı olarak, araştırma İzlanda eposu "Büyük Edda" ve "Kitab-ı Dede Korkut"tan örnekler içermektedir. Bu örnekler karşılaştırıldığında, tekrarların esas olarak büyüü arttırmaya hizmet ettiği açıktır. Her iki metindeki tekrarların aynı işlevi yerine getirmesi, bunun sosyo-psikolojik bir faktörün sonucu olduğunu kanıtlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Karşılaştırmalı Çalışmalar, Türkçe, Avrupa, Tekrar, Tipoloji.

* Prof. Dr., Bakü Avraşya Üniversitesi, Umumi Filologiya Bölümü, e-posta: calil.farah72@mail.ru
Orcid: 0000-0002-1617-3681

APPLICATION OF COMPARATIVE STUDIES TO MYTHOPOETICS: REPETITIONS IN ICELANDIC AND TURKISH FOLKLORE TEXTS

Abstract

If we look at the period of development of comparative literature, we can see that this is due to the transition to the stage of romanticism in the XIX century. The formation of comparative literature as a direction was first of all connected with the development of my science of folklore. The first name given by V. and Y. Grim Brothers in connection with the collection and study of fairy tales gave impetus to the development of folklore from the point of view of corporateism. The poetics of the myth was not overlooked when these comparisons were studied in the context of plot motive compatibility, transmission, and genetic relationships. It is especially noteworthy that repetitions, which are widespread in folklore, have a place in the folklore of almost all nations. At the root of this phenomenon is, first of all, the socio-psychological factor. For this reason, the fact that the repetitions that appear as an expression of magical thought are reflected in the folklore of both the Turkic and European peoples can be assessed as a typological correspondence. The fact that repetitions, which appear in primitive thought as an expression of magical belief, are reflected in the folklore of both the Turkic and European peoples, can be considered as a typological correspondence. As evidence of this, the study cited examples from the Islamic epic "Great Edda" and "Kitabi-Dada Gorgud". When comparing these examples, it becomes clear that repetitions mainly serve to enhance magic. The fact that the repetitions in both texts perform the same function proves that this is the result of a socio-psychological factor.

Keywords: Comparative Studies, Turkish, European, Repetition, Typology.

Giriş

Folklor yaradıcılığı üçün ənənəvi hal sayılan təkrarlar, demək olar ki bütün dünya xalqlarının şifahi yaradıcılığında öz əksini tapmışdır. Folklorlarda geniş yayılan təkrarların yaranma səbəbləri bir neçə halla bağlıdır. İlk olaraq onu qeyd etmək yerinə düşərdi ki bu hal ritmlə və sözün magik gücünə inamla əlaqədardır. Sözün magik gücünə olan inam isə, təbii ki, ibtidai düşüncədən qaynaqlanırdı. Təkrarların magiya ilə bağlılığı onların genezisinin ayin və mərasimlərlə əlaqəsindən doğur. Təbii ki hər hansı bir ayin icra olunduğu zaman burada musiqi, hərəkət, yəni ritual və söz bir arada həyata keçirilirdi. Bir çox hallarda əsas məqsəd hər hansı bir hami ruhu məclisə dəvət etmək olduğu üçün onunla bağlı sözlər tez-tez təkrar olunurdu. Buna ən bariz nümunə Azərbaycan folklorunda yer alan yazın gəlişi ilə bağlı həyata keçirilən təqvim mərasimləridir. Mərasim zamanı məclisə dəvət olunan hami ruhla verbal kontakt quruklarkən təkrarlara geniş yer gerilirdi. Daha sonra bu hal dastan yaradıcılığına da ötürülmüş oldu. Öncə mərasim mətnlərindəki təkrarlara aydınlıq gətirək.

Mərasim Mətnlərində Təkrarlar

Mərasim zamanı məclisə dəvət olunan Qodu günəşi qoruyan hami ruhun, yəni mifoloji obrazın sakral adıdır. Öncə Qodu ilə bağlı söyləməyə nəzər salaq:

Qodu! Qodunu gördünmü?

Qoduya salam verdinmi?

Qodu burdan ötəndə,

Qırmızı günü gördünmü?

Yağ verin yağlamağa,

Bal verin bağlamağa,
Qodu gülmək istəyir
Qoymayın ağlamaga

Qoduya qaymaq gərək
Qablara yaymaq gərək
Qodu Gün çıxarmasa
Gözlərin oymaq gərək

Yağ verin yağlamağa,
Bal verin bağlamağa,
Qodu gülmək istəyir,
Qoymayın ağlamağa (Bəydilli, 2000: 123).

Bu mətndə biz “Yağ verin yağlamağa, bal verin bağlamağa, Qodu gülmək istəyir, qoymayın ağlamağa” ifadəsinin təkrarını görürük. Bu hal mətnin əsas formulunu təşkil edir. Buradan aydın olur ki, məqsəd günəşi çıxarmaqdır. Bu mətndə biz eyni zamanda təhdidlə də qarşılaşırıq. Öncə Qoduya yağ, bal təklif olunur, əgər razı olmasa, gözlərinin oyulması ilə təhdid olunur (Şamançı düşüncədə ruhlara belə müraciətə tez-tez rast gəlinir).

C.C. Bəydilli “Qam-şamançılığın etnomədəniyyətimizdə yeri” adlı monoqrafiyasında Qodu ilə bağlı şeir mətninə belə münasibət bildirirdi: “Bu mətndə semantik fikir mifoloji mənə daşıyır. Hər bir söz formulunun qarşısında duran vəzifə-mifoloji obrazın sakral vəzifəsini açmaqdan ibarətdir. İnformasiyadan aydın olur ki, adresant mifoloji obrazın funksiyasını açmağa çalışır. Mətnədən aydın olur ki, obyektə əlaqəyə cəhd göstərilir. Bunun üçün müəyyən sakral səciyyəli elementlərdən istifadəyə əl atılır. Bu yolla mifoloji obyekt fəaliyyətə təhrik edilir. Bu mərasim mətninin poetik xüsusiyyətləri, ideya məzmunu, vəzn, qafiyə sistemi, sintaqmatik (təyinedici sözlə təyin olunan elementin birləşməsindən ibarət söz) söz düzümü bilavasitə ritual funksiyasına tabe etdirilmişdir” (2000:124).

Bu söylənilənlərdən aydın olur ki mərasim zamanı bir neçə dəfə təkrar edilən “Qodu” kəlməsi kodlaşdırılmış verbal (toplanılmış) elementdir. Bu hal yalnız Azərbaycan folklorunda deyil, demək olar ki bütün xalqların şifahi yaradıcılığında rastlanılan haldır. Buna misal olaraq məşhur alman mif araşdırmaçılarından olan Paul Herrmann “Alman mifologiyası” əsərini göstərmək olar. O, əsərində ümumgerman folklorunda dünyanın yaradılışı ilə bağlı büt-pərəstlik dövrünə aid mif mətnlərini müqayisə edərəkən Skandinav folkloruna məxsus bir şeir mətnindən nümunə gətirir. Mərasim dualarına daxil olan bu mətnə nəzər salaq:

In der Urzeit

Da var nicht Kies noch Meer noch kalte Woge,

Nicht Erde gab es noch Oberhimmel,

Nur gehnende Klufft, doch Gras nirgends

[d.h. kein Boden, auf dem man stehen und sitsen konnte]

Nicht wusste die Sonne, wo sie Wohnung hatte,

Der Mond wusste nicht, welche Macht er hatte,

Die Sterne wusteten nicht, welche Statte sie hatten (Herman, 1991: 355).

Mətnin tərcüməsi belədir:

Qədim zamanlarda

O vaxt hələ yox idi nə çınqıl, nə dəniz, nə soyuq dalğalar.

Yox idi yer də, hündür səma da

Yalnız əsnəyirdi dərin uçurum, yox idi ot da

[m. Nə oturmağa, nə də üzərində durmağa heç bir mənə yox idi]

Yox idi bilgi günəşdən, o, harada yaşayır.

Yox idi bilgi aydan, onun necə gücü var.

Yox idi bilgi ulduzlardan, onların məkanı haradır.

Biz bu mif mətninə nəzər saldıığımızda germanlara məxsus ibtidai düşüncə tərzində Xaosun təsvirini görmüş oluruq. Mətnin əsas formulunu isə “yox idi” sakral elementi təşkil edir. Mətnin təhlilindən bir daha aydın olur ki, folklor yaradıcılığında yer alan təkrarların genezisi magik xarakter daşıyır.

Dastan Yaradıcılığında Təkrarlar: Magik Funksiya

Təbii ki belə düşüncə tərzini zamanla dastan yaradıcılığına da ötürülürdü. İstər Skandinav, istərsə də Türk dastanlarında bu hal müşahidə olunmaqdadır. Y.M. Meletinski Edda poeziyasında istifadə olunan təkrarlarla bağlı yazırdı: “Edda poeziyasında öz əksini tapmış təkrarların tipi, şifahi poeziyanın təkrarlar tipi ilə tamamilə analoji hal təşkil edir. Burada onlar yalnız xüsusi folklor estetikasını dəstəkləmir, eyni zamanda şifahi yaradıcılığın mühüm mexanizmini təşkil edir. Hər şeydən öncə təkrarlar, əsasən bütün bir şeirdə (qısa, uzun, yarım-bənd-helminqlər) mövcud olur, hansı ki, bəzən poemanın ümumi kompozisiyasının nizamlanmasında əhəmiyyətli rol oynayır. Belə təkrarlar, xüsusən “mifoloji nəğmələrə” aiddir” (Meletinski, 1968:19). “Böyük Edda” eposunun “Skirnerin səfəri” bölümündə ritual xarakterli təkrarlardan birinə nəzər salaq:

23

Görürsənmi sən,

Ovcumdakı qılıncı,

İşarələrlə bəzədilmiş,

Bununla kəsərəm Gerdin başını,

Əgər razı olmasa (Starşaya Edda, 1975: 217).

Daha sonra 25-ci bölümdə ilk sətirlərin təkrarını görürük:

25

Görürsənmi sən,

Ovcumdakı qılıncı,

İşarələrlə bəzədilmiş,

Qoca tursu,

Mən bununla məğlub edərəm,

Təkbətək döyüşdə (Starşaya Edda, 1975: 217).

Bu şeirlərdəki təkrar “Görürsənmi sən ovcumdakı qılıncı, işarələrlə bəzədilmiş” magik xarakter daşıyır. Bu magik xarakterli mətnin əsas məqsədi təhdidlə bağlıdır. Yaxud “Böyük Edda” əsərinin “Riq haqqında nəğmə” bölümündə Riqlə bağlı deyilir:

6

Qaldı o, orada,

Üç gecə sərəsər

Və sonra yenə,

Getdi yolun ortası ilə.

Doqquz ay keçdi,

Bundan sonra (Starşaya Edda, 1975: 334).

Bu bölümə yuxarıda göstərdiyimiz təkrar nümunəsinə 2-ci, 6-cı, 20-ci, 26-cı, 33-cü beytlərdə rast gəlinir. Riq adlanan qəhrəman aslar ailəsinə məxsus Heymdall adlı tanrıdır. Mətnəndən aydın olur ki, o, övladı olmayan yaşlı ailələrə gələrək gecə onların ortasında yatır. Doqquz aydan sonra onların övladları doğulur. Azərbaycan dastanlarında rastlanılan dərvişin övladsızlara alma verməsi və doqquz aydan sonra bu ailədə övladın dünyaya gəlməsi motivi ilə təhlillərə cəlb etdiyimiz motiv eynidir. Daha dəqiq desək, Heymdalla dərviş sonsuzluğu aradan qaldıran hami kimi düşünülür. Heymdal dərvişə nisbətən daha arxaıkdir. Belə ki, İslamın Azərbaycana gəlməsi nəticəsində insanlara övlad bəxş edən hami ruhun funksiyalarını dərviş yerinə yetirirdi. İstənilən halda burada söhbət möcüzəvi doğum aktından gedir. Mətnəndə sözü gedən üç gecə sakral rəqəmlər sırasına daxildir. Yolun ortası ilə getmək isə magik hərəkətin icrasıdır. Bir sözlə, bu mətnin genezisi magiya ilə bağlıdır.

Təkrarların Didaktik Funksiyası

Digər tərəfdən isə bu hal, yəni təkrarın magik funksiyalı əsası stilistik funksiya ilə əvəz olunur. Məqsəd ümumi məzmunun qorunmasına, daha doğrusu, ayrı-ayrı şeir parçalarının birləşdirilməsinə xidmət edir. Dastan yaradıcılığında rastlaşdığımız təkrarlar didaktik məzmunlu mətnlərdə də öz əksini tapmışdır. Daha çox sual-cavab üzərində qurulan bu mətnlərdə məqsəd kosmoqonik, etioloji və zamanla əlaqəli miflərin təqdimatı ilə bağlı olur. Bu hallara istər Skandinav, istərsə də Azərbaycan dastanlarında rast gəlinir. Azərbaycan dastanlarında bu deyişmə adlanır. Əsasən qız və oğlan arasında gedən bu deyişmə ilk növbədə duallığın göstəricisidir. Şamançılığın izlərini özündə daşıyan bu deyişmənin əsas şaman mərasimlərində icra olunan ayinlərin genezisindən qaynaqlanır. Azərbaycan dastanlarında əsasən “aldı” kəlməsi magik sözün gücü ilə bağlıdır. Deyişmənin qanunauyğunluğunu özündə ehtiva edən bu kəlmə, fikrin sual verəndən cavab verənə ötürülməsini bildirir. Bəzən isə sadəcə şəxslərin adları təkrarlanmaqla deyişmənin bir üzvdən digərinə ötürülməsi bildirilir. “Valeh və Zərnigar” dastanında Valeh və Zərnigarın deyişməsinə belə qnomik- didaktik xarakterli şeir mətnini müşahidə etmək mümkündür:

Zərnigar

Bizdən salam olsun Aşiq Valehə,

Əzəl nə şey xəlq eylədi sübhanı,

Cəmi aləm ondan oldu aşıkar,

Yaratdı sūfəti nəmi, nişanı.

Valeh:

Al cavabın deyim Zərnigar xanım,
Əzəl bir dövr xəlq eylədi sübhani,
Cəmi aləm ondan oldu aşikar,
Yaratdı sifəti, nəmi, nişanı.

Zərnigar

Deynən görüm, nədi yerin əsası?
Nə üstündə qərar tutub durası?
Neçə ildi yernən göyün arası?
Nədən xəlq etdilər həft asımanı?

Valeh:

Bilginən balıqdı yerin əsası,
Gav üstündə qərar tutub durası,
Səksən min il yernən göyün arası,

Nurdan xəlq etdilər həft asımanı (Azərbaycan Məhəbbət Dastanları, 1979: 376).

“Böyük Edda” əsərində də biz belə təkrarlarla tez-tez rastlaşırıq. Xüsusən “Edda” poeziyasının qnomik xarakterli təkrarlarında müdriklərin mübahisəsində “De mənə... əgər” yaxud “haradan gəlir” ifadələrinə tez-tez rastlanılır. Bu formullar əsasən etioloji miflər üçün xarakterikdir. Məsələn, “Vaftrudnirin söyləmələri” “Alvisin söhbətləri”, “Baldrın yuxuları” bölümündə sualın bir hissəsi cavabda yenidən təkrarlanır. Y.M. Meletinski bu hadisəni belə dəyərləndirirdi: “Qnomik seirlər sərt təkrarlarla möhkəm birləşib, hansı ki, sintaktik struktura da aiddir. Eyni zamanda təkrarlar kəskin şəkildə paralelizmlərlə müşahidə olunur” (Starşaya Edda, 1975: 21).

Beləliklə, qnomik xarakterli şeirlərə diqqətlə nəzər saldıığımızda aydın olur ki, onlar xüsusi formulla bir-biriylə sıx bağlıdır. Bu formullarda hər şeydən öncə qnomik təkrarların spəşifik cəhəti onların sual və ya cavabla bir-birinə bağlı olmasıdır. Bu isə onlar arasında ritual kanonun yaranmasına səbəb olur. Y.M. Meletinski bu hadisə ilə bağlı yazırdı: “Onların (təkrarların) özünəməxsus refren və ya konturrefrenə çevrilməsi ikinci dərəcəli haldır. Yeri gəlmişkən, bu hal, qəhrəmanlıq nəğmələrində tək-tək halda səpələnmiş qnomik sətirələrin xarakteri ilə təsdiq olunur” (Meletinski, 1968: 22).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da belə xarakterli formullarla rastlaşmaq olar. Təhqiramiz ifadələrə daha çox “kafir” kəlməsi ilə bağlı (“ay kafir”, “itim kafir”, azğın kafir, mərə kafir, “murdar kafir”) variantlaşmış təkrarlarda rast gəlirik. Dastanda diqqət çəkən məqamlardan biri də boy daxilində və ya boylar arasında tez-tez qarşılaşdığımız eyni ifadələrin təkrarı ilə bağlıdır. Ə. Sultanlı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında tez-tez rastlanılan təkrarlarla bağlı yazırdı: “Təkrarlar ifadədə və keyfiyyətlərdə özünü göstərir. İfadələrdə təkrarlar eyni cümlələrin, eyni misraların, müraciətlərin, sifətlərin təkrarından ibarətdir. Bu təkrarlar istər boyların içərisində, istərsə də boylar arası verilmişdir” (Sultanlı, 1967: 43). Müəllif buna misal olaraq “Ucalardan ucasan kimsə bilməz necəsən! Yaxud Bəri gəlmiş başım baxtı, evim taxtı...!” ifadələrini nümunə gətirirdi.

Dastan yaradıcılığı üçün xarakterik olan təkrarlardan bəziləri isə dastanda mövcud olan müxtəlif bölümləri bir-birinə birləşdirmək funksiyası daşıyır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının on ikinci boyundan altısının - “Salur Qazanın evi yağmalandığı boyu bəyan edər”, “Qam Börənin oğlu, Bamsı Beyrək boyunu bəyan edər, xanım

hey", "Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boyu bəyan edər, xanım hey!", "Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyunu bəyan edər, xanım hey!", "Qazılıq qoca oğlu Yegnək boyunu bəyan edər, xanım, hey!", "Bəkil oğlu Əmranın boyunu bəyan edər" sonluğunda alqış xarakteri daşıyan və demək olar ki, eyni başlıqla başlayan şeir parçalarından - "Yerlü qara tağların yıqılmasun! Kölgəlicə qaba ağacın kəsilməsün" ifadələrindən istifadə olunur. Bu da dastan boylarını bir-birinə bağlayan əsas cəhətlərdəndir. E.M. Makaev "Edda nəğmələri və şifahi yaradıcılıq" adlı məqaləsində bu haqda yazırdı: "Təkrarlar daha çox epik "ümumi" hissələrdir. Onlar yalnız qədim german poeziyasında deyil, eləcə də müxtəlif xalqların epik yaradıcılığında geniş yayılıb. İllüsstrasiya üçün bir neçə nümunə göstərək:-"ar vas adda, yəni "qədim dövrlərdə" ifadəsi "Siqurd haqqında qısa nəğmə"də, Qudrunun birinci nəğməsində, "Velvanın kahinliyi" bölümündə bu adi epik başlanğıcdır. Bu hallar yalnız qədim Skandinav poeziyasında deyil, ingilis-sakson ("geardadum" qədim dövrlərdə), buna analoji olaraq monqol eposunda (bu ilk zamanlarda olmuşdu) da müşahidə olunur. Belə başlanğıc özbək eposunda da mövcuddur. Təbii ki, belə paralellər bir mətnin digərindən asılı olduğunu, yaxud onun xronologiyasını müəyyənləşdirmək üçün güvənəniləcək mənbə sayıla bilməz. Lakin Edda nəğmələrində tez-tez rast gəldiyimiz qədim Skandinav ayin və mərasimləri ilə bağlı ümumi yerlərdə işlənən nümunələr, məsələn "sat a hangi" özünəməxsus ritualdır hansı ki, ruhlara dua, ölümlərin kölgəsi və cadu ilə bağlıdır. "Uti sita" təpədə oturmaq və ya yol ayrıcında oturmaq motivi qara magiya ilə bağlı idi və qədim skandinav qanunları ilə müşahidə olunurdu. Mətdən aydın olur ki, Velva da, Brunxild də belə oturur. Brunhildin belə oturmasında məqsəd isə ruhları çağırmaq və dua oxuyaraq özünü Siquirda sevdirməkdir" (Makayev, 1965: 415).

Təkrar Mətnlərində Formullar

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında isə ritual magik xarakterli formullara ən çox "ver", "olsun", "yıqılmasın", "kəsilməsin" kəlməsi ilə tamamlanan ifadələrini aid etmək olar. Bu kəlmələr daha çox alqış xarakteri daşıyır. Yaxud əksinə, "verməz", "olmaz" kimi ifadələr isə bəddua funksiyasını yerinə yetirir.

Mətn daxilində magik xarakterli təkrarlarla yanaşı qnomik-didaktik xarakterli təkrarlar da mövcuddur. "Riq haqqında nəğmə" bölümündə də hər epizodun ümumi strukturundakı ciddi təkrarlardan başqa, həm də poemanın ümumi hissələrini birləşdirən formula diqqət çəkir. Məsələn, Riq haqqında nəğmə" bölümünün 5, 17, 30, 33-cü sətirlərində belə bir ifadə hər dəfə təkrarlanır. "Riq onlara məsləhət verə bildi". Bu hadisə "Müdrikin söhbətləri" bölümündə olduğu kimi qnomik-didaktik xarakter daşıyır.

Qnomik-didaktik xarakterli təkrarlardan biri də "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının "Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boyunu bəyan edər, xanım hey!" boyunda yer alan

"Ana bilürmisən nələr oldı?

Gök yüzindən al qanatlı Əzrail ucub gəldi" (Kitabi-Dədə Qorqud 1988: 82) formulu ilə bağlıdır. Bu təkrar yalnız boyun poetik qanunlarını qorumaq üçün işlənilmir. Öncə bu təkrarın hansı məqsədlə işlənilməsinə nəzər salaq. Boyda təkrar olunan bu ifadənin məğzində qəhrəmanın canını almağa gələn Əzraildən xilas olmaq məqsədi durur. Dəli Domrul can üçün öncə anasına, atasına ən sonda isə qadınına müraciət edir. Ana və ata imtina etsə də Domrulun qadını məmnuniyyətlə ərinin yerinə Əzrailə can verməyə razı olur. Nümunə gətirdiyimiz bu formula ölüm anlayışı ilə bağlı olduğu üçün ilk növbədə ritual-magik xarakter daşıyır. Məsələn, anadan can almağa gələn Domrula anası belə cavab verir:

Oğul, oğul, ay oğul!

Canım parəsi oğul! Toğduğunda toquz buğra öldürdügim, aslan oğul!

Dünlüğü altun ban evimin qəbzəsi oğul!

Qaza bənzər qızımın-gəlinimin çiçəgi oğul!
 Qarşu yatan qara tağım gərəksə,
 Söylə, gəlsün,-Əzrayilin yaylası olsun!
 Souq-souq binarlarım gərəkirsə, ana içət olsun,
 Tavla-tavla şahbaz atlarım gərəkirsə ana binət olsun
 Qatar-qatar dəvələrim gərəkirsə ana yüklət olsun....
 Dünya şirin, can əziz,
 Canımı qıya bilmən, bəllü bilgil (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 81).

Burada diqqət çəkən əsas məqam variantlaşmış “olsun” (İçət olsun, binət olsun, yüklət olsun) kəlməsi ilə bağlıdır. Türk mifoloji təfəkküründə adak, yəni hamı ruhlara maldan mülkdən qurban vermək xarakterik hal idi. Lakin insanı qurbanvermə aktı mövcud deyildi. “Olsun” kəlməsi qurbanvermə mərasimində işlədilən sözün magik gücü ilə bağlıdır. Digər tərəfdən islamaqədərki türk inanc sistemində Əzrail anlayışı da yox idi. İslamdan sonra Əzrailə tanışlıq təəccüb və qorxu ilə qarşılır. Məişətə daxil olan bu hadisə bir yenilikdir. Mövzunun ümumi məzmunu isə qnomik-didaktik xarakter daşıyır.

“Böyük Edda” əsərində tədqiqata cəlb edilməsi vacib olan əsas bölümlərdən biri də, “Velvanın öncədəngörmələri” bölümüdür. Burada Velva ekstaza girərkən “o görür”, “mən görürəm” (30, 31, 35, 38, 39-cu sətirlər) ifadələrinin təkrarından tez-tez istifadə edilir. “Öncədən görürəm mən çox uzağı” kəlməsi “qarm bərkədən ulayır” kəlməsi refren ilə müşahidə olunur. Dünyanın dağılması ilə bağlı söyləmələrdə “şərqdən gəlir” (41, 52, 52-ci sətirlər) ifadəsi sətirlərin əvvəlində bir neçə dəfə təkrar olunur. Bu sətirlərdəki təkrarlar dünyanın dağılması, xtonik qüvvələrin hücumu, Xaosun gücünü daha da qüvvətli şəkildə ifadə etməyə xidmət edir.

Qoşa Formullar

Təkrarların böyük bir hissəsi qısa formul təşkil etmir, o daha geniş fraqmentlərlə ifadə olunur. Bu isə tədricən inkişaf edən hərəkət üçün önəmli rol oynayır. Y.M. Meletinski bu hallarla bağlı yazırdı: “Bəzi hallarda təkrarlar hərəkəti zəiflədir və əsas məqamları vurğulayır, bunun isə şifahi epik poeziyada öz yeri var” (Meletinski, 1968: 28).

Əsasən qəhrəmanlıq dastanlarında diqqət çəkən təkrar hallarından biri də ifadənin şəxslərə görə dəyişməsi ilə bağlıdır. Bəzən eyni ifadə öncə birinci şəxsin dili ilə söylənilir. Daha sonra isə bu sözlər üçüncü şəxsin yaxud nəql edəninin dili ilə ifadə olunur. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Dirsə xan oğlu Bugac xan boyunu bəyan edər xanım, hey!...” boyunda rəvayəti nəql edən şəxs Bayandır xanın dili ilə deyir: “Kimün ki, oğlu-qızı yox, qara otağa qondurun, qara keçə altına döşəyin, qara qoyun yəxnisindən öginə gətirün...” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 34).

Daha sonra isə üçüncü şəxslər tərəfindən bu əmr icra olunur. Dastanda deyilir: “Bayandır xanın yigitləri Dirsə xanı qarşuladılar, götürüb qara otağa qondurdular, qara keçə altına döşədilər, qara qoyun yəxnisindən öginə götürdülər. Buradan göründüyü kimi birinci şəxs tərəfindən söylənilən fikir, üçüncü şəxslər tərəfindən icra olunur.

Belə hallara “Böyük Edda” əsərində də rast gəlinir. “Böyük Edda” əsərində yer alan “Velund haqqında nəgmə” bölümünə nəzər salaq:

5

Velund isə tək,

Ulbdalirdə oturaraq,

Qaş taxırdı
 Qırmızı qızıla,
 Məharətlə üzüklər
 düzəldirdi o, ilan kimi
 Ancaq gözləyirdi -
 Görəsən qayıdacaqmı nurlu sima?
 Qayıdacaqmı arvadı
 Yenidən onun yanına? (Starşaya Edda, 1975: 243).

Burada 5-inci beytdə işlədilən “Velund isə tənha oturmuşdu Ulvaldirdə” ifadəsi rəvayət edənə məxsusdur. 6-ncı beytdə də bunabənzər hadisə təkrar olunur.

6
 Nyarların sahibi,
 Nidud gördü ki,
 Velund tənha,
 Qalib Ulvdalirdə,
 Zirehli döyüşçülər
 Gecə getdilər,
 Ay şüası altında,
 Onların qalxanları parlayırdı (Starşaya Edda, 1975: 243).

Göründüyü kimi, “Velund tənha qalmışdı Ulvdalirdə ifadəsi” 6-cı beytdə isə üçüncü şəxsə aid edilir. Qeyd etməliyik ki, burada variantlı təkrarlardan istifadə olunmuşdur. Bu bölümə diqqət çəkən məqamlardan biri də “Velund oturmuşdu Ulvdalirdə” ifadəsinin müxtəlif hadisələrlə bağlı işlənməsi ilə əlaqədardır. 5-ci beytdə “Velund isə tənha oturmuşdu Ulfdolirdə” ifadəsi işlənir. Burada o, qızıl üzüklər düzəldir və qadının xiffətini çəkir.

Variasiyalar

Mifoloji mətnlərdə, eləcə də, qəhrəmanlıq dastanlarında rastlanılan təkrarların daha bir xüsusiyyəti variasiyalarla müşahidə olunmasıdır. Bu hal isə onları paralelizmlərə yaxınlaşdırır. Məsələn, “Böyük Edda” əsərinin “Qudrun haqqında ikinci nəğmə” bölümünə nəzər salaq: 40-cı beytdə deyilir:

Yuxuda gördüm ki,
 Burada həyətdə,
 Yıxılıb budaqlar-
 Onları mən əkmışdim-
 Kökündən çıxarılib,
 Qana bulaşib,
 Masanın üzərindədir,
 Mən onları çeynəməliyəm (Starşaya Edda, 1975: 306).
 41-ci beytdə isə deyilir:

Yuxuda gördüm ki,
 Şahinləri acıb buraxmışam,
 Ac quşlar,
 Ölümün qarşısında,
 Sanki ürəkləri,
 Qanla dolub.
 Dərdə qataraq mən
 Onları balla yedim (Starşaya Edda, 1975:307).

42-ci beytdə deyilir:

Yuxuda gördüm ki,
 Küçükləri buraxmışam.
 İkidir onlar və ulayırlar,
 İksi də məyus-məyus;
 Yuxuda gördüm ki, cəsədlər
 Onların əti oldu.

Məni isə məcbur edirlər

Onları yeməyə(Starşaya Edda, 1975: 307).

Bu beytlərdə “yuxuda gördüm ki” ifadəsinin təkrarlarına nəzər salaraq. 40-cı beyt:–“Yuxuda gördüm ki, burada həyətdə, yıxılıb budaqlar-Onları mən əkmışdim”, 41-ci beyt:–“Yuxuda gördüm ki, şahinləri acıb buraxmışam”, 42-ci beyt:–“Yuxuda gördüm ki, küçükləri acıb buraxmışam, ikidir onlar.”

Qudrunun yuxu görməsi mifoloji kontekstdə öncədəngörmə hadisəsi ilə bağlıdır və yuxuda bədbəxtliyin Qudruna ayan olması mətndəki simvolik obrazların vasitəsi ilə ifadə olunur.

Buna bənzər hadisəyə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək boyunu bəyan edər, xanım hey...” boyunda da rast gəlinir. Bacısı tərəfindən Beyrəyin yoxluğunu təsvir edən ifadələrə diqqət yetirsək görürük ki, qız qardaşının yoxluğunu simvolik vasitələrlə ozana belə anladır:

Qarşu yatan qara tağım yığılubdur,
 Ozan sənın xəbərın yoq.
 Gölgəlicə qaba ağacım kəsilibdur,
 Ozan sənın xəbərın yoq.
 Dünyəlikdə bir qardaşım alınubdur,
 Ozan sənın xəbərın yoq
 Çalma, ozan, ayıtma ozan,
 Qaraluca mən qızın nəsinə gərək ozan?
 İləyündə düğün var,
 Düğünə varub ötgil!-dedi (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 62).

Burada bir təkrarın müxtəlif variasiyalarda şahidi oluruq. Belə paralelizmlərlə əlaqəli olan variantlaşmış təkrarlara mifoloji və qnomik-didaktik xarakterli mətnlərdə daha çox rastlanılır. Onların genezisində isə daha çox mantika, magiya ayin və mərasim xarakteri mövcuddur.

Təkrarlarda müşahidə etdiyimiz hallardan biri də anaforalardır. Y.M. Meletinski anaforalarla bağlı yazırdı: Xüsusən anaforik təkrarlar qısa şeirlər üçün xarakterikdir, belə ki, onlar iki (dialoqlu ölçüyə uyğun olaraq dialoqlu sətirlərdə), üç, istisna hallarda, hətta dörd dəfə müşahidə olunur (Meletinski, 1968: 35).

“Böyük Edda” əsərinin “Qudrun haqqında birinci nəğmə” bölümündə anaforik təkrarlardan birinə nəzər salaq:

8

Özü onları geyindirdi,

Özü Onları təmizlədi,

Özü onları basdırdı,

Cəsədini əzizlərinin (Starşaya Edda, 1975: 291).

Göründüyü kimi, bu mətnə üçlü təkrar müşahidə olunur və yeri gəlmişkən qeyd etməliyə ki, bu hadisə dəfn mərasimi ilə bağlı keçirilən ritualı ifadə edir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək boyunu bəyan edər, xanım hey...” boyunda da buna bənzər anaforalı təkrarların variasiyasına rastlanılır. Beyrəyin yoxa çıxması ilə bağlı bacısının ağrı xarakterli söyləməsində deyilir:

Çalma, ozan, ayıtma, ozan!

Qaraluca mən qızın nəsinə gərək ozan?!

Qarşu yatan (qara) tağı sorar olsan,

Ağam Beyrəgin yaylasıdı.

Ağam Beyrək gedəli yayladım yoq.

Souq-souq suları sorar olsan,

Ağam Beyrəgin içədiydi.

Ağam Beyrək gedəli içərim yoq.

Tavla-tavla şahbaz atlarını sorar olsan,

Ağam Beyrəgin binədiydi.

Ağam Beyrək gedəli binərim yoq.

Qatar-qatar dəvələri sorar olsan,

Ağam Beyrəgin yüklədiydi.

Ağam Beyrək gedəli yüklədim yok (Kitabi -Dədə Qorqud, 1988: 61).

Təkrar Mətnlərində Anafora və Epiforaların Yanaşı İşlənməsi

Bu şeir mətnində müşahidə etdiyimiz hallardan biri də anafora ilə epiforanın yanaşı işlədilməsidir. Bu səbəbdən də sətirlərin yalnız orta hissəsi variasiya olunmuşdur. Bəzən isə belə mətnlərdə tavitoloji dövriyyələr də müşahidə olunur. Ümumiyyətlə, bir şeyi qeyd etmək yerinə düşərdi ki, İslam eposu “Böyük Edda”da təkrarlar daha çox sətirlərin əvvəlində müşahidə olunursa, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında bu təkrarlara daha çox

sətrin sonlarında rastlanılır. Təbii ki bu hal dilin daha çox sintaktik-qrammatik qanunlarından irəli gəlir.

Y. M. Meletinski şeir mətnlərində anafirik və ya epifirik, eləcə də anafora-epifotik tipli təkrarlarla bağlı yazırdı: “Demək olar ki, bütün şeir mətnlərində anafirik, epifirik və ya anafora-epifirik tipə məxsus təkrarlarda şeirə uyğun gəlməyən elementlər sinonimlərdir və istənilən halda bir-biri ilə variantlaşır, qrammatik və sintaktik struktur ciddi izomorfizmlə müşahidə olunur” (Meletinski, 1968: 37). Müəllifin bu fikrinə aydınlıq gətirmək üçün “Böyük Edda” əsərinin “Qudrunun ikinci nəğməsi” bölümündəki təkrarlara nəzər salaq:

1

Qardaşlarımı sevirdim mən,

Nə qədər ki Qüki mənə.

Qızıl verməmişdi.

Qızılı Verdi.

Və Siqurda ərə verdi (Starşaya Edda, 1975:302).

Yaxud həmənin bölümün 20-ci beytində Qudrun deyir:

20

Hər kəs cəhd edirdi

Hədiyyə versin mənə,

Hədiyyə versin

Və dərdimi ovutsun,

Sanki bacarardılar

Dərdimi mənim

Bununla ovutsunlar,

Lakin mən onlara inanmırdım (Starşaya Edda, 1975: 304).

Bu hədiyyə formulu ilə bağlı şeir nümunəsidir. Bu şeir nümunələrində andla bağlı bir çox-günahkarlıq, mükafatlandırılma və s. xarakterli formullara da rast gəlmək mümkündür.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da belə şer nümunələrinə rast gəlmək mümkündür. “Dirşə xan oğlu Buğac xan boynunu bəyan edər, xanım hey!...” boyunda el ağsaqqalı Dədə Qorqud inisiyasiya şərtlərindən keçən Buğacı mükafatlandırmaq üçün atası Dirşə xana belə müraciət edir:

Hey Dirşə xan! Oğlana bəglik vergil,

Təxt vergil,-ərdəmlidir!

Boynunu uzun bədəvi at vergil,

Binər olsun, hünərlidir!

Ağ ayıldan tümən qoyun vergil,-

Bu oğlana şişlik olsun, ərdəmlidir!

Qaytabandan qızıl dəvə vergil bu oğlana,

Yüklət olsun hünərlidir!

Altun başlu ban ev vergil bu oqlana,

Kölgə olsun, ərdəmlidir!

Çigin quşlı cübbə ton vergil bu oqlana,

Geyər olsun, hünərlidir (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 36).

Şeirdən aydın olduğu kimi mətnin əsas formulasını “mükafatlandırma təşkil edir.

Nəticə

Təkrarlarla bağlı gətirmiş olduğumuz nümunələrdən görüldüyü kimi, istər Türk, istər Skandinav folklorunda yer alan təkrarların genezisi ibtidai düşüncə tərzindən qaynaqlanır. Bu təkrarlar İbtidai düşüncənin məhsulu kimi qədim dövrdə icar olunan ayin və mərasimlərlə bağlı idi. Tanrılara, hami ruhlarla verbal kontakt qurmaq məqsədi ilə düşünülmən təkrarlar magik gücü artırmaq xarakteri daşımaqda idi. Folklorşünaslıqda bu fikri isbat edən bir çox araşdırmalar mövcuddur. Xüsusən Steblin-Kamenskinin “Mif”, Meleyinskinin “Böyük Edda” və eposun ilkin forması” əsərləri bu fikri isbat edir. Ayin və mərasimlərin nəticəsində formalaşan təkrar tipli şeir mətnləri zamanla dastan yaradıcılığında da özünəməxsus yer tutmuşdur. Bunu demək olar bütün dastan mətnlərində bu və ya digər şəkildə müşahidə etmək mümkündür. Bu baxımdan “Böyük Edda” və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını qarşılaşdırdığımız zamanda bu hadisənin şahidi oluruq. Dastan mətnlərində əsasən iki tik təkrarlar görmək mümkündür: magik və qnomik didaktik. İstər magik, istər qnomik-didaktik xarakterli bu şeir nümunələri hər iki xalqın eposunda bir-birindən asılı olmayaraq, sosial-psixoloji şərtlərin nəticəsində inkişaf etmişdir. Bu xalqların dastan yaradıcılığında yer alan uyğunluqlar tipoloji xarakter daşıyır.

Ədəbiyyat Siyahısı

BƏYDİLLİ C. Cəlilov. (2000). *Qam-şamançılığın Etnomədəniyyətimizdə Yeri*. Bakı: Ağrıdağ.

AZƏRBAYCAN MƏHƏBBƏT DASTANLARI. (1979). Bakı: Elm.

KİTABİ-DƏDƏ QORQUD. (1988). Bakı: Yazıçı.

SULTANLI Ə. (1968). *Dədə Qorqud Dastanı Haqda Qeydlər //Məqalələr*. Bakı: ADU.

HERMAN P. (1991). *Deutsche Mithologie, Aufbau Verlagsgruppe, GmbH, Berlin*.

BEFULF, STARŞAYA EDDA, PESN O NIBELUNQA. (1975). M., Xudojestvennaya Literatura.

MAKAYEV, E. F. (1965). *Yazık Drevneyşix Runičeskif Nadpisey*. M., Nauka.

MELETİNSKİY, E. M. (1968). *“Edda” i Rannie Formı Eposa*. M., Nauka.



YALMAVUZ NEDEN ÖFKELENDİ?*

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Fatoş YALÇINKAYA**

Geliş Tarihi: 23.11.2019

Kabul Tarihi: 17.01.2020

Öz

Masal, onu yaratan toplumun kültürel kodlarını barındıran bir türdür. Farklılaşan ve değişen şartlara rağmen Türk dünyası masalları birçok ortak unsur barındırmaktadır. "Yalmavuz" bu ortak unsurlardan biridir. Türk dünyası masalları içinde ortak olan bu unsur genellikle "Yedi Başlı Dev" motifi şeklinde masallarda varlığını devam ettirmiştir. Kökeni mitik döneme dayanan Yalmavuz, masallarda dev anası şeklinde yaşamaya devam etmiştir.

Yalmavuz genellikle yedi başlı, yaşlı ve çirkin bir kadın olarak tasvir edilmiştir. Masallarda kahraman yola çıkar, yolda ateşi söner ya da söndürülür. Ateşi aramaya çıkarken Yalmavuz'a rastlar. Yalmavuz ona ateş verir. Karşılığında onun pişirdiği bütün yemekleri yer. Masal kahramanı ile Yalmavuz dövüşür, Yalmavuz yer altına kaçır. Kahraman yer altına iner ve Yalmavuz'u öldürür. Ateşin kaybedilmesi Türk dünyası masallarının ortak motiflerinden biridir. Türk mitik tasavvurunda yaratılan her varlığın bir iyisi vardır. Masallarda ateşin Yalmavuz'un elinde olması onun ateşin koruyucu iyisi olduğunu gösterir. Yalmavuz bütün anlatılarda kadın olarak tasvir edilmiştir. Kökeni anaerik döneme dayanan Yalmavuz, ateşin koruyucusu olan bir kadın iyedir. Türk mitik tasavvurundaki iyelerin genel özelliği koruyucu olmalarıdır. Fakat kendilerine gerekli özen gösterilmediği zaman öfkelenip insanları cezalandırabilmektedirler. "Umay Ana" kadın ve çocukların koruyucu iyesidir. Genellikle Umay Ana koruyucu iye olarak kalmıştır. Bazı kadın iyeler ise kötüye evrilmiştir. Yalmavuz kötüye evirilen iyelerden biridir.

Bu çalışmada "Ateşin koruyucu iyisi olan Yalmavuz neden masallarda demonik bir varlık olarak yer almıştır, Türk dünyası masallarından hareketle Yalmavuz demonik bir varlık mı yoksa kendisine gerekli saygı gösterilmediği için öfkelenen ve cezalandıran bir iye midir?" sorularına cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk, Masal, Yalmavuz, Ateş, İye.

WHY WAS YALMAVUZ FURIOUS?

Abstract

Fairy tale is a species that contains the cultural codes of the society that created it. In spite of the changing conditions, the Turkish world tales contain many common elements. Yalmavuz is one of these common elements. This element, which is common to the fairy tales of the Turkish world, continued to exist in fairy tales in the form of the "Seven Headed Giant" motif. Yalmavuz, whose origin dates back to the mythic period, continued to live in the fairy tales as the mother of the giant.

Yalmavuz is usually portrayed as an ugly, old woman with seven heads. In fairy tales, the hero sets out, his fire goes out or extinguished. Tales hero walking for to find the fire come acrossing to Yalmavuz. Yalmavuz gives the hero fire. In return, she eats all the food she cooks. Yalmavuz fights with the hero of the fairy tale, Yalmavuz escapes

* "Yalmavuz Neden Öfkeleni?" adlı makale 26-29 Ekim 2019 İzmir Uluslararası 29 Ekim Bilimsel Araştırmalar Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuştur.

** Dr., e-posta: fatos-ycinkaya@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-8864-1608

to underground. The hero goes underground and kills Yalmavuz. The disappearance of fire one of the common motifs of fairy tales of the Turkish world. Every creature created in Turkish mythic imagination has the power to hold a certain power. The fact that Yalmavuz had the fire in the tales shows that he was the protector of the fire. Yalmavuz is described as a woman in all narratives. Yalmavuz, whose origin dates back to the matriarchal period, was a woman who is the guardian of fire. The general characteristics of the special characters in Turkish mythic imagination are that they are protective. But when they are not given due care, they get angry and punish people. Umay Anne is the protective character of women and children. Usually Umay Ana remained the protective character. Some female characters have been turned into a bad character. Yalmavuz is one of the characters that turns bad.

In this study, "Yalmavuz, who is the protector of fever, why has been included in the fairy tales as a demonic entity, Is Yalmavuz a demonic being based on the Turkish World tales or for not being respected to him, furious and punishing?" answers to these questions will be sought.

Keywords: Turkish, Fairy Tale, Yalmavuz, Fire, Special Strong Character.

Giriş

Türkler, oldukça zengin bir kültür geleneğine sahiptir. Her çağda üretmeyi, ürettiğini gelecek nesle aktarmayı başarmış bir toplumdur. Sözlü aktarıma önem veren Türkler, geçmişle gelecek arasında bağ kuran, nesilden nesile kültür aktarımı yapan halk bilgisi ürünleri yaratmışlardır. Bu ürünler kendi içinde, açık veya gizli birçok mesaj barındırır. Mesajların anlaşılması ve şifrelerinin çözülmesi kültürel kodların doğru okunmasıyla mümkün olur. Tarih boyunca geniş coğrafyalara yayılmış, birçok devlet kurmuş, farklı din ve inançlara mensup olmuş Türklerin masalları da Türk kültürünün kodlarını içinde barındırır. Türk dünyası masallarında bazı motifler oldukça yaygın bir şekilde kullanılmıştır. "Yedi Başlı Yalmavuz" bu motiflerden biridir. Bu çalışmada Yalmavuz'un kökeni, özellikleri, değişim ve dönüşüm süreci Türk dünyası masallarından hareketle ele alınıp incelenmiştir.

1. Türk Dünyası Masallarındaki "Yalmavuz" Motifinin Mitik Kökeni

Türklerin önemli kültür hazinelerinden olan masallar, zengin mitolojik motifler ihtiva eder. Bu masalların bazıları sonraki tarihî devirler içinde meydana gelmelerine rağmen mitlerin izlerini taşır. Bu mitolojik inançlar ve bunları barındıran sanatsal ürünler toplumların geçmişten geleceğe taşıdıkları kültürel kodlarını barındırmaları bakımından son derece değerlidir.¹

Mitolojiler toplumların kültürel değerlerini barındıran bir bilimdir. Geçmişten günümüze sosyal hayatımızın içinde mitolojilerden geçen karakterler, isimler, yer adları, canavarlar hem gerçek anlamlarıyla hem de benzetmeler ile edebiyat, müzik, sinema, resim gibi sanat dallarının birçoğunda kendini göstermiştir (Yayan, 2017: 103).

Mit, olayların öykülenmiş biçimidir; bu öyküler belli bir kutsallık içerir ve bu kutsal iletişim birtakım sembollerle anlatılır (Cohen, 2010: 161). Yalmavuz yedi başlı bir devdir. Gerçek hayatta olması mümkün olmayan bu dev, mitik dönemdeki kutsal dışı iyedir (Yayan, 2017: 103). Mitik düşünce ve inançlar her dönemde değişip dönüşerek zamanın şartlarına uyum sağlayarak birçok sanatsal ürün içinde yaşamaya devam etmiştir. Masallar, bu sanatsal ürünlerin başında gelir. Masallar mitik döneme ait birçok mitolojik inançla doludurlar. Bunlardan biri de Yalmavuz'dur.

¹ Mitik dönemin sona ermesinden sonra birbirinden ayrılan türler arasında zaman zaman geçişler olduğu tespit edilmiştir (Ekici, 2005: 225-229).

“Yalmavuz” kelimesi Moğollarda “Mañgus”, Buryatlarda “Mañgidhay”, Sarı Uygurlarda “Mañges”, Uygurlarda “Yalmavuz”, Özbeklerde “Yalmagız/Yalmovız”, Kazaklarda “Calmavız”, Kırgızlarda “Celmağuz”, Tatarlarda “Yalmavız”, Başkırlarda “Yelmavız”, Nogaylarda “Yelmavız” şeklinde söylenmektedir. Moğollarda “Mañgus”, kötü ruh, insan yiyen dev, olağanüstü güçlere sahip herhangi bir dev, sihirbaz ve büyücüdür (İnayet, 2007: 14-16).

Yalmavuz köken olarak iye kültüyle bağlantılı olan bir varlıktır. Fuzuli Bayat bazı iyelerin zaman içinde kötü veya kara iye kategorisine girip demonik birer varlığa dönüşme şeklinin Türk mitolojisinde yaygın bir özellik olduğunu söyler. Demonik varlıklar, Mitolojik Ana kültür ile Tanrı kültürü arasında geçiş merhalesini oluşturmaktadır. Doğa güçleriyle bağlantılı olan demonik varlık ve karakterler zamanla antropomorflaştırılmış ve dinî sistemlerin etkisiyle yeni bir şekil almıştır. Demonoloji, yalnız yer altı dünyasının ruhlarını değil, yer üstü âleminin kimi korkunç, kimi öldürücü, kimi hızlı don değiştiren varlıkları kapsayan kategoridir (2012: 277- 278).

Türk mitolojik inanç sistemi içinde yer alan, köken itibariyle iye olan ejderha ve dev Türk dünyası masallarında demonik varlıklara dönüştürülmüştür. Ejderhalar ve devler insanlara zarar veren olağanüstü düşman olarak masallarda yer almıştır. Yalmavuz da bu olağanüstü düşmanlardan biridir. Yalmavuz bazı masalarda dev olarak geçer. Alimcan İnayet, Yalmavuz ve dev arasında yakın bir ilişki olduğunu söyler. Dev ve Yalmavuz aynı aileye mensupturlar. Dinsel açıdan bakılınca devler Tanrıların rakipleri ya da hizmetçileridirler. Yalmavuz tıpkı dev gibi ilahi yönü olan bir varlıktır (2007: 60- 64). Peygamber Enok’un Kitabı’nda devlerin nasıl dünyaya geldiği şu şekilde anlatılmıştır:

İnsanoğullarının güzel ve alımlı kızları olur. Melekler, göklerin çocukları, onları görünce onlara âşık olurlar. Toplam iki yüz melek Hermon Dağı’na inip âşık oldukları kızlarla evlenirler. Kadınlar hamile kalır ve boyları 135 metre olan devleri doğururlar. Bu devler dünyadaki bütün yiyecekleri, yaban hayvanlarını, sürüngenleri, balıkları, kuşları ve insanları yemeye başlarlar. Tanrı, meleklere size eş vermedim çünkü sizin yeriniz göklerdi. Siz dünyadaki kadınlarla birlikte olup kendinizi kirlettiniz. Siz ruhtan ve etten olma devleri dünyaya getirdiniz. Onlara kötü ruh denecek ve mekânları dünya olacak. İnsanlardan ve Gözcüler’den oldukları için onların bedenleri kötü ruhlara hizmet edecek. Devlerin ruhları dünyaya zulüm, savaş ve bela getirecektir (2018: 32-44). Enok’un kitabında devlerin kutsal varlıklar olduğu anlatılmaktadır. Enok’un devleriyle benzerlik gösteren varlıklardan biri Türk dünyası anlatmalarında yer alan Yalmavuz adlı devdir. Yalmavuz da tıpkı Enok’un devleri gibi doymak bilmeyen bir varlıktır. Bazı Uygur masallarında Yalmavuz; her şeyi kasıp kavuran, süpürüp yutan, yiyip bitiren, kasırğa şeklinde ortaya çıkan bir ejderha olarak görülür (İnayet, 2007: 54- 55).

Mitik dönemdeki mitolojik düşünce, bu devrin sona ermesiyle ortadan kalkmamıştır. Yeni zamanda yeni formlara bürünerek toplumun yaratmış olduğu her üründe varlığını devam ettirmiştir. Yaşar Çoruhlu’nun da belirttiği gibi mitosları sanat eserlerinden ayırmak mümkün değildir. Söz konusu mitosları yaratan toplum, onları sürekli olarak gelecek nesillere aktarır. Zaman zaman bunlar ikinci plana itilse de bütün sanat eserleri geçmişten süzülüp gelen mitolojik değerleri yansıtır. Bir toplumun sanatını geri planda besleyen bir temel yapı her zaman söz konusudur. Günümüzde mitolojinin kapsamı hayli genişlemiştir. Destanlar, masallar, romanlar ve hatta insanların günümüze kadar geçirmiş olduğu yaşantıları mitolojinin konusu olmuştur çünkü tüm bunların içinde mitlerin yansımaları ya da başkalaşmış biçimleri mevcuttur (2002: 12-13). Yalmavuz kökeni mitik döneme dayanan kutsal iyedir. Ejderha ve dev arasındaki geçiş döneminde yer alır. Anlatılardan hareketle ateşin koruyucu iyisi olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra Türk dünyası masallarında sihir ve büyü yapabilen cadiya en sonunda ise kötülük yapan normal

yaşlı bir kadına dönüşerek masalarda yaşamaya devam etmiştir. Köken itibariyle “Mitolojik Ana Kompleksi”yle bağlantılıdır.

Yalmavuz yer altında ve orta dünyada yaşayan bir varlıktır. Ejderha ve dev olarak anlatıldığı masalarda yeryüzü, mağara, kuyu, Kaf Dağı, yer altı vb. yerlerde yaşar. Cadı ve ihtiyar kadın olarak anlatıldığı masalarda ise insanlarla içi içe yaşar.

Alimcan İneyet’e göre Yalmavuz’un, anaerkil dönemde yaşamış önemli bir Tanrıça veya savaşçı kadın olması ve daha sonraki tarihi süreçte kötülenerek canavara, cine, şeytana veya deve dönüştürülmüş olması muhtemeldir (2007: 21- 22). “Zirek” adlı Uygur masasında (Yalçinkaya, 2018: 1853-1865), Yalmavuz körlüğü iyileştiren ilacın olduğu yeri söyler. Tatar masallarındaki “Ubırlı Kocakarı” da Yalmavuz’a benzer. Muhtemelen aynı kökenden gelmişlerdir.

“Ubırlı Karçık” Türk ve dünya mitolojilerinde görülen kötü ruhlardan birisidir. Ubır, Upir, Obur, Vupar ve Meçkey adlarıyla bilinmektedir. Tatar masalarında “Ubır”, “Ubırlı Kocakarı” olarak adlandırılmaktadır. Tatar masallarındaki Ubırlı Kocakarı “Calmavız” ile aynı özelliklere sahiptir. Ubırlı Kocakarı masal kahramanının karşısına yaşlı bir kadın olarak çıkmaktadır. “Tanbatır” masalındaki Ubırlı Kocakarı hastalıkları tedavi eden bir tip olarak masalda yer alır (Gültekin, 2013: 365-366). Yalmavuz da bazı hastalıkları tedavi eden ilaçlara sahiptir. Bu yönüyle de birbirlerine benzerler.

“Ebulkasım” adlı Özbek masasında Ebulkasım, Yalmavuz’u yakalar. Yalmavuz’a kızı yutturur ve geri çıkarır. Kız eski haline geri döner. Yalmavuz, Ebulkasım’ı da yutar ve çıkarır. Ebulkasım da iyileşir (Fedakâr, 2011:405-410). “Ercelalcan” adlı Özbek masasında Ercelalcan Yalmağız’ı yakalar. Yalmağız’a sırasıyla kör ve topal olan arkadaşlarını yutturur ve geri çıkarır. Yalmağız’ın çıkardığı kör ve topal insanlar iyileşir. Kızı yutar ve çıkarır. Ercelalcan’ı da yutup çıkarır. Böylece herkes iyileşir (Baydemir, 2013: 771- 776). “Eygeli Batır” adlı Tatar masasında Ubırlı Kocakarı kızın kanını emer. Eygeli Batır kocakarıyı yakalar. Ubırlı Kocakarı elleri ve ayakları olmayan kör oğlanı ve kızı yutup çıkarır. Herkes iyileşir (Gültekin, 2013: 545-556). Sonuç olarak Yalmavuz köken itibariyle koruyucu bir iyedir. İnsanları iyileştiren ilaçların onun elinde bulunması, hasta ve sakat insanları yutup çıkarınca eskisinden daha iyi halde olmaları da Yalmavuz’un olağanüstü bir varlık olduğunun kanıtıdır.

2. Yalmavuz’un Ateş, Ocak ve Aile ile Olan İlişkisi

İnsan hayatının vazgeçilmez unsuru olan ateş; görüntüsü, yakıcı ve yok edici yönüyle insanda merak, korku ve sakınma duygusu yaratmıştır. Türk mitik düşüncesine göre ateş ya Tanrılardan alınmış ya da bizzat Tanrılar tarafından insanlara verilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de ateşin yaratılmasıyla ilgili iki sûrenin bulunması, ateşin Allah’ın nuru olduğuna delalet eder. Ocakta meleklerin yaşadığı, bu yüzden de cin ve şeytanların ateşe yaklaşmadığı inancı ateşin kutsallığını devam ettirmiştir. Bu kutsal korumak için insanlar ateşi söndürmemeye çalışmışlardır. Ateş canlı olarak tasavvur edilmiş, onun bir ruhu olduğuna inanılmıştır. Ateş iyeleri kendilerine gereken özen gösterildiği zaman insanları her türlü tehlikeden korur. Bu sebepten ateş, kutsal sayılmıştır (Yalçinkaya, 2015: 1169-1184). Ateş bir kült haline gelmiş ve anlatılarda yer almıştır. Ateşin koruyuculuk vasfı da vardır. O, aileyi koruyan, soyun devamını sağlayan yaşamın ve zenginliğin kaynağıdır. Bu yüzden korunmalı, söndürülmemelidir. Onu korumakla görevli olan her kimse bu görevi layıkıyla yapmalıdır.

Altay Türklerinin inancına göre her Altay Türk’ünün hayatında en anlamlı ve en değerli şey, onun doğup büyüdüğü evi, ateşi ve ocağıdır. Çünkü evin ocağı, evde yakılan ateş, Altay ailesinin asıl unsurudur. Ateşin etrafında toplanan ailenin mutluluğunun, bu ateşin alevlerinden çocuğa geçeceği düşünülür. Ateş ve ocak bütün Türklerde olduğu gibi Altay

geleneksel yurdunun da tam merkezinde yer alır. Radloff'a göre Altay yurtlarının tertip ve iç taksimatı, her yerde aynıdır. Yurdun ortasında ocak ile büyük bir üçayak ve bunun üzerinde de kazan bulunur. Burada bütün gün hiç kesilmeden ateş yanar (Dilek,2007: 35; Radloff, 1994: 25)

Ateşin ocak ve aile ile yakın bir ilişki vardır. Ateşin sönmesi ocağın sönmesi ve ailenin yok olması anlamına gelmektedir. Ateşin bir iyesi vardır. Bu iye Yalmavuz'dur. Ateş kendisine gerekli özen gösterilmediği zaman söner ve ateşin sahibi bu duruma kızar. Öfkelenen iye insanı cezalandırır. Ateşin sönmesi ailenin ve toplumun yok olması anlamına gelir. Ateşi söndüren ya da kaybeden kişi bunun bedelini ödemelidir. Ateşin sahibi uykusundan uyandırılmıştır. Ateşi söndüren artık bir günahkârdır. Suçunun cezasını ödemeli ve günahlarından arınmalıdır.

Türk masallarında ateşi kaybeden masal kahramanı ateşi aramaya çıkar. Ateşin sahibiyle karşılaşır ve onunla savaşır. Bu zorlu savaş sonucunda birçok şey kaybeder, çeşitli sınavlardan geçer, yer altına iner. Yer altına inen kahraman ateşten geçer, arınır. Ateşi geri kazanan kahraman artık eskisinden farklı, değişimini ve ergenlik sürecini tamamlamış, erk sahibi olmuş bir insandır. Yeryüzüne çıkınca evlenir, ülkenin padişahı olur ve tahta oturur. Ateşi elde eden kahraman kendi ocağını tüttürmüş ve ailesini kurmuş; birçok bedel ödedikten sonra ailenin ve toplum birliğinin ne kadar önemli olduğunun bilincine varmış bir insandır artık.

Yer altına inmek, ateşi kaybetmek veya söndürmek kişisel gelişim serüveni anlamını da içermektedir. Yalmavuz bir nevi bireyin içindeki ateş, şehvani duyguların sembolüdür. Belki kahraman hiç ülkesinden ayrılmamış, Yalmavuz'un peşine takılmamıştır. Belki de bu, kahramanın kendi iç yolculuğudur. Yer altına inmek kahramanın kendi bilinçaltındakilerle yüzleşmesi, içindeki kötülüklerle savaşması anlamına da gelir. Böylece birey/kahraman, içindeki kötülükleri yenerek benliğini tamamlar, topluma uyum sağlar, toplum içindeki görev ve sorumluluklarının bilincine varır. Böylece erginleşme süreci tamamlanmış olur.

3. Masalarda Yalmavuz ve Ateş

Yalmavuz gibi olağanüstü varlıkların yer aldığı masallar sihir masallarıdır. Sihir masalları Muvaffak Duranlı'nın da belirttiği gibi inanç unsuru barındıran masallardır. İçinde yaratıldığı toplumun inanç sisteminde yer alan pek çok unsur bu masalların içinde yer almaktadır. Bu masalların işlevlerinden biri, toplumun sahip olduğu temel yargıları topluma benimsetmektir (2010: 36-37).

Türk Mitolojisinde ateş Tanrı tarafından insanlara armağan edilmiştir. Tanrı ateşin nasıl yakılacağını insanlara öğrettiği için ateş kutsal sayılmıştır. Armağan ettikten sonra Yeryüzündeki ilk ocağı Tanrı Ülgen'in kızları yakmıştır. Sonra da Od Ana'ya emanet etmiştir. Od Ana her bir ateşe ve ocağa birer tane İye (koruyucu ruh) göndermiştir. Od Ana dokuz ateş ırmağının kavşağında dokuz köşeli bakır evde yaşar. Evin ve ülkenin koruyuculuğunu simgeler. Kendi çocuğunu yediği söylenir. Od Ana, ocağı ve içindeki ateşi korur. Kırmızılar giymiş yaşlı bir kadındır. Kırık Baştı Kıs Ene, Odus Baştı Ot Ene olarak tanımlanır. Göğüsleri çok büyüktür. Ocak evin tam ortası ve kalbidir. Od Ana, genel olarak evlerdeki ve çadırlardaki ocakları ve ateşini korur. Her ocağa bir İye (koruyucu ruh) gönderir. Yedi oğlu vardır ve yedisi de Ateş Tanrısıdır (Seyidoğlu, 1992: 572; Öznülür, 2018:152). Yalmavuz Od Ana'dır.

Yalmavuz Türk dünyası masallarında ateşi elinde bulunduran bir varlıktır. Ateş

dikkatsizlik sonucu söner. Ateş; Yalmavuz, dev anası, cadı kadın veya yaşlı bir kadından alınır. Kadın ateşe karşılık insanların yiyeceklerini alır. Eğer doymazsa insanları yemeye başlar. “Zirek” (Yalçinkaya, 2018: 1853-1865) adlı Uygur masalında Yalmavuz insanları semirtip yer. “Zilli Tavşan” (Yalçinkaya, 2018: 1841-1853) adlı Uygur masalında ise Yalmavuz sihir ve büyü yaparak insanları kendi mekânına getirip yer. “Yalmağız” adlı masalda “Yalmavuz” insan yiyen bir kadındır. “Kılıç Kara” masalındaki Yalmağız; heybetli, yüzü buruşmuş, dudakları kurumuş, dişleri kürek gibi, tırnaklarında kan damlayan bir kadındır (Baydemir, 2013: 463-466;477-481). “Ayı İslam” (Yalçinkaya, 2018: 1363-1368) masalında ise Yalmavuz vermiş olduğu ateşin karşılığını almak ister. Masal kahramanı Ayı İslam onunla mücadele eder ve onun altı başını keser, Yalmavuz yedinci başıyla kaçıp yer altındaki mekânına iner. Ayı İslam yer altına inip Yalmavuz’un yedinci başını da keser. Burada Yalmavuz’un hem yer altında hem de yeryüzünde yaşayabildiği görülmektedir. “Küle Eşek” adlı Elazığ masalında kedi ateşi söndürür. Kız ateş almak için yola düşer. Kız devin mekânına gider. Devin on iki karısı vardır. Kadınlar kıza ateş verir. Bunu öğrenen dev kızın peşine düşer. Dev ateşe karşılık kızın parmağını emer. Üç gün üst üste emince kız sararıp solar. Kızın kardeşleri durumu öğrenirler ve devi öldürürler (Günay, 2011: 146-149).

Yalmavuz bazı Türk masalarında kan emici bir varlık olarak ortaya çıkar. “Ebulkasım” adlı Özbek masalında kedi ateşi söndürür. Kız ateş aramaya çıkar. Ateşin parıltısının olduğu yöne doğru ilerler ve burası Yalmavuz adlı koca-karının evidir. Yalmavuz ateşi kıza verir. Her gün kızın evine oturmaya gider. Kızın dizine başını koyup kızın kanını emmeye başlar. Ebulkasım, Yalmavuz’u yakalar. Yalmavuz’a kızı yutturur ve geri çıkartır. Kız eski haline geri döner (Fedakâr, 2011:405-410). “İyiliğe Kötülük” ateş söner, kız Calmavız’dan ateş alır. Calmavız kızın kanını emer. Calmavız yakalanır, sakat ve hasta olanları yutup çıkarır. Herkes iyileşir. Burada Calmavız yaşlı bir kadın olarak ortaya çıkar. “Dutan Batır” masalında da Yalmavuz insanları yutup çıkarır (Gültekin, 2013: 367). “Ercelalcan” adlı Özbek masalında kızın kedisi ateşi söndürür. Kız, yaşlı kadından ateş ister. Bu kadın Yalmağız’dır. Kadın ateşe karşılık her gün kıza bitlerini ayıklattırır. Kız yaşlı kadının bitlerini ayıklarken kadın onun kanını emer. Ercelalcan durumu fark eder ve Yalmağız’ı yakalar. Yalmağız’a sırasıyla kör ve topal olan arkadaşlarını yutturur ve geri çıkartır. Yalmağız’ın çıkardığı kör ve topal insanlar iyileşir. Kızı yutar ve çıkarır. Ercelalcan’ı da yutup çıkarır. Böylece herkes iyileşir (Baydemir, 2013: 771- 776). “Eygeli Batır” adlı Tatar masalında da kız ateşi söndürür. Ubırlı Kocakarından ateş alır. Ubırlı Kocakarı kızın kanını emer. Eygeli Batır kocakarını yakalar. Ubırlı Kocakarı elleri ve ayakları olmayan kör oğlanı ve kızı yutup çıkarır. Herkes iyileşir (Gültekin, 2013: 545-556).

Devler insanın baş edemediği doğa güçlerinin kişileştirilmesidir. İnsanların devlerle mücadelesi aslında onların doğaya karşı mücadelesinin bir sembolüdür (İnayet, 2007: 60). Dev, Türk sözlü kültüründe “Ateşin Sahibi” olarak yer alır. Yaşadığı mekânlar yer altı, dağlar, büyük mağaralar, kuyular ve su kaynaklarıdır (Beydilli, 2005: 168-170). “Çel” adlı Kosova Türk masalında dev, padişahın elmalarını çalar. Padişahın üç oğlu onu takip eder. Dev kuyuya girer. Padişahın en küçük oğlu Çel onun arkasından kuyuya iner. Devi öldürür. Kardeşleri tarafından kuyuda bırakılan Çel yer altında yaşamaya devam eder. Şehrin birinde suyun başını dokuz başlı bir dev tutmuştur. Kendisine genç kızlar verilirse suyu bırakacağını söyler. Kız dokuz başlı devi öldürür (Demir, 2019: 180-182). “Simurg” adlı Özbek masalında Yalmavuz yaşlı bir koca-karıdır. Avcının ava çıkan üç oğlunun avladıklarını yiyip bitirir. Küçük oğlan başını gövdesinden ayırır. Gövdeden ayrılan baş yuvarlanarak mağaraya doğru gider ve mağaranın içindeki delikten yer altına iner. Küçük çocuk yer altına iner. Yalmavuz’un canının nerede olduğunu kızdan öğrenir ve Yalmavuz’u öldürür (Fedakâr, 2011:361-364).

Türk dünyası masallarında Yalmavuz'a benzeyen varlıklar, Ubırlı Kocakarı, Mogus, Celbegen ve Abası'dır. Calmavız, Tatar masallarında kahramana kötülük eden bir varlıktır. Tatar masallarında "Calmavız" olarak adlandırılan bu varlık, "Ubırlı Kocakarı" ve ejderha ile benzer özelliklere sahiptir (Gültekin, 2013: 366). Saha/ Yakut masallarında Yalmavuz ile aynı özelliklere sahip olan olağanüstü varlık Mogus bazı masalarda ise Abası'dır. "Çaaçahaan" adlı masalda Mogus Ala Mogus adıyla geçer. Mogus masal kahramanı Çaaçahaan'ı yemek ister. Mogus "Lubırda" masalında sekiz başlı bir dev olarak geçer. Saha masallarındaki Mogus erkektir. Bazı Saha masallarında insan yiyen bir diğer dev Abası'dır. Abası bazı masalarda kız bazı masalarda ise erkek olarak yer alır. "Çöpçöököön-Çöpçöököön" adlı masaldaki abası tek gözlü dev gibi gösterilmiştir. Saha masallarındaki Abası'lar sıradan tek gözlü devler değil, kötü ilahların ortak adıdır (Duranlı, 2010: 135-140). Altay masallarında en çok adı geçen olağanüstü varlık Celbegen'dir. Celbegen yedi başlı erkek bir devdir. Tıpkı insanlar gibi aile sahibidir. Onun karısı ve çocukları vardır. Masalarda Celbegen kahramanı yemek ister, ama başaramaz. "Ceti Baş Algan" adlı Altay masalında Celbegen ilk başlarda üç başlıymış. Başlardan birini yiyecek bulmak için, ikincisini konuşmak için, üçüncüsünü ise ağlamak ve gülmek için kullanırmış. O Erlik'e bağlıymış. Bir gün Erlik'ten dört baş istemiş. Erlik de ona dört baş vermiş böylece Celbegen yedi başlı olmuş. Celbegen; Ak-Pös Kuurçın, Özkül-Uul la Emey Aru, Başparak, Erte, Erke, Ergek Dep Karındaştar, Teke Bora Atka Mingen Tektemey, Celven, Üş Kıs, Üç Karındaş ve Undıçañ masallarında yer alır (Dilek, 2007: 145-146).

Yalmavuz genel itibariyle kadındır. Altay masallarındaki Celbegen (Dilek, 2007: 145-146) ve Saha masallarındaki Mogus erkektir. Bazı Saha masallarındaki Abası'ların bazıları kız bazı masallar ise erkek olarak yer alır (Duranlı, 2010: 135-140). "Musa ile Alti Başlı Div" adlı Kosava Türk masalında Musa'yı öldürmek isteyen altı başlı dev de erkektir (Demir, 2019: 264-265).

Sonuç

Geniş bir coğrafyaya yayılmış Türk boyları masallarındaki ortaklık, benzerlik ve aynılık bu boyların ortak bir kültüre sahip olduklarının kanıtıdır. Farklı Türk lehçeleriyle yaratılmış olmasına rağmen bazı masalların iskelet yapısının tamamen aynı olması ortak bir geçmişin ve bilincin kanıtıdır. Değişen şartlara rağmen ortak bilinç ve kültürel bellek ortak ürünlerin yaratılmasına ve gelecek nesillere aktarılmasına sebep olmuştur. Zaman zaman iyi olan kötüye, kötü olan iyiye evrilmiş olsa bile mitik dönemdeki inancın varlığını koruduğu görülmüştür. Yalmavuz kötüye evrilmiş bir varlık olarak varlığını korumuştur. Ateşin koruyucu iyesi olduğunu gösteren masalarda; ateşe, ocağa, aileye gereken önem verilmediği zaman ortaya çıkan ve cezalandıran öfkeli bir iye rolündedir. Bu rolü eski zamanlarda, ejderha ile benzer özellikler taşıdığı zamanlarda, yaratılan anlatılarda daha baskındır. Mitik devrin sonra erdiği, kadının geri plana itildiği, erkek egemenliğinin arttığı zamanlarda koruyuculuk vasfını kaybedip demonik bir varlığa dönüşerek anlatılarda yaşamaya devam etmiştir. Yerleşik hayata geçiş, tarım hayatının başlaması, tek Tanrılı inançların kabulü gibi birçok sebep kadın iye olan Yalmavuz'u kötü ruha evirmiştir. Ateşin koruyucu kadın iyesi olan Yalmavuz'un evirilmesini hızlandıran bir diğer olay ise kutsal metinlerde Adem'in Havva yüzünden Cennet'ten kovulduğu inancı da etkili olmuştur.

Ateş genellikle koruyucu, temizleyici, arındırıcı, bolluk ve bereket getirir. Ama kendisine gereken özen gösterilmediği zaman ise korkunç ve tehlikeli olabilir. Her ne kadar yaşamın kaynağı olsa da onun yok edici vasfı insanı her zaman ürkütmüştür. Bu yüzden insanoğlunun korkusu öfkeye dönüşmüştür. Hıncını ise ateşin koruyucusu olan Yalmavuz'dan almaya çalışmıştır.

Yalmavuz, yedi başlı ejderha ya da yedi başlı devdir. “Ateşin, ocağın, ailenin koruyucu iyesi iken neden öfkeleni? İnsanlar onu neden demonik bir varlığa dönüştürdü; Yalmavuz demonik bir varlık mı yoksa halen koruyucu bir iye mi?” sorularına geri dönülecek olursa; insanoğlu var olmak, kendisini korumak ve yiyeceklerini pişirmek için ateşe ihtiyaç duymuştur. Türk ve dünya mitolojisinde ateş Tanrı'nın elindeydi. Ateş, Tanrı'dan çalınıp insanoğluna verilmiştir. Tanrı'dan alınması onun ne kadar kutsal bir varlık olduğunu göstermektedir. Bu kutsal varlığın değeri bilinmeli ve bu emanet korunup kollanmalıdır. Kendisine gerekli özen gösterilmediği takdirde onun koruyucu iyesi öfkelenir ve insanoğlunun cezalandırır. Türk dünyasına ait masallar incelendiğinde ateşin koruyucu iyesi olduğu anlaşılan Yalmavuz'un kökeni ejderhaya dayanır. Yalmavuz, ejderha ve dev arasındaki geçiş noktasında yer alır. Daha sonra ise sihir büyü yapabilen cadiya dönüşerek masallarda yaşamaya devam etmiştir. Yalmavuz'un kutsal bir iye olduğunu gösteren bir diğer husus ise kan emmesi ve insan yemesidir. Tıpkı ejderha gibi insan yer. İnsan yiyiciliğın kökeni Tanrılara, iyi ve kötü ruhlara sunulan insan kurbanına dayanmaktadır. Doğa ile baş edemeyen insanoğlu zamanla doğaya hükmetmeye başlar. Doğayı kontrolü altına aldıktan sonra daha önce gazabından korunmak için kurban sunduğu ilahlardan korkmaz hale gelip onları önemsemez olmuştur. Hatta ellerindeki gücü alıp onları öldürmüştür. Yalmavuz eskiden Tanrıça, koruyucu iye iken, zamanla demonik bir varlığa dönüşmüş daha sonra ise tamamen sihir ve büyü yapabilen yaşlı bir kadına dönüştürülmüştür.

Masalların işlevi toplumu eğitmek, kültürel belleği korumak, değerleri ve kültürel birikimi nesilden nesile aktarmaktır. Başlangıçta ilahi, ateşin koruyucu kadın iyesi olan Yalmavuz zamanla gözden düşmüştür. Fakat kolektif bilinçte var olan bu iye masallarda farklı durumların sembolü olarak kullanılmıştır.

Ateş; aile ve ocakla yakın ilişki içindedir. Masallarda dikkatsizlik sonucu ateş söner ya da söndürülür. Ateş, Yalmavuz denen kadından alınır. Yalmavuz buna karşılık ateşi kaybedeni cezalandırır. Başlangıçta onun malını yer, sonra da onun canına kastetmeye çalışır. Burada verilmek istenen mesaj, ateşi koru, ocağın köreltme. Ailesi olmayan, ocağı körelmiş biri topluma fayda sağlayamaz. Aile yoksa devlet de olmaz. Bu yüzden toplumda kadına düşen görev ateşe yani aileye gereken özeni göstermek, kocaya düşen ise aileyi koruyup kollamak ve yok olmasını engellemektir. Ateşin sönmesi, bütün toplumun zarar görmesine sebep olur.

Yalmavuz'un sembolik ifadelerinden biri de erginleşme sürecidir. Masal kahramanı içindeki ateşi nasıl kontrol edebileceğini bilemez ve onunla mücadele eder. İçindeki bu ateşin sembolü Yalmavuz'dur. Kahraman Yalmavuz'un peşine düşer, yolda çeşitli zorluklarla karşılaşır, onlarla savaşmayı öğrenir. Erginleşme sürecini tamamlamak için ateşin peşinden yer altına iner. Bilinçaltındakilerle savaşır. Yer altında Yalmavuz'u öldürür. Olgunlaşma sürecini tamamlamış, erk sahibi olan bir birey olarak yeryüzüne çıkar. Evlenir, aile ve ocak sahibi olur. Tahta geçip ülkesini korur. Ateşle sınınmak, pişmek olgunlaşmak anlamına gelir.

Ateş kontrol altına alınırsa zarardan çok fayda sağlar. Bazı masallarda kahraman Yalmavuz'u yakalar. Yalmavuz'a; kör, topal, hasta olan insanları yutturur. Yalmavuz yuttuklarını tekrar çıkarır ve çıkardığı herkes iyileşir. Daha sonra kahraman kendisini de yutmasını ister. Yalmavuz kahramanı yutup çıkarır. Kahramanın bütün yaraları iyileşir ve kahraman eskisinden daha güçlü birine dönüşür. Burada verilmek istenen mesaj eğer içinizdeki ateşi kontrol altına alırsanız o ateş sizi güçlendirir, kontrol altına alamadığınız ateş ise sizi yok eder.

Sonuç olarak demonik olan Yalmavuz değil, insanoğlunun kendi içindeki duygularıdır. Yalmavuz ise bunun bir sembolüdür. Öfkelenen Yalmavuz değil, içimizdeki ateştir.

Yalmavuz insanoğlunun yolculuğunda onları eğiten bir varlık, kendini feda etmiş koruyucu bir iyedir.

Kaynakça

- BAYAT, Fuzuli. (2012). *Türk Mitolojik Sistemi (Kutsal Dışı- Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler- İyeler ve Demonoloji)*. C.2. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BAYDEMİR, Hüseyin. (2013). *Özbek Halk Masalları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- BEYDİLİ, Celal. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- COHEN, Percy Saul. (2010). "Mit Kuramları", *Halkbilimde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (Çev.: Evrim Ölçer Özünel), Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- ÇORUHLU, Yaşar. (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- DEMİR, Gonca Kuzay. (2019). *Kosova Türk Masalları*. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- DİLEK, İbrahim. (2007). "Sibirya Türklerinde Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler". *Bilig*, S. 43, s. 33-54.
- DİLEK, İbrahim. (2007). *Altay Masalları*. Bursa: Alp Yayınevi.
- DURANLI, Muvaffak. (2010). *Saha (Yakut) Büyü Masalları*. Konya: Kömen Yayınları.
- EKİCİ, Metin. (2005). "Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış". *Fikret Türkmen Armağanı*. İzmir: Kanyılmaz Matbbası.
- ESİN, Emel. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- FEDAKÂR, Selami. (2011). *Özbek Sözlü Geleneğinde Masallar*. İzmir: Egetan Basın Yayın.
- GÜLTEKİN, Mustafa. (2013). *Kazan Tatar Masalları (İnceleme-Metin)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- TÜRKEŞ GÜNAY, Umay. (2011). *Elazığ Masalları ve Propp Metodu*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- HARVA, Uno. (2015), *Altay Panteonu Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. (Çev.: Ömer Suveren), İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- İNAYET, Alimcan (2007). *Türk Dünyası Efsane ve Masallarında Bir Dev Tipi: Yalmavuz/Celmoğuz*. İzmir: Kanyılmaz Matbaası.
- KIRCI, Emine. (1998). "Türk Kültüründe Ateşle İlgili İnanışlar", *Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*.
- ÖZNÜLÜER, Hüseyin. (2018). "Günümüzde Türk Mitolojisinin Bilinmezliği ve Sebepleri". *The Journal of Academic Social Science*. S. 67, s. 142-158.
- RADLOFF, Wilhelm. (1994). *Sibirya'dan*. C. 1. (Çev.: Ahmet Temir), Ankara: Maarif Basımevi.
- SEYİDOĞLU, Bilge. (1992). "Türk Mitolojisi ve Efsanelerinde Aile". *Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi*. Ankara: TC Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- YALÇINKAYA, Fatoş. (2015). "Türk Dünyası Atasözlerinde 'Ateş'". *Turkish Studies*. S. 10/16, s. 1169-1184.

YALÇINKAYA, Fatoş. (2018). *Uygur Sihir Masallarının Tip ve Motif Yapısı Bakımından İncelenmesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü.

YAYAN, Gonca. (2017). "Türk Mitolojisinde Yer Alan Motif ve Sembollerin Mehmet Sağ'ın Eserine Yansımaları" *JASSS*, S. 64, s. 101-118.

YAZIR, E. H. (y.y). *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*. (Yayına Haz.: Düccane Cündioğlu), İslamoğlu Yayıncılık A. Ş.



Uzun, Aybike (2020). Prof. Dr. Erhan Aydın, Sibiry'a'da Türk İzleri: Yenisey Yazıtları, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, 301 s., *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2020/15, s. 217-220.

DOI: 10.46400/uygur.649289

Prof. Dr. Erhan Aydın, *Sibiry'a'da Türk İzleri: Yenisey Yazıtları*, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, 301 s.

[Kitap Tanıtım ve Değerlendirme / Book Review]

Aybike UZUN*

Geliş Tarihi: 20.11.2019

Kabul Tarihi: 11.06.2020

Türklerin tarih sahnesine çıktığı coğrafya Türkistan olarak da bilinen Orta Asya'dır. Bu coğrafyada doğuda Baykal Gölü'nden batıda Hazar Denizi ve Ural Dağları'na kuzeyde Sibiry topraklarından güneyde Tanrı Dağları ve Gobi Çölü'ne kadar geniş bir alanda hüküm sürmüşlerdir. Türkler, yaşadıkları coğrafyalara kendi kültürlerini, dillerini, inançlarını ve tarihlerini hem sözlü olarak hem de kendi alfabeleriyle taşlara kazıyarak bırakmışlardır. Bugün taşa kazınan yazıtların en bilineni Köktürk yazıtları olmasına rağmen Yenisey yazıtları Köktürk yazıtlarından önce dikilmiştir.

Yenisey yazıtlarının bulunmasıyla kadim Türklerin hüküm sürdüğü coğrafyaya açıklık getirilmiştir. Türk kültürü/medeniyeti bu sayede bilinen en eski devirlere taşınmıştır. Türk runik harfli metinlerinden olan Yenisey yazıtlarının tarihi serüveni Tuva ve Hakasya içinden geçen Yenisey ırmağı yakınlarında bulunan bir ağaç kabuğuyla başlamış ve bugüne kadar birçok yazıt elde edilmiştir. Bahsedilen keşifler ile Yenisey yazıtları üzerinde pek çok bilim adamı çalışmalar yapmıştır.

Bugün Türk runik harfli metinler üzerinde araştırma gerçekleştiren bilim adamlarından biri Prof. Dr. Erhan Aydın'dır. Aydın, bizzat yazıtların bulunduğu merkezlerde bulunarak çalışmalarını gerçekleştirmiş Türklük bilimine pek çok eser kazandırmıştır. Bu zamana kadar yayımlanmış olan eserlerinden biri de "*Sibiry'a'da Türk İzleri: Yenisey Yazıtları*" adlı eseridir. Bu çalışmada ise konusu eserin tanıtımı ve incelenmesi yapılacaktır. Kitapta yer alan bölümler incelenerek yapılan çalışmanın alana ve araştırmacılara katkıları irdelenecektir.



* Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: aybikeuzun.au.38@gmail.com
Orcid: 0000-0001-7682-8494

Prof. Dr. Erhan Aydın'ın Kronik Kitap yayınları tarafından yayımlanan “Sibirya’da Türk İzleri: Yenisey Yazıtları” adlı eseri ön söz, kısaltmalar ve giriş kısmının yanında on bölümden oluşmakta eserin sonunda kaynakça bölümü yer almaktadır.

Eserin “Ön Söz” kısmında yazar, 2007 yılında başlamış olduğu Yenisey yazıtları üzerindeki çalışmasının 2013 yılında Ankara’da yayımlandığını belirtmiştir. Çalışmasında Yenisey yazıtlarının bilinenlerini bir araya toplamıştır. Ardından “Yenisey Yazıtları” adıyla 2015 yılında yeni yayımının gerçekleştiğini ve bu baskıda önceki naşirlerin okuma önerilerine sözcükler hakkındaki notlar bölümünde değinmiştir. Çalışmada sözcük ve sözcük grupları hakkında açıklamalar yaparak mevcut olan tüm yazıtları göz önüne almış, konuyla ilgili görüşlere yer vermiştir. Aydın, çalışmasında her yazıtın altına özel bir kaynakça hazırlamış olup yazıtla ilgili tüm yayınların bir araya getirilmesini sağlamıştır. Çalışmanın önceki baskılarında da aynı sistemin uygulandığını dile getirmiştir. Yazıtların altında yapılan çalışmalara yer verilmesinin nedeni atıf yapmanın dışında yapılan çalışmaların çokluğu ile yazıtın değerini göstermek istemesidir. Eserde, bir önceki çalışmalarda olduğu gibi yazıtlar numaralarına göre sıralanmıştır. Yazıtta geçen bazı sözcükler ile açıklanması gereken yapılar hakkında bilgiler de yazıtların altına eklenmiştir.

Çalışmanın Giriş bölümünde Aydın, Yenisey yazıtları ile daha çok bugünkü Tuva ve Hakasya sınırları içerisinde yer alan yazıtların anlaşıldığını söylemektedir. Yazar, Yenisey yazıtları üzerine çalışan araştırmacıların söz konusu yazıtların Köktürk yazıtlarından önce mi yoksa sonra mı dikilmiş olduğu sorusu üzerine tartışıklarını ifade eder. Aydın, önceki çalışmalarda Yenisey yazıtlarındaki harflerin çeşitlilik göstermesi, Köktürk yazıtlarındaki bazı harflerin bu yazıtlarda başka sesleri karşılması gibi sorunlar üzerinde durulmuş olduğunu söylemiştir. Fakat bu araştırmalar, Yenisey yazıtlarının önce dikildiği hâlde Köktürk ve Uygur yazıtlarının gölgesinde kalmış olmasını yeterince açıklamamaktadır. Aydın’a göre yukarıda belirtilenlerin yanında yazıtların tamamının tarihsiz oluşu ve veciz ifadelerle benzeyen kalıplaşmış cümleler içermesi de yazıtlara ilginin az olmasına neden olmaktadır. Ayrıca Yenisey yazıtlarını diğer yazıtlardan ayıran özelliğin kapalı é sesinin farklı bir işaret ile gösterilmesi olduğu bilinmektedir. Çalışmada kapalı é sesi taşıyan sözcüklerin tarihi gelişiminin kolay izlenebilmesi için sözcük yazımına müdahale edilmemiş bu ses gösterilmemiş olsa da eserde kapalı é ile gösterimi yapılmıştır. Köşeli parantez “[]” ifadesinin metinde bulunduğu tahmin edilen ancak seçilemeyen harf ya da sözcükleri temsil ettiğini “< >” ifadesinin ise yazıcının unuttuğu ancak olması gereken harf veya sözcükleri aynı zamanda silinmiş harflerle satırdaki aşınmaları göstermiştir.

Aydın, yapmış olduğu çalışmasında okuyucunun bilgiye daha kolay ulaşmasını, bilginin daha sistematik ve anlaşılır olmasını sağlamak amacıyla yazıtları numara sırasına göre vermiştir. Bunun yanında Türk runik harfli metin, transkripsiyon ve Türkçe çevirisini alt alta vererek okuyucuyu sürekli sayfa karıştırmaktan kurtarmıştır. Asıl kaynakçadan ayrı olarak her yazıtın altına ilgili kaynakça bölümü eklemiştir. Böylece okuyucunun o yazıt hakkında yapılan çalışmalarını görmesini planlanmıştır.

“Yenisey Yazıtları Hakkındaki İlk Bilgiler ve Bulunuşu” başlığı kitabın birinci bölümüdür. Aydın, Yenisey yazıtlarının ilk izlerine rastlanılan 1675 yılından itibaren yazıtların; kimler tarafından bulunduğu, nerede olduğuna ve nasıl isimlendirildiğine yer vermiştir. Bu bölümde araştırmacıların çalışmalarında söz konusu yazıtlara nasıl yer verdikleri hakkında bilgi sahibi olunmaktadır.

Kitabın ikinci bölümü “Yenisey Yazıtlarıyla İlgili İlk Çalışmalar” başlığını taşımaktadır. Aydın, bu bölümde Türk runik alfabesinin çözülmesinin ardından W. Radloff’un 1895 tarihli çalışmasını bu alanda yapılan ilk derli toplu ve bilimsel çalışma olarak göstermiştir. Ardından eski Türk yazıtları alanında ilk akla gelecek isimlerden olan Hüseyin Namık

Orkun'un araştırmalarından bahsederek Yenisey yazıtlarıyla alakalı yapmış olduğu çalışmaları zikretmiş, bunun gibi birçok araştırmacının çalışmalarına yer vermiştir.

Aydın, eserinin üçüncü bölümünü "Yenisey Yazıtlarıyla İlgili Türkiye'de Yapılan alışmalar" olarak adlandırmıştır. Çalışmanın bu bölümünde eski Türk Yazıtları alanında önemli katkıları olan Hüseyin Namık Orkun'un çalışmaları başta olmak üzere Osman Nedim Tuna, Talat Tekin, Osman F. Sertkaya, Mehmet Ölmez gibi araştırmacıların bu alanda yaptıkları çalışmalardan bilgiler vermiştir. Bunun yanında Aydın, Yenisey Yazıtlarıyla ilgili Türkiye'de yapılmış ve önemli gördüğü çalışmalarını ilgili kısmın sonunda liste hâlinde vermiştir.

"Yenisey Yazıtlarıyla İlgili Sorunlar" başlıklı dördüncü bölüm, "Yenisey Yazıtlarının Adlandırılması ve Numaralandırması", "Yenisey Yazıtlarının Envanter Bilgileri ile İlgili Sorunlar", "Güney Yenisey Yazıtları Sorunu" alt başlıklarından oluşmaktadır. İlgili bölümde Aydın, ilk olarak Yenisey yazıtlarının adlandırılması ve numaralandırılması sorunları üzerinde durulmuştur. Bu konuda en önemli sorunun bir araştırmacının kullandığı adlandırma ve kısaltmaların, başka araştırmacılar tarafından kullanılmamasından kaynaklandığı ve yazıt sayısının da bu gibi sorunlara neden olduğu belirtilmiştir. Bölümün ilerleyen kısımlarında ise başta W. Radloff ve H. Namık Orkun olmak üzere pek çok araştırmacının çalışmalarında ele aldığı adlandırma ve numaralandırmalara yer verilmiştir. İkinci alt başlıkta ele alınan konu, Yenisey yazıtlarının envanter bilgileriyle bağlantılı olan sorunlardır. Aydın, bu bölümde Yenisey yazıtlarının nerede olduğuna dair çelişkili bilgilerin verilmiş olduğuna değinmiştir. 2013 yılında Yenisey yazıtlarının bulunduğu Tuva ve Minusinsk'e yaptığı gezide Tuva Müzesinin yer değiştirmesi nedeniyle envanter numaralarının değişmiş olduğunu fark etmiştir. Bu nedenle 2013 yılında yapılmış çalışmasında verilen envanter numaraları incelenen çalışmada kullanılmamıştır. İlgili bölümün ilerleyen kısımlarında ise bazı yazıtların bulunduğu yerler hakkında çeşitli bilgiler vermiş ve bu yerleri liste hâlinde açıklamıştır. Bölümün son alt başlığında ise Güney Yenisey yazıtları sorununu ele almıştır. Bu bölümde Kapel'ko tarafından bulunan yazıtlardaki harflerin diğer Yenisey yazıtlarındaki harflerden farklı olması sebebiyle Güney Yenisey yazıtları bölümüne aktarılışı üzerinde durulmuştur. Güney Yenisey yazıtlarının farklı bir alfabe ile yazıldığını savunan Kızlasov'un çalışmasında ele aldığı on sekiz tane Güney Yenisey yazıtının diğer Yenisey yazıtları karşılaştırılması tablo olarak ortaya konulmuştur. Bu konunun ise araştırılması gerektiği vurgulanmıştır.

Kitabın beşinci bölümü "Numaralı Yenisey Yazıtları" başlıklıdır. Aydın, yüz elli dört yazıtı numaralandırarak incelemiştir. Bölüm içerisinde ilk olarak yazıtın ismi, yazıtın nerede bulunduğu, kimler tarafından tanıtıldığı, hangi müzede yer aldığı, hacmi ve kaç satırdan olduğu aktarılmıştır. İkinci olarak yazıtın Türk runik harfli metni, transkripsiyonu ve satır numaraları verilerek Türkçe evirisi yapılmıştır. Her ele alınan yazıtın hakkında yapılan alışmalar "Kaynakça" başlığı altında verilmiştir. İncelenen yazıtların satır numaralarına göre metinde geçen bazı sözcükler ve açıklanması gereken yapılarla ilgili bilgiler "Notlar" başlığı altında zikredilmiştir.

"Numarasız Yenisey Yazıtları" eserin altıncı bölümüdür. Aydın, bu bölümde yirmi bir yazıt üzerine inceleme yapmıştır. Her yazıt, bir önceki bölümdeki gibi isim, yer aldığı coğrafya vb. şekilde oluşturulmuştur. Yazıtların verililişi, transkripsiyonu, Türkçe evirisi yanında "Kaynakça" ve "Notlar" başlığı altında da bilgiler verilerek eserin tamamında bütünlük sağlanmaya çalışılmıştır.

"Dizin" kitabın yedinci bölüm başlığıdır. Aydın, bölümde ilgili yazıtların dizinlerini hazırlarken sözcüklerin ilk olarak anlamlandırılmasını ve sözcüklerin nerede geçtiğini belirtmek için eğik çizgi "/" işaretinin sol kısmına yazıtın numarasını, sağ kısmına ise yazıtın satır numarasını yazmıştır. Bu yöntemle sözcüklerin tespitinin daha kolay olmasını amaçlamıştır.

Eserin son bölümünde “İncelenen Sözcük ve Sözcük Grupları Dizini” yer almaktadır. Burada yazıtlarda incelenen sözcüklerin kaç kez geçtiğine yer verilmiştir.

Son olarak, Türklerin yaşayışlarından, kültürlerinden ve tarih boyunca kullanmış olduğu alfabelerden izler taşıyan Yenisey yazıtları, bu eserle birlikte Türklerin tarihine ulaşmaya, hüküm sürdüğü coğrafyalardan haberdar olmaya vasıta olmuştur. Bu eser, Yenisey yazıtları bağlamında çalışma yapacak olan araştırmacılara tüm bölümlerde uygulanan sistem sayesinde bilgiye daha kolay erişim imkânı sağlamıştır. Aydın'ın bu çalışması, Türk runik harfli yazıtları yeni, bütüncül bir yaklaşımla ele almış olmasından ve okura katkı sağlayacağından dolayı önem arz etmektedir. Kadim Türklerin kültürlerini yazılı eserler yoluyla çalışmasına taşımış olan Prof. Dr. Erhan Aydın'a katkılarından dolayı teşekkür ederiz.



Orhun, Murat (2020). M. Zunun Oqya, Qisqıçe Uyğur Örp-Adetleri Qamusu, 2 Cilt, Londra, 2019, 1807 s., *Uluslararası Uyğur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2020/15, s. 221-224.

DOI: 10.46400/uygur.722091

M. Zunun Oqya, Qisqıçe Uyğur Örp-Adetleri Qamusu, 2 Cilt, Londra, 2019, 1807 s.

[Kitap Tanıtım ve Değerlendirme / Book Review]

Murat ORHUN*

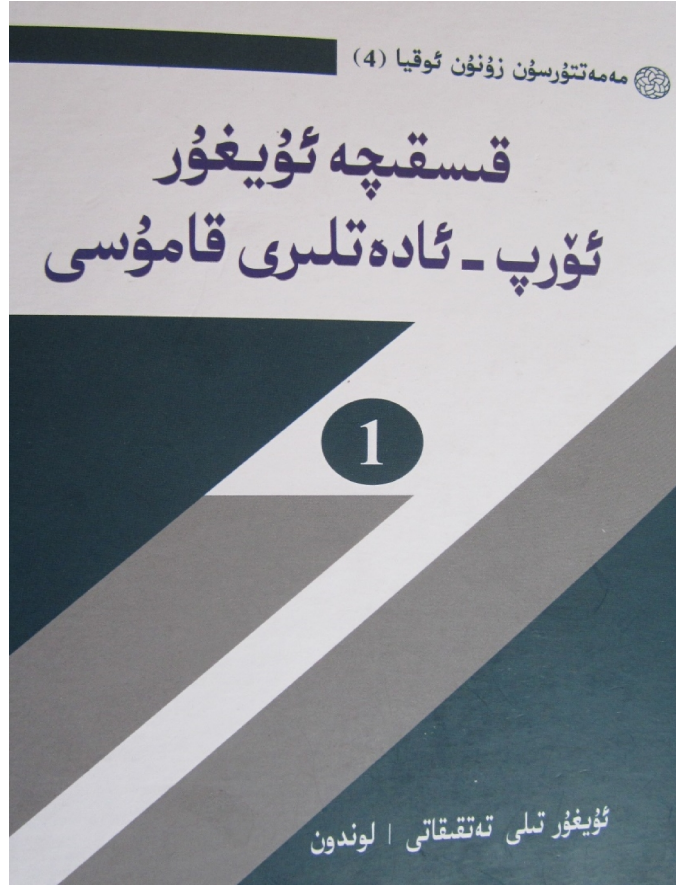
Geliş Tarihi: 17.04.2020

Kabul Tarihi: 12.05.2020

Uygurlar, Türk boyları içinde en erken yerleşik hayata geçen ve medeniyet üreten bir toplumdur. Bundan dolayı sadece Türk kültürüne değil tüm insanlığın gelişimine de önemli katkılar yapmıştır. Çünkü medeniyet ilk önce yerleşik hayatta ortaya çıkar, gelişir ve sonraki kuşaklara miras olarak aktarılır. Şimdiye kadar Uygur kültürü ve örf adetleri hakkında birçok araştırma yapılmış ve akademik makaleler yayınlanmıştır. Ayrıca yapılan bu bilimsel çalışmalara dayanarak bazı görsel ve sesli dokümanlar da oluşturulmuştur.

Günümüzde Uygurlar Çin'in siyasi sınırları kapsamında Uygur Ozerk Bölgesi olarak adlandırdığı bölgede yaşamaktadır. Bunun dışında, Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Afganistan, Avustralya, Avrupa ve Amerika gibi ülke ve bölgelere de farklı dönemlerde göç eden

Uygurlar da bulunmaktadır. Genel olarak 2000'li yıllara kadar Uygur kültürü ve gelenek-görenekleri ile ilgili yapılan çalışmalar, kısıtlı imkânlarla rağmen büyük oranda Uygur Ozerk Bölgesi'nde gerçekleştirilmiştir. Ancak günümüzde Türkiye başta olmak üzere farklı ülke ve bölgelerde yaşayan Uygur araştırmacı ve bilim insanları tarafından Uygurların kültürüne, tarihine, diline ve sanatına ilişkin çalışmalar dikkat çekmektedir. Bu çalışmalardan biri de Kaşgar'da dünyaya gelen ve yıllardır Londra'da yaşayan Uygur dilbilimci Memettursun Zunun Oqya tarafından hazırlanan ve Uygur Türkçesi ile *Qisqıçe Uyğur Örp - Adetleri Qamusu (Kısaca Uygur Örf ve Adetleri Kamusu)* adıyla 2019 yılında Londra Uygur Dili Araştırmaları Merkezi tarafından yayınlanan 2 ciltlik eserdir.



* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi, Bilgisayar Mühendisliği Bölümü, e-posta: murat.orhun@bilgi.edu.tr
Orcid: 0000-0002-5013-1119

Bu çalışma, araştırmacının daha önce yayınlamış olduğu *Kısaca İngilizce Grameri*¹, *Kutadgu Bilig İndeksi*² ve *Uygur Yılânemesi*³ gibi üç değerli eserinden sonra yayınlanan hacimli ve Uygur kültürü üzerine yapılacak araştırmalarda kaynak niteliğinde bir çalışmasıdır. Eser, yapısı açısından ansiklopedik bir sözlük özelliğine sahip oldukça hacimlidir. İçerik itibari ile de konu ile ilgili daha önce yapılan çalışmaların yanı sıra halk arasında yaygın olarak devam eden ancak daha önce herhangi bir yazılı kaynakta yer verilmeyen somut olmayan kültürel miras ürünleri esere dahil edilmiştir. Bu özelliğiyle çalışma, daha önce yapılan çalışmaları tamamlayıcı, daha detaylı ve açıklayıcı niteliğe sahip olmuştur. Dolayısıyla bu çalışma, kültürel değerlerin korunması, hatırlanması, sonraki kuşaklara aktarılması ve bu konularda yapılacak araştırmalara malzeme ve yöntem sunması açısından önem arz etmektedir. 5 bölümden oluşan eserin içeriğini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Birinci Bölüm: Uygur kültürü ile ilgili farklı kategorilere ait 165 fotoğraftan oluşmaktadır. Fotoğraflar, Uygurların tarihi kültürel mirasları (arkeolojik buluntular), yemekleri, kıyafetleri, Çin'in iç bölgeleri ve farklı ülkelerin müzelerinde muhafaza edilmekte olan kültürel mirasları, mimarî örnekleri, camileri, ünlü şahısların mezarları, ev -bahçe yapıları, geleneksel mesleklere ilişkin fotoğraflar, çalgı aletleri, düğün ve cenaze gelenekleri, geleneksel spor aktiviteleri gibi kültürel unsurları içermektedir ve her fotoğraf ile ilgili de yeterli bir açıklamaya yer verilmiştir.

İkinci Bölüm: On Söz niteliğinde beş alt başlıktan oluşmaktadır. Bu başlıkları maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

1. Tanınmış Uygur antropolog Doktor Amir Seydulla'nın bu eseri bilimsel ve akademik açıdan değerlendirdiği ve önemi hakkında kaleme aldığı yazısı (s.35-s.39). Bu kısımda çalışmanın Uygur gelenek ve göreneklere ile ilgili yapılan en kapsamlı çalışma olarak vurgulanması dikkat çekmektedir.
2. Kitabın yazarı Oqya'nın bu eseri hazırlamak için kullandığı yöntem ve kaynaklar, yapmış olduğu literatür ve saha çalışmaları ve bunun için sarf ettiği 10 yıldan fazla araştırma ve derleme çalışmasının anlatıldığı kısım (s.43-s.49).
3. Uygur yazar Rehime Abdurahman'ın "Anamning suprisi" (Annemin Sofrası) adında kısa bir hikâyesine (s.51-s.53) yer verilmiştir. Bu hikâye ile bir milletin var olması ve kendi varlığını sürdürebilmesi için kültürel değerlere nasıl sahip çıkılması ve sonraki kuşaklara nasıl aktarılması gerektiği hakkındaki görüşleri, kısa ve zengin edebi bir anlatımla kaleme alınmıştır.
4. Uygur araştırmacı Abdüşükür Muhemmetimin'in "Xinjang Tezkiresi" (Şincang Tezkeresi) adlı derginin 1995 yılı 3. sayısında yayınladığı "Uygurlar ve Ularning Orp Adetliri" (Uygurlar ve Onların Gelenekleri) adlı makalesine yer verilmiştir (s.55-s.62). Oqya, bu makaleye eserde olduğu gibi yer verme gerekçesini özetle şöyle anlatır: "Bu makale, Uygurlar ve onların kültürünü, örf ve adetlerini topluca ve açıklayıcı biçimde anlatmıştır. Bundan dolayı çalışmanın tamamlayıcı bölümü olarak kabul edilebilir" (s.47).
5. Bu kısımda "Qeşqer toy adetliri" (Kaşgar düğün gelenekleri) başlıklı makaleye yer verilmiştir (s.63-s.75). Bu makale toplam 15 maddeden oluşmaktadır ve Uygurların düğün geleneği ilk hazırlıklardan düğün sonrası sürece kadar ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

¹ Bk. (Zunun, 1995).

² Bk. (Oqya, 2012).

³ Bk. (Oqya, 2017).

Üçüncü Bölüm: Eserin ana kısmını oluşturan bu bölümde, Uygur kültüre ve örf adetleri ile ilgili terimler alfabetik sıra ile verilmiştir. Sözcüklerin lügat manası, eğer sözcük Uygurca değil başka dilden Uygurcaya kabul edilmiş sözcük ise hangi dilden olduğu açıklanmıştır. Devamında, bu sözcük ile ilgili gelenek ve ritüeller açıklanmıştır. Orneğin “ab-ı çeşm” ifadesi, Uygurların dünyaca ünlü müzik hazinesi Oniki Mukam’ın hepsinde geçen bir bölümün adıdır. Eserde, bu “ab-ı çeşm” kelimesinin Farsçadan kabul edildiği, “pınar suyu”, “çeşme” gibi anlamlar taşıdığı açıklanmıştır ve bu sözcüğün Uygur müzik sanatının temeli olan Oniki Mukam’ın her parçasında nasıl kullanıldığı detaylarıyla anlatılmıştır (s.79).

Eserde yer alan kelime ve terimler, ilk olarak Uygur dilinin açıklamalı sözlüğünde bulunan anlamı ile açıklanmıştır. Ardından bu sözcük ile ilgili ya da bu sözü temel alarak oluşturulan kültürel terimler açıklanmıştır. Orneğin, Uygurcada bulunan “aş” sözcüğü için öncelikle “yemek, pilav, tahıl” gibi sözlük anlamı verilmiştir. Sonra ikinci bir anlamı olan “deri işleme” için kullanılan “aş” anlamı örnek ile anlatılmıştır (s.109). Sonra sırayla “aş küpü”, “aş suyu”, “aş mantı”, “aş tahta”, “aşsu”, “aşkazan (mide)”, “aş kökü (yonca, bu bitki tarif edilmiştir. Uygur mutfağında sebze yerinde kullanılır)”, “aşlaş (deri işleme)”, “aşlengpung (yemek, nasıl yapılacağı tüm ayrıntıları ile anlatılmıştır)”, “aşlık (tahıl)”, “aşlık pazarı”, “aşlık saklamak (tahıl stok etmek, bozulmadan korunması ile ilgili geleneksel yöntemler)”, “aşlık toplamak (tahıl toplamak)”, “aşmanta (yemek olarak tarifi)” ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

Uygur kültürü ve örf adetleri ile ilgili pek çok sözcük örneklerle anlatılırken uygulanmasına ilişkin bilgiler de etraflıca açıklanmıştır. Orneğin, Uygurların el yıkamada kullandığı “Aptuva – Çilapça” anlatılırken, bunların hangi malzemeden yapıldığı, şeklinin nasıl olduğu, “aptuva”nın el yıkamada suyun döküldüğü malzeme, “çilapça”nın ise, el yıkarken dökülen suyun toplandığı hazine olduğu, ancak “çilapça”nın güzel, delik süslü kapağı olduğu, bundan dolayı el yıkarken dökülen suyun da doğrudan kapak altından bir alta bulunan hazinene toplandığı, el yıkarken genelde üç defa yıkandığı, sonra havlu ile kurulandığı anlatılmıştır. Ayrıca el yıkadıktan sonra silkelenmemesi geleneği kültürel bağlamı ile anlatılmıştır. Bu sözcükten hareketle Uygur kültüründe temizliğe verilen önem, yemekten önce el yıkama alışkanlığı ve bunun için özel olarak yapılan temizlik malzemesi, el yıkama, kaç defa yıkanacağı, el yıkarken misafirlerin rahatsız olmaması için suların nasıl toplandığı, sonra ellerin nasıl kurulması gerektiği gibi örf ve adetler detaylıca aktarılmıştır (s.81).

Eserde, Uygurların müziği, sanatı, sporu, yemekleri, düğünleri, eğlenceleri, kıyafetleri, mimarisi, düğün ve cenaze gibi toplumun yaşamını kapsayan pek çok kültürel geleneklere detaylıca yer verilmiştir. Bazı yemeklerin yörelere göre yapımında farklılıkların olduğu ve bunların neler olduğu etraflıca anlatılmıştır. Yine Uygur kültüründe önemli bir yer tutan çocuk oyunları “at üstünde güreş” (s. 87), “ak tirek- kök tirek” (s.117), “çöçüre oyunu”(s.141), el çekme oyunu (s.994) gibi oyunlar hakkında bilgi verilmiş ve oyunların oynanış şekilleri tarif edilmiştir.

Dördüncü Bölüm: Bu bölüm eserin hazırlanmasında yararlanılan 350’den fazla kaynaktan oluşmaktadır (s.1792-s.1807). Uygur kültürü çok geniş ve kapsamlı bir alanı oluşturduğu için araştırmacı, Uygur kültürü ve örf adetleri ile ilgili bugüne kadar yayınlanan bilimsel makaleleri, kitapları, folklor çalışmalarını, halk ağız araştırmalarını, çeşitli gazeteleri (kültür, spor, eğitim kurumları) özen ile taramış ve çalışmasında yararlanmıştır. Eserin kaynakça kısmı, Uygur kültürü üzerine yapılan çalışmaların topluca listesini bize sunması açısından da oldukça önemlidir.

Beşinci Bölüm: Uygur kültürünün bir parçası olan Sarı Uygurlara ilgili bölümdür (s.1777-s.1790). Bu bölümde Sarı Uygurların yaşadığı bölgeler ve tarihi, onların halk edebiyatı, folkloru, dili, kültürel özellikleri, dini inançları, yazılı edebiyatı, kullandıkları alfabe, mutfağı, türküleri gibi unsurlar özetle anlatılmıştır. Moğollarla olan ilişkileri ve orada bulunan, kendilerini “Yuğur” olarak adlandıranların da aslında Sarı Uygurlarla aynı kavim olduğu fikri

ileri sürülmüştür (s.1780). Ayrıca, kitapta yine Sarı Uygurların çocuklara ad koyma geleneği, evlenme, ölüm ve cenaze törenleri de detaylıca anlatılmıştır. Sarı Uygurların dilinin yok olma tehlikesinde bulunan diller listesine dâhil edildiği de önemle vurgulanmıştır.

Altıncı Bölüm: Uygur Ozerk Bölgesi'nin günümüzdeki haritasına yer verilmiştir. Bu bölümde, Uygur Ozerk Bölgesinin kendi içinde şehir ve köylere nasıl ayrıldığı, ulaşım ağları, çevre illerle olan sınırları, dış sınır bölgeleri ve gümrükler yer almaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma Uygur folkloru, kültürü, dili, antropolojisi, müziği gibi sosyo-kültürel yapısı üzerine araştırma yapanların temel başvuru kaynaklarından birini oluşturacak mahiyettedir. Eserin alfabetik olması ve ansiklopedik bir sözlük niteliği taşıması ise eserden yararlanmak isteyen araştırmacıların işini kolaylaştırmaktadır. Bu çalışmasından ötürü Memettursun Zunun Oqya'ya teşekkür eder, yeni çalışmaları ile köklü ve zengin Uygur kültürünün tanıtılması ve genç kuşaklara aktarılmasında katkılarının devamını dileriz.

Kaynakça

- OQYA, Z. Memettursun. (2012). *Kutadgu Bilig İndeksi*. Londra: Uygur Araştırmaları.
- OQYA, Z. Memettursun. (2017). *Uygur Yılânâmesi*. Londra: Uygur Araştırmaları.
- OQYA, Z. Memettursun. (2019). *Çağdaş Uygur Örf ve Adetleri Kısa Ansiklopedisi*. Londra: Uygur Araştırmaları.
- ZUNUN, Muhemmettursun. (1995). *Kısaca İngilizce Grameri*. Urümçi: Xinjang Xelq Neşryati.



Serbest, Kamile (2020). Uygurların Somut Olmayan Kültürel Mirası: Kazakistan Örneği Projesi ve Çıktıları Üzerine, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2020/15, s. 225-228.

DOI: 10.46400/uygur.729557

Uygurların Somut Olmayan Kültürel Mirası: Kazakistan Örneği Projesi ve Çıktıları Üzerine

[Kitap Tanıtım ve Değerlendirme / Book Review]

Kamile SERBEST*

Geliş Tarihi: 29.04.2020

Kabul Tarihi: 18.05.2020

1972 yılında, kültürel somut yapıları ve doğal çevreyi korumayı amaçlayan Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunması Sözleşmesi'nin kabul edilmesi ile birlikte (Türkiye 1983 yılında taraf olmuştur), yapılan çalışmalardan hareketle geçmişten günümüze aktarılan ancak çeşitli etkenler sebebiyle değişime uğrayan, "dille aktarılan, kuşaktan kuşağa usta çırak ilişkisi içinde ve okul dışı koşullarda yani geleneksel ortamlarda görerek öğrenilen" (Oğuz, 2009: 53, 54) yaşayan miras ya da somut olmayan kültürel mirasın da korunması gerektiği fark edilmiştir. Böylelikle "Somut olmayan kültürel miras" teriminin, "somut kültürel miras" çalışmalarının doğal bir sonucu olarak UNESCO'nun "kültür varlıklarının korunması" için yürüttüğü programlar sırasında (Oğuz 2009: 53) doğduğunu söylemek mümkündür. Bu amaçla, "bir toplumun kendi kültürel kimliğinin bir parçası olarak gördüğü ve kuşaktan kuşağa aktarmak suretiyle günümüze kadar getirdiği somut olmayan kültürel miraslarını korumasına ve gelecek kuşaklara aktarmasına katkı sağlayacak yol, yöntem ve imkânları" (Oğuz, 2009: 8) tanımlayan Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, 17 Ekim 2003 32. Genel Konferansında UNESCO tarafından kabul edilmiştir. Türkiye ise bu sözleşmeye 27 Mart 2006 yılında taraf olmuştur (URL-1). Türkiye'de bu bağlamda halkbilimi, turizm gibi bölümlerde dersler verilmekte, yüksek lisans ve doktora programları açılmakta, bunun yanı sıra belirli bölgelerin SOKÜM ürünlerine yer veren çalışmalar yapılmaktadır. Bu konudaki bazı çalışmalar ülkemiz sınırlarını da aşmış olup Türk dünyasının farklı coğrafya ve boylarına uzanmıştır. Bu çalışmalardan biri "*Uygurların Somut Olmayan Kültürel Mirası: Kazakistan Örneği*" adlı projedir. Söz konusu çalışma, genelde Türk dünyası, özelde Uygur Türkleri üzerine yapılan ilk çalışma olması bakımından dikkate değerdir.

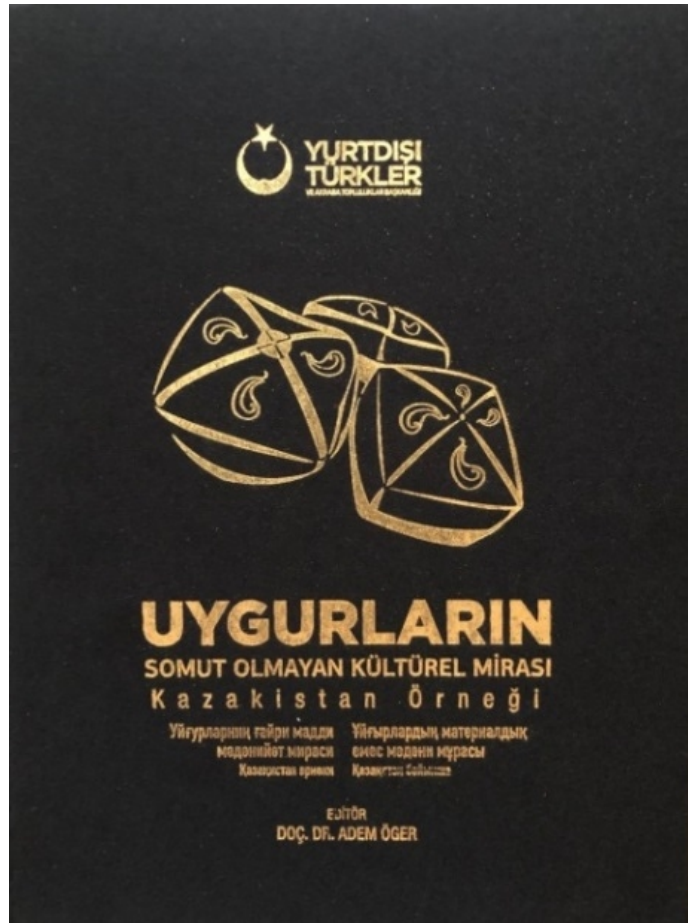
Tarihi süreçte yaşadıkları coğrafyada birçok milletle etkileşim içinde olan Uygur Türkleri, kültürel zenginliği dolayısıyla Türk boyları arasında farklı bir yere sahiptir. "Çin'in Uygur Özerk Bölgesi'nde yaşayan Uygurlar, son yüzyılda çeşitli siyasi ve sosyal nedenlerle Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkiye gibi ülkelere göç etmek zorunda kalmıştır. 1870'li yıllarda Çin'den Kazakistan'a başlayan Uygurların göçü, 1960'lı yıllara kadar devam etmiştir. Günümüzde, 250.000 civarında Uygur nüfusunun bulunduğu coğrafyalardan biri olan Kazakistan, onların kültürel miraslarını sürdürmeleri ve milli kimliklerini korumaları için uygun bir ortam olmuştur" (Öger, 2019: 15). Bu nedenle başta Doğu Türkistan'da yaşayan Uygur Türkleri olmakla birlikte Kazakistan gibi diğer coğrafyalarda yaşayan Uygur Türklerinin kültürel zenginliklerin yaşatılması, aktarılması ve diğer Türk boyları tarafından bilinmesi elzemdir. "Uygurların Somut Olmayan Kültürel Mirası: Kazakistan Örneği" isimli proje de bu amaçla hayata geçirilen bir çalışmadır. Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı tarafından desteklenen ve Doç. Dr. Adem Öger'in yürütücülüğünü yaptığı projenin çıktıları, Türk Halk Bilimi ve SOKÜM çalışmaları açısından önemlidir.

* Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, e-posta: kamile.serbest0@gmail.com
Orcid: 0000-0001-9859-3120

Kazakistan'ın Almatı eyaleti sınırları içinde Uygur Türklerinin yaşadığı bölgelerde yapılan saha çalışmasında derlenen verilerden hareketle oluşturulan, "Uygurların Somut Olmayan Kültürel Mirası Kazakistan Örneği" isimli eser, projenin çıktılarında biridir. Bu eserin dışında "Kazakistan'da Yayımlanan Uygurca Eserler Kataloğu" adlı eser ve "Kazakistan Uygurları 1-2" isimli iki bölümden oluşan belgesel film proje kapsamında bilim âlemine kazandırılmıştır.

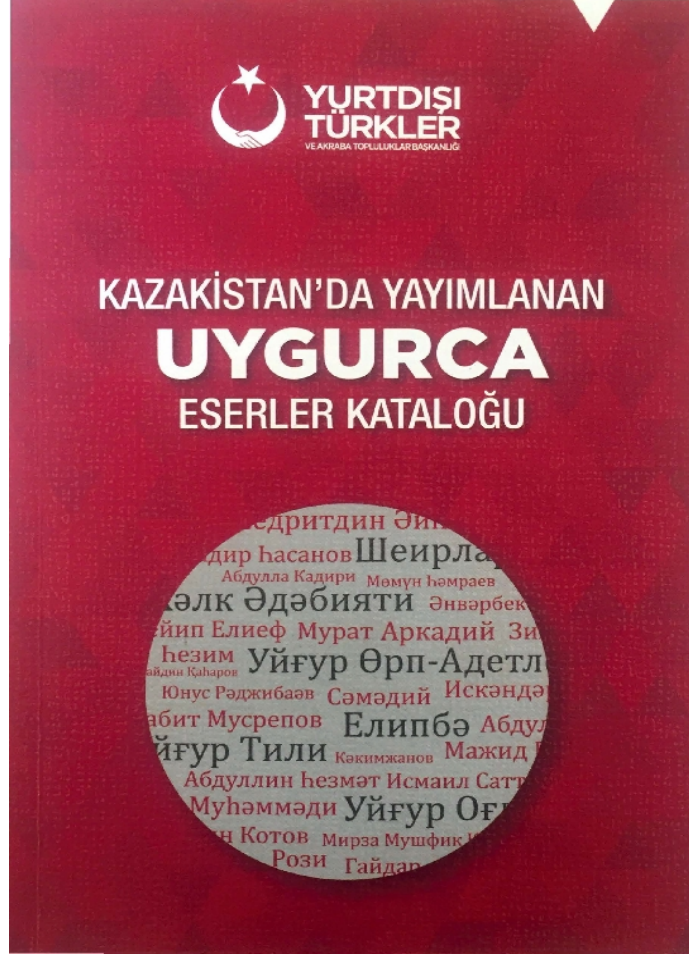
Uygurların Somut Olmayan Kültürel Mirası Kazakistan Örneği. (2019). (Ed.: Adem Öger), Ankara: Girişim Ajans Matbaa, 461 s.

"Uygurların Somut Olmayan Kültürel Mirası Kazakistan Örneği" isimli çalışma; Türkçe, Uygurca ve Kazakça olarak üç dilde hazırlanmıştır. Eser; "Sunuş", "Ön söz", "Giriş" UNESCO'nun "Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi'nde ifade edilen başlıklardan hareketle hazırlanan; "Sözlü Anlatımlar ve Gelenekler", "Gösteri Sanatları", Toplumsal Uygulamalar, Ritüeller ve Şölenler", "Doğa ve Evrenle İlgili Bilgi ve Uygulamalar", "El Sanatları Geleneği" ve "Kaynaklar" bölümlerinden oluşmaktadır. "Sözlü Anlatımlar ve Gelenekler" başlığı altında, Uygur Türkleri arasında geçmişten günümüze aktarılan; ninni, masal, destan, halk hikâyesi, efsane, fıkra, bilmece, mani, ağıt, türkü, tekerleme, atasözü ve deyim, dua gibi sözlü kültür içerisinde önemli bir yere sahip olan türlere yer verilmiştir. "Gösteri Sanatları" başlığı altında, Uygur on iki makamı, halk çalgıları ve halk dansları; Sama dansı, Dolan dansı, Samaver-çine dansı anlatılmıştır. "Toplumsal Uygulamalar, Ritüeller ve Şölenler" başlığı altında ise Uygurların geçiş dönemi uygulamaları ve hatim töreni, meşrepler, çocuk oyunları ve nevruz bayramı ele alınmıştır. "Doğa ve Evrenle İlgili Bilgi ve Uygulamalar" bölümünde, halk hekimliği, halk inanışları, rüya tabiri ve Uygurların geleneksel lezzetlerine ait bilgiler bulunmaktadır. Son bölüm olan "El Sanatları" kısmında ise birçok çalışmaya konu olan; demircilik, tenekecilik, ayakkabıcılık, fırıncılık, aşçılık, süpürgecilik, terzilik, halk mimarisi gibi Uygurların geleneksel mesleklerine yer verilmiştir. Her bölüm, saha çalışmasında çekilen fotoğraflarla desteklenmiştir. Eser, Uygur Türklerinin duygu, düşünce, inanç, yaşayış tarzı hakkında bilgi vermesi, kültürel miraslarının kayıt altına alınması ve yapılacak çalışmalara kaynaklık etmesi bakımından önem arz etmektedir.



Kazakistan'da Yayımlanan Uygurca Eserler Kataloğu. (2019). (Ed.: Adem Öger), Ankara: Girişim Ajans Matbaa, 177 s.

Projenin diğer bir çıktısı olan “Kazakistan'da Yayımlanan Uygurca Eserler Kataloğu” isimli eserde, Kazakistan'daki kütüphanelerden tespit edilen Uygurca eserlerin kapak fotoğrafı ile birlikte yazarı, yayım yılı, yayım yeri, eserlerin türü ile ilgili bilgilere yer verilmiş olup eserler yayım yıllarına göre sıralanmıştır. Esere ait bilgiler Kiril ve Latin alfabesiyle verilmiştir. “1934-1940 yılları arasında 8, 1941-1950 yılları arasında 28, 1951-1960 yılları arasında 149, 1961-1970 yılları arasında 59, 1971-1980 yılları arasında 90, 1981-1990 yılları arasında 221, 1991-2000 yılları arasında 13, 2001-2010 yılları arasında 25, 2011 yılından sonra 14 eser” (Öger, 2019: ix) olmak üzere toplamda 607 eser tespit edilmiştir. Bu eserlerin türlerine göre dağımı ise şu şekildedir: “Edebiyat 488, dil 30, siyaset 20, tarih 18, eğitim 15, din 9, folklor 7, coğrafya 4, tıp 3, fizik 3, matematik 3, iktisat 2, edebiyat, dil ve tarih 1, biyoloji 1, astronomi 1, müzik 1, kimya 1” (Öger 2019: ix). 607 eserin yer aldığı katalog çalışması, Kazakistan dışında Uygurlar üzerine çalışma yapanlar için kolaylık sağlaması açısından büyük önem taşımaktadır.



Kazakistan Uygurları 1-2 (Belgesel Film)

“Kazakistan Uygurları 1-2” isimli belgesel film, projenin diğer çıktılarında biridir. Somut Olmayan Kültürel Miras bağlamında hazırlanan belgeselin 1. Bölüm’ünde, Kazakistan’da yaşayan Uygurların günlük hayatları, geçim kaynakları, inanış ve uygulamaları, halk mimarisi, sözlü kültür ürünleri, mutfak kültürü, çocuk oyunları, doğum, sünnet, düğün ve ölüm adetleri konu edinilmiştir. Belgeselin 2. Bölümü’nde ise Uygurların geleneksel meslekleri içerisinde önemli bir yer tutan demircilik, terzilik, ayakkabıcılık, fırıncılık, kabak oymacılığı (kapak çömüş); sanatsal etkinliklerin icra edildiği ve 2010 yılında UNESCO’nun Somut Olmayan Kültürel Miras listesine dâhil edilen Uygur meşrepleri, Uygur On İki Makamı; Sama, Samaver-çine gibi halk dansları ve Uygur kültürünü tuvallerine döken ressamlar tanıtılmıştır.

“Uygurların Somut Olmayan Kültürel Mirası: Kazakistan Örneği” projesi, Türkiye’de Anadolu dışındaki bir Türk boyunun somut olmayan kültürel mirasını görselleri ile birlikte bir bütünlük içinde ele alan ilk çalışma olması bakımından dikkate değerdir. Çıktıları bakımından da oldukça zengin olan çalışma, Uygur kültürünü her yönüyle ele alması bakımından Türk boyları üzerine yapılacak çalışmalara örnek ve kaynak teşkil edecektir. Söz konusu çalışmaları ortaya koymak için emek harcayan Proje Yürütücüsü ve Editör Doç. Dr. Adem Öger başta olmak üzere proje ekibine teşekkür eder, projenin çıktılarını yayına dönüştürüp okuyucu ve izleyicisi ile buluşturan YTB’nin bu tarz çalışmalara desteklerinin devamını dileriz.



Kaynakça

KAZAKİSTAN’DA YAYIMLANAN UYGURCA ESERLER KATALOĞU. (2019). (Ed.: Adem Öger), Ankara: Girişim Ajans Matbaa.

UYGURLARIN SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASI KAZAKİSTAN ÖRNEĞİ. (2019). (Ed.: Adem Öger), Ankara: Girişim Ajans Matbaa.

OĞUZ, M. Öcal (2009). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

İnternet Kaynakları:

* URL-1: <http://www.unesco.org.tr/> (Erişim: 26.03.2020)

ULUSLARARASI UYGUR ARASTIRMALARI DERGISI

ISSN: 2458-827X

www.uygurarastirmalari.com

uygurarastirmalari@gmail.com

