

ISSN 1727-060X (Print)
ISSN 2664-3162 (Online)



TÜRKOLOGIA TÜRKOLOJİ

TÜRKOLOGIA TÜRKOLOJİ 2023 3(115)

ИНДЕКС 75706

ТҰРАН
баспаханасы

3(115)

TÜRKİSTAN-TÜRKİSTAN
2023



ISSN 1727-060X (Print)
ISSN 2664-3162 (Online)



TÜRKOLOGIA TÜRKOLOJİ

№ 3 (115), 2023

Шілде-тамыз-қыркүйек / Temmuz-Ağustos-Eylül

Журнал ҚР Инвестициялар және даму министрлігі
Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитетінің мерзімді баспасөз басылымы
және ақпараттық агенттігінде тіркелген.

Күәлік № 55-97-Ж 18.ІІ.2005 ж. Халықаралық рецензияланатын журнал.

Индекстер: ROOTINDEXING, Akademic Resource Index ResearchBib, Directory of
Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus, MLA International Bibliography
Dergi, Kazakistan Cumhuriyeti Yatırımlar ve Kalkınma Bakanlığı İletişim, Enformasyon ve
Bilgi Komitesi'nin süreli yayın ve haber ajansında
55-97-J 18.02.2005 numaraya kayıtlıdır. Uluslararası hakemli bir dergidir.

Tarama index: ROOTINDEXING, Akademic Resource Index ResearchBib, Directory of
Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus, MLA International Bibliography

Шығарылымның сарапшылары:

Док., проф. Сейфуллаһ Йылдырым (Еге университеті – Түркия), док., проф. Сонел Босналы
(Текирдаг Намык Кемал университеті – Түркия), доц., док. Әбдіманап Оңалбеков (Қожа Ахмет
Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті – Қазақстан), док., доц. Месут Карақулак
(Орду университеті – Түркия), док., доц. Умит Үрен (Кыркларели – Түркия), док., доц. Синан
Гүзел (Измир Кәтиб Челеби – Түркия), док., доц. Мурат Өзшахин (Афион Кожатепе университеті
– Түркия), док., доц. Емрах Бозоқ (Ұлттық қорғаныс университеті, Әскери академия – Түркия),
док. Семих Бабатүрк (Қырғызстан-Түркия Манас университеті – Қырғызстан), доц. Ақмарал
Малдыбек (Халықаралық туризм және меймандостық университеті), ф.ғ.к. Н.Мансұров (Қожа
Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті – Қазақстан), док. Зерде
Дүйсембекова (Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті – Қазақстан),
док. Зияда Халматова (Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті –
Қазақстан), док. Мерве Йорылмаз Кахве (Маниса Желал Баяр университеті – Түркия)

Türkistan/Türkistan

2023



АХМЕТ ЯСАУИ
УНИВЕРСИТЕТИ

ISSN 1727-060X (Print)
ISSN 2664-3162 (Online)



ТЮРКОЛОГИЯ TURCOLOGY

№3 (115), 2023

Июль-август-сентябрь / July-August-September

Журнал зарегистрирован Комитетом связи, информатизации и информации Министерства по инвестициям и развитию РК свидетельство о постановке на учет периодического печетного издания и информационного агентства № 5597-Ж 18. II. 2005 г. Международный рецензируемый журнал.

Индексы: ROOTINDEXING, Akademik Resource Index ResearchBib, Directory of Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus, MLA International Bibliography

The journal is registered in the periodical and news agency of the Information and Communication Committee of the Ministry of Investment and Development of the RK with No:5597-Zh 18.II.2005 is an international peer-reviewed journal.

Scanned indexes: ROOTINDEXING, Akademik Resource Index ResearchBib, Directory of Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus, MLA International Bibliography

Bu Sayının Hakemleri:

Prof. Dr. Seyfullah YILDIRIM (Gazi Üniversitesi – Türkiye), Prof. Dr. Sonel BOSNALI (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi – Türkiye), Dr., Doç. Abdimanap ONALBEKOV (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi – Kazakistan), Doç. Dr. Mesut KARAKULAK (Ordu Üniversitesi – Türkiye), Doç. Dr. Umut ÜREN (Kırklareli Üniversitesi – Türkiye), Doç. Dr. Sinan GÜZEL (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi – Türkiye), Doç. Dr. Murat ÖZŞAHİN (Afyon Kocatepe Üniversitesi – Türkiye), Doç. Dr. Emrah BOZOK (Milli Savunma Üniversitesi, Kara Harp Okulu – Türkiye), Dr. Semih BABATÜRK (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi – Kırgızistan), Dr. N.Mansurov (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi – Kazakistan) Doç. Dr. Akmaral MALDİBEK (International University of Tourism and Hospitality – Kazakistan), Dr. Zerde DÜŞEMBEKOVA (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi – Kazakistan), Dr. Ziyoda KHALMATOVA (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi – Kazakistan), Dr. Merve YORULMAZ KAHVE (Manisa Celâl Bayar Üniversitesi – Türkiye)

Туркестан/Turkestan

2023

ҚҰРЫЛТАЙШЫ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

БАС РЕДАКТОР

доктор, профессор Булент Байрам

БАС РЕДАКТОРДЫҢ ОРЫНБАСАРЫ

PhD доктор Мадина Молдашева

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

Жұпар Танауова

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫНЫҢ ҚҰРАМЫ

- Ыбраев – ф.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан)
- Шакимашрип
- Демир Нуреттин – док., проф. (Хажеттепе университеті, Анкара)
- Экижи Метин – док., проф. (Эге университеті, Түркия)
- Райхл Карл – док., проф. (Бонн университеті, Германия)
- Қоңыратбаев – ф.ғ.д., проф. (Халықаралық туризм және меймандостық университеті, Қазақстан)
- Тынысбек
- Құрманбайұлы – ф.ғ.д., проф. (Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті, Қазақстан)
- Шерубай
- Тұрсұн Хазіретәлі – т.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан)

РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕСТІҢ ҚҰРАМЫ

- Челик Юксел – док., проф. (Мармара университеті, Түркия)
- Садыков Ташполот – ф.ғ.д., проф. (Бішкек гуманитарлық университеті, Қырғызстан)
- Егоров Николай – ф.ғ.д., проф. (Тіл білімі институты, Ресей Федерациясы)
- Ағжа Феррух – док., проф. (Эскишехир Османгази университеті, Түркия)
- Гүл Булент – док., проф. (Эскишехир Османгази университеті, Түркия)
- Елеуов Мадияр – т.ғ.д., проф. (Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті, Қазақстан)
- Кенжетаев Досай – филос.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан)
- Габибейли Иса – док., проф. (Әзербайжан Ұлттық ғылым академиясы, Әзербайжан)
- Алдаш Айманкүл – ф.ғ.д., проф. (А.Байтұрсынов атындағы Тіл білімі институты, Қазақстан)
- Рахманов Насимхон – ф.ғ.д., проф. (Өзбекстан Ұлттық университеті, Өзбекстан)
- Йылдырым Күршат – док., проф. (Стамбұл университеті, Түркия)
- Кынажы Баран – док., доц. (Анкара Қажы Байрам Вели университеті, Түркия)
- Жемиле
- Әбжет Бақыт – ф.ғ.к., доц. (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан)
- Әуесбаева Пакызат – ф.ғ.к., доц. (М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, Қазақстан)
- Кошанова Нағима – ф.ғ.к., доц. (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан)
- Мараш Ласло – PhD (Амстердам университеті, Нидерланд)
- Журакузиев Нодирбек – PhD (Ә.Науаи атындағы өзбек тілі мен әдебиеті университеті, Өзбекстан)

SAHİBİ
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

EDİTÖR

Prof. Dr. Bülent Bayram

EDİTÖR YARDIMCISI

Dr. Madina Moldasheva

SEKRETER

Jupar Tanauova

YAYIN KURULU

- | | |
|-----------------------|---|
| İbrayev Shakimashrip | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan) |
| Demir Nurettin | – Prof. Dr. (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye) |
| Ekici Metin | – Prof. Dr. (Ege Üniversitesi, Türkiye) |
| Reichl Karl | – Prof. Dr. (Bonn Üniversitesi, Almanya) |
| Konyratbayev Tynysbek | – Prof. Dr. (Uluslararası Turizm ve Otelcilik Üniversitesi, Kazakistan) |
| Kurmanbayuli Şerubai | – Prof. Dr. (L.N. Gumilev Avrasya Ulusal Üniversitesi, Kazakistan) |
| Tursun Haziretali | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan) |

DANIŞMA KURULU

- | | |
|----------------------|---|
| Çelik Yüksel | – Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye) |
| Sadykov Taşpolot | – Prof. Dr. (Bishkek Humanitarian University, Kırgızistan) |
| Yegorov Nikolay | – Prof. Dr. (Dilbilim Enstitüsü, Rusya Federasyonu) |
| Ağca Ferruh | – Prof. Dr. (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye) |
| Gül Bülent | – Prof. Dr. (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye) |
| Eleuov Madiyar | – Prof. Dr. (Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi, Kazakistan) |
| Kenzhetayev Dossay | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan) |
| Gabibeyli İsa | – Prof. Dr. (Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi, Azerbaycan) |
| Aldaş Aymankul | – Prof. Dr. (A. Baitursynov Dilbilim Enstitüsü, Kazakistan) |
| Rakhmanov | – Prof. Dr. (Özbekistan Ulusal Üniversitesi, Özbekistan) |
| Nasimhon | – Prof. Dr. (Özbekistan Ulusal Üniversitesi, Özbekistan) |
| Yıldırım Kürşat | – Prof. Dr. (İstanbul Üniversitesi, Türkiye) |
| Kınacı Baran Cemile | – Doç. Dr. (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye) |
| Abjet Bakıt | – Doç. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan) |
| Auesbayeva Pakizat | – Doç. Dr. (M. Auezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü, Kazakistan) |
| Koşanova Nagima | – Doç. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan) |
| Maraş Laszlo | – Dr. (Amsterdam Üniversitesi, Hollanda) |
| Zhurakuziev Nodirbek | – Dr. (A. Navai Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi, Özbekistan) |

OWNER

Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University

EDITOR-IN-CHIEF

Prof. Dr. Bülent Bayram

ASSOCIATE EDITOR

Dr. Madina Moldasheva

EXECUTIVE SECRETARY

Zhupar Tanaouva

EDITORIAL BOARD

- | | |
|----------------------|---|
| Ibrayev Shakimashrip | – Prof. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan) |
| Demir Nurettin | – Prof. Dr. (Hacettepe University, Turkey) |
| Ekizhi Metin | – Prof. Dr. (Ege University, Turkey) |
| Reichl Carl | – Prof. Dr. (Bonn University, Germany) |
| Konyratbaev | – Prof. Dr. (International University of Tourism and Hospitality, Kazakhstan) |
| Tynysbek | – Prof. Dr. (L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan) |
| Kurmanbayuly | – Prof. Dr. (L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan) |
| Sherubai | – Prof. Dr. (L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan) |
| Tursun Khazretali | – Prof. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan) |

ADVISORY BOARD

- | | |
|--------------------|--|
| Çelik Yüksel | – Prof. Dr. (Marmara University, Turkey) |
| Sadykov Tashpolot | – Prof. Dr. (Bishkek Humanitarian University, Kyrgyzstan) |
| Egorov Nikolay | – Prof. Dr. (Institute of Linguistics, Russian Federation) |
| Agzha Ferrukh | – Prof. Dr. (Eskisehir Osmangazi University, Turkey) |
| Gul Bulent | – Prof. Dr. (Eskisehir Osmangazi University, Turkey) |
| Eleuov Madiyar | – Prof. Dr. (Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan) |
| Кенжетеаев Досай | – Prof. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan) |
| Габибейли Иса | – Prof. Dr. (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) |
| Aldash Aimankul | – Prof. Dr. (A. Baitursynov Institute of Linguistics, Kazakhstan) |
| Rakhmanov | – Prof. Dr. (National University of Uzbekistan, Uzbekistan) |
| Nasimkhon | – Prof. Dr. (National University of Uzbekistan, Uzbekistan) |
| Yildirim Kurshat | – Prof. Dr. (Istanbul University, Turkey) |
| Kinazhi Baran | – Doç. Dr. (University Ankara Hadji Bayram Veli, Turkey) |
| Zhemile | – Doç. Dr. (University Ankara Hadji Bayram Veli, Turkey) |
| Abzhet Bakyt | – Doç. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan) |
| Auesbayeva Pakizat | – Doç. Dr. (M. Auezov Institute of Literature and Art, Kazakhstan) |
| Koshanova Nagima | – Doç. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan) |
| Marash Laszlo | – PhD (Amsterdam University, Netherlands) |
| Zhurakuziev | – PhD (A.Navoi Tashkent State University of Uzbek Language and Literature, Uzbekistan) |
| Nodirbek | – PhD (A.Navoi Tashkent State University of Uzbek Language and Literature, Uzbekistan) |

УЧРЕДИТЕЛЬ

Международный казахско-турецкий университет им. Х.А. Ясави

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

доктор, профессор Булент Байрам

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

доктор PhD Мадина Молдашева

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

Жупар Танауова

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

- Ибраев Шакимашры – д.ф.н., проф. (университет Ахмеда Ясави, Казахстан)
Демир Нуреттин – док., проф. (университет Хажеттепе, Турция)
Экижи Метин – док., проф. (университет Эге, Турция)
Райхл Карл – док., проф. (университет Бонн, Германия)
Коныратбаев – д.ф.н., проф. (Международный университет туризма и гостеприимства, Казахстан)
Тынысбек
Курманбайулы – д.ф.н., проф. (Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Казахстан)
Шерубай
Турсун Хазретали – д.и.н., проф. (Университет Ахмеда Ясави, Казахстан)

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОГО СОВЕТА

- Челик Юксел – док., проф. (Университет Мармара, Турция)
Садыков – д.ф.н., проф. (Бишкекский гуманитарный университет, Кыргызстан)
Ташполот
Егоров Николай – д.ф.н., проф. (Институт языкознания, Российская Федерация)
Агжа Феррух – док., проф. (Эскишехирский университет Османгази, Турция)
Гюл Бюлент – док., проф. (Эскишехирский университет Османгази, Турция)
Елеуов Мадияр – д.и.н., проф. (Казахский национальный университет им. Аль-Фараби, Казахстан)
Кенжетаяев Досай – д.филос.н., проф. (Университет Ахмеда Ясави, Казахстан)
Габибейли Иса – док., проф. (Азербайджанская Национальная Академия Наук, Азербайджан)
Алдаш Айманкуль – д.ф.н., проф. (Институт языкознания им. А.Байтурсынова, Казахстан)
Рахманов – д.ф.н., проф. (Национальный университет Узбекистана, Узбекистан)
Насимхон
Йылдырым – док., проф. (Стамбульский университет, Турция)
Кюршат
Кынажы Баран – док., доц. (Университет Анкары Хаджи Байрам Вели, Турция)
Жемиле
Абжет Бакыт – к.ф.н., доц. (Университет Ахмеда Ясави, Казахстан)
Ауссбаева Пакизат – к.ф.н., доц. (Институт литературы и искусства им. М. Ауэзова, Казахстан)
Кошанова Нагима – к.ф.н., доц. (Университет Ахмеда Ясави, Казахстан)
Мараш Ласло – PhD (Амстердамский университет, Нидерланды)
Журакузиев – (PhD (Университет узбекского языка и литературы им. А.Наваи, Узбекистан)
Нодирбек

МАЗМУНЫ * CONTENTS * İÇİNDEKİLER * СОДЕРЖАНИЕ

ASSYLBEK MEIRBEKOV * ARUZHAN KURBAN

АСЫЛБЕК МЕЙРБЕКОВ * АРУЖАН ҚҰРБАН

Comparative Study of Scottish and Kazakh Toponymic Legends

1-27

Шотланд және қазақ топонимикалық аңыздарын салыстырмалы зерттеу

Iskoç ve Kazak Toponim Efsanelerinin Karşılaştırmalı Çalışması

Сравнительное изучение шотландских и казахских топонимических легенд

БАҚЫТ ӘБЖЕТ * BAKYT ABZHET

Massaget, каспий тайпаларының салттық ғұрыптары және олардан ертегіге ауысқан сюжеттер

Ritual Ceremonies of the Massagetae, Caspian Tribes and Their Stories, Turned Into Fairy Tales

29-44

Massaget, Hazar Kavimlerinin Ritüel Törenleri ve Bunların Hikaye, Masallara Yansıması

Ритуальные обряды массагетов, прикаспийских племен и их сюжеты превратившиеся в сказки

VILDAN ÖNCÜL * ВИЛДАН ӨНЖҮЛ

Avrupa ve Türk Dillerinde Adlandırma: Gökkuşağı Örneği

45-65

Naming in European and Turkish Languages: The Rainbow Example

Еуропа және түркі тілдерінде ат беру: «кемпіркосак» сөзі мысалында

Наименования в европейских и тюркских языках на примере слова «радуга»

ГУЛЬЗИРА ШАДИНОВА * GULZIRA SHADINOVA

Ортағасырлық шығыс мұсылман ойшылдарының қоғамдық санасындағы бақыттың рөлі

The Role of Happiness in the Social Consciousness of Medieval Eastern Muslim Thinkers

67-90

Ortaçağ Doğu Müslüman Düşünürlerinin Kamu Bilincinde Mutluluğun Rolü

Роль счастья в общественном сознании средневековых восточно-мусульманских мыслителей

MEHMET YASIN KAYA * МЕХМЕТ ЯСИН КАЯ

Tatarcada Di- 'Demek' Fiili ile Kurulan Delile Dayalılık İşaretleyicileri

91-106

Signifiers of Evidentiality Formed With the Verb, Di- "Say" in Tatar

Татар тіліндегі di- 'demek' етістігімен жасалған дәлелділік белгілері

Указатели эвиденциальности, образованные от глагола di- 'говорить' в татарском языке

ODIL ZARIPOV * ОДИЛ ЗАРИПОВ

From the History of Land Ownership of the Tashkent Beglik (Beginning of the 19th Century)

107-125

Ташкент беклігінің XIX ғасыр басындағы жер иелену тарихынан
Tashkent Begliginin Toprak Mülkiyeti Tarihinden (19. Yüzyılın Başı)
Из истории землевладения Ташкентского беглика (Начало XIX века)

HANİFE GEZER * ХАНИФЕ ГЕЗЕР

**Son Dönem Çağatay Yazı Dilinin Temsilcisi Nurmuhammed Andelib'in
Kıssa-yı Fir'avn Destanı**

The Story of Fir'avn Epic of Nurmuhammed Andelib, the Representative of the
Late Chagatay Written Language

127-149

Соңғы дәуірдегі шағатай жазба тіл өкілі Нұрмұхаммед Әнделібтің «Қисса-йи
фир'авн» дастаны
Эпос «Кисса-йи Фиравн» Нурмухаммед Анделиба, представителя
чагатайской письменности позднего периода

Редактордан

Құрметті оқырмандар!

«Түркология» журналының 2023 жылғы №3 (115) санын ұсынып отырмыз. Түркия, Қазақстан және Өзбекстан ғалымдарының авторлық құқығы қорғалған 7 мақаласы тарихи түрік тілінің ерекшеліктері, заманауи әдебиет, халық әдебиеті, мәдениеттану және тарих сияқты түрлі салаларындағы зерттеулерді қамтиды. Бұл мақалалар осы салаларға елеулі үлес қосады деп ойлаймыз.

Журналдағы мақала авторларына, сарапшыларға, аудармашыларға, дизайнер ретінде үлес қосқан барлық әріптестерімізге алғысымызды білдіреміз.

Сіздерден алдағы 2023 жылдың №4(116) санына түркітанудың бүгінгі күннің өзекті мәселелерін көтерген ғылыми мақалалар күтеміз.

Бас редактор

док., проф. Бүлент БАЙРАМ

Editörden

Merhaba saygıdeğer okuyucular!

Türkoloji Dergisi'nin 2023 yılının üçüncü sayısını sizlerle paylaşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimizin 115. sayısında Türkiye, Kazakistan ve Özbekistan'dan bilim insanlarının 7 telif makalesi yer almaktadır. Tarihi Türk şiveleri, modern edebiyat, halk edebiyatı, kültür arařtırmaları, tarih gibi Türkolojinin farklı alanlarına ait çalışmalarını içeren bu makalelerin alana önemli katkılar yapacağı düşüncesindeyiz.

Sayıya yazar, hakem, çevirmen, tasarımcı olarak katkıda bulunan bütün meslektaşlarımıza teşekkürü bir borç biliriz.

2023 yılının dördüncü olan 116. sayımızda buluşmak dileğiyle iyi okumalar dileriz.

Prof. Dr. Bülent BAYRAM

Editör

¹Assylbek MEIRBEKOV, ²Aruzhan KURBAN

¹PhD, senior lecturer, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkistan, Kazakhstan (assylbek.meirbekov@ayu.edu.kz)
<https://orcid.org/0000-0003-4609-1035>

²Master of Philological Sciences, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkistan, Kazakhstan (aruzhan.kurban@ayu.edu.kz)
<https://orcid.org/0000-0002-0527-4911>

COMPARATIVE STUDY OF SCOTTISH AND KAZAKH TOPONYMIC LEGENDS*

Abstract: This study compares place names of Scotland and Kazakhstan and explores their etymology by means of analyzing their word structure, and by considering toponymic legends related to these particular toponyms. The data of the study are 42 place names (20 Scottish, and 22 Kazakh place names). Utilizing qualitative research methods including close reading, thematic analysis, and textual analysis, this study delves into legends and their cultural contexts. The analysis reveals several themes that appear in both Scottish and Kazakh toponymic legends, including heroism, bravery and selflessness, remembrance, history and tradition, taboo, respect for ancestors and beliefs, and the idea of sacrifice. Legends encompass motifs like supernatural beings, tragic lovers, intelligent animals, religious places, heroes, transformations, love-centered battles, rulers, and historical battlegrounds. Additionally, they reveal distinct elements – Scottish sea monsters, giants, fairies, and Pictish symbols; in Kazakh legends, forced marriages, rich versus poor, cattle breeding, and batyrs. The narrative structures of toponymic legends in Scotland and Kazakhstan tend to be short and exciting, highlighting the influence of various cultures and languages. In essence, the article offers insights into the originating societies, how these stories were preserved over time, and hints at a historical Scotland-Kazakhstan connection.

Keywords: toponymy, legends, Scotland, Kazakhstan, folklore, place names

*Date of Arrival: 25 April 2023 – Date of Acceptance: 23 August 2023

Келген күні: 25 сәуір 2023 ж. – Қабылданған күні: 23 тамыз 2023 ж.

Geliş Tarihi: 25 Nisan 2023 – Kabul Tarihi: 23 Ağustos 2023

Поступило в редакцию: 25 апреля 2023 г. – Принято в номер: 23 августа 2023 г.

DOI: 10.59358/ayt.1287507



¹Асылбек МЕЙІРБЕКОВ, ²Аружан ҚҰРБАН

¹PhD, аға оқытушы, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан (assylbek.meiirbekov@ayu.edu.kz)
<https://orcid.org/0000-0003-4609-1035>

²филология ғылымдарының магистрі, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан (aruzhan.kurban@ayu.edu.kz)
<https://orcid.org/0000-0002-0527-4911>

**ШОТЛАНД ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ТОПОНИМИКАЛЫҚ
АҢЫЗДАРЫН САЛЫСТЫРМАЛЫ ЗЕРТТЕУ**

Аңдатпа: Бұл мақалада Шотландия мен Қазақстандағы жер-су атаулары салыстырылып, олардың құрылымын талдау және осы нақты жер атауларымен байланысты топонимикалық аңыздарды қарастыру арқылы олардың этимологиясы қарастырылды. 42 (20 шотланд және 22 қазақ) жер-су атауын зерттеу барысында сапалы зерттеу әдістерін – мұқият оқуды, тақырыптық талдауды және мәтінді талдауды пайдалана отырып, олардың мәдени контекстіне тереңірек назар аударылды. Талдауда шотланд және қазақ топонимикалық аңыздарында кездесетін ерлік, батылдық пен жанқиярлық, есте сақтау, тарих пен дәстүр, тыйым салу, ата-баба мен наным-сенімдерді құрметтеу және құрбандық шалу сияқты тақырыптар қамтылды. Аңыздарда табиғаттан тыс тіршілік иелері, ғашықтар басындағы қайғылы жағдайлар, ақылды жануарлар, діни орындар, түрлі кейіпкерлер, махаббатқа негізделген шайқастар, тарихи шайқас алаңдары сияқты мотивтер бар. Сонымен қатар, олар әртүрлі элементтерді ашады – шотландтық теңіз құбыжықтары, алыптар, феялар және пиктиш символдары; қазақ аңыздарында еріксіз неке қию, бай мен кедей, мал шаруашылығы мен батырлар. Шотландия мен Қазақстандағы топонимикалық аңыздардың баяндалу құрылымдары әртүрлі мәдениеттер мен тілдердің әсеріне баса назар аудара отырып, қысқа және тартымды болып келеді. Негізінде, мақала аңызға арқау болған оқиғалардың уақыт өте келе қалай сақталғаны туралы түсінік береді, сонымен қатар Шотландия мен Қазақстан арасындағы тарихи байланыс туралы меңзейді.

Кілт сөздер: топонимика, аңыздар, Шотландия, Қазақстан, фольклор, жер атаулары

Introduction

Toponyms are a crucial aspect of geography, history, and culture, serving as identifiers for human habitation sites, natural geographical features, and political precincts. They are often used by cartographers, geographers, historians, genealogists, linguists, language planners, and tourists as they reflect the landscape, heritage, and culture of a region. Moreover, toponyms play a significant role as a vehicle for public and personal reference. In the former, they are used for location identification for emergency services, postal services, deliveries, communication, defense, and navigation, among others. In this regard, they are an essential tool for communication and organization (Tent, 2019).

Although toponyms are primarily used to investigate place-names, it is not unreasonable to suggest that a considerable number of these names have mythical or legendary origins. Such toponymic legends are a genre of oral folk non-fabulous prose that initially had an orientation towards authenticity and explained the origin of the names of settlements, geographical features, temples, monasteries, and sights (Кравцов & Лазутин, 1983).

The study of toponymic legends as components of the toponymic space's spiritual history, particularly at the regional level, is recognized as a potentially fruitful path to take in contemporary regional studies. This is because toponymic legends are crucial markers of the preservation of national memory and territorial identity, and they influence the identification of a region in the country's sociocultural and economic sphere. Moreover, toponymic legends establish the positive image of a region and serve as tourist attractions, which could be beneficial for the region's economic development (Поспелов, 1988).

This article makes a unique contribution to the field of toponymy by providing insights into the similarities and differences between the toponymic legends of two culturally distinct nations, Scotland and Kazakhstan. While previous studies have investigated the toponymic landscape of individual regions (Nicolaisen, 1976; Мерғалиев, 2007; Бориябаева & Мадиева, 2015; Harte, 2019) or compared legends in other nations, such as Uzbek (Nazarova, 2019; Abdurashidova, 2022), a comprehensive analysis that juxtaposes the toponymic legends of these two diverse countries has been notably absent. By examining the origins, evolution, and influence of toponymic legends in Scotland and Kazakhstan, this study fills an important gap in the existing literature and offers new perspectives on the cultural and historical identity of these regions.

The subject of this study is toponymic legends and their role in shaping the toponymic landscape of Scotland and Kazakhstan.

The object of study is the comparison of the similarities and differences between the toponymic legends of Scotland and Kazakhstan.

The objectives of this study are:

- to investigate the socio-cultural and linguistic aspects of toponymic legends;

- to compare of the similarities and differences of themes, motifs and narrative structures of these legends;

- to analyze the influence of these legends on the toponymic landscape of Scotland and Kazakhstan.

The research questions that this study aims to answer are as follows:

1. What is the significance of toponymic legends in Scotland and Kazakhstan?

2. What are the main types of toponymic legends in Scotland and Kazakhstan?

3. How have toponymic legends influenced the toponymic landscape of Scotland and Kazakhstan?

4. What are the similarities and differences between the toponymic legends of Scotland and Kazakhstan, and what do these differences reveal about the cultural and historical contexts of these regions?

Literature Review

Throughout history, legends have been a prominent feature of human culture, serving as an important means of transmitting beliefs, values, and traditions from one generation to another. A legend is a type of folklore that tells a story about human activities that are believed to have taken place at some point in history. According to Merriam-Webster, a legend is “a story coming down from the past, especially one popularly regarded as historical although not verifiable” (“Definition of Legend,” 2023). Legends have been passed down for centuries through oral traditions or in written form, and they often exhibit human values and features that give the story a sense of authenticity.

However, due to their often-miraculous or magical elements, many people may have doubts about the authenticity of legend stories. Despite being passed down through multiple generations, legends may undergo changes over time to ensure that they remain fresh and relevant (Тасполатов, 2010). Nevertheless, these tales may include a diverse cast of characters, ranging from simple citizens of certain places to possible

historical figures. The term “legend” was originally used to describe the lives of saints, but today, legends encompass a variety of stories that retell chivalrous acts, fantastic and whimsical tales of heroes, such as King Arthur and the Knights of the Round Table, or even infamous criminals and gangsters, such as Robin Hood and Aldar Kose, or the sensationalized stories surrounding the deaths of deceased film stars and rock singers, such as Judy Garland and John Lennon (Baldick, 2008).

Legends are often placed alongside myths and fairy tales, and they serve a variety of purposes, including entertainment, moralistic lessons, and capturing the folklore of specific places. They have the same influence on cultures as a whole and are an essential part of the cultural heritage of many nations. Despite similarities between legends and myths, both terms have significantly different approaches and authenticity to their plots. According to Oxford, “Legends are sometimes distinguished from myths in that they concern human beings rather than gods, and sometimes in that they have some sort of historical basis whereas myths do not; but these distinctions are difficult to maintain consistently” (Baldick, 2008, p. 185). Furthermore, myths are often distinguished from legends in that they have less of a historical basis, but they seem to have a similar mode of existence in oral transmission, re-telling, literary adaptation, and allusion.

Building on this idea, toponymic legends are captivating tales that explain the origins of place names and offer insights into the rich cultural history of a region. These legends are not mere stories, but they contain valuable clues that can aid researchers in understanding the history and cultural evolution of a region. The term toponymy refers to the study of place names and their meanings. According to this field of study, place names are not random, but rather they reveal something about the history, characteristics, or formation of the place. Toponymic legends are a subset of this field, and they incorporate elements of mythology, folklore, and local traditions. The study of toponymic legends is one of the ways to understand the history of a native land (Афанасьев & Троценко, 2014).

Afanasev and Trosenko, (2014) describe the primary characteristics and traits of toponymic legends:

Firstly, toponymic tales often contain inaccuracies in the interpretation of the name's semantics or the events recounted in the narrative. As a general rule, toponymic legends lack genuine confirmation and are based on oral traditions and conjectures. However, they often represent a significant event for an area or town and have been surrounded by rumors, fairy tales, gossip, and outright myths.

Secondly, toponymic legends contain a geographical reference, indicating a close relationship with a specific geographical object of the nomination. These legends explain the origin of the names of landforms, hydrological objects, and settlements.

Thirdly, toponymic legends have a plot; they are small, finished literary works that have socially significant conclusions.

Fourthly, they serve a specific socially significant goal, such as education, transmission of information, satisfaction of curiosity about the name, or attraction of attention.

Finally, toponymic legends belong to folk art, with each new storyteller potentially adding something of their own to the content or changing individual parts of the story.

Despite their importance, toponymic legends are often overlooked by folklore scholars, who tend to focus on other genres of oral folk art. Scholars in the field of linguistic, cultural, and perceptual geography have the potential to study toponymic legends since they are an integral component of the spiritual and linguistic culture of the inhabitants of a particular region. However, there is a limited amount of experience with this type of research (Жучкевич, 1968; Мурзаев, 1964; Черняховская, 1970). Nevertheless, the scope of this type of research has been limited. While previous studies have investigated the toponymic landscape of specific regions within Scotland and Kazakhstan (Nicolaisen, 1976; Мерғалиев, 2007; Борибаева & Мадиева, 2015; Harte, 2019), and even compared legends from different countries, such as Uzbekistan (Nazarova, 2019; Abdurashidova, 2022), a comprehensive analysis that contrasts the toponymic legends of these two distinctive areas – Kazakh and Scottish – remains noticeably absent.

The study of toponymy, the study of place-names, is a valuable source of information about the complex history and culture of Scotland. Scottish toponymic legends, in particular, offer another valuable source of information about the cultural history of Scotland. Scotland's landscape is a prominent feature of its folklore, depicted in legends of devils hurling rocks from the heights and nature spirits flooding the valleys, as seen in “Crail” (Central and Perthshire) and “Loch Awe” (Argyllshire and Islands) (Bord & Bord, 1995). While ancient myth attributes creation to the gods, later folklore tends to shift focus from the heavens to intermediate powers, ascribing the ability to move mountains to demons, giants, or even certain humans.

Such folklore offers a means of interpreting both history and geography, and Scotland's tumultuous past has substantially inspired its

mythology. Throughout history, Scotland has experienced numerous invasions by groups such as the Romans, the Vikings, and the English; civil war and discord with England have been prominent themes in Scottish history; religious persecution, such as The Scottish Reformation, may influenced the development of religious themes and motifs in Scotland; clan feuds and border raids also had a significant impact on the folklore of Scotland, with tales and legends developing around these conflicts and the individuals involved (Jennifer & Sophia, 2009). Legendary heroes such as Robert the Bruce, who famously watched a spider at “Ugadale” (Argyllshire and Islands), and demonized villains such as Robert Grierson, “Laird of Lag”, who are said to have suffered damnation for their role in suppressing seventeenth-century Presbyterian dissent (Fergusson, 1886), are remembered as key figures in Scotland's cultural history.

The names of places in Scotland have been influenced by different factors, with language being one of the major ones. A variety of languages have played a significant role in shaping Scottish toponymy. Examples of these include the Celtic (“Glasgow”, “Melrose”), Pictish (“Pitcairn”, “Pittenweem”), Gaelic (“Ardnamurchan”, “Ballantrae”, “Drumnadrochit”), English (“Haddington”, “Whithorn”), Scandinavian (“Dingwall”, “Lerwick”, “Scalloway”), and Norman French (“Beaully”, “Fraserburgh”) (Mills, 2003).

Nicolaisen (1976) proposed three categories of toponymic legends in Scotland based on the relationship between folklore, legends, myths, and place-names.

The first category includes brief stories such as Soldier's Leap, Randolph's Leap, Brady's Leap, and the Tinker's Loup, in which place names are derived from actual or fictitious events from the past. These names are believed to have originated from oral traditions transmitted on a folk cultural level.

The second category of place names pertains to those associated with events or stories that have occurred in or around the area, regardless of whether they are related to martial or political activities. These place names may not have given rise to the event or tale, but have instead become linked to it metonymously. For example, Glencoe is a place name that has become associated with the infamous massacre that took place there in 1692 (MacInnes, 1986). The name Glencoe now stands for that event, serving as a toponymic metaphor and giving extended service as a verbal icon in onomastic garb. Glencoe and similar place names have become emancipated names, relieved from their purely isolating role and imbued with new semantic content unrelated to their etymological origins.

Finally, the third category of place-name legend involves an explanatory story that seeks to provide significance to a name that appears to be without meaning. This type of legend is typically created after a name has been in use for a considerable period of time. The example of the modern Scottish place name Pathhead illustrates the phenomenon of a name being transparent in its formation and meaning, yet obscured by public and private onomastic meanings. Users of the name Pathhead are normally unaware of its lexical meaning as “upper end” qualified by “path”, and instead associate it with the town in the County of Midlothian, in the Civil Parish of Crichton, where they shop for groceries, get the bus, go to school, or where someone they know lives. The public and private onomastic meanings of the name have blocked out its lexical meaning altogether, to the point that it might as well have no lexical meaning at all in order to function adequately as a name.

By categorizing these toponymic legends, Nicolaisen has provided a framework for the systematic analysis and understanding of the rich cultural heritage of Scotland's place-names.

While Scotland's toponyms offer insights into the country's cultural history, Kazakhstan's vast landscape has played host to numerous ethnic groups and communities, each with their own unique customs and traditions.

Kazakhstan, located in Central Asia, boasts a diverse landscape that includes vast steppes and towering mountains. It is the world's ninth-largest country, covering 2.7 million square kilometers, and has been home to various ethnic groups for centuries, with each group contributing to the region's toponyms. The Republic of Kazakhstan is home to over 50,000 lakes, 85,000 rivers, and countless place names scattered throughout the country. Prominent water bodies in the country include “Balkash”, “Akakol”, “Sasykkol”, “Zaisan”, “Shalkar”, “Burabai”, “Yesil”, and “Syrdariya” (Жер-су атауларының анықтамалығы, 2009).

The toponyms in Kazakhstan are a valuable legacy that reflects several centuries and epochs of history. The region has been inhabited by numerous tribes, clans, nations, and ethnic groups, with each leaving their mark over time. The emergence of toponyms can be attributed to the rich history of the region, which has seen the Sakas, Kanly, Uysin state, and several tribes inhabit the area. The region has also been home to several states, including the Western Turkish Khaganate, Karluk state, Oghuzs, Kimaks, Kipchaks, and the Mongol Empire. Despite the emergence of new tribes and states, the toponyms of the early inhabitants continue to provide a glimpse into the diverse and rich history of Kazakhstan (Жанұзақ, 2008).

COMPARATIVE STUDY OF SCOTTISH AND KAZAKH TOPONYMIC LEGENDS

Toponymic legends in Kazakhstan are a reflection of this rich history, offering fascinating insights into the lives and experiences of the country's people. According to the renowned folklorist and academician Qasqabasov (1984), there are two main types of toponymic legends in Kazakhstan:

The first type of Kazakh legend consists of stories that recount historical events, particularly the wars of Kazakhs with Kalmyks and Khokans. An example of this is the legend behind the name “Shom Kalgan” (only a heap remained), which refers to a historical event that took place in the Otar region. The Kazakhs, moving along the Kope River, were unable to withstand the onslaught of the Kokan people and attacked Kokan tax collectors, resulting in the death and humiliation of many Kokans. The enraged Kokan Khan then sent a large army to punish the Kazakhs, resulting in the killing of men, capturing of women and children, and the looting of property. Despite this, the Kazakh people did not give up, and Suranshi Akylbaul from the Shapyrashti tribe prepared to repulse the Kokans. Suranshi disguised his small army as night robbers and ordered his people to make a lot of fire and increase the noise. The Kokans, seeing the fire and hearing the call to prayer, were shocked and surrendered. From then on, the place was called “Shom Kalgan”.

The second type of legends involves the names of places and locations, which are not associated with any particular historical fact but are recounted through well-known stories (Қасқабасов, p. 145). The legend of Alakozy is an example of a type of toponymic legend that involves the names of places without a specific historical event attached to it. According to the legend, during the transition from autumn to winter, a rich man's spotted lamb was left behind. Despite the efforts of mercenaries to find it, the lamb was not recovered. The following spring, the lamb was miraculously found, along with other stray lambs. The rich man then named the place “Alakozy” (Spotted lamb) and declared it a holy land. This legend may have contributed to the naming of the location and has been passed down through generations as a well-known story.

One of the most fascinating aspects of Kazakhstan's toponymic legends is their ability to transport readers to a different time and place. These stories capture the imagination and offer a glimpse into the lives and experiences of the people who shaped the country's cultural heritage. From ancient battles to the fascinating lifestyle of nomads, Kazakhstan's toponymic legends offer a wealth of information about the country's rich history and cultural evolution (Бабалар сөзі: Жүзтомдық, 2011).

The authenticity of toponymic legends has been a subject of debate among scholars because these legends often describe events and places that

may not have been recorded in official historical documents. Janaidarov (2007) argues that since legends are fictional stories, their authenticity cannot be judged. He suggests that only historical legends contain some truth, but even they may be subject to doubts.

On the contrary, “Babalar sozi” (Бабалар сөзі: ЖҮЗТОМДЫҚ, 2011) holds a different opinion regarding the authenticity of toponymic legends compared to Janaidarov (2007). According to them, legends narrate significant events, renowned people, and particular places from the past, and therefore the events and actions mentioned in them are considered to be true. They argue that legends are not fictional stories and have only a few traces of artificial imagination and artistic conventions. Although there may be some fantasy or fiction in them, legends are not presented as fairy tales or epics. They justify their argument by giving three reasons:

Firstly, legends always contain some historical truth;

Secondly, legends recount important events and actions, and they are regarded as true;

Thirdly, the style of presentation is always in the third person in the past tense and remains consistent.

Despite some degree of artistic interpretation, legends are considered to be a reliable source of information about the past.

Toponymic legends are of great importance for understanding the histories and cultures of different regions. The place-names in both languages have a rich history and complex motivations behind their naming. The subject of this article, toponymic legends, play an undeniable role in the cultures of each nation, providing valuable insights into their historical and cultural contexts. As such, the study of toponymic legends is a crucial aspect of understanding the relationships between language, culture, and geography.

Research methods

The research methods used in this study aimed to explore the origins and significance of toponymic legends in English and Kazakh languages. The study utilized a comparative approach, examining 42 toponymic legends from two regions: Scotland (20 legends) and Kazakhstan (22 legends). The selection of these legends was based on their availability in published sources and their significance in the cultural heritage of their respective regions.

Data Collection. The main sources for the toponymic legends were collected and selected from the book “The Lore of Scotland: A Guide to

Scottish Legends” by Jennifer W. and Sophia K. (2009), Kate Forrester’s (2016) “Celtic Tales: Fairy Tales and Stories of Enchantment from Ireland, Scotland, Brittany, and Wales”, as well as online sources such as “The Gazetteer for Scotland” for the Scottish legends, and “Бабалап сөзі: Жүзтомдық” (2011) and “Атамекен сиқырлы елінің аңыздары” (2020) for Kazakh toponymic legends.

Qualitative Analysis

Qualitative research methods, specifically close reading, thematic analysis, and textual analysis, were meticulously chosen due to their inherent capacity to unearth nuanced insights within the legends and their cultural contexts.

1. Close Reading: This method allowed for a thorough exploration of the legends, enabling the identification of subtle details and latent messages that contribute to their narrative depth (Brummett, 2018).

2. Thematic Analysis: Through this approach, recurring themes, motifs, and narrative structures were systematically extracted, offering a profound understanding of the underlying societal beliefs, values, and cultural practices interwoven within the narratives (Guest, MacQueen, & Namey, 2012).

3. Textual Analysis: By delving into linguistic patterns and narrative evolution, textual analysis provided valuable insights into the historical development and linguistic intricacies of the legends (Caulfield, 2023).

In summary, the goal of this study was to provide a comprehensive understanding of the toponymic legends in English and Kazakh languages, exploring their origins, evolution, and cultural significance. By utilizing a qualitative approach, the study aimed to uncover the shared history and cultural heritage of the two communities while also highlighting the unique cultural and linguistic factors that contributed to the development of their respective toponymic legends.

Results and discussion

The purpose of this study was to investigate the origins and significance of toponymic legends in English and Kazakh languages, using a comparative approach. To achieve this, 42 toponymic legends from Scotland (20 legends) and Kazakhstan (22 legends) were examined. The selection of these legends was based on their availability in published sources and their cultural importance.

As said above, the primary sources for the Scottish legends were “The Lore of Scotland: A Guide to Scottish Legends” by Jennifer W. and Sophia

K. (2009), and Kate Forrester's "Celtic Tales: Fairy Tales and Stories of Enchantment from Ireland, Scotland, Brittany, and Wales" (2016), while online sources such as "The Gazetteer for Scotland" were also used. For Kazakh toponymic legends, "Бабалар сөзі: Жүзтомдық" (2011) and "Атамекен сиқырлы елінің аңыздары" (2020) were utilized.

Comparative Study of Themes:

In comparing the toponymic legends of Scotland and Kazakhstan, one of the key areas of analysis was the identification of common themes present throughout the stories, as well as any differences between them. Themes are overarching ideas or messages that are conveyed through the narrative of a story, and they can provide insight into the beliefs, values, and cultural practices of the societies that produced them.

Heroic figures overcoming obstacles to achieve their goals was a prominent theme in both Scottish and Kazakh legends, although there were some notable differences, which were mainly related to the details of the stories. For instance, The Soldier's Leap, located in Perthshire, Scotland, was named after a Lowland soldier who managed to jump across a chasm in the River Garry while being pursued by Highlanders after the Battle of Killiecrankie. Despite being wounded, the soldier survived and later served under General Wade ("The Gazetteer for Scotland," n.d.). In Kazakh legend, a ruler's daughter named Akbikesh took the initiative to retrieve stolen cattle during war. She received advice from a fortune teller and was able to outsmart the enemy, returning the horses safely. However, she was fatally wounded in the process and the place was named "Akbikesh" in her honor (Бабалар сөзі: Жүзтомдық, 2011).

Other similar showcase of heroic figures is present in following legends: both depict the heroism of a man who slays a dragon to save the people and their loved ones. The Scottish legend "Martin's Stone" tells the story of Martin, who killed a dragon that had devoured nine maidens. The dragon was first fought by Martin and his allies at Baldragon and was slain at a spot two miles to the north, where a stone known as "Martin's Stone" still bears a carving of the dragon (Forrester, 2016). The Kazakh legend "Aqsu-Zhabagyly", on the other hand, speaks of a dragon that ate three sheep, two girls, and two boys a day and was eventually killed by a brave young man who sacrificed his own life to save the girl that the dragon was about to eat (Бабалар сөзі: Жүзтомдық, 2011).

Both legends demonstrate the universality of the theme of the dragon slayer, which is common across many cultures. The Scottish legend may have grown out of the name of the place Baldragon, and the other places,

COMPARATIVE STUDY OF SCOTTISH AND KAZAKH TOPONYMIC LEGENDS

Pittempton and Strathmartin, may have been brought into the story by another piece of folk-etymology. In the Scottish saga we encounter a narrative that echoes the literary concept of the "hero's journey." Campbell's seminal work, "The Hero with a Thousand Faces" (2008), lends a lens through which we view the hero's triumphant conquest of the dragon, embodying the archetypal quest for self-discovery and mastery over adversity. The "hero's journey" is a storytelling pattern that outlines a hero's transformational adventure, often involving challenges, growth, and a return with newfound wisdom. It's a universal narrative structure found in myths and stories. In contrast, the Kazakh legend provides a glimpse into the life and culture of the people who lived by the Aksu River, where dragons were said to have once roamed. The legend also serves as a reminder of the bravery and selflessness of individuals who are willing to risk their lives to save others. The Kazakh legend of Aqsu-Zhabagyly paints a picture of sacrifice, evoking echoes of Campbell's notion of the "hero as martyr." The "hero as martyr" concept represents a hero who sacrifices themselves for a greater cause, embodying selflessness and bravery in their actions. Nurtured by Campbell's thesis, this motif resonates with profound selflessness, echoing the concept of the hero's death as a transformative act. All of the four legends demonstrate the acts of courage, however, many tales in Scotland tend to have their heroes alive, even unharmed, whereas in Kazakh ones the protagonists die and the place is named to their honour. The subtle variations in heroic narratives can offer profound cultural insights. These differences mirror the cultural specificity of storytelling traditions. Propp's (1968) analysis of fairy tale morphology highlights how narrative patterns can vary while retaining essential thematic elements. The Scottish tale's focus on escape and survival contrasts with the Kazakh legend's emphasis on cunning and sacrifice, reflecting distinct cultural perspectives on heroism and valor.

Moving forward, let us examine toponymic legends of similar places, namely bridges:

The Scottish legend, "Bridge of Allan", describes the story of a king who had his queen drowned in a lake. He then drained the lake to retrieve her body and built a bridge over it, which is now known as "Bridge of Allan" (Forrester, 2016). The Kazakh legend "Shaitan-kopir" (Devil's bridge) is about a bridge that is believed to be haunted by ghosts or devils. The legend tells the story of a Khan who destroyed a graveyard to populate the land and build a bridge over a lake. The ghosts of the ancestors were offended by his actions and caused him to have a twisted mouth (Атамекен сиқырлы елінің аңыздары, 2020).

In terms of themes, both legends involve a bridge, but the context and significance of the bridges are quite different. The Scottish legend of the Bridge of Allan exemplifies the act of naming places as a means of engaging with history and reconciling fractured narratives. Alderman's seminal work, "Commemorative Place Naming: To Name Place, to Claim the Past, to Repair Futures" (2022), intricately examines the transformative act of naming locations. In the context of the Bridge of Allan, Alderman's insights shed light on how toponymy serves as a conduit for reclaiming collective memory and fostering a potent bond between past and present. The bridge, named after the lake that was drained to retrieve a drowned queen's body, becomes a tangible link between historical tragedy and contemporary identity. Alderman's exploration resonates deeply with the Scottish legend's commemorative aspect, underscoring the intricate relationship between place names, memory, and the continuity of cultural heritage. In contrast, the Devil's Bridge in the Kazakh legend is a bridge built over a lake by a Khan who wanted to develop the land, but who ended up offending the spirits of the land and suffering consequences as a result. The bridge in this legend is seen as a place of danger and taboo, where people are afraid to walk at certain times.

Another theme that can be found in both legends is that of history and tradition. The Scottish legend involves the preservation of a story that reflects the history and culture of the people who lived in the area. The tale has been passed down from generation to generation and has become a part of the cultural heritage of the region. Williams (1963), in "Folklore and Placenames," emphasizes the intrinsic value of such tales, acknowledging their foundations in factual events and the folk wisdom that echoes through the ages. The tale's evolution into a cultural heritage underscores the potency of storytelling in preserving identity and memory. Similarly, the Kazakh legend speaks to the importance of respecting the traditions and beliefs of the ancestors, even in the face of modern development and progress. The mullahs and believers in the story warn the Khan not to disturb the holy place, but he refuses to listen, leading to disastrous consequences. In this context, the legend serves as a channel for passing down cultural values, embodying the delicate balance between upholding tradition and embracing contemporary influences. Qasqabasov's (1984) analysis subtly reveals the difference between a basic narrative and a legend, with the latter carrying the significance of imparting knowledge and cultural understanding. The interaction of customary practices and societal advancement, mirrored in the Kazakh legend, aligns with Kaskabasov's explanation of how stories progress from simple accounts to more intricate forms of storytelling.

COMPARATIVE STUDY OF SCOTTISH AND KAZAKH TOPONYMIC LEGENDS

We have considered the theme “idea of sacrifice” from the positive point of view. Reviewing next toponymic legends, it can be said that this idea can be seen as a negative thing.

In Scottish legend “Loch Awe”, The Cailleach, guardian of a spring on top of Ben Cruachan, was tasked with covering it with a stone slab every evening and removing it at daybreak. One evening, she fell asleep and the fountain overflowed, forming Loch Awe. The Cailleach turned into stone in horror and sits forever among the rocky ruins at the Pass of Brander (Jennifer & Sophia, 2009).

Similar story of Kazakh legend involves around lake “Balkhash”. Balkhash had a daughter named Ile. Ile fell in love with a hero named Karatal who was poor. Balkhash forbade the match, but Ile and Karatal ran away. Balkhash chased after them and Ile fell to her death from a cliff. Balkhash realized his mistake and stabbed himself, creating Lake Balkhash from his tears. The lake is said to be filled with the breaths of Ile and Karatal flowing from its two mouths (Атамекен сиқырлы елінің аңыздары, 2020).

A first theme that is evident in both legends is the idea of sacrifice. In the case of Loch Awe, the Cailleach's negligence led to the formation of the lake, but it also resulted in her turning into stone and forever overlooking the loch. Similarly, in the legend of Balkhash, the sacrifice of Ile and Karatal's lives, as well as Balkhash's own suicide, led to the creation of the lake. Both legends convey the idea that sometimes sacrifices must be made in order to achieve something greater, and that such sacrifices can result in a profound impact on the environment and on people's lives. These sacrifices echo the words of Maslow (1962), who posited that the pursuit of self-actualization involves transcending one's own needs for the greater good. The legends acutely portray how sacrifices, even at the cost of personal well-being, can leave lasting imprints on the environment and people's lives.

In terms of similarities, both legends involve the formation of a body of water through a natural disaster, and both involve transformation of some sort (the Cailleach turning into stone and Balkhash stabbing himself to create the lake). Additionally, both legends touch on the idea of responsibility and the consequences of neglect (the Cailleach neglecting to cover the well and Balkhash neglecting to see the importance of love).

However, there are also notable differences between the two legends. The Scottish legend focuses more on the power of nature and the consequences of neglecting one's duties, while the Kazakh legend centers on the power of love and the importance of family. Additionally, while the Scottish legend features a female guardian and transformation through

turning to stone, the Kazakh legend centers on a male protagonist and transformation through death and the creation of a lake through tears.

Comparative Study of Motifs:

The comparative study of motifs in folklore is a common approach in folkloristics. In literature and folklore, a motif refers to a recurring theme, subject, or idea that is used to convey a specific message or meaning. It may be a symbol, an image, a character type, a narrative device, or a concept that appears repeatedly throughout a work or across different works.

Building on the comparative study of motifs in folklore, it is surprising to discover common motifs in toponymic legends from Scotland and Kazakhstan. Despite the geographical and cultural distance between the two regions, the presence of these shared motifs suggests a historical connection, raising questions about possible cultural interactions and influences on each other's folklore.

Some common motifs found in these legends include:

1. Some supernatural beings: Both Scottish and Kazakh legends are replete with stories of mythical creatures such as dragons, witches, wizards, and demons, often associated with specific locations.

2. Tragic lovers: Legends of ill-fated love abound in both countries, with tales of star-crossed couples often tied to particular landmarks or natural features.

3. Smart animals: Animals play a prominent role in many toponymic legends, with clever foxes, wise owls, and loyal horses among the most common creatures featured.

4. Sacred places: Many toponymic legends relate to religious or spiritual beliefs, with certain locations deemed sacred due to their connection to saints, holy relics, or other religious figures.

5. Heroes: Legends of great warriors and leaders are a common theme, with tales of valor and bravery often tied to specific places or landmarks.

6. Transformation: Both Scottish and Kazakh legends include stories of people or creatures being turned into stones or other objects, often as punishment for misdeeds.

7. Battle for love: Many toponymic legends involve epic battles fought over love or marriage, with feuding families or rival clans often at the center of the conflict.

COMPARATIVE STUDY OF SCOTTISH AND KAZAKH TOPONYMIC LEGENDS

8. Rulers: Both Scotland and Kazakhstan have a rich history of powerful rulers, and many toponymic legends relate to specific kings, queens, or khans and their exploits.

9. Wars: Many legends relate to historic battles or wars fought on the land, with specific locations often taking on significance due to their association with these conflicts.

Although there may be some overlapping motifs between the toponymic legends of Scotland and Kazakhstan, it is important to recognize that each nation has its own exceptional set of motifs. These motifs are often tied to specific cultural, historical, and geographical factors that are unique to each country. Therefore, it is imperative to explore and appreciate the specific motifs that are present in each nation's toponymic legends in order to gain a deeper understanding of their respective histories and cultural identities.

Motif Features in Scotland's Toponymic Legends:

1. Sea Monsters and Other Maritime Creatures: Scotland has a long and storied relationship with the sea, and this is reflected in many of its toponymic legends. These stories often feature sea monsters and other maritime creatures, such as the "Loch Ness Monster" or the "Kelpie". These creatures may be depicted as dangerous or mysterious, and are often associated with particular bodies of water or stretches of coastline. This motif may show the importance of fishing and maritime trade to Scotland's history and culture, as well as the dangers and wonders of the sea.

2. Giants: Scottish toponymic legends also frequently feature giants, such as the legendary Finn MacCool in the place "Fingal's Cave". These giants may be associated with particular landmarks, such as hills or mountains, and may be depicted as powerful or fearsome figures. This motif may represent the rugged and imposing nature of Scotland's landscape, as well as the importance of physical strength and bravery in Scottish history and culture.

3. Fairies and Other Supernatural Beings: Scottish folklore is rich in stories of fairies, who are often depicted as small, winged beings who live in a separate realm alongside humans. Many place names in Scotland are said to be linked to fairies, such as "Fairy Glen" and "Fairy Knowe". These toponyms are often located in remote or picturesque locations, thought to be favored by these mystical beings.

4. Pictish Symbols: The Picts were an ancient people who lived in Scotland from the late Iron Age to the early medieval period, and their culture has left a lasting impact on Scottish toponymic legends. Pictish

symbols, such as the famous “Pictish Beast”, may be found carved into stones or depicted in other forms of artwork. These symbols may be associated with particular landmarks, such as standing stones or burial mounds, and may be interpreted in a variety of ways. This motif may display the enduring influence of the Picts on Scottish history and culture, as well as the importance of ancient traditions and symbols in shaping the country's identity.

Motif Features in Kazakhstan's Toponymic Legends:

1. **Forced Marriages:** Forced marriages have been a cultural practice in some parts of Kazakhstan, and as such, have appeared in Kazakh toponymic legends. In some legends, a woman may be forced to marry against her will or may be tricked into a marriage with someone she does not love. This motif may portray the struggles of women in certain societies or the importance of family and societal expectations in traditional Kazakh culture.

2. **Rich versus Poor:** Issues of social inequality and class conflict have been explored in Kazakh literature and folklore, making rich versus poor an important motif in toponymic legends. In some legends, a wealthy person may use their power to oppress a poor person or a poor person may rise up against their oppressors. This motif may suggest the struggles of the common people and their desire for justice and fairness.

3. **Cattle Breeding:** Cattle breeding has been a way of life for centuries in Kazakhstan and is an important motif in the country's traditional way of life. In some legends, a heroic figure may be depicted as a skilled cattle breeder who saves their people from famine or danger. This motif may exhibit the importance of livestock to the Kazakh people and the skill and bravery of those who work with them.

4. **Batyr:** Batyrs are legendary heroes in Kazakh folklore and are often depicted in toponymic legends. They are known for their bravery, skill in battle, and other heroic qualities. The batyr motif may represent the ideals of honor, bravery, and loyalty that are valued in Kazakh culture.

Comparative Study of Narrative structures:

In spite the fact that the toponymic legends are considered to be stories in their literal sense, the narrative structure of both countries usually tend to be quite short and straightforward. Taking inspiration from Chatman's research on narrative structure in fiction and film, we can suggest that this common characteristic can be attributed to the need for captivating storytelling that quickly engages the audience (Chatman, 1978). Chatman's exploration of how narratives work efficiently emphasizes the importance of

sharing information concisely while keeping the story coherent. This straightforward approach is especially noticeable in legends shared among storytellers, tour guides, friends, and families.

In addition to their communication value, it is not uncommon to discover that the stories and origins behind the place names in Scotland and Kazakhstan are influenced by a multitude of different cultures and nations. As previously noted, In Scotland, the narratives often reflect Gaelic or Norse/Scandinavian origins, illustrating the historical interactions between these linguistic traditions and the land's heritage (Carruthers & McIlvanney, 2012). It is also noteworthy that many of the Kazakh toponyms have Turkic or Mongolian roots, which may have had an impact on the legends and stories that have been passed down through the generations (ЖАНҰЗАҚ, 2008). The narratives act as pathways through which historical migrations, cultural exchanges, and shifts in language come together, creating the diverse tapestry of origins behind place names.

The interconnectedness of cultures and languages throughout history is evident in the development of place names and the legends associated with them. The influence of various languages and cultures on the formation of these stories only serves to enrich and deepen our understanding of the complex histories and cultural practices that underlie these narratives.

Conclusion

The study aimed to explore the similarities and differences between Scotland's and Kazakhstan's toponymic legends. To accomplish this, the paper applied theme, motif, and narrative structure comparison. The purpose of this research was to obtain a complete comprehension of toponymic legends in English and Kazakh languages, analyzing their roots and cultural relevance. Through a multi-faceted methodology, the investigation sought to unveil the mutual history and cultural legacy of both groups while emphasizing the distinct cultural and linguistic elements that led to the creation of their individual toponymic legends.

First, in the text, there are several themes that appear in the toponymic legends of Scotland and Kazakhstan. Some of these themes include:

1. **Heroism:** Both Scottish and Kazakh legends feature heroic figures who overcome obstacles to achieve their goals. This theme is exemplified in stories of dragon slayers, such as Martin's Stone and Aqsu-Zhabagyly.
2. **Bravery and Selflessness:** The acts of courage and selflessness of individuals who are willing to risk their lives to save others, as seen in the legend of Akbikesh.

3. Folk-Etymology: Some Scottish legends may have grown out of the name of the place and other places may have been brought into the story by another piece of folk-etymology.

4. Remembrance: Many of the legends of Kazakhstan involve the protagonists dying and the place being named in their honor.

5. History and Tradition: Both Scottish and Kazakh legends involve the preservation of stories that reflect the history and culture of the people who lived in the area.

6. Taboo: The Devil's Bridge in the Kazakh legend is a place of danger and taboo, where people are afraid to walk at certain times.

7. Respect for Ancestors and Beliefs: The Kazakh legend speaks to the importance of respecting the traditions and beliefs of the ancestors, even in the face of modern development and progress.

8. Idea of Sacrifice: Some legends, like those of Loch Awe and Balkhash, feature sacrifice, which in these cases could be seen as a negative thing.

Second, the comparative study of motifs in folklore is a useful tool for understanding the similarities and differences between different cultures and regions. The discovery of common motifs in toponymic legends from Scotland and Kazakhstan suggests a historical connection between the two regions and raises questions about the ways in which they may have influenced each other's folklore. While there may be some overlapping motifs, it is important to recognize that each nation has its own special set of motifs, which are often tied to specific cultural, historical, and geographical factors. Exploring and appreciating the specific motifs present in each nation's toponymic legends is essential for gaining a deeper understanding of their respective histories and cultural identities.

And finally, the narrative structures of toponymic legends in Scotland and Kazakhstan reflect their oral origins and tend to be short and exciting. However, what makes these stories truly fascinating is the influence of various cultures and languages on their formation. Through an analysis of these influences, we can gain a deeper understanding of the complex histories and cultural practices that underlie these narratives. Therefore, it is important to appreciate the interconnectedness of cultures throughout history in order to fully comprehend the richness of these toponymic legends.

In summary, the comparative analysis of toponymic legends from Scotland and Kazakhstan highlights the similarities and differences in themes, motifs, and narrative structures between these two regions. This study has demonstrated the importance of exploring and appreciating the unique cultural and historical factors that have influenced the creation and evolution of these legends.

COMPARATIVE STUDY OF SCOTTISH AND KAZAKH TOPONYMIC LEGENDS

This research has several practical implications. Firstly, it can be used as a resource for educators and researchers interested in cross-cultural studies of folklore and mythology. The findings of this study can help teachers create lesson plans that incorporate diverse cultural perspectives, and researchers can build on this work by exploring the historical and linguistic connections between other regions.

Secondly, the study highlights the importance of preserving cultural traditions and practices. The toponymic legends of Scotland and Kazakhstan have been passed down through generations and provide a valuable insight into the history and cultural identity of these regions. By studying and preserving these legends, we can gain a deeper appreciation for the diverse cultures and histories that make up our world.

Finally, further research is needed to fully understand the mutual influences and connections between Scottish and Kazakh folklore. While this study has uncovered some similarities and differences, more research is needed to explore the specific historical and linguistic factors that have shaped these narratives. Additionally, future studies could explore the role of toponymic legends in other cultures and regions to gain a better understanding of the ways in which they reflect the history, culture, and identity of different communities.

References

- Abdurashidova, K.A. (2022). The comparison of two legends “Amir Temur and king Arthur” in the Uzbek and English literature. *Экономика и социум*, (10-1 (101)), 15-23.
- Alderman, D. H. (2022). *Commemorative place naming: To name place, to claim the past, to repair futures*. *The Politics of Place Naming: Naming the World*, 29.
- Baldick, C. (2008). *The Oxford Dictionary of Literary Terms*. Oxford University Press, 361 p.
- Bord, J., & Bord, C. (1995). *The Enchanted Land: Myths and legends of Britain's landscape*. Thorsons, 170 p.
- Brummett, B. (2018). *Techniques of close reading*. Sage Publications, 152 p.
- Campbell, J. (2008). *The hero with a thousand faces* (Vol. 17). New World Library, 418 p.
- Caulfield, J. (2023, June 22). *Textual Analysis | Guide, 3 Approaches & Examples*. Scribbr. Retrieved August 13, 2023, from <https://www.scribbr.com/methodology/textual-analysis/>
- Definition of legend*. (2023). In Merriam-Webster Dictionary. Retrieved from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/legend>
- Fergusson, A. (1886). *The Laird of Lag: A Life-sketch*. D. Douglas, 271 p.

- Forrester, K. (2016). *Celtic Tales: Fairy Tales and Stories of Enchantment from Ireland, Scotland, Brittany, and Wales*. Chronicle Books, 176 p.
- Guest, G., MacQueen, K. M., & Namey, E. (2012). *Applied thematic analysis*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Harte, J. (2019). Names and tales: On folklore and place names. *Folklore*, 130(4), 373-394.
- Jennifer, W., & Sophia, K. (2009). *The Lore of Scotland: A Guide to Scottish Legends*. Random House Books, 576 p. ISBN 9781409061717
- Kostanski, L. (2009). *What's in a name: Attachment and dependence in placename-based identity*. Unpublished PhD, University of Ballarat, Australia.
- MacInnes, Allan (1986). "Repression and Conciliation: The Highland Dimension 1660–1688". *The Scottish Historical Review*, 65 (180): 167–195.
- Maslow, A. (1962). *Toward a psychology of being*. D Van Nostrand. <https://doi.org/10.1037/10793-000>
- Mills, D. *A dictionary of British place-names*. - Oxford university press, 2003. – P. 1184.
- Nazarova, G.P. (2019). Women mythological characters in British and Uzbek literature. *Экономика и социум*, (2 (57)), 14-17.
- Nicolaisen, W. F. H. (1976). Place-name legends: An onomastic mythology. *Folklore*, 87(2), 146-159.
- Propp, V. I. (1968). *Morphology of the Folktale* (2nd ed., Vol. 9). Austin: University of Texas Press.
- Tent, J. (2019). *Placename dictionaries and dictionaries of places: an Australian perspective* (ANPS Occasional Paper; No. 5).
- The Gazetteer for Scotland*. (n.d.). Retrieved from <https://www.scottish-places.info/>
- Williams, M. (1963). Folklore and Placenames. *Folklore*, 74(2), 361-376.
- Атамекен сиқырлы елінің аңыздары - Легенды волшебной страны Атамекен*. (2020). Құраст. О. Гумирова; ауд.: Б. Койшибаев (каз. яз.), К. Бобровская (англ. яз.). Шымкент: ShugyIakitar, 200 б.
- Афанасьев, О. Е., & Троценко, А. В. (2014). Категория «легенда» в региональном топонимическом пространстве (на примере Днепропетровской области Украины). *Псковский регионологический журнал*, (17), 67-77.
- Бабалар сөзі: Жұзтомдық*. (2011). Т. 80: Топонимдік аңыздар. Астана: Фолиант, 416 б.
- Борибаева, Г.А., Мадиева, Г.Б. (2015). Топонимдік аңыздар: халықтық этимология мәселесі. Көкшетау: *Ш. Уәлиханов атындағы Көкішетау мемлекеттік университетінің хабаршысы. Филология сериясы*, №4, 37-42 бб.

COMPARATIVE STUDY OF SCOTTISH AND KAZAKH TOPONYMIC LEGENDS

- Жанайдаров О. (2007). *Легенды древнего Казахстана (Детская энциклопедия Казахстана)*. Алматы: Аруна, 248 с.
- Жанұзақ Т. (2008). *Қазақ ономастикасы*. Павлодар: С. Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университеті, 240 б.
- Жер-су атауларының анықтамалығы*. (2009). Алматы: «Арыс» баспасы, 568 б.
- Жучкевич, В. А. (1968). *Общая топонимика*. Минск: Вышейша школа, 432 с.
- Кравцов, Н. И., & Лазутин, С. Г. (1983). Топонимические предания. Легенды. Русское устное народное творчество. НИ Кравцов, СГ Лазутин.–М.: *Высшая школа*, с.124-125.
- Қасқабасов, С. (1984). *Қазақтың халық прозасы*. Алматы: Ғылым, 272 б.
- Мерғалиев, Д. М. (2007). Фольклорно-мифологическое наследие казахского народа. *Известия Алтайского государственного университета*, (4-3), 129-131.
- Мурзаев, Э. М. (1964). Основные направления топонимических исследований. *Принципы топонимики: сборник научных трудов*. М.: Наука, 23-34 pp.
- Поспелов Е. М. (1988). *Туристу о географических названиях*. М.: Профиздат, 192 с.
- Тасполов Б.Т. (2010). *Қазығұрт өңірі топонимиясының этнолингвистикалық сипаты*. [Филология ғылымдарына диссертация]. Алматы, 148 б.
- Черняховская, Е. М. (1970). *История разработки топонимических классификаций. Развитие методов топонимических исследований*, с. 55-65.
- Chatman, S. B. (1978). *Story and discourse: Narrative structure in fiction and film*. Cornell university press.
- Carruthers, G., & McIlvanney, L. (Eds.). (2012). *The Cambridge companion to Scottish literature*. Cambridge University Press.
- References**
- Abdurashidova, K.A. (2022). The comparison of two legends “Amir Temur and king Arthur” in the Uzbek and English literature. *Экономика и социум*, (10-1 (101)), 15-23.
- Alderman, D. H. (2022). Commemorative place naming: To name place, to claim the past, to repair futures. *The Politics of Place Naming: Naming the World*, 29.
- Baldick, C. (2008). *The Oxford Dictionary of Literary Terms*. Oxford University Press, 361 p.
- Bord, J., & Bord, C. (1995). *The Enchanted Land: Myths and legends of Britain's landscape*. Thorsons, 170 p.
- Brummett, B. (2018). *Techniques of close reading*. Sage Publications, 152 p.

- Campbell, J. (2008). *The hero with a thousand faces* (Vol. 17). New World Library, 418 p.
- Caulfield, J. (2023, June 22). *Textual Analysis | Guide, 3 Approaches & Examples*. Scribbr. Retrieved August 13, 2023, from <https://www.scribbr.com/methodology/textual-analysis/>
- Definition of legend*. (2023). In Merriam-Webster Dictionary. Retrieved from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/legend>
- Fergusson, A. (1886). *The Laird of Lag: A Life-sketch*. D. Douglas, 271 p.
- Forrester, K. (2016). *Celtic Tales: Fairy Tales and Stories of Enchantment from Ireland, Scotland, Brittany, and Wales*. Chronicle Books, 176 p.
- Guest, G., MacQueen, K. M., & Namey, E. (2012). *Applied thematic analysis*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Harte, J. (2019). Names and tales: On folklore and place names. *Folklore*, 130(4), 373-394.
- Jennifer, W., & Sophia, K. (2009). *The Lore of Scotland: A Guide to Scottish Legends*. Random House Books, 576 p. ISBN 9781409061717
- Kostanski, L. (2009). *What's in a name: Attachment and dependence in placename-based identity*. Unpublished PhD, University of Ballarat, Australia.
- MacInnes, Allan (1986). "Repression and Conciliation: The Highland Dimension 1660–1688". *The Scottish Historical Review*, 65 (180): 167–195.
- Maslow, A. (1962). *Toward a psychology of being*. D Van Nostrand. <https://doi.org/10.1037/10793-000>
- Mills, D. *A dictionary of British place-names*. - Oxford university press, 2003. – P. 1184.
- Nazarova, G.P. (2019). Women mythological characters in British and Uzbek literature. *Экономика и социум*, (2 (57)), 14-17.
- Nicolaisen, W. F. H. (1976). Place-name legends: An onomastic mythology. *Folklore*, 87(2), 146-159.
- Propp, V. I. (1968). *Morphology of the Folktale* (2nd ed., Vol. 9). Austin: University of Texas Press.
- Tent, J. (2019). *Placename dictionaries and dictionaries of places: an Australian perspective*. (ANPS Occasional Paper; No. 5).
- The Gazetteer for Scotland*. (n.d.). Retrieved from <https://www.scottish-places.info/>
- Williams, M. (1963). Folklore and Placenames. *Folklore*, 74(2), 361-376.
- Atameken sıqyrly eliniñ aңызdary - Legendy volshebnoi strany Atameken*. (2020). Qurast. O. Gýmirova; aýd.: B. Koşibaev (kaz. ıaz.), K. Bobrovskıaia (angl. ıaz.). Shymkent: ShugyIakitap, 200 b.
- Afanas'ev, O. E., & Trocenko, A. V. (2014). Kategorija «legenda» v regional'nom toponimicheskom prostranstve (na primere Dnepropetrovskoj oblasti Ukrainy). *Pskovskij regionologicheskij zhurnal*, (17), 67-77.

- Babalar sözi: Júztomdyq.* (2011). T. 80: Toponimdik aңызdar. Astana: Foliant, 416 b.
- Boribaeva, G.A., Madieva, G.B. (2015). Toponimdik aңызdar: halyqtyq etimologia máselesi. Kókshetaý: *Sh. Ýálıhanov atyndaǵy Kókshetaý memlekettik ýniversitetiniń habarshysy.* Filologiya seriasy, №4, 37-42 bb.
- Zhanajdarov O. (2007). *Legendy drevnego Kazahstana (Detskaja jenciklopedija Kazahstana).* Almaty: Aruna, 248 s.
- Januzaq T. (2008). *Qazaq onomastikasy.* Pavlodar: S. Toraiǵyrov atyndaǵy Pavlodar memlekettik ýniversiteti, 240 b.
- Jer-sý ataýlarynyń anyqtamalyǵy.* (2009). Almaty: "Arys" baspasy, 568 b.
- Zhuchkevich, V. A. (1968). *Obshhaja toponimika.* Minsk: Vyshejshe shkola, 432 s.
- Kravcov, N. I., & Lazutin, S. G. (1983). Toponimicheskie predaniya. Legendy. Russkoe ustnoe narodnoe tvorchestvo. NI Kravcov, SG Lazutin. –M.: *Vyssshaja shkola,* s.124-125.
- Qasqabasov, S. (1984). *Qazaqtyń halyq prozasy.* Almaty: Ğylym, 272 b.
- Mergaliev, D. M. (2007). Fol'klorno-mifologicheskoe nasledie kazahskogo naroda. *Izvestija Altajskogo gosudarstvennogo universiteta,* (4-3), 129-131.
- Murzaev, Je. M. (1964). Osnovnye napravleniya toponimicheskikh issledovanij. *Principy toponimiki: sbornik nauchnyh trudov.* M.: Nauka, 23-34 pp.
- Pospelov E. M. (1988). *Turistu o geograficheskikh nazvanijah.* M.: Profizdat, 192 s.
- Taspolatov B.T. (2010). *Qazyǵurt óniri toponimiasynyń etnolingvistikalyq sipaty.* [Filologiya ğylymdaryna disertasiya]. Almaty, 148 b.
- Chernjahovskaja, E. M. (1970). *Istorija razrabotki toponimicheskikh klassifikacij. Razvitie metodov toponimicheskikh issledovanii,* s. 55-65.
- Chatman, S. B. (1978). *Story and discourse: Narrative structure in fiction and film.* Cornell university press.
- Carruthers, G., & McIlvanney, L. (Eds.). (2012). *The Cambridge companion to Scottish literature.* Cambridge University Press.

Öz

Bu çalışmada, İskoçya ve Kazakistan'ın yer adları karşılaştırılmış, kelime yapılarını analiz ederek ve bu belirli yer adlarıyla ilişkili toponimik efsanelere bakarak etimolojileri incelenmiştir. Bu çalışma 42 yer adını (20 İskoç ve 22 Kazak) içermektedir. Yakın okuma, tematik analiz ve metinsel analiz gibi nitel araştırma yöntemlerini kullanan bu çalışma, efsaneleri ve kültürel bağlamlarını derinlemesine incelemektedir. Analiz, kahramanlık, cesaret ve özverilik, hafıza, tarih ve gelenek, tabu, atalara ve inançlara saygı ve fedakarlık fikri dahil olmak üzere hem İskoç hem de Kazak toponimik efsanelerinde ortaya çıkan birkaç temayı ortaya koymaktadır. Efsaneler, doğaüstü varlıklar, trajik aşıklar, duyarlı hayvanlar, dini yerler, kahramanlar, dönüşümler, aşka dayalı savaşlar, hükümdarlar ve tarihi savaş alanları gibi motifleri içermektedir. Ek olarak, çeşitli unsurları ortaya çıkarmaktadırlar -

İskoç deniz canavarları, devler, periler ve Pictish sembolleri; Kazak efsanelerinde zorla evlilikler, zengin ve fakir, sığır yetiştiriciliği ve batırlar. İskoçya ve Kazakistan'daki toponimik efsanelerin anlatı yapıları, farklı kültürlerin ve dillerin etkisini vurgulayarak kısa ve çekici olma eğilimindedir. Makale, özünde toplumların kökenlerine ve bu hikayelerin zaman içinde nasıl korunduğunu açıklamakta ve aynı zamanda İskoçya ile Kazakistan arasındaki tarihsel bağlantıya dair ipuçları veriyor.

Anahtar Kelimeler: toponimi, efsaneler, İskoçya, Kazakistan, folklore, yer isimleri
(Assylbek MEIRBEKOV, Aruzhan KURBAN. İSKOÇ VE KAZAK TOPONİM EFSANELERİNİN KARŞILAŞTIRMALI ÇALIŞMASI)

Аннотация

В этом исследовании сравнивались топонимы Шотландии и Казахстана и изучалась их этимология посредством анализа структуры их слов и рассмотрения топонимических легенд, связанных с этими конкретными топонимами. Данные исследования составляют 42 топонима (20 шотландских и 22 казахских). Используя качественные методы исследования, включая внимательное чтение, тематический анализ и текстовый анализ, статья углубляется в легенды и их культурный контекст. Анализ раскрывает несколько тем, которые появляются как в шотландских, так и в казахских топонимических легендах, включая героизм, храбрость и самоотверженность, память, историю и традиции, табу, уважение к предкам и верованиям, а также идею жертвоприношения. Легенды включают в себя такие мотивы, как сверхъестественные существа, трагические любовники, разумные животные, религиозные места, герои, превращения, битвы, основанные на любви, правители и исторические поля сражений. Кроме того, они раскрывают различные элементы - шотландских морских чудовищ, гигантов, фей и пиктские символы; в казахских легендах принудительные браки, богатые и бедные, скотоводство и батыры. Нарративные структуры топонимических легенд в Шотландии и Казахстане, как правило, короткие и захватывающие, подчеркивающие влияние различных культур и языков. По сути, статья дает представление понимания происхождения обществ и того, как эти истории сохранялись с течением времени, а также намекает на историческую связь между Шотландией и Казахстаном.

Ключевые слова: топонимия, легенды, Шотландия, Казахстан, фольклор, географические названия

(Асылбек МЕЙІРБЕКОВ, Аружан КУРБАН. СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИЗУЧЕНИЕ ШОТЛАНДСКИХ И КАЗАХСКИХ ТОПОНИМИЧЕСКИХ ЛЕГЕНД)

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Assylbek MEIRBEKOV, Aruzhan KURBAN (%50, %50)

Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors): Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest): Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

İntihal Denetimi (Plagiarism Checking): Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

UDC 81'373.21: [811.512.122+811.111]

IRSTI 18.41.85

Бақыт ӘБЖЕТ

Филология ғылымдарының кандидаты, доцент Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан (bakyt.abzhet@ayu.edu.kz)
<https://orcid.org/0000-0001-6795-045>

МАССАГЕТ, КАСПИЙ ТАЙПАЛАРЫНЫҢ САЛТТЫҚ ҒҰРЫПТАРЫ ЖӘНЕ ОЛАРДАН ЕРТЕГІГЕ АУЫСҚАН СЮЖЕТТЕР*

Аңдатпа: Автор өз мақаласында ерте дәуірлерде өмір сүрген арий, сак, массагет, каспий секілді көшпелі тайпалардың тұрмыс-тіршілігі, салттық ғұрыптары мен діни түсініктері және соның негізінде дүниеге келген кейбір аңыз, ертегілердің шығу себептеріне тоқталады. Тәжік, парсы және қазақ ертегілерінде сақталған мотивтер, тарихи оқиғалар мен салттық ерекшеліктерге қатысты ертегі жанрында көрініс тапқан кейбір көне сюжеттер мен оқыс оқиғалар желісінің ертегіге арқау болатын себептерін ғылыми негізде дәлелдеп өтеді. Көшпелі солтүстік тайпалар мен отырықшы оңтүстік халықтардың бір-бірімен тығыз араласуы, өзара байланысы мен арада болған түрлі оқиғалардың салдарынан дүниеге келген түрлі халықтардың мифтік түсініктері мен діни ұғымдарының араласуы салдарынан көптеген ұқсас персонаждардың пайда болуының сырына үңіле қарайды. Зерттеу барысында антика дәуіріндегі грек ғұламаларының еңбектері мен шығыстану саласында арнайы зерттеулер жүргізген ғалымдардың, сонымен қатар тіл тарихына қатысты шетелдік ғалымдардың еңбектері негізге алынды. Фольклордағы мифтік ұғымдардың шығу төркінін анықтауда теология, тарих, фольклор, антропология секілді гуманитарлық бағыттағы қолданылатын тарихилық, ұлттық танымдық логикаға қатысты методологиялық зерттеу тәсілдері қолданылды.

Кілт сөздер: Каспий, сак, скиф, Дарий, Геродот, Страбон, ертегі, миф, зороастризм

* Келген күні: 9 маусым 2023 ж. – Қабылданған күні: 11 қыркүйек 2023 ж.

Geliş Tarihi: 9 Haziran 2023 – Kabul Tarihi: 11 Eylül 2023

Date of Arrival: 9 June 2023 – Date of Acceptance: 11 September 2023

Поступило в редакцию: 9 июня 2023 г. – Принято в номер: 11 сентября 2023 г.

DOI: 10.59358/ayt.1312127



Bakyt ABZHET

Candidate of philological sciences, associate professor, Khoja Ahmet Yassawi International
Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan (bakyt.abzhet@ayu.edu.kz)
<https://orcid.org/0000-0001-6795-045>

**RITUAL CEREMONIES OF THE MASSAGETAE, CASPIAN
TRIBES AND THEIR STORIES, TURNED INTO
FAIRY TALES**

Abstract: In his article, the author focuses on the way of life, rituals, and religious ideas that lived in ancient times of nomadic tribes, such as the Aryans, Saks, Massagetae, Caspians, as well as on the reasons for the emergence of some legends and fairy tales based on them. A scientific substantiation of the motifs preserved in Tajik, Persian and Kazakh fairy tales, historical events and features of various rituals, some ancient plots and events reflected in such a genre as fairy tales is given. Next, the hidden reasons for the emergence of many similar characters are considered due to the close interaction of nomadic northern tribes and sedentary southern peoples, their interrelations, the mixing of mythical concepts and religious ideas of different peoples generated by various processes and events. In the course of the study, the works of Greek scientists of the ancient era and Orientalists who conducted special research in the field of Oriental studies were taken as a basis, and the works of foreign scientists related to the history of language were also analyzed. When determining the origin of mythical concepts in folklore, research methods related to historicity and national cognitive logic were used, which are used in such humanitarian areas as theology, history, folklore, and anthropology.

Keywords: Caspian Sea, Saks, Scythians, Darius, Herodotus, Strabo, fairy tale, myth, Zoroastrianism

Кіріспе

Қазіргі кезде екі халық арасындағы байланысты салыстыра зерттеген кезде олардың дүниетанымы, діни нанымы мен салт-дәстүріне де мән бере қараған жөн. Байырғы кезде өмір сүрген түрлі тайпалардың этникалық ерекшелігін анықтауда олардың тұрмыстық ерекшелігі, этнографиясы, салттық әдет-ғұрыптарын жіті назарға алудың маңыздылығы зор. Киіз үйде жасап, мал шаруашылығымен айналысқан ежелгі солтүстік тайпалардың наным-сенімі, тұрмыстық бұйымдары мен негізгі тұтынған тағам түрлерін зерттеген кезде олардың кейінгі түрік халықтарының дәстүріне жақын келетіні бірден көзге түседі. Сонымен қатар массагет, сақ, каспий секілді халықтардың космогониялық

ҚАЗАҚ ЖӘНЕ ТҮРІК ӘДЕБИЕТІНДЕ ЛАҚАП ЕСІМДЕР ЖӘНЕ ОНЫҢ БЕРІЛУ СИПАТЫ

мифтері мен діни сенімдері жайлы антика дәуірінде жазылған еңбектерді оқи отырып бұл халықтар мен кейінгі сол жерлерде өмір сүретін кейінгі халықтардың жадында сақталған көптеген мифтік түсініктер мен алғашқы құдайлар жайлы ертегілерде сақталған персонаждар арасында ұқсастықтар, параллельдер жиі ұшырасып отырады. Жалпы ертегі жанры бұрынғы өткен және бүгінде ұмыт боп қалған көптеген салттық дәстүрлерді, байырғы наным-сенімдерді өзінде сақтап қалу қасиетімен ерекшеленеді. Фольклорда бұрынғы наным-сенімдер халық тұрмысынан ұмыт болғанымен параллельді түрде оның жадында жаңғырып отыратындығы дәлелденген. Мифтік түсініктер өз қасиетінен айрылып, киелі қасиетін жоғалтқан соң ертегі жанрына ауысып кетеді. Мысалы көл иесі, шөл иесі болып есептелетін дәу секілді мифтегі құдайлар өз күшінен айрылған соң алдымен қиял-ғажайып ертегіде бас қаһарманмен алысып жеңіліп жүретін шөл иесі, даладағы қамалдың иесі сипатында келсе, кейін салт ертегідегі тазша баладан, қаңбақ шалдан таяқ жеп жүретін дүлей қара күш иесі, алайда өзінен әлсіз алайда ақылды шал не балаға алданып қалатын күлкілі персонажға айналып отырады. Одан бөлек екі елдің фольклорында ұшырасып отыратын ортақ персонаждар бар. Ежелден тығыз байланыста болған Тұран және Иран мәдениетіне ортақ ертегілік персонаждарды бөліп алып бір халыққа телу өте қиын. Дегенмен сол кезде өмір сүрген тайпалардың отырықшы және көшпелі салттық ерекшеліктеріне қарап кейбір ертегілік персонаждардың қай халыққа табиғаты жақын екендігін пайымдауға болады. Зерттеу жұмысының негізі де осындай ерекшеліктерге зер сала отырып, оның табиғатын түсінуге негізделген.

Тақырыпты талдаудың мақсаты мен міндеттері

Ұлы Даланы мекен еткен ежелгі сақ, массагет, сармат, каспий секілді халықтардың тұрмыс-тіршілігі, наным-сенімі, негізгі кәсібі мен тағам түрлері жайында Антика дәуірінің тарихшылары Геродот, Страбон, Гиппократ т.б көптеген авторлар өздерінің арттарына өлмес мұра қалдырып кетті. Түрлі халықтардың географиялық орналасу аймағын сипаттаумен қатар сол халықтардың тұрмыс-тіршіліктерін де баяндап отырған. Солтүстікте өмір сүретін көшпелі тайпалардың суыққа төтеп беру үшін ұдайы ет жеп, сүт ішетіндігіне шейін хатқа түсірген. Көшпелі қазақ, қырғыз секілді халықтардың тағамдары мен сол дәуірдегі көшпелі тайпалардың тағамдары арасында ұқсастықтар көп әрі ғасырлар бойы еш өзгеріссіз қалып отырғаны байқалады. Олардың сол дәуірлерде табынған күн құдайы, дәу, жылан секілді киелі ұғымдары уақыт өте кейінгі діндердің салдарынан өзгеріске түскенімен параллельді түрде фольклорлық жанрларда сақталып отырған. Зерттеудің негізгі міндеті

осы көне наным-сенім негізінде миф пен ертегі жанларында сақталып қалған көне сюжеттер мен мотивтерді зерттеу болып табылады.

Зерттеудің ғылыми әдіснамасы

Зерттеу барысында алға қойылған міндеттерді орындау барысында бұл тақырыпқа қатысты түркілік этномәдени зерттеулерді сараптау, салыстыру, тарихи-генезис, типологиялық салыстыру, жүйелеу әдістері теориялық тұрғыдан қарастырылды.

Зерттеу нәтижелері мен талқылаулары

Әр халықтың өзіндік ерекшелігі, салт-дәстүрі мен болмысы сол өзі тұрып жатқан жердің ерекшелігіне қарай, геосаяси ахуалдарына қарай қалыптасады. Солтүстікті мекендеген тайпалар ауа райының суықтығына байланысты мал шаруашылығымен айналысқан. Табиғаттың ыңғайына қарай көшіп қонып жүріп мал өсірудің тиімді әдісін игерумен болған. Жаз жайлауда солтүстікке қарай малды өріске айдап, кейін қысқа қарай оңтүстікке, жылы жақты бетке алып көшіп келетін болған. Осындай көшпелі өмір түркі халықтарын отырықшы халықтармен етене араласуына жол ашты. Ерте дәуірлерден бастап халықтың басынан өткен түрлі тарихи оқиғалар мен өзге елден ауысқан діни сенімдер, түрлі оқиғалардың ізі уақыт өте келе фольклорлық мұраларда әсіресе ертегілерде көрініс тауып қалатыны бар.

Тарих беттерін парақтай отырып, екі ел арасында болған үлкенді-кішілі соғыстардың, ірі-ірі тарихи оқиғалардың желісі ел жадынан ұмытылып біржола жойылып кетпей, аңыз, ертегі ретінде халықтық фольклорда із қалдырғандарын да көруге болады. Әрине, толық күйінде емес, кезінде болып өткен, халық жадында ерекше сақталған оқиғалар кейін халық шығармашылығына айналып кетеді, не ертегі, не аңыз күйінде ауыздан-ауызға айтылып жүреді. Антика дәуірінде өмір сүрген Геродот, Страбон секілді тарихшылардың еңбектерін оқып отырғанда Азия жерін мекендеген көшпелі тайпалардың сол кездегі наным-сенімдері мен діни түсініктердің біразы қазіргі ертегілерде көрініс тауып қалғандығы байқалады. Демек, ертегінің бәрі бірдей ойдан шығарылған қияли дүниелер емес, бұрынғы ата-бабалардың мифтік түсінігі, діни сенімінің өзгеріске түсіп ертегіге айналған үлгісі екенін көруге болады.

Кейбір ертегілерді оқып отырған кезде оның тарихи оқиғаларға жақын келетін тұстарын да байқауға болады. Әрине, ертегі ешуақытта өмірде болған шынайы оқиғаның көшірмесі болған емес, ондай міндетті ертегі өз міндетіне де алмайды. Керісінше батырлық жырларда болған оқиғаның ізі, немесе сол дәуірдегі адам аттары сақталып қалады. Ол турасында орыс ғалымы П.А.Трояков мынадай тұжырымға келеді:

«Такое историко-генетическое исследование волшебной сказки, точнее – взаимосвязанное изучение сказки и обряда, - нашло наиболее яркое и плодотворное осуществление в работе В.Я.Проппа «Исторические корни волшебной сказки». Ученый раскрыл общие закономерности формирования сказочных сюжетов и мотивов в их первичных модификациях, а во многих случаях и характер художественной трансформации бытовых и социальных явлений в соответствующих компонентах сказки. Путем всестороннего сравнения основного каркаса, мотивов и сюжетов сказки с обрядами и социальными институтами ученый разработал методику такого анализ сказок. Широко примененный принцип этнографизма позволил В.Я.Проппу по-новому раскрыть социальную сторону развития сказочного эпоса и наметить широкую перспективу подхода к явлениям фольклора вообще. Именно на основе этого анализа ученый пришел к общему заключению о том, что «композиционное единство сказки кроется не в каких-нибудь особенностях человеческой психики, не в особенности художественного творчества, оно кроется в исторической реальности прошлого»(Трояков, 1977: 136).

Белгілі бір тарихи оқиғалар халықтың жадында қалып қойып, кейін уақыт өте келе оқиға желісі ауыздан ауызға тарап аңызға айналады. Оған түрлі эпизодтар мен мотивтер жамалып, бұрынғы өткен оқиғасының көнеруіне байланысты аңыз түрінде тараған оқиға басқа арнаға ауысады, келе-келе ертегіге айналып кетеді. Мифтік әңгімелерден бөлек тарихи оқиғалардан ертегілерге айналатын жәйттер де ұшырасады. Ал, ертегі халықтың жадында әбден ескіріп, шындықтан алшақтаған, бұрынғы мифтік әңгімелердің желісі халықтың сенімінен шыққан, сөйтіп ертегі жанрына ойысқан сарындар ғана ертегілік топты құрай бастайды. Ол турасында белгілі фольклорист-ғалым, академик С.Қасқабасов былай деп жазады: «Әдетте, біз ертегіні ойдан шығарылған әңгіме дейміз. Расында да солай ма? Жоқ. Ертегі жанры, өз-өзінен немесе ойдан тумаған. Оның негізін қалаған көне прозалық жанрлар алғашқы қауымдық қоғамның түсініктері мен салтын, әдет-ғұрпын, яғни сол заманның шындығын өзінше бейнелеген. Демек, ертегідегі бізге қиял-ғажайып болып көрінетін кейбір нәрселер – бір кездегі болмыстың, құбылыстың сәулелері. Бұл айтылғанға қоса мынаны да ескеру керек: ертегінің пайда болып, қалыптасуының алғашқы кездерінде ел оны қиял деп ойламаған, онда баяндалатын оқиғаға сенген, себебі ол шақта ертегі өз төркінінен алыс кете қоймаған, сондықтан көркемдік қызмет те атқармаған» (Қасқабасов, 1984: 184).

Антика дәуіріндегі авторлардың еңбегін оқып отырған кезде сақ, массагет, каспий тайпаларының өзіне тән салттық ғұрыптарының уақыт өте келе ертегіге ауысқанын байқауға болады. Мысалы Геродоттың «Тарих» деп аталған еңбегін оқи отырып, скифтер мен парсылардың арасында болған мынадай оқиғаны сипаттаған кезінде қызықты бір оқиғаға тап болдық. Енді сол оқиғаның үзіндісін баяндап өтелік: «129. Теперь я расскажу о весьма удивительном явлении, которое благоприятствовало персам и мешало скифам при их нападениях на стан Дария, именно: о реве ослов и о виде мулов. Ведь, как я уже раньше заметил, во всей Скифской земле из-за холодов вообще не водятся ослы и мулы. Поэтому-то ослиный рев приводил в смятение скифскую конницу. Не редко во время нападения на персов скифские кони, заслышав ослиный рев, в испуге повараживали назад: в изумлений они поднимали уши, так никогда прежде не слыхивали таких звуков и не виделивали подобной породы животных. Впрочем, это обстоятельство лишь короткое время помогало персам на войне» (Геродот, 2004: 249).

Табиғаты қатал, климаты суық боп келетін скиф даласында есек, қашыр сияқты хайуандар өмір сүрмеген. Скифтер ондай хайуанды көрмегендіктен өздері де астындағы аттарының да тосырқап қалуы заңдылық. Скифтердің шабуылын уақытша болса да тоқтатуға септігін тигізген есектің ақырған зор даусы уақыт өте келе халықтың жадында сақталып қалғанға ұқсайды. Осы оқиға кейінірек тәжік халқында ертегі ретінде сақталған. Ол ертегінің аты «Есек - әлемді бағындырушы» деп аталады. («Осел – покаритель мира»). Ертегінің қысқаша мазмұны мынадай: «Бір кедей адам өмір сүріпті, оның не жері, не үйі болмапты тек жалғыз кәрі есегі ғана болыпты. Өлгі кедей көрші елде есектің жоқтығын, ондай хайуанды ешкім білмейтіндігін естиді. «Ендеше сол елді іздеп табайын, мүмкін менің есегімді біреу-міреу сатып алар» деп ойлапты да, сол елді іздеп табады. Қалаға кіріп келгенде есектің тұр-тұрпатынан шошыған қала жұрты үрейленіп, жан-жаққа бытырай қашады. Оны сарайдың терезесінен қарап тұрған патша да есекті көреді. Есек тыныш тұрмай ақырғанда бұрын мұндайды естімеген қала жұртының үрейі ұшады. Есек ақырып болып, тынышталған соң халық келіп оның иесінен «бұл қандай мақұлық» деп сұрайды. «Бұл - әлемді бағындырушы» деп жауап береді кедей. Мұны патша да тындап тұрады. Бұл әңгімені сарайдағылар патшаға жеткізеді, патша кедейді өзіне шақырып алып «әлемді бағындырушы» мақұлықты саудаласып, есек қанша салмақ тұрса, сонша алтын мен күміске сатып алады. Құлығын асырған кедей алтынды екі атқа теңдеп артып жөніне кетеді.

Есектің даңқы көрші мемлекеттерге жайылады. Көрші патша есек әлі жем жеп күшеймей тұрғанда соғыс ашуды ойлайды. Қаланы келіп қоршаған тұста жабық қорада арпа мен сұлы жеп әбден зерігіп тұрған есекті қаладан сыртқа шығарып жібереді. Қала сыртына шыққан есек жерге аунап, даладағы көк шөптің молдығын көріп қуанғанынан жерге тағы да аунап, үсті-үстіне ақырады. Мұндай дауысты естімеген жау аттары сескеніп, артқа қарай тұра қашады. Есектің даусынан үрейленген жау әскерінің берекеті кетеді. Осылайша есектің арқасында жеңіске жетеді. Есекке риза болған патша неше түрлі жем беріп бағу туралы әмір етеді. Бұрын мұндай дәмді жемді бұрын жеп көрмеген сорлы кәрі есек күпті болып жарылып өледі»(Таджикские народные сказки, 1957: 304-306).

Скифтер мен Дарий патша арасында болған соғыс кезіндегі осындай оқиғалар уақыт өте келе тәжік халқының жадында сақталып қалғанын көруге болады. Скифтер мен парсылар арасында болған ұрыстар, Кир мен Дарий патша тұсындағы соғыстардың салдары халық жадынан ұмытылмай сақталып қалған болуы да ықтимал. Ұмытылған күннің өзінде адам есінде жақсы қалатын, естіген адамды күлкіге шақыратын әлгіндей оқиғалар кейін сатиралық ертегілердің оқиғасына арқау болуы, сөйтіп ел ішінде кеңінен таралуы да мүмкін ғой. Оның үстіне есектің арқасында жеңіске жету оқиғасы басқа халықтарда емес, парсы-тәжік халықтарының ертегілерінде сақталуының өзі, сол Дарий патшаның скифтермен арадағы болған оқиғадан келіп шыққандығынан хабар беретіндей. Себебі соғыс кезінде скиф тайпаларының бұрын-сонды не қашыр, не есекті көрмегендігі, олардың астындағы аттарының есектің ақырғанынан үркектеп, алға қарай баспай қоюы, осы жәйттердің барлығы парсы әскерінің күлкісін тудырғандығы анық. Осылайша жаудан беті қайтпайтын скифтердің қаптаған қалың жау қолынан емес, құлағы салпиған есектің ақырған даусынан үркіп тоқтап қалуы парсылар арасында тосын оқиға ретінде сақталып, кейін әзіл әңгімеге желеу болған.

Кейбір тарихи оқиғалар не белгілі бір патшаның жүргізген соғыс тактикаларына қатысты ел ішіне аңыз боп тарайтын оқиғалар тарихта жиі боп тұрады. Бұл айтқандарымыз эпсана-хикаяттың табиғатына жақын келеді. Қазақтың халық прозасын жанрлық негізге бөліп зерттеген белгілі ғалым С.Қасқабасовтың еңбегіне сүйене отырып, осыған көз жеткіземіз: «Бұлардан кейінгі ретте жай әңгіме мен таза аңыздар тұрмақ. Олардың негізгі мазмұны – дені өмірден алынған, не өмірде болған жәйттер болып келеді.

Содан кейін эпсана-хикаят болуға тиіс. Себебі алдында айтылған жай әңгіме мен аңыз бірте-бірте хикаятқа айналады, мұнда алғашқы реальды оқиға көмескіленіп, қиял араласып, шығарма көркемделе бастайды... Мысалы, аңыздық прозаның шығып, даму жолын былай да қарастыруға болар еді. Алғашқы рулық замандағы бір адам (батыр, мерген) анда немесе жорықта жүріп өзінің басынан кешкен бір оқиғаны руластарына айтып беруі мүмкін. Бұл жай әңгіме. Оны естіген адамдар енді басқа біреулерге айтады, айтқанда өз жанынан қосуы да мүмкін. Ал, одан естіген кісі тағы біреуге айтады, ол да өзінше баяндайды. Сөйтіп, алғашқы жай әңгіме хикаяға, бірте-бірте аңызға айналады. Біраз уақыт өткен соң ол аңыз біршама көркемделіп эпсана-хикаятқа айналуы мүмкін. Міне, бұл өмір шындығына тікелей қатысы бар жанрлардың даму жолы. Және бұл жанрлар бір ғана дәуірде, бір ғана қоғамда тұмайды. Олар адамзат тарихының барлық кезеңінде туып отырады» (Қасқабасов, 1984: 63).

Жай әңгіменің хикаяға, одан ертегіге айналу барысындағы өту кезеңдерінде үсті-үстіне қиял қосылып отырғандығын көреміз. Болмаса ертегідегі бір кедейдің бүкіл елді алдауы, ол өтірікке сенген тағы бір патшаның есек үшін басқа елге соғыс ашуы секілді іс-әрекеттер қисынға келмейді. Әрі сенімсіз әрі логикаға сыймайтын бұндай жәйттер естіген тыңдаушыға тек эстетикалық ләззат беру үшін ғана қолданылып тұр. Бұл штрихтар естіген жанға оқыс әсер етіп, күлкі туғызады. Сондықтан әңгіме көркемдікке негізделіп, ақыры ертегіге айналғандығын көреміз. Скиф, сак, тұрандықтар мен ғұндар ежелгі түркі халықтарының ата-бабалары болған десек, сол кезеңдерден атадан-балаға қалған аңыздар мен әңгімелер әлі де жазба және ауызша деректерде ұшырасып отырады, сол аңыздарды салыстыра отырып кейбір жәйттердің тарихына да баруға болатын секілді.

Қоғамның ілгері дамуына байланысты фольклор да өз арнасымен дамып отырады. Ескі түсініктердің үстіне жаңа ұғымдар да жамалады. Алайда, олардың барлығы да қатар жүре береді. Көмескі тартқанымен мүлде жойылып кетпейді, параллельді түрде аралас күйде сақталып қалады. Бұл жәйттер әсіресе, ертегі жанрында жақсы сақталып қалған. Қиял-ғажайып ертегілерді оқып отырғанымызда онда мифтік ұғымдармен қатар діни кейіпкерлер де, тіпті кейінгі дәуірдің жаңалықтарының да орын алғандығын пайымдауға болады. Ертегілердегі өзгерістер жайында фольклортанушы ғалым, профессор С.Садырбаев былай деп жазады: «Таңғажайып ертегілердің көпшілігі экономикалық жағдайлардың төменгі сатысында, яғни халықтың сана-сезімінің балаң кезінде пайда болғандығы белгілі, сөйтсе де ол бір ғана

ҚАЗАҚ ЖӘНЕ ТҮРІК ӘДЕБИЕТІНДЕ ЛАҚАП ЕСІМДЕР ЖӘНЕ ОНЫҢ БЕРІЛУ СИПАТЫ

дәуірдің салт-санасының шеңберінде томаға-тұйық бір нүктеде тұрып қалмаған, тарихи-әлеуметтік жағдайдың өзгеруіне сәйкес сан түрлі өзгерістерге ұшырап отырған. Сол себепті қиял-ғажайып ертектердің сюжеттерінде өте алыс заман айғақтары да, бертіндегі жаңалықтарда араласа келеді» (Садырбайұлы, 1996: 47).

Қазіргі Қазақстанның солтүстігі мен шығысы, Алтай, Сібір аймақтарда негізінен аңшылық пен мал шаруашылығы дамыған. Мал шаруашылығының бұл бағытта дамуы да бір жағы қатаң климатта табиғатпен бейімдесіп өмір сүрудің негізгі түріне жатады. Суыққа шыдамды жылқы мен бұғы шаруашылығының солтүстікте дамуы әрі жылқы еті мен оның сүтін ішу солтүстікте өмір сүретін халықтардың негізгі күнкөріс белгісі болып қала береді. Жаз мезгілінде күн қатты ыстық болатын оңтүстік аймақтарда жылқының етін жеу көптеген ауру туғызатын болғандықтан, солтүстіктен оңтүстікке көшкен оғыз тайпалары уақыт өте келе бұдан бас тартуға мәжбүр болған.

Страбон өзінің «География» атты кітабында Дон өзені бойында көшіп-қонып жүрген көшпелілер жайлы және олардың өмір сүру ерекшелігі турасында мынадай дерек келтіреді: «2. Танайстың сағасын біз білеміз (олардың екеуі Меотиданың солтүстік бөлігінде, арасы 60 стадияда орналасқан); бірақ сағаның жоғары жағында ағыстың азғандай бөлігінде тұратын жергілікті тұрғындар суық пен кедейлікке шыдау үшін, көшпенділердің дәстүрі секілді ет пен сүтпен қоректеніп күн көреді, бірақ өзге жердегі тұрғындар бұған шыдай алмайды. Сонымен қатар, өзге ұлттармен араласпаған, саны мен күш-қуаты басым көшпенділер елдегі барлық жеңіл өтетін жерлер мен өзеннің кеме жүретін жерлеріне жолды бөгеп тастаған» (Страбон, 1964: 468).

Скифтердің даласында ұдайы ұлпа қар жауып тұратындығы жайлы Страбон да жазып қалтырған: «Скифтердің сөзіне қарағанда, ауада қаптап ұшып жүретін ұлпа қауырсындар туралы, соның салдарынан таяқтастам жердегіні көруге де, ілгері қарай жүруге де болмайды-мыс деген әңгімеге келетін болсақ, менің өз ойым мынадай: Скиф жерінен солтүстікке қарай ұдайы дерлік қар жауып тұрады: жаздыгүні, әрине, қыстағыға қарағанда аздау жауады. Сөйтіп жапалақтап жауған қалың қарды көрген қандай адам болса да, менің айтқандарымды бірден түсіне қояды: өйткені ұлпа қауырсын деп отырғанымыз жапалақтап жауған қарға қатты ұқсайды. Жарық дүниенің ол жақ бөлігіндегі солтүстік аймақта қыстыгүні қақаған қатты аяз көп болғандықтан адамдар қоныстанбаған. Сонымен, менің пайымдауымша, скифтер мен олардың көршілерінің ұлпа қауырсын деп жүргені кәдімгі

жапалақтап жауатын қардан өзге еш нәрсе де емес» (Ежелгі дүниедегі және византиялық дереккөздеріндегі Ұлы Дала тарихы, 2007: 63).

Мал шаруашылығы дамыған қазіргі Қазақстан мен Орталық Азия жерінде өмір сүрген сақ, сармат, массагет, каспий секілді көшпелі тайпалардың өмір сүру салты бір-біріне ұқсас болған. Көшпелі түркі тайпаларының өмір сүру салты ғасырлар бойына өзгеріске түсе қоймағандығын көреміз. «Рим саяхатшыларының соңғы мың жылдың алды-артында біздің далаға жолаушылап келген Византия, араб, иран т.б. елдері саяхатшыларының қалдырған жазуларына қарасақ, бұрынғы сақ, массагет, ғұн, сармат аталатын көшпелілердің тұрмыс ерекшелігінен қазақтардың байырғы тұрмыс айырмашылығы өте аз болғандығы байқалады» (Қабышұлы, 2007: 11).

Страбон Каспий теңізі бойында өмір сүретін көшпелі каспий тайпаларының әдет-ғұрыптары жайында "Ең батыл деп танылған ер адам өзі қалаған әйелге үйлене алады. Каспийлер 70 жастан асқан адамдарды аштықпен өлтіреді және олардың мәйіттерін шөлді жерлерге апарып тастайды, содан кейін оларды алыстан бақылап тұрады: егер олар құстардың мәйіттерді зембілден сүйреп апара жатқанын көрсе, онда құсқа жем болған мәйіттің жаны қасиетті жұмаққа кетті деп санайды, егер мәйітті жабайы аңдар мен иттер кеп иіскеп жей бастаса жартылай қасиетті: егер мәйіттерді ешбір ит-құс сүйремесе, оларды қасиетсіз деп санайды» (Страбон, 1964: 491) деген дерек келтірген:

Демек, Каспий тайпаларында кәрі әке-шешесін елден жырақтап, шөл далаға апарып өлтіру дәстүрі болған. Ондай адамдар қоғамға қажетсіз әрі оларды асырау тиімсіз деп есептелген болса керек. Бұл түсінік уақыт өте келе жойылғанымен ертегі жанрында сақталып қалған. Қазақтарда «Алпысқа келгеннен ақыл сұра» деп аталатын ертегі бар. Осы ертегінің желісі каспий тайпаларының бұрынғы салтына ұқсап кетеді. Ертегінің жалпы желісі мынадай: «Бұрынғы өткен заманда бір хан өзінің қол астындағы халқына жар салады. Бүкіл халық жыйналған соң, хан:

– Кімде-кімнің әкесінің жасы алпыстан асқан болса, ол шалды далаға алып барып тастау керек. Жасы алпыстан асқан шалдың не керегі бар. Оның қолынан іс келмейді. Үйде жатып, тапқан-таянғандарыңды ішіп-жегеннен басқа оның бітірер ісі жоқ. Солай болған соң шалдарды құртыңдар! Ал, мұны қабыл алмағандардың басын аламын! – дейді.

Хан жарлығы екі бола ма? Жаңағы сөзді естіген халық: «Шал әкемізді аман алып қаламыз деп жүргенімізде, өзіміздің басымыз алынып қалар, ханның дегені-ақ болсын», – дейді. Ханның үкімі жүзеге асырылып, көп замандар бойы жұртқа міндетті заң болады. Жасы

ҚАЗАҚ ЖӘНЕ ТҮРІК ӘДЕБИЕТІНДЕ ЛАҚАП ЕСІМДЕР ЖӘНЕ ОНЫҢ БЕРІЛУ СИПАТЫ

алпысқа келгенше шалдар өз ажалынан өлсе, өледі, өлмесе, елсіз жерге апарып тасталып, амалсыз өледі. Бірқатары шалдарды таудың жағасындағы дарияға тастап өлтіретін болған»(Бабалар сөзі, 2011: 241).

Ертегіде шалдарды дарияға тастап өлтіру сәті де сақталған. Демек, дарияның не теңіздің жағасында тұратын халықтар арасында пайда болғандығын көруге болады. Каспий тайпаларының бұрынғы әдет-ғұрпы кейін жаңа дін кірген соң ескіріп, ұмытыла бастаған. Каспий теңізінің жағасында өмір сүрген сол секілді тайпалар кейін қазақ халқының құрамына сіңген. Бұрынғы сенімге құрылған байырғы мифтік түсінігі кейін қазақ ертегілерінің қорын толықтырғанын көреміз. Ертегілерді қарап отырғанда бұрынғы ата-бабалардың ұстанған салттық дәстүрлері уақыт өте келе өзгеріске ұшырап отырғанымен, бұрынғы жойылып кеткен көне дәстүрлердің санада жаңғырып, ертегі жанрын толықтырғанын көреміз. Зороастризм діні келгенге дейін көптеген тайпалардың құдай туралы ұғымдары ұқсас болған. Тұран және Иран халықтарының байырғы мифтік түсініктері бір-біріне жақын болғандығын көрсетеді. Зороастризм дінінің бір мемлекетте орнығуы бұрыннан тығыз байланыста болған кейбір көршілес тайпаларды екіге бөлінгенін байқатады. Тұран және Иран атауының шығу тарихы жайлы Л.Гумилев мынадай пікір айтады: «Новую веру приняли далеко не все. Даже в Иране она возобладала не сразу. Но все арийцы, которые сохранили верность древним богам, стали туранцами, а сторонники Заратустры – иранцами. Так совершилось разделения на Иран и Туран. Персидские цари покровительствовали учению Зоратусры в Туране, под которым понималась Средняя Азия и современный Афганистан, почитали не Ормузда, а дэвов» (Гумилев, 1993: 58).

Біздің дәуірімізге дейінгі II-мың жыл бұрын Ұлы Дала мен Орта Азия жерінен қазіргі Иран жеріне ауа көшкен арий тайпаларының түсінігі кейін жергілікті парсы халықтарымен араласып кетті. Кезінде Ұлы Дала мен Орта Азия жерін мекендеген түрлі көшпелі тайпалардың мезгіл-мезгіл оңтүстікке қоныс аударуы сол жақтағы мәдениетті қабылдауына әсер етті. Солтүстік пен оңтүстік халықтарының араласуы салдарынан зороастризм секілді абсолюттік құдайды дәріптейтін ірі діндер дүниеге келген. Ендігі кезекте діндерді жазып тарату, діни философия алдыңғы орынға шыға бастады. Әлемнің жаратылысы жайлы айтылатын мифтік ұғымдарды антика дәуірінің ғұламалары пәлсапалық сипатта талқылауға көшті.

Дәу, дию, жер асты жыландар елі секілді ұғымдар ертеректе арий, сақ, ғұн тайпаларына тән сенім болғанға ұқсайды. Бұл наным-сенімдер

кейін зороастризм діні үстемдік құрған тұста зұлымдық иелері сипатында көрініс тауып қалған.

Таяу шығыстағы жазу мәдениетінің дамуы адамзат баласына түбегейлі өзгеріс алып келді. Жазба әдебиетінің дами бастауы көрші тайпалардың да мәдениетіне оң әсерін тигізе бастады. Түркі халықтарының руникалық жазу үлгісі де ұйғыр жазуы да бастауын сол жақтан алады. Түркі халықтары мен ежелгі шумер мәдениеті арасындағы байланыстың тамыры тым тереңде жатқанын көруге болады. Шумер тілдеріндегі түркі тіліндегі паралельді ұқсастықтар жайлы терең зерттеген О.Сүлейменов екі халық арасындағы тілдік ұқсастықтарды өзінің «Аз и Я» кітабында дәлелдеп көрсетеді. Оғыз тайпалары сол кезеңдерде де оңтүстікке оқтын-оқтын шабуылға шығып, миграциялық толқындардың болғандығы туралы деректер ұшырасады. Сол кезде құрылған Мидия патшалығы жайлы мынадай дерек келтіреді: «...В VII веке до н.э. ассирийские хроники отмечают нашествие кочевников, которые прошли из Северо-Каспийских степей по западному берегу Каспийского моря (через Дербентский проход). Вел их вождь Испака, самоназванием их было – ишгуз (варианты – ишкуза, ашгуза).

Ассирийское государства ожидает все силы затяжной борьбе за сохранение и укрепление своей гегемонии над южными соседями – Вавилоном, Сидоном, Египтом. Эта нелегкая задача еще более усложняется возросшей активностью народов, населявших восточные окраины монархии. Здесь в 70-х годах VII века до н.э. происходит мощное восстание мидийских и других племен, вступивших в союзе с царством Манна в результате образовалось царства Мидия – новый, могущественный враг Ассирии» (Сулейменов, 1989: 563).

Каспий жағасында өмір сүрген дай тайпалары туралы, олардың наным-сенімдері жайлы да антика дәуірінің ғұламаларының жазбаларында қызықты деректер сақталғандығына тоқталдық. Каспий теңізінің жағасында көшіп-қонып жүрген көшпелі скиф тайпалары оңтүстіктегі мемлекеттерге Дербент асуы арқылы өтіп шабуылдап тұрған. Демек, көшпелі халықтар да сол кездегі отырықшы халықтармен тығыз қарым-қатынаста болғандығын, қолында бар малын егіншілерге сатып, алыс-беріс жасау арқылы бір-бірінің мәдениетінің дамуына әсер еткендігін көреміз.

Біздің дәуірімізге дейінгі он мың жылдықтың арғы жағында солтүстіктегі Еуропа мен Азияның көп бөлігі әлі де мұз құрсауында жатқан көрінеді. Ондай суық климатта адамзат баласының өмір сүру мүмкіншілігі шектеулі болған. Жер бетінде болған осындай мұз басу

ҚАЗАҚ ЖӘНЕ ТҮРІК ӘДЕБИЕТІНДЕ ЛАҚАП ЕСІМДЕР ЖӘНЕ ОНЫҢ БЕРІЛУ СИПАТЫ

дәуірінде адамдар оңтүстік аймақтарға қарай қоныстануы табиғи құбылыс. Кезінде солтүстікті мекендеген арий тайпаларының оңтүстікке қарай жылжуы да соның айғағы.

Қатаң климат салдарынан бір кездері солтүстіктегі мұз басу дәуірінен ығысқан арий, сармат, дай секілді тайпалардың да белгілі бір дәрежеде әсері болғандығы байқалады. Арий, сақ тайпаларының діни наным-сенімдері оңтүстіктегі парсы, үнді халықтарымен араласып, ассимиляциялану барысында кейінгі зороастризм, ригведа секілді діндерде орын алған дәу, дию секілді персонаждармен толыққаны байқалады. Фирдоусидің «Шахнама» дастанындағы «Систан аңыздары» деп аталатын алғашқы тарауының желісі де сақ тайпаларының наным-сенімдеріне құрылған болатын.

Уақыт өте келе солтүстіктегі мұздықтардың ери бастауы мен климаттың жылына бастауы кезеңінен бастап оңтүстікке тығыз орналасқан түрлі тайпалар қайтадан Еуропа мен солтүстік аймақтарға қарай қоныс аудару кезеңі басталған. Бұл дәуірді «Халықтардың Ұлы көші» (Великие переселения народов) деп аталған. Көптеген халықтардың ертегілерінде бір үйдегі үш баланың ағалары кішісін үйге қалдырып өздері жайлы қоныс не ыңғайлы жұмыс, үйленуге қыз іздеп т.б. жолға шығады. Олар сол жақта байдың не патшаның қызына үйленіп, өзге жұртта қалып қояды. Мұны фольклорда менораттан майоратқа өту деп атайды. Мифтің поэтикасын зерттеген Е.Мелитинский былай дейді: «Точно так же разложение первобытной родо-племенной системы и доминирование семьи над родом привели к отказу от минората, т. е. наследования имущества младшим сыном после того, как старшие уже стали на ноги, что как бы отвечаю социальной справедливости. Переход от минората к майорату делал младшего сына обездоленным. Таким образом; мотив изведения пересекается с мотивом социально-обездоленного» (Мелитинский, 1994: 67). Бұл өзгерістер көбіне ертегіде ағаларын жағымсыз бейнеде көрсетуге көшкен. Ертегіде үлкен ағалары кіші інісіне соңында қастандық ұйымдастырып жүреді. Шамасы келмейтінін білген соң қулық арқылы оны өлтіреді не қиянат жасайды.

Қорытынды

Геродот жазбаларында да скифтер де парсылар да өздерінің үлкен құдайын Зевс деп атайтындығын айтады, демек сол тұста Зевс көптеген халықтардың ұғымында болған. Дәу, дию, девс, зевс секілді құдай атаулары Еуропа мен Азия халықтарының көбінде ұшырасып отырады. Зороастризм діні келген соң өзіне дейінгі өмір сүрген бұл құдайларға ашық қарсы шығады. Дарий патша өз кезегінде Зевске табынбаған, ол

тікелей Ахура Мазданы үлкен құдай ретінде танып, соны мемлекеттік дінге дейін көтеру жолында күрескен адамның бірі әрі Зевске, диюге табынғандарға қарсы күрескен патша болған. Ұлы Даланы мекендеген түркі-моңғол халықтарының мифі мен ертегілерінде ұшырасатын көлдің иесі, орман мен даланың иесі болып келетін жалғыз көзді дәу ұғымдары да уақыт өте келе әлемдік діндердің орнығуы себепті қаһарманмен соғыста жеңілетін зұлымдық күш иесіне айналып кеткен. Ислам діні орныққан соң бұл персонаждар өз қасиетінен айырылып қалады, «Тазша бала», «Қаңбақ шал» секілді салт ертегілерінде өз айналымына жүгінген әлжуаз шал мен айналымы бала күлкіге айналған ақылсыз дәуді оп-оңай алдап соғып жүреді. Қалай болғанда да түркі халықтары сонау бағзы замандардан бастап Таяу Шығыстағы көршілерімен етене жақын қарым-қатынаста болғандығын байқаймыз. Рухани байланыс әр уақытта да жалғасын тауып келеді, бұл байланыстар әлі күнге шейін үзілген емес.

Әдебиеттер

- Бабалар сөзі.* (2011). Жүз томдық. 76-том. Новеллалық ертегілер. Астана. Фолиант.
- Геродот. (2004). *История* /Пер. с греч. и комм. Г.А.Стратановского. Вступ. статья И.Е.Сурикова. –М.: ОЛМА-ПРЕСС. Инвест, –640с.
- Гумилев, Л.Н. (1993). *Тысячелетие вокруг Каспия*. Москва: Мишель и К.
- Ежелгі дүниедегі және византиялық дереккөздеріндегі Ұлы Дала тарихы:* / (Құр. Гаркавец, А.Н.) (2007). 1 том. Астана. Фолиант.
- Қабышұлы И. (2007). *Тұран әлемі. Түркі-моңғол халықтарының тарихы*. Алматы. Санат.
- Қасқабасов С.А. (1984). *Қазақтың халық прозасы*. –Алматы: Ғылым, –272 б.
- Мелетинский Е. М. (1994). *О литературных архетипах* Москва. Российский государственный гуманитарный университет.
- Садырбайұлы С. (1996). Фольклор және Жамбыл (Оқу құралы). Көпшілік оқырман қауымға арналған. –Алматы. «Ана тілі». –240 б.
- Страбон (1964). *География в 17 книгах*. Москва. Наука.
- Сулейменов О. (1989). *Эссе, публицистика. Стихи, поэмы. Аз и Я*. Алма-Ата: Жалын.
- Таджикские народные сказки.* (1957). Таджикское государственное издательство. Сталинабад.
- Фольклор поэтическая система.* (1977). Отв. Редакторы: А.И. Баландин, В.М.Гацак. М., Наука.

References

- Babalar sózi.* (2011). Júz tomдық. 76-том. Novellalyq ertegiler. Astana. Foliant.

ҚАЗАҚ ЖӘНЕ ТҮРІК ӘДЕБИЕТİNДЕ ЛАҚАП ЕСІМДЕР ЖӘНЕ ОНЫҢ БЕРІЛУ СИПАТЫ

- Gerodot. (2004). *Istoria* /Per. s grech. 1 komm. G.A.Stratanovskogo. Vstýp. statia I.E.Sýrikova. –M.: OLMA-PRESS. Invest, –640s.
- Gýmılev, L.N. (1993). *Tysyachelette vokryg Kaspıa*. Moskva: Mishel ı K.
- Ejelgi dúmedegi jáne vizantıalyq derekkózderindegi Uly Dala tarıhy: 1* (Qur. Garkovets, A.N.) (2007). 1 tom. Astana. Foliant.
- Qabyshuly I. (2007). *Turan álemi. Túrki-mońgol halyqtarynyń tarıhy*. Almaty. Sanat.
- Qasqabasov S.A. (1984). *Qazaqnyń halyq prozasy*. –Almaty: Gylym, –272 b.
- Meletinskıı E. M. (1994). *O literatýrnyh arhetupah Moskva*. Rossiyskıı gosýdarstvennyı gymanıtarnyı ýnıversitet.
- Sadyrbauuly S. (1996). *Folklor jáne Jambyl* (Oqý quraly). Kópshilik oqyrman qaýymǵa arnalǵan. –Almaty. «Ana tili». –240 b.
- Strabon (1964). *Geografıa v 17 knıgah*. Moskva. Naýka.
- Sýleimenov O. (1989). *Esse, pýblıtsıstka. Stıhi, poemı. Az ı Ia*. Alma-Ata: Jalyn.
- Tadjıkskie narodnye skazki*. (1957). Tadjıkskoe gosýdarstvennoe izdatelstvo. Stalinabad.
- Folklor poeticheskaıa sistema*. (1977). Otv. Redaktory: A.I. Balandın, V.M.Gatsak. M., Naýka.

Öz

Makalede Aryanlar, Sakalar, Massaget ve Hazarlar gibi eski çağlarda varlığını sürdüren göçebe kabilelerin yaşam biçimlerine, ritüellerine ve dini düşüncelerine odaklanılarak, bu kabilelerden kaynaklanan bazı efsanelerin ve masalların kökenleri incelenmektedir. Aynı zamanda, Tacik, Fars ve Kazak masallarında korunan motiflerin, tarihsel olayların ve çeşitli ritüellerin özellikleri detaylı bir şekilde ele alınmakta ve bu tür masalarda yer alan eski hikayelerin ve olayların bilimsel temellendirmesi sunulmaktadır. Bunların dışında birçok benzer karakterin ortaya çıkışında yatan gizli nedenleri açıklamak amacıyla, kuzeydeki göçebe kabileler ile yerleşik güney halkları arasındaki yakın etkileşim, ilişkiler ve farklı halkların mitolojik kavramlarının ve dinî düşüncelerinin çeşitli süreçler ve olaylar sonucunda ortaya çıkan karışımı analiz edilmektedir. Araştırma sürecinde, antik dönemin Yunan bilim insanlarının ve Doğu araştırmaları konusunda uzmanlaşmış akademisyenlerin eserlerine dayanmış ve ayrıca dil tarihi alanında çalışan yabancı bilim insanlarının yapıtlarını incelemiştir. Folklorun içinde yer aldığı mitolojik kavramların kökenini belirlemek amacıyla, teoloji, tarih, antropoloji gibi beşeri bilimlerde kullanılan tarihçilik ve ulusal bilişsel mantıkla ilgili araştırma yöntemlerini kullanmıştır.

Anahtar kelimeler: Hazar Denizi, sakalar, iskitler, Darius, Herodot, Strabon, Peri masalı, mit, zerdüşçülük

(Bakyt ABZHET. Massaget, Hazar Kavimlerinin Ritüel Törenleri ve Bunların Hikaye, Masallara Yansımaları)

Аннотация

В своей статье автор акцентирует внимание на образе жизни, обрядах, и религиозных представлениях живших в древние времена кочевых племен, таких как арии, саки, массагеты, каспии, а также на причинах возникновения основанных на них некоторых легенд и сказок. Дано научное обоснование сохранившихся в таджикских, персидских и казахских сказках мотивов, исторических событий и особенностей различных обрядов, некоторых древних сюжетов и событий, отраженных в таком жанре, как сказки. Далее, рассматриваются скрытые причины возникновения множества схожих персонажей вследствие тесного взаимодействия кочевых северных племен и оседлых южных народов, их взаимосвязей, смешения мифических концепций и религиозных представлений разных народов, порожденных различными процессами и событиями. В ходе исследования за основу были взяты труды греческих учёных античной эпохи и ориенталистов, проводивших специальные исследования в области востоковедения, а также осуществлялся анализ работ зарубежных учёных, связанных с историей языка. При определении происхождения мифических концепций в фольклоре использовались методы исследования, связанные с историчностью, национальной когнитивной логикой, которые применяются в таких гуманитарных направлениях, как теология, история, фольклор, антропология.

Ключевые слова: Каспий, саки, скифы, Дарий, Геродот, Страбон, сказка, миф, зороастризм

(Бақыт ӘБЖЕТ. Ритуальные обряды массагетов, прикаспийских племен и их сюжеты превратившиеся в сказки)

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Bakyt Abzhet (%100)

Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors): Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest): Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

İntihal Denetimi (Plagiarism Checking): Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

Vildan ÖNCÜL

Öğretim Görevlisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye (vilice1@hotmail.com)
https://orcid.org/0000-0002-2265-4836

**AVRUPA VE TÜRK DİLLERİNDE ADLANDIRMA:
GÖKKUŞAĞI ÖRNEĞİ^{1*}**

Öz: İnsanlar için bir varlığa ad vermek onu “tanıdığı, bildiği” anlamına gelir. Başka bir ifadeyle adlandırılmayan varlıklar “tanınmıyor, bilinmiyor” demektir. İnsanoğlu var olduğundan beri çevresini tanımaya ve tanıdığı varlıklara ad vermeye çalışmıştır. Bu bir çeşit kendisini güvende hissetme isteğidir. Çünkü insan bilinmeyenden korkar, tedirgin olur. Ancak varlıkları adlandığında egemenlik kurduğunu düşünür, kendini güçlü hisseder. Varlıkları birbirinden ayıran en temel özellik adlarıdır. Ad varlığın göstergesi değil, kendisidir. Adlandırıldığında o varlık bilinmiş olur. İnsanlar önce duyularıyla hissettiği, gördüğü, dokunduğu, işittiği, tattığı, kokladığı nesnelere adlandırır; sonrasında duygularıyla oluşan soyut kavramlara ad verir. Bu adlandırmaların neye göre, hangi mantıkla, nelerden etkilenecek yapıldığı önemli bir konudur. Her toplumun aynı şekilde adlandırma yapmadığı bilinmekle beraber farklı kültüre sahip toplulukların hangi yöntemle adlandırma yaptığı; kültürel değerlerin, yaşam tarzı ve coğrafi şartların adlandırmalarda nasıl rol oynadığı bilim insanlarının eskiden beri yanıt aradığı sorulardır. Bu çalışmada “gökkuşağı” sözcüğünün iki farklı dil ailesinden gelen dillerde adlandırılma şekli araştırılmıştır. Altay dil ailesinde bulunan Türkçe ve Hint-Avrupa dil ailesinin Avrupa kolunda bulunan diller “gökkuşağı” sözcüğü esas alınarak karşılaştırılmış, Türk dillerinde “gökkuşağı” sözcüğünün anlamsal, Avrupa dillerinde ise görsel algı üzerinden değerlendirildiği sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar kelimeler: Dilde adlandırma, Altay dil ailesi, Türk dilleri, Avrupa dil ailesi, gökkuşağı

¹25 Mayıs 2023 tarihinde Astana’da L.N. Gumilev Avrasya Milli Üniversitesinde «Түркі руна ескерткіштерін зерттеу мәселелері» (Türk Runik Yazılarını İncelemenin Zorlukları) adlı Uluslararası Türkoloji Konferansında sunulan “Türk ve Avrupa dillerinde “gökkuşağı” sözcüğünün adlandırılması” adlı özet bildirilen genişletilerek üretilmiştir.

* Geliş Tarihi: 5 Temmuz 2023 – Kabul Tarihi: 26 Ağustos 2023

Date of Arrival: 5 July 2023 – Date of Acceptance: 26 August 2023

Келген күні: 5 шілде 2023 ж. – Қабылданған күні: 26 тамыз 2023 ж.

Поступило в редакцию: 5 июля 2023 г. – Принято в номер: 26 августа 2023 г.

DOI: 10.59358/ayt.1322970



Vildan ÖNCÜL

Lecturer, Ondokuz Mayıs University, Samsun, Turkey (vilice1@hotmail.com)
<https://orcid.org/0000-0002-2265-4836>

NAMING IN EUROPEAN AND TURKISH LANGUAGES: THE RAINBOW EXAMPLE

Abstract: For people, giving a name to an entity means that they “know, recognize” it. In other words, entities that are not named mean “unrecognized, unknown”. Since mankind has existed, it has tried to recognize its surroundings and give names to the beings it knows. It's a kind of desire to feel safe. Because a person is afraid of the unknown, he becomes agitated, but when he names beings, he thinks that he is establishing sovereignty, he feels powerful. The most basic feature that distinguishes entities from each other is their names. The name is not an indicator of existence, it is itself. When it is named, that being becomes known. People first name the objects they feel, see, touch, hear, taste, smell with their senses; then they name the abstract concepts formed with their feelings. It is an important issue according to which situation, with what logic and influenced by which these designations are made. Although it is known that not every society names in the same way, the method by which communities with different cultures name; how cultural values, lifestyle and geographical conditions play a role in naming are questions that scientists have been searching for answers since ancient times. In this study, the way the word “rainbow” is named in languages from two different language families has been investigated. Turkish languages in the Altay language family and European languages in the Indo-European language family have been compared based on the word “rainbow”. It has been concluded that the word “rainbow” in Turkish languages is evaluated semantically, and in European group languages it is evaluated through visual perception. Document review method, one of the qualitative research methods, was used in the research.

Keywords: Naming in the language, Altay language family, Turkish languages, European language family, rainbow

Giriş

Bir terimler dizelgesi olan dil içerisinde yer alan her öge bir nesnenin karşılığıdır. Gösterge bütünü belirtir, gösterilen kavramı, gösteren işaretim imgesini ifade eder. Gösteren ve gösterilen hem kendi aralarında hem de bütünlü kurdukları karşılığı belirtir. Gösterenle gösterileni birleştiren bağ nedensizdir (Saussure, 1998, s. 107-109). Adlar varlıkların ve nesnelerin bir göstergesi değil, o varlığın gerçek bir

parçasıdır. Varlığa verilen ad o varlığın kendisidir (Ayaz ve Ayaz, 2010, s. 300). Varlıkları adlandırma ihtiyacı insanın çevresindeki nesnelere değer verme ve çevresini ciddiye alma hissinden doğmuştur. İnsanlar varlıkları ve nesnelere duyu organlarıyla ve duygularıyla algılayıp onlara ad vermiş; varlıklara ve nesnelere ad vererek doğayı anlamlandırmıştır. İnsanın bir şeye hükmedebilmesi için, doğası gereği, o şeyi tanıması gerekir; eğer o şeyi tanımıyorsa korkar ve uzak durur. Bu nedenle insan ilk önce kendisini tanımaya ve adlandırmaya çalışmış; kendisini tanıdıktan sonra yakın çevresini daha sonra da doğadaki diğer varlıkları tanımış ve adlandırmıştır (Karakulak, 2015, s. 20). Adlandırma, insanların bilme isteğiyle ortaya çıkan içgüdüsel bir durumdur. Adlandırılan varlıklar insanların çevresi üzerinde hâkimiyet kurmasını ve kendini güvende hissetmesini sağlar. İnsanoğlunun birbiriyle anlaşabilmesi için varlıkları adlandırma ön koşuldur. Aksi takdirde insan bilinmezliğin karşısında kendini güvensiz hisseder. Varlıklara ve nesnelere verilen bu adlar; insanların birbirleriyle iletişim kurmasına yardım eder.

İnsanların varlıkları adlandırma amacı açıktır ancak insanoğlunun adlandırmayı nasıl öğrendiği konusu belirli değildir. İlk insanın isteklerini hareketle anlatmayı bırakıp sesleri söze döktüğünde nesnelere bir ad vermesi gerektiğini nasıl öğrendiği belirsizdir. Adlandırmanın ortaya çıkışı düşünüldüğünde ilk insanın konuştuğu ilk dilin ne olduğu da belli değildir. Dinî yönden ilk insan dendiğinde akla Âdem ve dinî kaynaklar gelir. İlk dil ve ilk sözcükler konusunda üç önemli dinî kaynak Tevrat, İncil ve Kuran'da ilk insan olan Âdem'den ve ona eşyaların adlarının öğretilmesinden bahsedilir. Tevrat'ta, Âdem'in konuştuğu belirtilir ancak konuşmayı nasıl öğrendiğinden, eşyanın adını neye göre koyduğundan, bunları nereden öğrendiğinden bahsedilmez. Hristiyan ilahiyatçılar da Tevrat'ta verilen bilgileri esas alır çünkü Hristiyanlar tarafından Tevrat, Eski Ahit olarak adlandırılır ve Kitab-ı Mukaddes içinde yer alır. Kur'an'da ise Âdem'e bütün isimleri Allah'ın öğrettiği söylenir (Aydar ve Ulutaş, 2010, s. 687). O halde dinî kaynaklara göre ad verme insana bırakılmamış, eşyalar ilk insanın hayatına adlarıyla girmiş, insana sadece verilen adları öğrenme görevi verilmiştir. İnsanların adlandırmayı nasıl öğrendikleri ve neye göre yaptıkları konusuna dinî olarak tam bir açıklama yapılamazken bilim dünyası bu konuya nasıl yaklaşmaktadır? Bilim adamları dilin ortaya çıkışını, insanın nesnelere adlandırmasını kök dili araştırarak bulmaya çalışmaktadır. Dilbilimciler Homo Sapiens'in dünyasına ulaşmaya çalışmayı, fonolojik ve semantik değişimleri dikkate alarak sonuca ulaşmayı amaçlamaktadır. Son araştırmalar genellikle Homo Sapiens'in ses ve beyin

kapasitesi, coğrafyası, çevre şartları, yapıp ettikleri, ürettikleri ve ihtiyaçları gibi unsurlar üzerinde durmaktadır (Ercilasun, 2021, s. 17).

Dinî ve bilimsel kaynaklar varlıkların, kavramların nasıl adlandırıldığına dair net bulgular ortaya koyamamıştır. Adlandırmanın varlığın ya da kavramın özelliğine, şekline göre mi yapıldığı yoksa bir uzlaşım sonucu mu olduğu düşündürücüdür. “Adlarla adı oldukları varlıklar arasında zorunlu bir ilişki var mıdır? Çağımızda genellikle bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Adlar uzlaşımınla verilir” (İnam, 2015, s. 20). Herder (1772) dilin kökeninin ilâhî olamayacağını ifade eder ve insanların hayvanlardan farklı olarak dil üretme olgusunun içgüdünden kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre bir kurt kuzuyu gördüğünde onu yeme içgüdüyle hareket eder ancak insanlarda böyle bir içgüdü olmadığı için “onu adlandırma”, dolayısıyla dili üretme yetisi doğmuştur (Kerimoğlu, 2016, s. 50).

Adlandırma Yolları

Varlıkları adlandırmanın belirli kuralları yoktur; sadece o adlandırılmanın bulunduğu dillerin yapısına, dili konuşan insanların tarihine, kültürel özelliklerine, yaşadığı coğrafyaya ve dünyayı algılama biçimlerine bakılarak ad verme ile ilgili saptamalarda bulunulabilir. İnsanların, zamanla ilgileri ve ihtiyaçları değişir. Bunun için bir sözcüğün farklı dil ve lehçelerde hangi yöntemle, nasıl adlandırıldığı ve adlandırmada neden farklı duyular kullanıldığını belirlemek zordur. Bu farklılıklar algıda seçicilikten kaynaklanmaktadır. İhtiyaçlar, kültür ve geçmiş yaşantılar, ilgi alanları, ani değişiklikler algıda seçiciliği etkiler (Türkdil, 2023, s. 785).

Ercilasun (2021, s. 4-7) dildeki nedensizlik ilkesine (Saussure, 1998, s. 109) dayanarak insan dili sözcüklerinin simgesel olduğunu ve sözcüğün ses yapısıyla anlamı arasında mantıklı bir ilişkinin olmadığını söyler. Saussure’ün 20. yüzyılın başlarında ses ile anlam arasındaki ilişkinin keyfi olduğu şeklindeki görüşünün dil bilimi çalışmalarını etkilediğini, bu yüzden fonosemantik konularına çok fazla girilmediğini belirtir. Ancak yüzyılın son çeyreğinde ses sembolizmi çalışmalarının arttığını ve hatta bilinmeyen bir dildeki sözcüklerin seslerinden anlamı tahmin etmek üzere deneyler yapıldığını ifade eder.

Adların nasıl oluştuğuyla ilgilenen adbilim (onomastics), özel adların üzerinde duran ve onların kökenlerini, tarihî gelişmeleriyle kültürel sorunlarını ele alan, dilbilimin çalışma alanlarından biridir (Aksan, 2000, s. 32). Albayrak (2004, s. 8) kişi adlarını inceleyen adbilim dalının onomastik, kişi adı dışında kalan adları araştıran adbilim dalının da toponim adı aldığını ifade eder. Ancak Şahin (2021, s. 5) bu ifadeyi birçok açıdan doğru bulmaz

çünkü onomastik ve toponiminin birbiriyle aynı düzlemde terimler olmadığını ve toponiminin onomastiğin bir alt kolu olduğunu söyler.

Adlandırmada özel ve genel adlandırma olarak iki tür bulunur. Özel adlandırmada tek olan, özel varlıklara ad verilir. Genel adlandırmada ise adlar biçime ve anlama göre oluşturulur, oluşturulan adlar varlık hakkında bir bilgi verir (Karaağaç, 2013, s. 74). Bu bilgi insana toplumsal, kültürel ve sosyal bir kazanım sağlar. Bu kazanımın ön şartı doğada olan biteni anlamak, duyularla algılama gücünü kullanabilmektir. Algılanamayan bir varlığın, olgunun adlandırılması bir anlam ifade etmez. Kişinin duyu organlarıyla dış dünyadan gelen duyuları zihninde birleştirerek anlamlandırmasına “algı” denir. İnsanlar var olduğu andan ömrünün sonuna kadar dış dünyada olup biteni anlamak ve yeni durumlara uyum sağlamak için algılarını kullanır. Bir davranışın veya öğrenmenin ortaya çıkması için algının olması gerekmektedir (Sarp, 2013, s. 5). Algılama işlemi beş duyu organı olan kulak, göz, dil, burun ve deri aracılığıyla yapılır. Duyular sayesinde nesnenin özellikleri ile ilgili edinilen bilgi algıdır. Bir ses duyulduğunda bu durum duydur; bu sesle, sesi ortaya çıkaran varlık ya da nesne arasında bir bağ kurulursa bu da algıdır (Budak, 2009, s. 225-226).

Dildeki sözcüklerin anlamlarının bu sözcüklere karşılık gelen nesnelere, olaylar, olgular, oluşumlar olduğu düşünülür. Örneğin “tabak” sözcüğünün anlamı nedir diye sorulduğunda, bir nesne olan tabak gösterilir. Tabak sözcüğünün anlamı bu gösterilen nesnedir. Ancak fiziksel görünüşü öğrenildiğinde tabağın yaşamdaki yeri, işlevi, kültürde oynadığı rol, tarihi anlaşılabilir. Anlam, adı konan nesnelere ya da olaylar için hemen ortaya çıkmaz. O nesnenin adlandırıldığı kültürü ve o nesnenin insanların yaşam biçimlerindeki, hayat tarzlarındaki yerini anlamak gerekir. Anlam, yaşamın ve hayatın bütününe görmeyi gerektirir (İnam, 2015, s. 28).

Bilme isteğinin sonucu olarak ortaya çıkan adlandırma sözcüklerinin şifrelenmesiyle yapılır. İnsan, kendini ve dünyayı tanımak için dünyadaki nesnelere, sözcükleri şifreleyerek algılar. Adlandırma işlemi kişi, dil ve kültür tarafından belirlenir ve insanın tarihsel, kültürel, psikolojik, ekonomik, görsel ve algısal birçok kavramıyla çok yakından ilgilidir (Akçataş, 2022, s. 52).

Varlıkları metafor yoluyla adlandırmak da mümkündür. Metafor, gösterilen ve kavram arasında benzetme yoluyla ilişki kurularak sözcüğün kavrama aktarılması olayıdır (Aksan, 2000, s. 183). Günümüze yakın zamanda yapılan metaforlar asıl kavramı içerebilir, söz gelimi coğrafi terim olarak Türkçede burun, boğaz gibi vücut organları kullanılabilir ama dillerde on binlerce yıl öncesinde kullanılan metaforlar asıl kavramdan

uzaklaşmış olabilir. Bunun sonucu olarak metaforu taşıyan sözcüklerin ilk biçimleriyle anlam ilişkisi kaybolur (Ercilasun, 2021, s. 15). Var olan gösterge anlamsal boyutta işlev değişimi yoluyla yeni bir anlam kazanarak öncekiyle farklı ya da kısmen ilişkili kavramları ifade eder hâle gelir. “Biçim-anlamsal boyutta ise ekleme, geri türetme ve birleştirme ile yeni göstergeler işletilir ve bunlar, hem görünüş hem de anlam bakımından, kendisini oluşturan öge(ler)den farklılık gösterir (Sarı, 2013, s. 20).

İki ayrı kavramı birleştirme yoluyla da adlandırma yapılabilir. Birden fazla sözcüğün birleştirilmesiyle yeni bir kavram karşılama olayı, kavramın tek sözcükle ifade edilemediği durumlarda uygulanır (Zülfikar, 1991, s. 165). *Akçaağaç, atardamar, yerçekimi* sözcüklerinde olduğu gibi isim ile isim, sıfat ile isim ya da fiil ile isimden birleşik ad oluşturulabilir (Karaman, 2009, s. 52).

Farklı dilleri konuşan insanların varlıkları adlandırma mantığının anlaşılabilmesi için dillerin ait olduğu dil ailelerine de dikkat etmek gerekir. Farklı dil ailelerine ait diller farklı adlandırma sistemi geliştirmiş olabilir.

Köken Bakımından Diller

Günümüzde konuşulan diller geçmişten günümüze kadar gelen bir sistemin sonucudur. Yaşayan dillerin birbirleri ve ölü dillerle etkileşimi, eski dillerin zamanla değişerek dallanması sonucunda günümüz dillerinin oluştuğu ortaya çıkmıştır. Böylece aralarında ses düzeni, şekil yapısı, söz dizimi, söz varlığı bakımından ortaklıklar olan dillerin aynı ana dilden ortaya çıktığı düşüncesi doğmuş ve dil aileleri oluşmuştur.

Aynı kaynaktan çıkan akraba diller köken bakımından birbirine yakındır ve dil ailelerini oluşturur. Dillerin bir dil ailesi grubunda yer almasında ses yapısı, şekil yapısı, cümle yapısı, köken bilgisi ve ortak sözcük benzerlikleri büyük önem taşır. Bu benzerliklerin bulunması, zamanla farklılaşan dillerin, eski dönemlerde konuşulan bir ana dilden ortaya çıktığını gösterir. Ana dilin birçok özelliği, ailede bulunan ve ana dilden türeyen diller karşılaştırılarak tespit edilebilir. Dil ailesi dillerin köken akrabalığını belirtir. Dil akrabalığı bulunan milletler aynı soydan gelmeyebilir. Söz gelimi Hint-Avrupa dil ailesine ait pek çok dili konuşan millet arasında soy bağı bulunmaz. Ortak bir ana dile dayanan bu diller zaman içinde değişip başkalaşmış olan dillerdir. Aynı dil ailesinden gelen diller arasındaki akrabalık da derece derecedir. Uzak akraba olan İngilizce-Farsça ve yakın akraba olan Almanca-İngilizce arasındaki ilişki gibi (URL-4).

Türkçe 19. yüzyıl dilbilimcilerine göre Ural-Altay dil ailesine aittir. Ural-Altay dil grubu Ural dil grubu ve Altay dil grubu olmak üzere iki kola

ayrılmaktadır (Ercilasun, 2013, s.18). Fin-Ugor ve Samoyed dilleri Ural kolunda; Türkçe, Moğolca, Mançu-Tunguz dilleri, Korece ve Japonca Altay kolu içinde yer almaktadır (Demir, 2021, 132). Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan nostratik teoriye (İllic-Svitic, 1971) göre Türkçe sanıldığından daha büyük bir aile olan Altay dil ailesi içerisinde bulunmaktadır. Nostratik teorisinin aynı yıllardaki diğer kurucusu Aron Dolgopolsky, İllic Svitic'in gruba dâhil ettiği Dravid ailesi yerine Eskimo Aleut ailesini koyar (Greenberg, 2000). Bu teoriye göre Türkçe, Nostratik büyük ailesi içindeki Altay dil ailesinin bir üyesi ve Moğolca, Tunguzca gibi Altay dilleriyle yakın akraba; Arapça, Gürcüce, İngilizce, Fince, Tamilce veya Eskimoca gibi dillerle uzak akrabadır; Korece Altay ailesi içinde, Japonca dışında sayılmıştır (Ercilasun, 2013, s.18). 21. yüzyılda Altay dil ailesine yönelik çalışmalar hız kazanmış; Macarcanın da Altay dil ailesinde olduğu, Fin-Ugor dil ailesinde değil, Altay dil ailesi içerisinde değerlendirilmesi gerektiği ileri sürülmüştür (Maracz, L., 2015).

Hint-Avrupa dil ailesi de büyük aile gruplarından biridir. Asya ve Avrupa kolu olarak iki kola ayrılır. Hintçe, Farsça, Ermenice, Hititçe Asya kolu içinde yer alır. Avrupa kolu Lâtin, Slav ve Germen dilleri olarak üç alt kola ayrılır. Lâtin, Fransızca, İspanyolca, Portekizce, İtalyanca, Rumence Lâtin dilleri; Rusça, Bulgarca, Sırpça, Boşnakça, Hırvatça, Lehçe, Makedonca Slav dilleri; Almanca, İngilizce, İsveççe, Norveççe, Felemenkçe, Danca Germen dilleri içinde yer alır. Yunanca, Arnavutça, Litvanca, Keltçe gibi hiçbir gruba girmeyen bağımsız Avrupa dilleri de bulunmaktadır (URL-4).

Amaç

Dili oluşturan iki işleyiş adlandırma ve anlamlandırma. Anlamlar için sözcükler görevlendirilerek adlandırma, adlara anlamlar yüklenerek anlamlandırma yapılır. Ad vermenin belirli kurallara bağlı olduğunu gösteren kanıtlar yoktur; sadece dilleri konuşan toplulukların dünyayı algılama biçimlerine, kültürel ve tarihî durumlarına, yaşadığı coğrafyanın koşullarına, konuşulan dilin yapısına bakılarak ad verme ile ilgili saptamalarda bulunulabilir. Adlandırma yapılırken öncelikle doğadaki tüm varlıkların, bilinmeyenin algılanması ve duyulardan yararlanılması gerekir. Duyuların kullanılarak dış dünyanın algılanması dilin içinde bulunduğu dil ailesine göre birbirinden farklı olabileceği gibi aynı dil ailesinin farklı lehçelerinde de farklılık gösterebilir çünkü insanların, zaman içinde ilgileri ve ihtiyaçları değişir. Daha önce ihtiyaç duyulup adlandırılan bir nesnenin adı daha sonra kullanılmadığı için unutulmuş olabilir ya da nesneye verilen ad farklı bir anlamda kullanılabilir. Bu değişim sonucunda aynı dil ailesinin içinde bile aynı varlığı anlatan farklı adlar ya da aynı adlandırılmayla ifade

edilen farklı varlıklar ortaya çıkabilir. Bu çalışmada bu farklılıklardan yola çıkılarak “gökkuşağı” sözcüğünün Altay dil ailesi içinde yer alan Türk dillerindeki adlandırma biçimleri incelenmiştir. Hint-Avrupa dil ailesinin Avrupa kolunda bulunan ve geniş coğrafyalarda konuşulan dillerde “gökkuşağı” sözcüğünün nasıl adlandırıldığı taranmıştır. İki farklı dil ailesinde adlandırma ve anlamlandırma karşılaştırması yapılarak neye dayanılarak adlandırma yapıldığının tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Yöntem

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden “doküman incelemesi” kullanılmıştır. “Nitel araştırma, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, olguların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir” (Yıldırım ve Şimşek, 2008, s. 39). Doküman incelemesi ise basılı ve elektronik materyaller olmak üzere tüm belgeleri incelemek ve değerlendirmek için kullanılan sistemli bir yöntemdir (Kıral, 2020). Çalışmada Altay dil ailesinde yer alan Türk dillerinde ve Hint-Avrupa dil ailesinin Avrupa kolunda yer alan ve geniş bir alanda yaygın olarak kullanılan Avrupa dillerinde “gökkuşağı” sözcüğü sözlüklerde ve bu konuda yazılan araştırma makalelerinde taranmıştır. Avrupa dillerinde “gökkuşağı” sözcüğünün kullanım şekli Redhouse İngilizce-Türkçe Sözlük (Redhouse Yayınları, 2005), Almanca Etimoloji Sözlüğü (Pfeifer, 1997), Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük (Saraç, 2009), Yandex Çeviri Sözlüğü (URL-3) ve Slovaronline (URL-5) sözlüklerinden araştırılmıştır. Türk dillerinde gökkuşağı sözcüğünün kullanım şeklini araştırmak amacıyla Özbekçe Sözlüğü (Madvaliyev, 2006-2008), Kırgızca-Türkçe Sözlük (Arıkoğlu vd., 2017), Kazakça Türikşe Sözdik (Koç vd., 2003) ve Türk Lehçeleri Sözlüğü (URL-2) taranmıştır. Rusya Federasyonu içerisinde yer alan Türk dillerinin bazıları için Slovaronline (URL-5) sözlüğü kullanılmıştır. Halaçanın yazı dili ve sözlüğü olmadığından sözcüğün kullanım şekli için canlı kaynaktan yararlanılmıştır (Ali Askar Cemresi). Hakasça için Хакасско Русский словарь (Баскаков и Инкижекова-Грекул, 1953) sözlüğü incelenmiş ancak “gökkuşağı” sözcüğünün içinde yer almadığı görülmüştür. Mevcut sözlüklerde bulunamayan Türk dillerinde “gökkuşağı” kullanımı (Yong-Söng, 2015), (Ölmez, 1998) ve Türkiye Türkçesinde kullanım çeşitliliği (Kalafat, 2018) bu konularda yapılan araştırmalardan alınmıştır. Gökkuşağı sözcüğünün Türk mitolojisiyle olan bağı için Türk Söylence Sözlüğü (Karakurt, 2011) incelenmiştir. İki farklı dil ailesinde adlandırma şekli incelendikten sonra sözcük biçim-anlamsal (morpho-semantic) olarak analiz edilmiştir.

Bulgular

Türk Dillerinde Gökkuşağı

Gökkuşağı iki ayrı kavramı karşılayan sözcüklerin birleştirilmesiyle oluşmuştur. [[Gök]+[kuşak]] sözcüklerindeki ikinci sözcük iyelik eki alarak [[gök]+[kuşak]-1] şeklinde isim tamlaması oluşturmuştur. Sözcük, sözdizimi açısından belirtisiz isim tamlamasıdır. Birinci sözcük olan “gök” Türk kültüründe sıra dışı bir olgudur. Bu nedenle gökle ilgili kavramlar da sıradan olmamıştır. Gökkuşağı sözcüğü de bu sıra dışı olgulardan biridir. Söz gelimi gökle yer arasında bağlantı kuran şamanların davullarında gökkuşağı resimleri bulunur (Çoruhlu, 2010, s. 75-84). Şamanların davullarında gökkuşağı resmi bulunmasının nedeni, pek çok mitolojik varlığın gücünün gökkuşağıyla özdeşleştirilmesidir. Gökkuşağı Tanrısı olan Ugal Han, Şamanların gökkuşağından geçişine yardım eder (Karakurt, 2011, s. 199). Şaman inancına göre, Kam'a gerçek gücü kutsal ruh verir. Bu ruhun şamanın vücuduna girip ona güç vermesi gökkuşağı (*ebemkuşağı*) aracılığıyla olur. Güç şamanı sarar ve şaman gerçek güce ulaşır. Gökkuşağı, yeryüzünün geçici bir görüntüsü ve gökyüzünü yeryüzüyle birleştiren “göğün köprüsü” olmuştur (Öngel, 1999, s. 55). Tibet Budizminde şaman rolünü guru üstlenir. Guru Buddhaların vücudunun esasıdır. Guru için de gökkuşağı (*velü kökan*) önemlidir çünkü guru da aynı gökkuşağı gibi canlılar yararına işler yapar (Ölmez, 1998, s. 271). Anadolu kültüründe gökkuşağı çıktığında perilerin görüleceğine, altından geçilince dileklerin gerçekleşeceğine, şansın açılacağına inanılır. İki kişinin birlikte gökkuşağının altından geçmesi durumunda ruhlarının yer değiştireceği ya da cinsiyetlerinin değişeceği düşünülür (Öztürk, 2016, s. 102). İnanışa göre gökkuşağı kismetin açıldığı bir kapıdır bu nedenle kapı metaforu ile özdeşleşir. Evrendeki renkleri yansıttığı düşünüldüğünde gökkuşağının evrenin kendisini başka bir deyişle Tanrı'yı temsil ettiği söylenebilir. Gökkuşağı Tanrı'ya en yakın yerdedir ve dileklerin gerçekleşmesi için yukarıya açılan bir kapıdır (Kalafat, 2018, s. 1149-1150).

Sözcüğü oluşturan ikinci sözcük “kuşak” sözcüğüdür. Eski Türkçe *kurşag*<*kurşak*<*kuşak* (Kaşgarî, Divan-i Lugati't-Türk, 1073), sözcüğünden evrilmiştir. Dokunmuş yünden yapılan ve çadırın etrafına sarılan halka anlamına gelir. Bu sözcük Eski Türkçe *kurşa-* “kuşak bağlamak” fiilinden Eski Türkçe +Uk ekiyle türetilmiştir (URL-1). [[gök]+[kuşak]-1] sözcüğü bütünsel olarak gökyüzünde oluşan kemer biçimindeki görüntü (URL-7) anlamına gelir. Düşen yağmur damlalarında ışığın kırılmasıyla oluşan, renklerin birbirinden ayrılarak sırayla dizildiği bu yansımaya Anadolu'da *gökkuşağı* ya da *ebemkuşağı* denir. Altay dil ailesinde bulunan Moğolcada *solongo*, Buryat dilinde *holongo* olarak adlandırılır. *Holongo* Moğolcada

Şamanlığın dokuz derecesinin geleneklerini kurmuş olan Ergil Buga'nın diğer adıdır. Teleğüt Tüklerinde *enekemkoşak* ya da *cenekemkoşak* denir. *Eneke* sözcüğü “koruyucu ruh” demektir. Anadolu’da da çocuk oyunlarında büyük ve tıpkı gökkuşağı gibi renkli bilyelere *eneke* adı verilir (Karakurt, 2011, s. 25). Türk ve Altay mitolojisinde savaş tanrısı Kızırgan ya da diğer adıyla Kızagan göğün dokuzuncu katında yaşar, gökkuşağı onun asasıdır (Karakurt, 2011, s. 132). Irmak tanrısı olan Yayık Han su yılanı veya su ejderi kılığına bürünebilir. Kamçısı boz alev, dizgini gökkuşağıdır (Karakurt, 2011, s. 234)

Eski Türkçede “beğenilme, hoş gitme” anlamına gelen *alkımak* fiiliyle bağlantılı olarak *alkım* adı verilir. Altı yay ya da altı ipli yay olarak düşünülür. *Alakuşak* da denir; *yeygör*, *süleyke* gibi adlarla da bilinir. Umay Ana gökkuşağını kullanarak yeryüzüne iner. Gökyüzü ve yeryüzü arasında bir yol olarak düşünülür. Yerle göğü birbirine bağlayan büyümlü bir köprüdür (Karakurt, 2011, s. 25).

Anadolu'nun farklı bölgelerinde bu büyümlü doğa olayı için 23 farklı adlandırma tespit edilmiştir: *cennet işareti*, *dedekuşağı*, *ebeğimsağma* (*eleğimsema*, *elemsame*, *elemzahman*, *elirzaman*, *emirsema*, *eneğimsağma*), *ebemkuşağı* (*ebekuşa*, *ebekuşağı*, *ebemguşa*, *ebemguşağı*), *ebemin gümüş kuşağı*, *ebemin yeşil kuşağı*, *ebemseccadesi*, *ebizemzem* (*ebezemzem*), *emir* (*emirbenim*, *emirdastarı*), *fatma kadın kuşağı*, *gurşah*, *havana* (*Havva ana*), *inamsama*, *ipek kuşağı*, *iro*, *kazan kulpu*, *kızıldırık*, *kuslukedeh*, *peygamberkuşağı*, *tanrıköprüsü* (*tanrıkuşağı*), *yağmur kuşağı*, *yeşilkuşak*, *yılsalıncağı* (Kalafat, 2018, s. 1147-1148).

Türk dillerinde gökte yaşayan Umay Ana kavramı etkisiyle *ebekuşağı*, *ebemkuşağı* gibi sözcüklerin benzeri Kazakçada da görülür. Kazakçada bu doğa olayına *kempirkosak* (*kempirkuşağı*) denir. *Kempir* yaşlı bir kadındır. Bir mitolojik varlık olan azman, çok büyük bir devi adlandırmak için kullanılır. Kazak masallarında ağızdan alevler saçan *Kempir* adlı dişi bir devden bahsedilir. *Mastan* (Mıstan, Bıstan), *Kempir* adlı bir devi yer altına götürüp tutsak eder, topuklarından kanını emer ve sonra da acıkınca yer. *Kosak* sözcüğünün koç, kukla, ikiz gibi anlamları da bulunur (Karakurt, 2011, s.127). Kazaklarda bir halk efsanesine göre göklerde yaşayan çok zengin yaşlı bir kadın vardır. Gökkuşağı, o zengin yaşlı kadının evindeki renkli koyunlar gibidir. O yaşlı kadın her yağmurdan sonra koyunlarını sağlar. Bu olay sonucu da gökkuşağı oluşur. Bu efsaneden farklı olarak sözcüğün Farsçadan alınmış ve evrilmiş olması da mümkündür. Örneğin İran dillerinde ve Farsçada her bükülmüş nesnenin adının kökünde *kem* sözcüğü yer alır. *Kem* sözcüğünden türeyen *kemer* iki anlama gelir. Birincisi “bele bağlanan kuşak” ikincisi ise “kubbe” anlamındadır. Farsçada kubbe

anlamına gelen *kemer*, Arapça *kuzah* sözcüğüyle birleşik bir sözcük oluşturmuş ve *kemer kuzah* şeklinde Kazaklara aktarıldıktan sonra ses değişikliğine uğrayarak *kempirkosak* şeklinde kullanılmaya başlanmıştır (URL- 9). *Kempir* sözcüğünün birleşik bir sözcük olduğu da düşünülebilir. *Kem* sözcüğünün “kam (şaman)” anlamına, *pir* sözcüğünün Farsça “yaşlı” anlamına geldiği varsayılarak sözcüğün bütünsel olarak “yaşlı şaman”, “yaşlı kadın” anlamında olması da ihtimal dâhilindedir ve *kempirkosak* sözcüğü “yaşlı şamanın kubbesi” şeklinde Şamanizm temeline dayanıyor olabilir.

Gökkuşağı sözcüğü Karaçay-Balkarcada *teyri kılıç* şeklindedir. Eski Türkçede *tengri* sözcüğü hem “gökyüzü” hem “tanrı” anlamlarına gelmektedir. Günümüz Türk dillerinde, *tengere*, *tangrı*, *tanrı*, *tengri*, *teyri* şeklinde gördüğümüz *Tengri* sözcüğü, *teyri* şekliyle yalnızca Karaçay-Balkar dilinde hem tanrı, hem de gökyüzü anlamına gelmektedir (Tavkul, 2016, s. 225). *Teyri kılıç* iki yalın sözcükle ad tamlaması oluşturmuştur ve “gökyüzünün kılıcı” anlamı taşımaktadır.

Halaççada *qovsu qezeh* ya da *kovdu keze* (Ali Askar Cemresi, 2023) olarak söylenen sözcük Farsça *kavs-i kuzeh* sözcüğünden gelmektedir. Farsçaya da Arapçadan geçmiştir. Birinci sözcük olan *kavs* Arapçadır ve “bir eğrinin sınırlı bir kısmı, eğmeç” (URL-7) anlamına gelir. İkinci sözcük olan *kuzah* ise “yükselmek, kaptan taşmak üzere olmak” anlamına gelen *kazh* kökünden türemiştir ve “yüksek” anlamına gelmektedir. Ayrıca “gök kuşağındaki sarı, yeşil, kırmızı renkteki çizgiler” anlamındaki *kuzha* sözcüğünün çoğuludur. Bu nedenle Arapçada gök kuşağına *kavs* *kuzah* denir. Ancak *Kuzah* sözcüğünün özel isim olduğu ve bulutlardan sorumlu meleğin, eski fırtına tanrısının adı olduğu da söylenmektedir (URL-8). Arapçadan Farsçaya *kavs-i kuzeh*, Farsçanın etkisiyle de Halaççaya *qovsu qezeh* olarak geçen sözcük, Halaç dilinde gökkuşağı sözcüğünü karşılamaktadır çünkü Halaç dilinin bir alfabesi bulunmamaktadır, dolayısıyla da bir yazı diline sahip değildir. Halaç halkının çok az bir kesimi Halaçça bildiği ve aile içinde artık Farsça konuşulduğu için [Halaçça kökenli sözcüklerin çoğu kaybolmuş olup] kullanılan sözcüklerin çoğu Farsçadan alınan sözcüklerdir (Bosnalı, 2016, s. 289).

Kazan Tatarcasında gökkuşağı *salavat kupere* olarak söylenmektedir. *Salavat* sözcüğünün “dua ve bereket” olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. *Kupere* ise “köprü” anlamındadır. Sözcük birlikte kullanıldığında “kutsal köprü” ya da “bereket köprüsü” anlamına gelmektedir. Başkurt Türkçesinde de yerel ağzılarda *salavat kupere* sözcüğü görülmektedir ancak genel olarak *yeygor* (*üәүәр*) sözcüğü kullanılmaktadır. Birleşik bir sözcük olan *yeygor* sözcüğündeki *yey* “yaz”, *gor* ise “kemer, kuşak” anlamına gelir. Sözcük

bütün olarak “yaz kuşağı” anlamındadır. Başkurt Türkçesinin farklı ağızlarında *yeyyoro*, *yeyyoron*, *yeyyuri*, *yeyqoro* ve *yeyyoro* kullanımları da görülür (Yong-Söng, 2015).

Yakutçada *kustuk* olarak kullanılan birleşik sözcükteki *kus* sözcüğü “kuş”, *tuk* ise “tüy” anlamındadır. *Kustuk* sözcüğü “kuş tüyü, uçlu ok, savaş oku” anlamına gelmektedir (Yong-Söng, 2015).

Hakasçada *tegri xuri* (*tegri quri*) şeklindedir. *Tegri* “gök”, *qur* “kemer” anlamına gelmektedir. “Gökyüzünün kuşağı” ya da “cennetin kuşağı” olarak anlamlandırılabilir (Yong-Söng, 2015).

Özbek Türkçesinde *kamalak* şeklindedir (turklehceleri.org/tr/sözlük). Özbek dili etimolojik sözlüğüne göre *kamalak* esasen Tacikçe *kamon* (yay) isim köküne –ak ekinin eklenmesiyle oluşturulmuştur (Madvaliyev, 2006-2008). Gökkuşağı sözcüğünün Özbekçeye Hint-Avrupa dil ailesine ait Tacikçeden geçmesi nedeniyle bu doğa olayının diğer Türk lehçelerinden farklı olarak *kuşak* sözcüğüyle değil, Avrupa dillerinde olduğu gibi *yay* sözcüğüyle adlandırıldığı görülür.

Karakalpakçada *haziret Aliyidin qılsı* şeklinde adlandırılan gökkuşağı sözcüğü benzer şekilde Uygur Türkçesinde *hesen hüsen* şeklindedir. Sözcük Hz. Ali'nin oğulları Hasan ve Hüseyin'in adından gelmektedir. Uygur Türkçesinde gökkuşağının adlandırılmasında *asan üsön* sözcüğüyle birlikte kullanılan *kılıç* sözcüğü görülmez ancak kuzey ağızlarında *ja* (yay) ve *qılıç* şeklinde kullanımlarına rastlanır. Kırgız Türkçesinde *asan üsön* olarak kullanılan sözcüğün Uygur Türkçesinde olduğu gibi Hasan Hüseyin adına dayandığı görülür; öte yandan “gök” anlamına gelen *asman* ve “çıkan, büyüyen” anlamında kullanılan *öskön* sözcüklerinin ses değişmesine uğramış şekli olduğu da düşünülebilir. Kırgız Türkçesinde *asan üsön* sözcüğünün yanı sıra *kök jele* ve *jez kempirdin jelesi* kullanımları da görülür. *Jele* “tasma, bağ” anlamındadır, iki sözcük birlikte “göğün bağı” anlamında kullanılır. *Jez kempirdin jelesi* ise Kazakçada olduğu gibi mitolojik bir kadın kahramandan kaynaklanır. *Jez kempir* olarak bilinen efsanedeki kadın metalik pençelere sahip şeytani, yaşlı bir kadındır. *Jez* “bakır”, *kempir* “yaşlı kadın”, *jele* ise “bağ” anlamındadır ve birlikte “metal tırnaklı yaşlı kadının bağı” anlamına gelir (Yong-Söng, 2015).

Çuvaşçada *asamat kepere* “asamatın köprüsü” anlamındadır. *Asam* “büyüçülük” anlamına gelir. Sözcük muhtemelen “büyülü köprü” anlamına gelmektedir. Tuvacada Moğolcanın etkisiyle *solanyi* şeklinde kullanılan sözcük, Türkiye Türkçesine benzer şekilde Gagavuzcada *gök kuşağa*, Kırım Tatarcasında *kök kuşağı*, Türkmen Türkçesinde *alemğöşar*, Azericede *göy gursayi* ya da *göy kurşağı* şeklinde ifade edilir ve Türkçeye aynı anlamdadır. Azericede *garinene gursayi*, *garinene jejimi*, *Fatmanene*

gursayi, *garinene örkeni* kullanımları da görülür. *Örken* sözcüğü kuşak sözcüğüne benzer, “geniş ip” anlamındadır.

Türk kültüründe genelde bu kavramı nitelemek için *kuşak* sözcüğünün tercih edildiği görülür. Gökyüzünde bir kuşak olduğu ve yeryüzünü sardığı fikri temelde aynı kalmıştır. Şamanın göğe çıktığı bir köprü olarak algılanır (Karakurt, 2011, s. 25). Kavramın adlandırmasında en genel yargı Tanrı'nın gücü ve muktedirliğiyle vurgulanmış ve daha çok kadın figürü (*Fatma kadın kuşağı*, *Havana*, *Şaman inancındaki Umay Ana*) üzerinden metafor kurulmuştur. Bu metaforun oluşturulmasındaki amaç umudun ilahi güç yoluyla desteklenerek dileklerin gerçekleşmesidir. Gökkuşağının mistik yolculuğu Şamanizm etkisiyle bir kültür oluşturmuş ve günümüze kadar sürmüştür (Kalafat, 2018, s.1158-1159).

Avrupa Dillerinde Gökkuşağı

Batı dünyasında gökkuşağı, cennet ve dünya arasındaki bağlantıyı sembolize eder. İncil'e göre, büyük tufandan sonra, insanların üzerine bir daha asla sel göndermeme vaadinin bir işareti olarak Tanrı gökkuşağını yaratmıştır. Ortaçağ Hristiyan imgelerinde, Kıyamet Günü'nde İsa bir gökkuşağının üzerine oturmuştur. Genel olarak Hristiyan Batı, gökkuşağında yalnızca Üçlü Birlik'in sembolü olan üç ana renk görür: mavi “İsa'nın göksel doğası”, kırmızı “İsa'nın tutkusu” ve yeşil “Mesih'in yeryüzündeki misyonu” anlamlarına gelir. Gökkuşağı, Tanrı ile insanlar arasında bir aracı olarak Meryem Ana ile bazen de üç renkli olduğu için “üçlü birlik” ile ilişkilendirilebilir. Gökkuşağı bazen de Tanrı'nın başındaki sihirli bir bandaj veya Cennetin Kraliçesi'nin değerli bir tacı olarak kabul edilir. Gökkuşağı aynı zamanda sıcak yazın da simgesidir. Cennet ve Dünya'nın neşesi ve dostluğu olarak kabul edilir. Yunan mitolojisinde gökkuşağı, tanrıça İris tarafından kişileştirilir. Eski Kızılderililer, gökkuşağını tanrıça İndra'nın yayı ve bulutlarda saklanan kötü ruhları vurduğu okları olarak görmüştür. Çoğu zaman, bir gökkuşağı, doğruların krallığına gidebileceğiniz göksel bir yay ile ilişkilendirilir (URL-6).

Latince kolunda yer alan dillerden Lâtincede *iris*, Fransızcada *arc-en-ciel*, İspanyolcada *arcoiris*, Portekizcede *arco-iris*, İtalyancada *arcobaleno*, Rumencede *curcubeu* (*arcus combibu*) şeklinde adlandırılmaktadır. Bu dil ailesi grubunda da birleşik sözcük yoluyla adlandırma yapılmıştır ve sözcüğün başında yer alan *arc*, *arco*, *arcus* “yay” anlamına gelmektedir. Latince, Portekizce ve İspanyolcada birleşik sözcüğün ikinci parçası olan *iris* sözcüğü Yunanca “bağlanmak” anlamına gelen *eiro* sözcüğünden türetilmiştir. Günümüzde “gözün renkli kısmı” anlamındadır. Sözcük bütünsel olarak “gökyüzünde görülen bir renk yayı” şeklinde anlam ifade etmektedir. İtalyancada diğer dillerdeki *iris*

sözcüğünden farklı olarak sözcüğün ikinci kısmında *baleno* (*arcobaleno*) sözcüğü yer alır. Bu sözcük İtalyancada “parlak, ani ve kısa bir ışık” anlamına gelir. Latin dilleri grubunda bulunan diğer dillerde ifade edilen “renk yayı”, İtalyancada “ışık yayı” olarak düşünülmüştür. Fransızca da ise *arc-en-ciel* sözcüğü morfo-sentaktik açıdan üç bağımsız birimden oluşmaktadır: [arc]-[en]-[ciel]. “Yay” anlamındaki *arc* (Saraç, 2009, s. 90) nesne adı ile “gökyüzü” anlamındaki *ciel* (Saraç, 2009, s. 258) nesne adı arasında *en* (Saraç, 2009, s. 499) öntakısı (preposition) aracılığıyla bağ kurularak birleşik sözcük oluşturulmuştur. Böylece “gökteki yay” ya da “gök yayı” anlamında yeni bir nesneyi ifade eden birleşik bir ad oluşmuştur. Burada “yay” tamlanan olup nesnenin kendisini ifade eder. Bu adlandırmanın, nesneyi biçim olarak yaya benzetme yoluyla yapıldığı anlaşılmaktadır. Tamlayan görevindeki “gökyüzü” ise yaya benzetilen bu nesnenin konumu, bulunduğu yerden hareket edilerek oluşturulmuştur. Dolayısıyla adlandırma tamamen somut bir nesneye benzetme ve konumlandırma yoluyla yapılmıştır.

Slav dilleri kolunda bulunan Rusçada *raduga*, Rus kültüründe dünyayı ve cenneti tanrıya bağlayan “Tanrı’nın yayı” ya da “cennetin yayı”dır. Slav mitolojisinde gökkuşağı bir yayın görüntüsüdür. Slav kültürü gökkuşağı olayını “gök gürültüsünün yere oklarını (şimşek) fırlattığı bir yay” şekli ile ifade eder. Sözcüğün etimolojisi net olmamakla birlikte kökenini açıklayan birkaç teori vardır. Bu teorilerden birine göre sözcük Proto-Slav kökü *radъ*’den türetilmiştir. Başka bir etimolojik hipoteze göre, sözcüğün kökü olan *rad*, Slav liderlerden birinin adı olan *Arda* isminden türetilmiştir (URL-5). Modern Rus dilinin bazı lehçelerinde sözcük, 17.-18. yüzyıllarda kullanılan Rusçada olduğu gibi *raiduga* (*paüdyza*) olarak telaffuz edilir. Bu şekilde kullanıldığında birleşik sözcük oluşturur. *Rai* (*Paü*) “cennet” ve *duga* (*dyza*) “yay” anlamındadır. İki yalın sözcük birlikte “cennet yayı” anlamına gelmektedir. Gökkuşağı sözcüğü Rusça dışındaki Slav dillerinde birleşik sözcük olarak kullanılmaz. Bu doğa olayını ifade etmek için diğer Slav dillerinde Rusçada da “yay” anlamına gelen *duga* (*dyza*) sözcüğü tek başına kullanılır. Bulgarcada *düga*, Sırpça, Boşnakça ve Hırvatçada *duga* “kavis” anlamına gelir. Yine gökyüzünde kavis şeklinde görülen bir “yay” figürünü tasvir eder.

Germen dilleri kolunda yer alan Almancada *regenbogen* şeklinde ifade edilen gökkuşağı *regen* “yağmur” ve *bogen* “yay” sözcüklerinden oluşur. Birleşik sözcük “yağmur yayı” anlamına gelir. Sözcüğün kökeni 10. yy.’a dayanır. Öncesi ile ilgili bilgiye rastlanmamaktadır. Almancanın Etimoloji sözlüğünde gökkuşağı, Eski Yüksek Almancada *regenbogo*, Orta Yüksek Almancada *regenboge*, Orta Aşağı Almancada *regen(s)böge* olarak

açıklanmıştır ve günümüzde *der regenbogen* şeklinde *der* artikeli ile kullanılmaktadır (Pfeifer,1997). İngilizcede *rainbow*, İsveççede *regnbåge*, Norveççede *regnbue*, Felemenkçede *regenboog*, Dancada *regnbue* şeklinde iki sözcükle ifade edilen kavram “yağmur” ve “yay” sözcüklerinden oluşmaktadır ve Almancada olduğu gibi “yağmur yayı” anlamına gelir. Avrupa dilleri grubunda olan ve diğer Avrupa dillerinden bağımsız bir dil durumunda bulunan Yunancada *ouranio toxo* şeklinde adlandırılan sözcük “gök yayı” anlamındadır.

Avrupa dil ailesi genel olarak değerlendirildiğinde Latin dilleri kolunda Latince hariç tüm dillerde gökkuşağının birleşik sözcükle ifade edildiği ve “gök yayı, ışık yayı, renk yayı” anlamlarına geldiği görülmüştür. Latince grubunda yer almayan Yunancada da “gök yayı” ifadesi bulunmaktadır. Slav kolundaki dillerde bu doğa olayı, tek sözcükle ifade edilmiş ve “kavis” (yay) anlamına gelen sözcükle adlandırılmıştır. Bu dil grubunda sadece Rusçada birleşik sözcükle adlandırma yapılmış ve “cennet yayı” anlamı verilmiştir. German grubunda ise birleşik sözcük kullanılmış ve gruptaki tüm diller “yağmur” ve “yay” anlamlarına gelen iki sözcükle “yağmur yayı” ifadesi oluşturmuştur.

Sonuç

Gökkuşağı görsel olarak insanlığın daima ilgisini çekmiştir. Tüm dünya mitolojilerinde gökkuşağına söylencesel anlamlar yüklenir ve çoğu zaman da bunu çağrıştıran isimler verilir, çünkü fizik kuralları gereği ona ulaşmak zordur ve yalnızca hayal gücü zorlanarak ulaşılabilir.

Hint-Avrupa dil ailesinin Avrupa dilleri kolunda gökkuşağı sözcüğü ile ilgili olarak morfolojik açıdan iki farklı sözcük kategorisi tespit edilmiştir. Bulgarca (*dūga*), Sırpça, Boşnakça ve Hırvatça (*duga*) gibi Slav dillerinde “yay” anlamındaki tek bir sözcükten oluşurken; diğer dillerde iki sözcükten oluşmaktadır. İki farklı sözcükten oluşan birleşik sözcüklerden biri yine yukarıdaki dillerde olduğu gibi “yay” anlamını taşıyan sözcüktür. Ancak birleşik sözcüğü oluşturan ikinci sözcük, dillere göre farklılık göstermektedir. Bir Slav dili olan Rusçada “cennet yayı” anlamındaki [*ra*]*duga* ([*rai*]*duga* eski Rusça) sözcüğünün ikinci ögesi “cennet” anlamı taşımaktadır. Bu ikinci sözcük, Latin dillerinde “renk”, “ışık”, “gök” anlamına gelmektedir. İspanyolca *arco[iris]* ve Portekizce *arco[-iris]* “renk yayı” anlamındayken, İtalyanca *arco[baleno]* “ışık yayı”, Fransızca ise *arc-en-[ciel]* “gök yayı” biçimindedir. German dillerinde ise “yağmur yayı” anlamındaki sözcüğün ikinci ögesi “yağmur” anlamı taşımaktadır: Almanca [*regen*]*bogen*, İngilizce [*rain*]*bow*, İsveççe [*regn*]*båge*. Sonuç olarak, bütün Avrupa dillerinde söz konusu doğa olayı görsel algıya dayanarak, benzetme (analoji) yoluyla “yay” anlamındaki

aynı sözcükle adlandırılmaktadır. Sözcüğün ikinci ögesi olan “yağmur”, “gök”, “ışık” ve “cennet” ise, “yayın” kökeni, konumu veya işleviyle ilgili niteliğini ifade etmektedir.

Avrupa dil ailesinde görsel algılarla yapılan benzetme yoluyla adlandırılan gökkuşağı sözcüğü Altay dil ailesinin Türk dilleri kolunda genelde mistik olaylardan kaynaklanan metaforlarla adlandırılmıştır. Gökkuşağı adlandırmasında üç farklı uygulama görülmektedir. Birincisi Türkiye Türkçesinde (*gökkuşağı* ya da *ebemkuşağı*), Teleğüt Tüklerinde (*enekemkoşak* ya da *cenekemkoşak*), Kazakçada (*kempirkosak*), Karaçay-Balkarcada (*teyri kılıç*), Başkurt Türkçesinde (*yeygor*), Yakutçada (*kustuk*), Hakasçada (*tegri xuri*), Gagavuzcada (*gök kuşağa*), Kırım Tatarcasında (*kök kuşağı*), Türkmen Türkçesinde (*alemğöşar*), Azericede (*göy gursayi*) olduğu gibi birleşik sözcük yoluyla adlandırmadır. Bu adlandırmalarda genel anlam “gökyüzünü saran kuşak” şeklindedir. İkinci adlandırma tek sözcük kullanımıdır. Eski Türkçede (*alkım*), Tuvaca (*solanyi*) ve Özbekçede (*kamalak*) olduğu gibi çok az örnekte tek sözcükle adlandırma görülür. Üçüncü adlandırma şekli dinî ve mitolojik unsurlardan kaynaklanan kişi adıyla adlandırmadır. Azericede (*Fatmanene gursayi*), Karakalpakçada (*haziret Aliydin qılısı*), Uygur Türkçesinde (*hesen hüsen*), Kırgızcada (*asan üsön*) olduğu gibi dinî inanç etkisiyle adlandırma yapılmıştır. Şamanizmde göklerde yaşayan Umay Ana benzeri bir ilahi gücün varlığının etkisiyle *ebemkuşağı*, *Fatma kadın kuşağı*, *garinene gursayi*, *garinene örkeni*, *Fatmanene gursayi* gibi ilahi ya da *kempirkosak* sözcüğündeki *kempir* gibi doğaüstü güçlere sahip bir kadın figürü ile birlikte yeryüzü ile gökyüzünü bağlamaya yarayan ip benzeri bir sözcük (kuşak, qusak, jele, örken, qursak, köprü, kupere, kepere) kullanılarak birleşik bir sözcük oluşturulmuştur. Yakın coğrafyada konuşulan dillerin de adlandırmada etkili olduğu dikkat çekmiştir; söz gelimi Tuvacada Moğolca (*solongo*) etkisiyle *solanyi*, Özbekçede Tacikçenin etkisiyle *kamalak*, Halaççada Farsçanın etkisiyle *qovsu qezeh*. Türk dilleri genel olarak değerlendirildiğinde bu doğa olayının anlamsal adlandırıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Sözcüğün adlandırılmasında Şamanizmden kaynaklanan arkaik bilgiler göze çarpmaktadır. Tıpkı şamanın “yerle göğü birbirine bağladığı bir köprü” ya da Umay Ana’nın “gökyüzünden yeryüzüne inmek için kullandığı renkli köprü” gibi “gökyüzü ve yeryüzü arasında görülen bir yol” şeklinde adlandırma isteği görülmektedir. Şamanın göğe çıktığı ya da Umay Ana’nın yere indiği büyülü bir köprü algısı varlığına devam etmektedir. Gökyüzünde bir kuşak olduğu ve yeryüzünü sardığı fikri temelde aynı kalmıştır.

Çalışma genelinde Altay dil ailesinde bulunan Türkçe ve Hint-Avrupa dil ailesinin Avrupa kolunda bulunan dillerde “gökkuşağı” sözcüğünün adlandırılma şekli karşılaştırıldığında; Türk dillerinde “gökkuşağı” sözcüğünün anlamsal, Avrupa dillerinde ise görsel algı üzerinden değerlendirildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Akçataş, A. (2022). Adlandırma ve anlamlandırma. *Journal Of International Social Sciences Academic Researches*, 6(11), 52-63.
- Aksan, D. (2000). *Her yönüyle dil-ana çizgileriyle dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Albayrak, R. (2004). *Toponim teknikleri ve Kafkasya-Borçalı yer adları*. Ankara: Berkan.
- Arıkoğlu, E., Alimova, C., Askarova, R. ve Selçuk, B.K. (2017). *Kırgızca-Türkçe Sözlük CI-II*.
Bişkek: Manas Üniversitesi Yayınları. ISBN:978-9967-31-580-8
- Ayaz, E. S. ve Ayaz, S. (2010) İğdir ili yer adlarında kullanılan renk adları üzerine bir inceleme. *I. Uluslararası Aras Havzası Sempozyumu*, 299-307, Kars.
- Aydar, H. ve Ulutaş, İ.(2010). Dilin kökeni: Kur'an-ı kerim ve diğer kutsal kitaplara göre dil olgusu. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5(4), 679-696.
- Баскаков, Н. А. и Инкижекова-Грекул, А. И. (1953). *Хакасско Русский словарь*. Москва: Министерство Культуры СССР Главиздат.
- Bosnalı, S.(2016). The Khalaj people and their language. İçinde S. Eker ve Ü. Çelik Şavk (Ed.), *Uluslararası Türk Akademisi Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Tehlikedeki Türk Dilleri II A: Örnek Çalışmalar*, 2 (ss. 271-292).
- Budak, S. (2009). *Psikoloji sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Çoruhlu, Y. (2010). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalcı.
- Demir, T. D. (2021). Ural-Altay kuramı. *International Journal of Volga - Ural and Turkestan Studies(IJVUTS)*, 3 (5), 131-136.
- Ercilasun, A. B. (2013). Türkçenin dünya dilleri arasındaki yeri. *Dil Araştırmaları*, 12, 17-22.
- Ercilasun, A. B. (2021). Dilin doğuşu ve evrimi: basamak teorisi. *Journal of Language Studies*, 15(29), 1-17.
- İnam, A. (2015). Dilin dillendirdiği. *Türk Dili*, 20-29.
- Kalafat, Ş. (2018). Kültürel bellek metaforu olarak derleme sözlüğündeki gökkuşağı adları. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 9(16), 1143-1166.
- Karaağaç, G. (2013). *Dil bilimi terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

- Karakulak, N. (2015). Renklerde adlandırma. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın.
- Karakurt, D. (2011). *Türk söylence sözlüğü*. Google Kitap Projesi. ISBN 978-605-5618-03-2. Karaman, B. İ. (2009). *Terim oluşturma yöntemleri*. Belleten, 57(2), 45-59.
- Kerimoğlu, C. (2016). Dilin kökeni arayışları I: dilin kökeniyle ilgili akademik tartışmalar. *Dil Araştırmaları*, 18, 47-84.
- Kıral, B. (2020). Nitel bir veri analizi yöntemi olarak doküman analizi. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (15), 170-189.
- Koç, K., Bayniyazov, A. ve Başkapan, V. (2003). *Kazakça Türkçe sözlük, Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi sözlüğü*. Türkistan: Turan Basması.
- Madvaliyev, A. (2006-2008). *O'zbek tilining izohli lug'ati. 80 000 ortiq so'z va so'z birikmasi, tahriri ostida*. Toshkent: "O'zbekiston milliy ensiklopediyasi" Davlat ilmiy nashriyoti.
- Maräcz, L. (2015). *Towards Eurasian linguistic isoglosses: The Case of Turkic and Hungarian*. Astana: International Turkic Academy.
- Ölmez, M. (1998). Tibet Buddhizmine ait eski Uygurca bahşı ögdisi. In Jens Peter LAUT ve Mehmet Ölmez, Bahşı Ögdisi. *Festschrift for Klaus Röhbörn anlässlich seines*, 60, 261-293.
- Öngel, H. B. (1999). Erken İç Asya şaman geleneklerinde ok-yay simgeselliği ve okçuluk. *Gazi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, IV, 4, 51-72.
- Öztürk, Ö. (2016). *Dünya mitolojisi*. Ankara: Nika.
- Redhouse Yayıncılık (2005). *Redhouse İngilizce-Türkçe/Türkçe-İngilizce sözlük*. İstanbul: Redhouse.
- Pfeifer, W. (1997). *Etymologisches wörterbuch des Deutschen*. München: dtv Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
- Sarı, İ. (2013). Dilde yeniden adlandırma ihtiyacı: retronimler. *Türkbilig*, 25: 19-26.
- Sarp, F. T. (2013). İşitme engelli bireylerde görsel algı. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Arel Üniversitesi, İstanbul.
- Saraç, T. (2009). *Büyük Fransızca-Türkçe sözlük*. İstanbul: Can.
- Saussure, F. D. (1998). *Genel dilbilim dersleri*. Berke Vardar (çev.), İstanbul: Multilingual.
- Şahin, İ. (2021). *Adbilim*. Ankara: Pegem Akademi.
- Tavkul, U. (2016). Karaçay-Malkar panteonunda tabiat tanrıları ve ritüeller. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 9(17), 217-242.
- Türkdil, Y. (2023). Çağdaş Türk lehçelerinde ağaçkakanın adlandırma yöntemleri. *Korkut Ata Türkîyat Araştırmaları Dergisi*, 10, 776-787.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2008). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin.

Yong-Söng, Li (2015). Names for rainbow in the Turkic Languages. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 25(1),121-154.

Zülfikar, H. (1991). *Terim sorunları ve terim yapma yolları*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

URL-1 <https://www.nisanyansozluk.com> [Erişim tarihi: 07.04.2023 saat: 02.40]

URL-2 <https://turklehceleri.org/tr/sözlük> [Erişim tarihi: 08.04.2023 saat: 21.30]

URL-3 <https://translate.yandex.com/tr/> [Erişim tarihi: 09.04.2023 saat: 22.30]

URL-4 https://www.turkcebilgi.org/edebiyat/dil-bilgisi/dillerin-siniflandirilmesi-232820_2.html [Erişim tarihi: 24.04.2023 saat: 23.40]

URL-5 <https://ru-crh-dict.slovaronline.com/search> [Erişim tarihi: 20.06.2023 saat: 23.00]

URL-6 <https://rus-symbols-emojims.slovaronline.com> [Erişim tarihi: 20.06.2023 saat: 00.13]

URL-7 <https://sozluk.gov.tr/> [Erişim tarihi: 02.07.2023 saat: 00.42]

URL-8 <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuzah> [Erişim tarihi: 03.07.2023 saat: 18.00]

URL-9 Kalnazarov, A. (2020). <https://kazislam.kz/kempirqosaq-sozi-qajdan-shyqqan/> [Erişim tarihi: 03.07.2023 saat: 00.46]

Canlı kaynak

Ali Asker Cemresi (2023). Halaç dili ve kültürü üzerine araştırmaları ve Halaçça şiir kitapları olan Halaç asıllı İranlı araştırmacı. Görüşme tarihi: 06.06.2023 saat: 22.23

Аңдатпа

Адамдар үшін белгілі бір объектіге ат беру "біледі" деген ұғымды білдіреді. Басқаша айтқанда, аталмаған нысандар "танылмаған, белгісіз" дегенді білдіреді. Адамзат өмір сүргеннен бері ол қоршаған ортаны білуге және өзі білетін тіршілік иелеріне есімдер беруге тырысты. Бұл оның өзін қауіпсіз сезінуі үшін жасалынған әрекеттің бір түрі. Өйткені адам белгісіздіктен қорқады, қобалжиды. Адамзат объектілерге ат бергенде, өзін егемендікке иемін деп ойлай бастайды, өзін күшті сезінеді. Нысандарды бір-бірінен ажырататын ең негізгі қасиет, олардың атаулары. Бір нысанға атау берілгенде ғана бұл нысан белгілі болады. Адамдар алдымен сезу мүшелерімен көретін, ұстайтын, еститін, дәмін тататын, иіскейтін заттарды атайды; содан кейін ол өзінің эмоцияларымен қалыптасқан абстрактілі ұғымдарды атайды. Бұл ғылыми зерттеуде еуропа және түркі халықтарындағы "кемпірқосақ" сөзінің аталуы анықталды. Алтай тілдері тобына кіретін түркі тілдері және үндіеуропалық тілдер тобының еуропалық тармағына кіретін тілдердегі "кемпірқосақ" сөзінің шығу тегі салыстырылды; Түркі тілдерінде "кемпірқосақ" сөзі семантикалық, ал еуропа тілдерінде визуалды қабылдау арқылы бағаланды деген қорытынды жасалды. Бұл мақалада сапалы зерттеу әдістеріне жататын құжаттарды сараптау әдісі қолданылды.

Кілт сөздер: ат беру, Алтай тілдер тобы, Түркі тілдері, Еуропа тілдер тобы, кемпірқосақ

(Вилдан ӨНЖҮЛ. ЕУРОПА ЖӘНЕ ТҮРКІ ТІЛДЕРІНДЕ АТ БЕРУ: КЕМПІРҚОСАҚ СӨЗІ МЫСАЛЫНДА)

Аннотация

Для людей присвоение имени какому-либо объекту или явлению означает, что они “знают, распознают” его. Другими словами, объекты или явления, которые не названы являются “непризнанными, неизвестными”. С тех пор как существует человечество, оно пыталось распознать свое окружение и обозначить его. Это своего рода желание чувствовать себя в безопасности. Поскольку человек боится неизвестного, он приходит в возбуждение, но когда оно называет его, он думает, что устанавливает суверенитет, он чувствует себя могущественным. Самой основной особенностью, которая отличает объекты друг от друга, являются их названия. Название - это не показатель существования, оно существует само по себе. Когда объекту дают имя, он становится известным. Люди сначала называют объекты, которые они ощущают, видят, осязают, слышат, пробуют на вкус, обоняют своими органами чувств; затем они называют абстрактные понятия, сформированные их чувствами. Это важный вопрос, в зависимости от того, в какой ситуации, с какой логикой и под влиянием чего делаются эти обозначения. Хотя известно, что не все общества дают названия одинаково, метод, с помощью которого сообщества с разными культурами, культурными ценностями, образом жизни, географическими условиями дают названия - это вопрос, на который ученые искали ответы с древних времен. В данном исследовании тюркские языки алтайской языковой семьи и европейские языки индоевропейской языковой семьи были сопоставлены на основе анализа слова “радуга”. Был сделан вывод, что слово “радуга” в тюркских языках оценивается семантически, а в языках европейской группы оценивается посредством визуального восприятия. В исследовании использовался метод анализа документов, как один из качественно важных методов исследования.

Ключевые слова: наименование в языке, алтайская языковая семья, тюркские языки, европейская языковая семья, радуга

(Вильдан Онджул. НАИМЕНОВАНИЯ В ЕВРОПЕЙСКИХ И ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ НА ПРИМЕРЕ СЛОВА «РАДУГА»)

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Vildan ÖNCÜL (%100)

Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors): Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest): Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

İntihal Denetimi (Plagiarism Checking): Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

UDC 81'37; 003; 81'22

DBTBL 16.21.51

Гульзира ШАДИНОВА

философия ғылымдарының кандидаты, доцент м.а., Қожа Ахмет Ясауи атындағы
Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан
(gulzira.shadinova@ayu.edu.kz) <http://orcid.org/0000-0002-0518-422X>

**ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ШЫҒЫС МҰСЫЛМАН
ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ ҚОҒАМДЫҚ САНАСЫНДАҒЫ
БАҚЫТТЫҢ РӨЛІ***

Андағна: Бұл мақалада ортағасырлық шығыс мұсылман философтары тұрғысынан бақыт ұғымына терең талдау жасалған, яғни ғұламаларымыз – Әл-Фараби, Әл-Бируни, Ибн Сина, Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашғари, Қожа Ахмет Ясауидің еңбектеріне баса назар аударылған. Зерттеу әртүрлі мәдени, тарихи және әлеуметтік контекстерде бақыт идеясының қалай түсінілгенін зерттеу үшін әртүрлі әлеуметтік-философиялық талдау әдістерін пайдаланады. Мақалада философия мен қоғам арасындағы қарым-қатынасқа да тоқталып, ортағасырлық кезеңдегі шығыс поэзиясының дамуына философиялық ойдың қалай әсер еткені көрсетілген. Бақыт сол кездегі шығыс ойшылдары үшін күрделі мәселе болды, өйткені ол адамның өмірге деген жалпы көзқарасын және оның әлеуметтік және материалдық жағдайына қанағаттануын көрсетті. Зерттеу адамның әлеуметтік қарым-қатынасы мәселесін шешудің маңыздылығына тоқталып, философиялық жетістіктер мен поэзияның дамуы арасындағы терең, бірақ шектеулі байланысты көрсетеді. Ортағасырлық шығыс мұсылмандық философиялық ой-пікіріндегі бақыт ұғымын жақсырақ түсінуге ықпал ете отырып, бұл зерттеу орта ғасырлардағы философия мен қоғамның өзара әрекеттесуіне жарық түсіруді көздейді. Жалпы, бұл мақалада бақыт ұғымы нақты мәдени-тарихи контексте жан-жақты зерттеліп, осы уақыт аралығында философиялық ой мен көркем сөздің өзара байланыста болған жолдары да ашылады.

Кілт сөздер: шығыс, философия, адам, өмірдің мәні, мұсылман, бақыт, құндылық, қоғам, этика

* Келген күні: 23 сәуір 2023 ж. – Қабылданған күні: 23 тамыз 2023 ж.

Geliş Tarihi: 23 Nisan 2023 – Kabul Tarihi: 23 Ağustos 2023

Date of Arrival: 23 April 2023 – Date of Acceptance: 23 August 2023

Поступило в редакцию: 23 апреля 2023 г. – Принято в номер: 23 августа 2023 г.

DOI:10.59358/ayt.1286664



Gulzira SHADINOVA

Candidate of Philosophical Sciences, Acting Assistant Professor, Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan
(gulzira.shadinova@ayu.edu.kz) <http://orcid.org/0000-0002-0518-422X>

**THE ROLE OF HAPPINESS IN THE SOCIAL
CONSCIOUSNESS OF MEDIEVAL EASTERN MUSLIM
THINKERS**

Abstract: This article provides a concept of happiness's in-depth analysis as viewed by medieval Eastern Muslim philosophers, focusing on the works of Al-Farabi, Al-Biruni, Ibn-Sina, Jusup Balasaguni, Mahmud Kashgari, and Khoja Ahmed Yasawi. The study uses various socio-philosophical analysis methods to examine how the idea of happiness was understood in different cultural, historical, and social contexts. The article also highlights the connection between philosophy and society, showing how philosophical thought impacted the development of oriental poetry during the medieval period. Happiness was a significant concern for Eastern thinkers during this time, as it reflected a person's overall attitude towards life and their satisfaction with their social and material circumstances. The study underscores the importance of solving the problem of human social relations and demonstrates the deep, yet limited, connection between philosophical achievements and the development of poetry. By contributing to a better understanding of the concept of happiness in medieval Eastern Muslim philosophical thought, this study aims to shed light on the interplay between philosophy and society in the Middle Ages. Overall, this article provides a concept of happiness's comprehensive examination within a specific cultural and historical context, while also revealing the ways in which philosophical thought and artistic expression were interrelated during this time period.

Keywords: east, philosophy, man, meaning of life, Muslim, happiness, value, society, ethics

Кіріспе

Өмірдің мәні туралы ұғым ғасырлар бойы адамдардың санасын баурап алды, өйткені ол біздің өмір сүру мақсатымызды және айналамыздағы заттар мен құбылыстарды түсінуге негіз болды. Адамдар үшін өмірдің мәні біздің тәжірибемізді қалыптастыратын әлеуметтік жағдайлармен тығыз байланысты. Қоғамның белсенді қатысушылары ретінде адамдар қоғамдық дамуды жеделдете немесе бәсеңдетуге ықпал етіп, оны қалыптастыруға мүмкіндік алады. Әр түрлі

тарихи кезеңдерде бірдей болмаған адам түптеп келгенде, өмірінің мәні мен құндылығын анықтайтын тұлға.

Өмірдің мәні жеке адам мен қоғамнан оқшауланған ұғым болмай, адам мақсаттары мен әлеуметтік құндылықтардың диалектикалық бірлігі болып табылады. Адам өз өмірін бағындыратын, өмірлік мақсат қойып, оны жүзеге асыратын құндылық – оның өмірінің мәні. Бұл құндылық қоғамдық құндылықтарға тәуелсіз, ерекше тұлғалық құндылықтар жүйесін құрайтын өмірдің рухани маңыздылығының құрамдас бөлігі болып табылады.

Өмірдің мәнін ашу және құндылықтар иерархиясын құру - бұл әр адамның жеке тәжірибесі негізінде жүзеге асатын рефлексиялық процесс. Осылайша, өмірдің мәні субъективті және адамнан адамға өзгереді. Өмірдің осы мәнін ашу - адамдардың толыққанды өмір сүруіне және қоғамды жақсартуға үлес қосуына мүмкіндік беретін адам болмысының ең маңызды аспектісі (Delachieve, к.ж.).

Адам өмірінің философиясы күрделі тақырып, оның мәні көп жағдайда түсініксіз. Адамдар оның мағынасын үстірт түсінсе де, адам болмысының шынайы мәні адамның ең терең құрылымдарында жатуы мүмкін. Оны іштей немесе белгілі бір белгілер арқылы білуге болады, бірақ ол ешқашан бетіне толық шықпауы мүмкін, оны тек парасатты ақыл ұға алады.

Қазіргі адам өмірінің мақсаты ұрпақ қалдыру және ұрпақ өсіру және олардың жетістіктерімен мақтану, сонымен қоса өзін-өзі жетілдіру және қоғамды жақсартуға үлес қосу болып табылады. Әрбір адам – болашақ дүниенің жасаушысы, оның еңбегі – қоғам дамуына қосқан үлесі. Өзінің маңыздылығын және өмір сүру мақсатын түсінген адамдар көп еңбектенуге, көбірек табыс табуға, болашақ ұрпаққа қаражатты ұзақ мерзімге әр саладағы кәсіпорындарға, кәсіпкерлік жобаларға, әлеуметтік-экономикалық бағдарламаларға құюға және қоғам игілігі үшін басқаларға риясыз қызмет етуге әрекеттеріне баруға бейім болады. Адамзаттың жетістіктеріне қатысу адамдарға өздерінің маңыздылығын сезінуге және өздерін прогрессивті болашақтың бастамашылары ретінде санауға мүмкіндік береді, өйткені олар осындай ерекше кезеңде өмір сүру құрметіне ие болды (Delachieve, к.ж.).

Адамзат тарихында ғылыми прогресс ғылыми дамудың өлшемі ретінде қарастырылды. Ғылымның дамуы әлеуметтік-мәдени контексте талданады, бұл ретте ғылымның мақсаты мен оның нәтижелерінің маңызы айқындалады. Ғылыми-зерттеу процесі қоғам мен оның мәдени

жағдайына тереңірек енеді. Дүниежүзілік мәдениеттегі тарихи прогрестің өлшемі – жетістіктердің іске асуы саналатын дарындар шығармашылығы. Мұндай шығармашылық адамның ғылымдағы, өнердегі және практикалық қызметтегі барлық құнды және маңызды жетістіктерін камтиды. Әр дәуірдегі адамдардың идеяларын, өнер туындыларын және ұмтылыстарын түсіну олардың дүниетанымы туралы түсінік береді. Өз заманының көрнекті қайраткерлерінің шығармашылығы олардың өмір сүрген дәуіріне үңілуге мүмкіндік береді. Ал, ғылым тек қана ашу мақсатында жаңа идеяларды зерттейтін зерттеушілердің ғылыми қызметінің жемісі болып табылады. Олардың өнімдері қоғамға қажет ерекше өнім – жаңа ғылыми білім (Насимов, 2011).

Адам табиғатының күрделілігі адам болмысының мәнімен тығыз байланысты. Алайда адамның ішкі болмысының тылсым табиғаты жұмбақ күйінде қалып отыр. Туылғаннан бастап адамдар өз болмысының қыр-сырын ашуға ұмтылып, өзін-өзі тануға ұмтылады. Әртүрлі тарихи кезеңдер мен мәдени оқиғаларға қарамастан, адамзаттың экзистенциалды қиыншылықтары сақталуда. Өмірдегі қиындықтарды болдырмау мүмкін емес, өйткені әрбір адам міндетті түрде олармен бетпе-бет келуі керек. Орыстың атақты ойшылы Белинский айтқандай, «Адам үшін адам әрқашан ең қызықты құбылыс болған және солай болып қала береді» (Карин, 1962: 81 б.).

Күнделікті күйбең тіршілігіміздің ортасында оны елемеуге тырысқанымызға қарамастан, уақыттың өтуі бізді еріксіз қуып жетіп, оның салдары туралы ойлауға итермелейді. Өмірдің мәні бізге жай ғана берілмейтіндіктен, оны әр адам өз санасында түсініп, бойына сіңіріп, жүзеге асыруы керек. Адам өмірдің мәні туралы мәселені түсініп, шешкеннен кейін, ол өзінің бүкіл болмысын бағалай алады және қалған уақыттың маңыздылығын сезіне алады. Өкінішке орай, өмірдің мәні туралы сұрақ көбінесе өмірдің кейінгі кезеңдерінде, жастық шақтың гүлдену кезеңі өтіп, уақыт шектеулі кезде туындайды. «Ғылымдардың атасы» атанған философия ғылымы басқа нақты ғылымдардың шеңберінен шығып, адам болмысын және соған байланысты мәселелерді жан-жақты зерттейді. Философияның күші осында: қиын өмірлік мәселелерге байыпты көзқарасты тәрбиелеу. Философтардың айтуынша: «Адам жан-дүниесін жан-жақты зерттеп, білуі керек. Философияның өзегі болып табылатын өзіндік сананың мәні осында» (Нысанбаев & Әбжанов, 1992: 68 б.).

Өмірдің мәні туралы мәселе этикалық және психологиялық пайымдаулармен астасып жатыр. Этикалық мінез-құлық пен

адамгершілікті түсіндіретін, көбінесе мақал-мәтелдерді мысалға келтіретін философиялық мәтіндер Шығыс пен Батыстың ортақ мұрасы болып табылады. Бұл мұрада Араб пен Парсы елдерінің ұлы ойшылдары мен ақындары әзірлеген этикалық қағидалар ерекше орын алады. Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) хадистері тек ислам дінін білдіріп қоймайды, сонымен қатар жақсылық пен жамандық, адалдық пен арамдық, ар-ождан сияқты моральдық нормаларға нұсқау береді.

Өскелең ұрпақты ата дәстүріне адалдыққа тәрбиелеуде әдептің сан алуан көріністері, олардың терең болмысы, мән-мағынасы мен ұлттық ерекшеліктерінің маңызы зор. Әр түрлі дәуірлерде философтар адам бақыты мен қанағаттануының шынайы көзін ең жоғары деңгейде табуға ұмтылды. Бұл философиядағы ең жоғарғы игілік мәселесі ретінде белгілі және адамның өзін және әлемдегі орнын түсінуі туралы айтатын «Адам-әлем» мәселесімен тығыз байланысты. Үлкен игілік ұғымы әртүрлі философиялық дәстүрлерде орталық болып табылады және көбінесе адамның дүниетанымымен байланысты. Еуропалық дәстүрдің барлық философиялық ілімдерінде түпкілікті игілік ұғымы Сократ пен Платон заманынан басталып, барлық ойшылдардың назарында ілінді. Жоғары игіліктерді іздеуді стоиктер мен эпикуршылар жалғастырды, олар адам бақыты мен ең жоғары игілік туралы өзіндік идеяларды дамытты.

Ежелгі Грецияның Аристотель, Сократ, Платон сияқты атақты ойшылдары мен әл-Фараби, Ахмет Ясауи, Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашқари сынды мұсылман ғұламаларының тәлім-тәрбиелік ілімдерінің адамзат үшін маңызы зор. Олардың идеяларының негізі – адамның тәрбиесі мен ортасы, оның тұлғасы мен мінезін қалыптастырады. Адам өсіп, жетілген сайын оған әлеуметтік институттар, отбасы, мектеп және басқа да факторлар әсер етеді. Сонымен, адамның мінез-құлқы, оның басқалармен қарым-қатынасы, оның адамгершілік құндылықтарын, принциптері мен әдептілік нормаларын көрсетеді. Бұл ізгі қасиеттер адамға сырттан таңылған емес, оның өмір жолынан, тәрбиесінен туындайды. Ежелгі грек ойшылы Демокрит: «Спортпен шұғылданудан гөрі жақсы адам болу маңызды» деп мінезді дамыту үшін өзін-өзі тәрбиелеудің маңыздылығын атап өткен. Білім, оның ішінде білім беру өнері, Аристотельдің ойынша, адамның табиғи қырларын жақсартуға және толықтыруға әрекет. Сондықтан этикалық тану адамның мінезін қалыптастыруда маңызды әлеуметтік рөл атқарады (Асыллов & Нұсқабайұлы, 2003: 67 б.; Нысанбаев & Әбжанов: 1992, 84 б.).

Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері

Тарихта бақыт ұғымы ойшылдар мен философтарды қатты қызықтырды. Бақыттың анықтамасы әртүрлі қоғамдар мен мәдениеттердің құндылықтары мен сенімдерін көрсететін уақыт өте өзгерді. Ежелгі дәуірде Платон бақытқа мемлекеттегі азаматтардың бірлестігі арқылы жетеді деп есептеген. Оның ойынша, халықты, яғни осы елдің азаматтарын тек мемлекет билеуші ғана бақытты ете алатын. Ол бақыт байлыққа байланысты емес және идеалды мемлекеттің түпкі мақсаты тек таңдаулы сақшылар тобы емес, барлық азаматтардың бақытты болуын қамтамасыз ету екенін алға тартты.

Заманауи әлеуметтануда бақыт ұғымы адамдардың құрметтеу, байлық, ұрпақ қалдыру және берекелі кәрілік сияқты ұмтылатын ортақ игілікке назар аударуды қамтуға әкеліп отыр. Осылайша, бақыт әлеуметтануының негізгі міндеті - жалпы әл-ауқатқа жетудің құралдары мен стратегияларын, ең алдымен, оның барлық түрлерінде адал және этикалық еңбек арқылы зерттеу.

Адам бақыты мәселесі әрқашан философиялық дискурстың негізгі тақырыбы болды. Мақсат ретінде, ең жоғары игілік ретінде және адам өмірінің мүмкін және қол жеткізуге болатын жағдайы ретінде бақыт әртүрлі дәуірлер мен мәдениеттер философтары арасында көптеген пікірталастар мен даулардың тақырыбы болды. Соңғы уақытта бақыт табиғатын зерттеуге, әсіресе жеке адамның әл-ауқатына ықпал ететін факторларды түсінуге ұмтылатын позитивті психологияның пайда болуына байланысты қызығушылық қайта артуда.

Осыған байланысты бұл зерттеудің мақсаты – бақытты сананың формасын, оның мағыналық мазмұнын, әлеуметтік шындықпен байланысын, тұлғалық болмыс контекстіндегі рөлін қарастыру. Зерттеу жұмысында ежелгі және ортағасырлық философтардың еңбектеріндегі бақыт идеялары мен оған жету жолдары талданады, олардың қазіргі қоғамдағы тұлғаның әлеуметтік болмысының негізгі белгілеріне байланысты негізгі белгілері айқындалады. Бұл талдаудың мақсаты - бақытқа жетудің әртүрлі тәсілдеріне жарық түсіру және бұл тәсілдердің жеке әл-ауқат пен жалпы игілікке жәрдемдесу үшін бүгінгі қоғамда қалай қолданылатынын зерттеу.

Ғылыми-зерттеу әдіснамасы

Осы зерттеу үшін қабылданған әдістеме әртүрлі тарихи және мәдени контекстерде бақыт ұғымын жан-жақты және мұқият тексеруге мүмкіндік беретін бірқатар әлеуметтік-философиялық талдау әдістеріне

сүйенеді. Атап айтқанда, зерттеу қоғамдық құбылыстарды олардың тарихи жағдайында зерттеудің маңыздылығын мойындайтын тарихилық принципіне негізделген. Сонымен қатар, әлеуметтік қайта құру немесе қайта құру тәсілі бақыт туралы идеяларды қалыптастыратын және оған әсер ететін әлеуметтік-мәдени факторларды анықтау және талдау үшін қолданылады.

Түсіндіру әдісі зерттеу әдістемесінің тағы бір маңызды аспектісі болып табылады. Ол әртүрлі қоғамдар мен мәдени контексттерде бақыттың қалыптасуына ықпал ететін негізгі себептер мен механизмдерді терең түсінуді қамтамасыз ету үшін қолданылады. Бұл әдістерді қолдану зерттеушілерге бақыт туралы дәстүрлі идеяларды жаңғыртуға және оларды заманауи әлеуметтік-мәдени шындықтарды ескере отырып түсіндіруге мүмкіндік береді.

Сонымен қатар, зерттеуде шығыс пен батыс философиялық дәстүрлеріндегі бақыт ұғымдарының ұқсастықтары мен айырмашылықтарын анықтау және зерттеу үшін салыстырмалы әдіс те қолданылады. Бұл тәсіл мәдени, тарихи және әлеуметтік факторлар әлемнің әртүрлі аймақтарындағы бақыттың дамуын қалай қалыптастыратынын нақты түсінуге мүмкіндік береді. Осы әртүрлі зерттеу әдістері арқылы бұл зерттеу әртүрлі тарихи және мәдени контексттерде бақыт ұғымын толық түсінуге ықпал етуді мақсат етеді.

Нәтижелер және талқылау

Бақыт ұғымы немесе «бақытты» идеялар тарих бойы философияның маңызды тақырыбы болды. Ежелгі заманнан бүгінгі күнге дейін философтар бақыт туралы әртүрлі көзқарастарды зерттеді, олардың әрқайсысының өзіндік бірегей идеялары мен принциптері бар. Бұл зерттеу үшін Батыс және Шығыс дәстүрлерінің көрнекті философтарының, соның ішінде Платон, Аристотель, Эпикур, Фромм және Франклдың еңбектері зерттелді. Антикалық философияда гедонизм, стоицизм және эвдемонизм бақытты түсінудің негізгі тәсілдері болды, оларды кейіннен кейінгі ойшылдар дамытып, кеңейтті. Аристипп тұжырымдаған гедонистік ұстаным бақыттың кейінгі теорияларын сынап, ләззаттың адамды құлдыққа түсіретін тұзаққа айналуы мүмкін екенін атап көрсетті. Екінші жағынан, стоиктер, соның ішінде Эпиктетус, Сенека, Марк Аврелий адамның ішкі күйін бақытты етудің негізгі факторы деп санап, адамның ішкі дүниесі мен оның өмірінің сыртқы жағдайларын нақты ажыратады. Олардың көзқарасы бойынша, сыртқы факторлар адамның ішкі қанағаттануына әсер ете алмайды. Эвдемонизм, Платон мен Аристотель еңбектерінен көрініп тұрғандай, бақытты адамгершілікпен байланыстырды. Аристотель

бақытты өзін-өзі қамтамасыз ететін игілік деп, ал ізгілікті мінез-құлықты адамның өзін-өзі жүзеге асыруының, ләззат беретін игі істер жасауының құралы деп есептеді. Э. Фромм мен В. Франкл еңбектерінде батыс философиясындағы адам бақыты туралы идеялардың дамуы өзінің жеке даралығын жүзеге асырудың күресі мен жеңісі арқылы жүзеге асады деп көрсетілген. Алайда шығыс дәстүрінде адамды біртұтастың бір бөлігі ретінде қарастырып, оның өзіне қарсы тұруға, жеке мүддесін қорғауға ұмтылуы сананың «қараңғы» күйі ретінде қарастырылды. Бұл бақыттың маңызды құрамдас бөлігі ретінде даралық пен өзін-өзі жүзеге асыруға баса назар аударатын батыстық көзқарасқа қайшы келеді.

Бақыттылықты зерттеу қазіргі уақытта үлкен дау-дамайға айналып отыр. XX ғасырдың екінші жартысында батыста әлеуметтік-психологиялық көзқарас шеңберінде бақыт туралы эксперименталды зерттеулер танымал болды. 1960 жылдары Америка мен Еуропадағы М. Аргилл, Х. Кантрил, Н. Бредберн, А. Кэмпбелл, П.Конверс, В. Роджерс және т.б. сияқты қоғамдық пікір ұйымдары жүргізген көрнекті сауалнамалар адамдардың қанағаттанушылығы мен бақытына бағытталған. Дегенмен, бақыт мәселесі тарих бойы ойшылдар тарапынан жан-жақты зерттелген. Мәселен, ортағасырлық ұлы мұсылман ойшылы әл-Фараби «Әлеуметтік-этикалық трактаттар» және «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбектерінде бақыт мәселесіне тоқталған. Сол сияқты қазіргі қазақ философтары Нұрышева Г.Ж., Нұрмұратов С.Н., Нысанбаев Ә., Әбжанов Т. және тағы басқа ғалымдар өміршендік, құндылық, бақыт туралы еңбектерінде дүниетанымдық көзқарастарды зерттеуге құнды ғылыми тұжырымдар мен бағыт-бағдар берген.

Алайда бақытқа ұмтылу кейде адамдар арасында алшақтық тудыруы мүмкін. Мысалы, кейбір адамдар басқалардың сәтсіздіктерінен өзін бақытты сезінеді. Сонымен қатар, адамдар жиі «кішкентай бақытқа» қуанады, оларға зиян келтіретін және қорлайтын жағдайдың шынайы мағынасын түсінбейді. Бақытты түсіну және анықтау әртүрлі, мысалы, материалдық шындық пен материалдық емес абстракция арасындағы қарама-қайшылық сияқты жиі қақтығыста болады. Бақыт концепциясы ситуациялық алғышарт емес, идеалдың, шындықтың және толықтық императиві. Этика адамдарды бақыт туралы өз идеяларын «бөтен етуден» сақтандырады, ал кейбір адамдар бұл өмір шынайы бақытқа сәйкес келмейді деп санайды.

X-XII ғасырларда Орта Азияда және дүние жүзінің басқа аймақтарында ғылым мен әдебиет дамып, өркендеді, ғалымдар,

ақындар, ойшылдар энциклопедиялық шығармалар мен көркем шығармалар жасады. Түркі және араб-мұсылман өркениетінің тоғысқан тұсында пайда болған қазақ мәдениеті осы дәуірдің ықпалында болса, қазіргі түркілердің атасы ретінде танылған әл-Фараби екі мәдени аймақтан да нәр алған.

Тарихтағы ұлы тұлғалар ғана жалпыадамзаттық құндылықтарға мән беріп, олардың тек өз заманы үшін ғана емес, болашақ ұрпақ үшін де өзектілігін атап көрсетті. Ғылымның, білімнің, адам мен дүниенің терең байланысын түсініп, осы қасиеттер мен сипаттарды құндылықтар түрінде танытқан тұлғалардың бірі – түркі әлемінің ұлы ойшылы әл-Фараби. Соның нәтижесінде әл-Фараби өз дәуірінде сирек кездесетін терең философиялық көзқарастарды ұстанған энциклопедист ғалым ретінде танылды.

Адам бақыты ұғымы философияның өзекті мәселелерінің бірі болып табылады және әл-Фараби ортағасырлық шығыс философиясында бұл мәселеге ерекше көңіл бөлді. Ғалым адам бақытын ең жоғары құндылық санап, және бұл құндылықты діни сенімнен де жоғары қойды. Әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» (Әл-Фараби. Философиялық көзқарастар, 1973: 87 б.) трактатында оның бақыт туралы теориялық білімі және оған жету жолдары егжей-тегжейлі баяндалған. Бұл жұмыстың құндылығы тек әлеуметтік этика мәселелерін ғана емес, сонымен қатар метафизика, космология және таным теориясының жалпы мәселелерін қамтуында болды.

Адамдар шынайы өзін-өзі тануды көркем сөз өнерінің шыңына жеткенде ғана сезіне алады деп есептеген философ философия өнеріне мән бере отырып, бақытқа жетуге ұмтылған кез келген адам үшін философияны меңгеру міндетті шарт екенін алға тартты. Ол философияны немесе даналықты кемел сұлулыққа жетуге ұмтылатын өнер деп есептеп, оны бақытқа жетудің қажетті құралы деп санады (Әл-Фараби. Философиялық трактаттар, 1973: 35 б.). Әл-Фарабидің пікірінше, жеке бастың мүддесін көздеу және жеке пайда үшін басқалармен бәсекелестік қоғамдағы жеке адамдардың жалғыз әрекеті болмауы керек. Оның орнына ол қоғамның дамуы адам бақытына жетудің негізгі факторы деп есептеді. Әл-Фараби қоғамдағы адамдардың өзара қарым-қатынасын бақылап, жеке басының мүддесі үшін басқаларды жеңген адам ең бақытты адам деп пайымдау дұрыс емес деген қорытындыға келді. Бұл көзқарас қоғам мүшелерінің арасында теріс пікірлердің қалыптасуына ықпал етеді (Қабылова, 1999: 204 б.). Ол сондай-ақ адамдар арасындағы қарым-қатынас әрқашан

жеке қызығушылықпен және басқаларды қабылдамаумен сипатталады деген түсінікті жоққа шығарды. Керісінше, ол бір адамның пайдасы екіншісінің шығынына айналмай, адамдар бір-бірімен қажеттіліктен шынайы байланыс жасай алады деп сенді. Мұндай көзқарасты ол адамзатқа деген ізгі көзқарас деп есептеді (Қабылова, 1999: 188 б.).

Әл-Фараби шығармасы адам қоғамының, мемлекеттік биліктің, қоғамдық өмірдің алуан түрлерінің пайда болуына, адам мінез-құлқының этикалық ережелеріне байланысты маңызды қағидаларды баяндайтындықтан, өмір мен ойлаудың тарихи негіздерін қалпына келтіруге қосылған елеулі үлес болып табылады. Оның көзқарастарына өзінен бұрынғылардың ілімі әсер етті және оның жұмысын зерттейтін қазіргі ғалымдар бұл сабақтастықты мойындайды.

Әл-Фарабидің пікірінше, жер бетіндегі барлық адамдар орта және шағын қоғамдарға бөлінген, әрқайсысының өзіне тән ерекшеліктері бар ұлы қоғамды құрайды. Ол қаланы адамдардың бірлігі шынайы бақытқа апаратын істерде бір-біріне көмектесуге бағытталған құндылықтардың қайнар көзі деп санайды. Философтың пікірінше, адамдар бақытқа жету үшін бір-біріне қолдау көрсететін қауым – ізгі қоғам, ал өзара көмек мұндай қауымдастықтағы ең маңызды этикалық құндылық болып табылады. Әл-Фараби рухани элементтер әлеуметтік қарым-қатынастармен араласып, оларға қолдау көрсеткенде ғана шынайы құндылықтар орнығуға болатынын атап көрсетті. Мұндай ортада жетістікке жеткен адам қоғам алдында айтарлықтай жауапкершілікке ие болады және оған белгілі бір заңдар мен ережелер қояды. Сондықтан адам өмірімен өмір сүру жеткіліксіз; адам әрқашан мейірімділікке, жақсылыққа, мейірімділікке ұмтылу керек.

Қоғамдағы рухани құндылықтардың ішінде екі түрлі қайырымдылық құбылысы бар. Зияткерлік қайырымдылық - бұл зияткерлік тарапқа тиесілі қайырымдылық. Мысалы, даналық, интеллект, тапқырлық және ақыл-ойдың өткірлігі. Этикалық қайырымдылық - бұл ұмтылысқа әрекет ететін қайырымдылық. Әл-Фараби этикалық қайырымдылықты тұлғаны қалыптастыруда маңызды рөл атқаратын шынайы рухани құндылық деп таниды. Ғаламды мұқият зерттеп, жіктей отырып, философ адам болмысының іргелі болмысын бақытқа жетумен байланыстырады.

Әл-Фараби дүниетанымында бақыттың маңызы зор және оның философиясының негізінде осы ұғым жатыр. Адам өмірінің мақсаты - бақытқа жету, бұл оны жеке адамдар үшін түпкі мақсат етеді. Әл-Фарабидің айтуынша, «Бақыт – қайырымдылық, тек өзіне ғана

ізденетін жақсылық. Бұл бақытқа жетуге көмектесетін қайырымдылық әрекеттер» (Қабылова, 1999: 176 б.).

Философтың гуманистік көзқарасы негізінен адам болмысының негізін құрайтын адамгершілік, әділеттілік және бақытқа ұмтылу қағидаларына бағытталған. Бұл ортағасырлық шығыс философиясындағы назар аударарлық теориялық прогресті бейнелейді. Сонымен қатар, «философия» ұғымы адамдардың білім алуына және бақытқа жетуге ұмтылуына негізгі ынталандыру қызметін атқарады.

Барлық доктриналар мен философиялар теориялық немесе практикалық болсын, материалдық және рухани бақыт әкелуге ұмтылады. Бақытқа жету – адамзаттың түпкі мақсаты, оған қол жеткізгеннен кейін басқа мақсаттардың қажеті жоқ. Ол барлық идеалдарды, тілектерді және рухани қажеттіліктерді қанағаттандырады, кемелдіктің жоғары деңгейіне жетелейді. Сондықтан бақыт жетістіктің ең жоғарғы деңгейі болып саналады. Сондықтан бақытқа апарар жол ретінде философияға ұмтылу – азаматтардың білімге, ағартушылыққа ұмтылуының басты белгісі.

Әл-Фараби «Бақытқа жетелейтін» трактатында адамдардың өзін-өзі жетілдіруге үнемі ұмтылу арқылы өз өмірінде шынайы бақытқа қалай жетуге болатынын айтады. Бақыт этиканың негізгі тұжырымдамасы болғандықтан мәдениет тарихында бақыт мәселесіне бағытталған фелицитология деп аталатын сала қалыптасты. Бұл тақырыпта Аристотельдің «Никомах этикасы», Сенеканың «Бақытты өмір туралы», Фома Аквинскийдің «Бақыт туралы», Әл-Фарабидің «Бақытқа апарар жол» сияқты еңбектер дүниеге келді. Бақыт ұғымына көптеген жұмыстардың арналуы бұл тақырыптағы интерпретациялардың кең ауқымын көрсетеді.

Белсенді сана мен адам санасының қосылуы білім мен бақыттың негізгі көзі болып табылады. Бұл әркім өз үлесін қоса алмайтын маңызды бастама, өйткені адамдардың қабылдау деңгейі мен санасы әртүрлі. Адамның тәрбиесі оның санасын бақытты сезінуге дайындауы керек. Бұл процесс тек өмірде, қоғамда болатыны анық. Әл-Фараби философ сияқты асыл адамға бақытқа жету жолында қоғамды басқаруды сеніп тапсыру керек деп есептейді. Бұл көзқарастардың ежелгі грек философы Платонмен ұқсастығын көреміз. Әл-Фараби бақытқа немесе абсолютті игілікке тек жақсылық арқылы қол жеткізеді деген пікір айтады. Рационалды қоғамда жеке адамның бақыты жалпы қоғамның бақытымен байланысты. Әл-Фарабидің ойлау жүйесі қоғамда адамды тәрбиелей отырып, ләззат алуды бақытқа жетудің және шынайы бақытты түсінудің құралы ретінде пайдалануды көздейді.

Жақсылықтың жүзеге асуын қамтамасыз ету үшін жақсылық пен жамандықтың айырмашылығын танып, ләззат алуды мұқият пайдалану қажет. Ләззат адамдарға әр түрлі әсер ететіндіктен, рахат шынайы бақыт идеалын алмастыру қаупін болдырмау үшін адамдарды «жақсы ойлауға» және «жақсы түсінуге» үйрету өте маңызды. Бұл мақсатқа жету үшін әл-Фараби ақыл-ойды бақыт жолында жаттықтырудың құралы мен әдісі қызметін атқаратын логиканы пайдалануды ерекше атап көрсетеді. Жалпы, әл-Фарабидің айтуынша, бақыт жолында қызмет етуде логика шешуші рөл атқарады.

Әл-Фараби философиясы бойынша жеке бақытқа жету әлеуметтік тәрбие арқылы ғана мүмкін болады. Бақыт, сайып келгенде, жеке тәжірибе болса да, оған әлеуметтік құрылымдар мен құндылықтар арқылы қол жеткізіледі және сақталады. Бұл тұрғыда бақыт – бұл әлеуметтік жетістік. Әл-Фараби нағыз бақыт үшін адамгершіліктің қажет екенін, мейірім адамның өміріндегі бақыттың өлшемі екенін атап көрсетеді.

Әл-Фараби қоғамды парасатты және адамдық деп есептейді, сондықтан ол «Адамның ең жоғары кемелдігіне» жету мәселесін ең маңызды және ойшылдардың зерттеуі керек деп есептейді. Изгілік, әл-Фараби бойынша, оны «жақсы», «пайдалы», «жағымды» сияқты ұғымдардан ажырататын жеке қасиеттерді жүзеге асыруды қамтиды.

Әл-Фараби үшін оның философиясының негізінде бақыт ұғымы жатыр және ол өз шығармаларында оған үлкен мән береді. Ол бақыт мәселесіне әртүрлі қырынан қарайды, соның ішінде «Бақытқа жеткізер жолды көрсету» және «Бақытқа жету туралы» және бұл оның «Екі философтың, Платон мен Аристотельдің көзқарастарының ортақтығы туралы» басылымының негізгі тақырыбы. Әл-Фараби өз дәлелін растау үшін Аристотельдің египеттік теологиясына сілтеме жасап, Аристотель есімінен алынған үзінді келтіреді: «Мен бірнеше рет жанымнан тазартылдым, таза дене мен тәнімнен тазартылдым. Мен оның болмысына барып, оған бет бұрып, өзінен тыс болу құлдығынан құтылып, әрі білуші, әрі танылатын білімге айналдым. Ол кезде мен жан дүниемнің сұлулығы мен көркемділігін сезіндім (Әл-Фараби. Тарихи-философиялық трактаттар, 2006).

Әл-Фараби жан интеллектуалдық және физикалық, яғни әдеттеріне сәйкес қалыпты еркін әрекет ету арқылы бақытқа қол жеткізе алады және өзінің ең жоғары кемелдігіне жетеді деп есептеді. Философтың пікірінше, бақыт адамға пайда әкелетін нәрсе, ал бақытқа жетуге көмектесетін әрекеттер кемел, ал бақытқа кедергі келтіретіндер жаман немесе зұлым деп саналады. Әл-Фарабидің «Бақытқа апаратын

жол» еңбегі бақыт – әрбір адам ұмтылатын түпкі мақсат деген сенімге негізделген (Мұминов & Хайруллаев, 1972: 172 б.). Бақытқа қол жеткізу ең биік, ең кіршіксіз нығмет болып саналады және оған қол жеткізгеннен кейін басқа мақсат қажеттілік тудырмайды. Адам белгілі бір мақсатқа жету ниетімен ізгі қасиеттерді таңдауы керек немесе оларды мақсаттың өзінен де маңыздырақ санауы керек.

Дегенмен, француз философы Поль Рикердың пікірінше, адамның жеке бақытқа деген еркі достарының өзара қарым-қатынасымен және әділеттілік іздеумен сәйкестендірілсе, бақыт шамадан тыс немесе орынсыз «алмастырушы» болады. Басқаша айтқанда, бақыт қол жетпейтін немесе шындыққа жанаспайтын нәрсеге айналады, сондықтан әрқашан бақытсыздықпен байланысты. Барлық жобаларда немесе бақыт іздеген жерлерде олардың ешқайсысы бақытсыздықтың ізі жоқ толық және ұзақ бақытты қамтамасыз ете алмайтынын атап өтеді (Verhoef, 2018: 159 б.).

Әл-Фараби әсемдікке жету арқылы ғана бақытқа жетуге болады, оған философия өнері арқылы жете алады деп есептеді. Осылайша, философия адам үшін бақытқа жету құралына айналады. Ол адамдардың әр түрлі қасиеттері бар, сондықтан бақытты кез келген адам мойындай алмайды, нәтижесінде оған жету үшін адамдарға бағыт-бағдар беретін ұстаз және көшбасшы керек деп есептеді. Әл-Фарабидің «Ақыл-парасат туралы», «Мәселелердің мәні», «Азаматтық саясат» сияқты еңбектерінде адамзат мәдениетінің, руханиятының және адамгершіліктің арақатынасы зерттеледі.

Классикалық грек ойшылдарынан айырмашылығы әл-Фараби исламдық теократиялық мемлекетте өмір сүрді, онда білімнің маңызы зор болды. Адамгершілік құндылықтарды қалыптастыруда діннің алатын орны зор, руханилық, дін және имандылық өзара байланысты екені даусыз. Әл-Фараби шығармалары осы тақырыптарды тереңдете отырып, адамгершіліктің адам мәдениеті мен руханиятын қалыптастырудағы маңыздылығын атап көрсетеді.

Ислам этикасы адамдардың толықтай Аллаға тәуелді екендігін, сондықтан әрбір мұсылманның оған толық мойынсұнуы керектігін бұйырады. Құран адамдарға өз жолымен жүруге және өз таңдауын жасауға тыйым салады. Құранда: «Егер Алла қаламаса, сіз де қалай алмайсыз» дейді. Ислам талаптарын орындамағандар ауыр жазаға тартылады. Ислам идеологиясының ресми өкілдері Мутакалимдер бұл идеяларды жақтап, қорғады.

Орта ғасырларда діни нормалардың ықпалы зор болды, өз міндеттерін орындау әрбір адам үшін қасиетті парыз саналды.

Дегенмен, әл-Бирунидің пікірінше, ізгілік тек діни заңдарды ұстанудан да асып түседі. Ол мейірімділік тек өзіне және жақындарына ғана емес, басқаларға да болуы керек деп есептеді. Әл-Бируни «жақсы болу» дегеннің барлығына, әсіресе өз жолдастарына жақсылық тілеу екенін атап көрсетті. Адам әлсіз болса да, басқаларға көмектесуге тырысуы керек.

Әл-Бируни нәсілдік, діни және аумақтық ерекшеліктерге қарамастан адамдар арасындағы достықты қатты жақтады. Ол бұл достықтың қоғамдық прогреске шешуші маңызы бар және адам бақытының негізі деп есептеді. Әл-Бируни де адамдарға тән өзімшілдікті мойындап, әр адам жақсылықты алдымен өзіне, сосын айналасындағыларға іздейді деп есептеді. Дегенмен, бұл адамдардың шынайы достық қарым-қатынасына кедергі келтірмейді деп есептеді. Оның ойынша, шынайы бақыт үшін нағыз достық керек, тек рухани бай, этикалық нормалармен өмір сүретін, әдепті тәрбиеленген, дос деген атқа лайық адам ғана (Джумабаев, 1975: 57-59 б.).

Ғалым адамдар арасындағы қарым-қатынас туралы қате түсінік ұлтшылдықтың қысқа және өтпелі түрінен туындап отырғанын, оның пікірінше, бұл мүлдем бос сөз деп есептейді. Әл-Бирунидің этикалық көзқарастарын талқылағанда ғалымдардың этикалық ұстанымын ескеру қажет. Ойшыл ғалымдар айналысатын ғылыми күш-жігерді ек теориялық және практикалық мәнді ғана емес, сонымен бірге «дәстүрдің маңыздылығын танып, еңбек жемісін топтастыру» сияқты рухани құндылық бар екенін алға тартады. Философ ғылымсыз ненің жақсы немесе жаман деп есептелетініне, неге қол жеткізуге және неден аулақ болу керектігіне сенімділік болмайтынын айтады. Сондықтан ол ойшылдарды қоғам алдындағы міндеттерін абыроймен, адалдықпен атқаруға шақырады, өйткені өзімшілдік пен арамдыққа жол берілмейді және ғылымға нұқсан келтіруге және оған қызмет ететіндерге өшпенділік туғызуға ғана қызмет етеді.

Әл-Бируни адамдар жамандықтың салдарынан қорқып, жақсылыққа жетуге ұмтылатындықтан, олардың туа біткен төмен болмысына байланысты алдауға баратынын айтады. Орынсыз өзімшілдік арамдықтан жиренуге, ұят пен ар-намысты жоғалтуға әкелетінін алға тарта отырып, олардың адамгершілігін өткір сынайды. Шариағатта өтірік айту шектеулі жағдайларда ғана рұқсат етілген, мысалы, екі қарсыласты татуластыру және олардың араздығын шешу мүмкін болмағанда немесе қауіпті жағдайларда баланы оқуға немесе кәсіпкерлерді алдауға шақыру қажет. Дегенмен, бұл ерекшеліктер сирек

кездеседі, өйткені әдетте өтірік айту қиын деп саналады (Джумабаев, 1975: 60 б.).

Әл-Бируни шыншылдық тек сөзде ғана емес, іс жүзінде де адалдықты білдіреді деп есептеді. Ашық жасалса ұят санайтын ешнәрсе жасырын істемеуге кеңес берді. Жүрегі таза адам қуғынға ұшыраса да, қауіп төнсе де шындықты жақтап, өтірікпен күресуі керек. Шындықты жақтап, өтіріктен аулақ жүргендерді ғана қолдап, мадақтау керек деп есептеді. Оның ойынша, «Өзіңе қарсы болса да, шындықты айт» (Джумабаев, 1975: 60-б.). Сонымен қатар, әл-Бируни зорлық-зомбылықтың, деспотизмнің және қатыгездіктің әртүрлі түрлеріне қарсы шығып, билікті тек әлеуметтік тұрғыдан ғана емес, моральдық тұрғыдан да әшкереледі. Оның ойынша, өз еркінен тыс, қысыммен және жалдамалы жұмыс істейтін адам құбылмалы, икемсіз болады. Бұл идея әсіресе феодалдық деспотизм жағдайында ғана прогрессивті болды.

Әл-Бирунидің ләззат туралы ілімінің теориялық және танымдық мәні бар. Ол бұл ұғымды бақыт категориясымен тығыз байланысты этикалық категория ретінде түсіндірді.

Ойшыл адамдардың қызығушылықтары мен қажеттіліктері әртүрлі болатынын, сондықтан өмірдің мәні мен мақсатына, ләззат пен бақытқа деген көзқарастары әртүрлі екенін атап көрсетеді. Әл-Бируни ақылды адам рухани еңбектен ләззат табады, ал ақиқаттың қадірін білмейтін ақымақ адам тіпті хайуанаттар да ұнататын үстірт ләззат іздейді дейді. Оның этикалық көзқарастары барлық жастағы ғалымдар үшін құнды нұсқаулық болып табылады, көптеген адамдарды азғындайтын жағымсыз қасиеттерден тазартудың маңыздылығын атап көрсетеді. Әл-Бируни әрбір ғалым зейінді болуы, қатені мұқият іздеуі, ынта-жігерін сақтап, олардың жетістіктерін дәйекті түрде бағалауы керек деп есептеді. Замандастары оны еңбекқор, қарапайым, білім алуға берілген адам ретінде сүйсінетін.

Әл-Бируни ойшылымыз секілді белгілі мұсылман философы Ибн Сина да адам мен қоғамның адамгершілік өмірі үшін ақыл мен білімді шешуші деп есептейді. Адамдардың жануарлар түсінігінен тыс құбылыстар мен нәрселерді пропорционалды дыбыстар, үйлесімді түстер, күрделі иіс пен дәм, үміт пен тілек арқылы білуге болатынын атап өтеді. Себебі, ақыл нұры сезімді нұрландырып, адамның сезімдік қабілетін арттырады.

Ибн Сина ақыл адамның сыртқы дүниені танып қана қоймай, өзін-өзі, іскерлік, адамгершілік, руханияттың негізгі принциптерін түсіне алатын құрал екенін дәлелдейді. Оның негізгі еңбектері оның

ақыл-ойды адам жанының сөйлеу күші ретінде қарастыратынын, оның мақсаты жалпы дерексіз ұғымдарды түсіну екенін көрсетеді.

Сондықтан адамның ақыл-ой қабілеттері өсімдіктер мен жануарлардың ақыл-ой күштеріне үстемдік етуі керек. Ақыл-ойдың күші жанашырлықты тудырады, импульстарды басуға, жаман ерік-жігерді жеңуге және мақсаттар мен қанағаттануға мүмкіндік береді. Ибн Синаның этикасы адам ақыл-ойының мүмкіндіктері мен оның танымдық қабілетіне сенуден басталады.

Оның ойынша, ойлайтын ақыл өсімдіктер мен жануарлардың психикалық қабілеттерін басқаруы керек. Парасат мейірімділікке тәрбиелейді, құмарлықтарды басуға мүмкіндік береді, зұлымдықты жеңуге ықпал етеді, мақсатқа жетуге және бақытқа ықпал етеді.

Ибн-Синаның этикасының бастау нүктесі оның адам ақыл-ойының құдіретіне және оның танымдық қабілеттеріне сенуі болып табылады. Ибн-Синаның моральдық ілімінің рационализмнен басқа екі негізгі белгісі – гедонизм мен эвдемонизм. Ол адам қуанышы мен бақытымен байланыстыратын ләззат ұғымын түсінуді маңызды деп санайды. «Ләззат алу, - деп жазады Ибн Сина, - білуші үшін кемелдік пен жақсылықтың не екенін сезіну және білу дегенді білдіреді, өйткені олар бар».

Қазақ даласында әл-Фарабиден кейін парасаттың қоғамдағы рөлі мен оның дүниедегі жасампаздық қызметі мән ала бастаған Жүсіп Баласағұнның «Құтты білімінде» жеке адам мен қоғамға қажетті құндылықтарға тоқталып, парасат, әділдік, бақыт, теңдік сияқты этикалық ұғымдарға ерекше мән беріледі. Бұл құндылықтар адамдар мен қоғам арасындағы келісімді орнату үшін өте маңызды. Жүсіп Баласағұнның адамгершілік идеялары мен әл-Фарабидің бақыт мәселесі бойынша көзқарастардың арасында ұқсастық аңғарылады (Каримова, 2009: 125 б.).

Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» шығармасында берілген философиялық ойлар практикалық, этикалық, эстетикалық мәселелерді қозғайтын диалогтар арқылы айтылады. Бұл еңбегінде гуманист ойшыл адам өмірінің мақсаты мен мәні және адам болмысының танымдық негіздері туралы ойларды біріктіреді.

Жүсіп Баласағұн қоғамдық өмірдегі әлеуметтік өзара әрекеттестіктің этикалық стандарттарын орнатуға ұмтылады. Ақылға, әділеттілікке және бақытқа қатысты туындайтын мәселелерді шешуге назар аударылады. Орталық ұғым – әділдік пен парасаттылық, сондай-ақ бақыт пен қанағат – жалпы адамзаттық құндылықтар.

Жүсіп Баласағұн қоғамдық өмірдегі қоғамдық қатынастардың этикалық қағидаларын бекітуге ұмтылады, ол парасаттылыққа, әділеттілікке, бақытқа байланысты сұрақтарға жауап іздейді. Ойы – әділеттілік, парасаттылық, бақыт пен қанағат – адами құндылықтар.

Бұл идеялар Шығыс перипатетикасының көрнекті өкілі әл-Фарабидің Шығыс әлеміне әкелген Аристотель көзқарастары Шығыс ғұламаларының еңбектерінде өз жалғасын тапқан мұсылман Шығысында кең таралған.

Ойшыл Жүсіп Баласағұн шығыс перипатетизмін дүниетанымның елеулі қайнар көзі ретінде қарастырып, адамгершілік, ұят, адалдық, шыншылдық, ақкөңілділік, қарапайымдылық, сенгіштік, сыпайылық, байсалдылық сияқты тұлғаның маңызды қасиеттерін атап көрсетеді. Жүсіп Баласағұн өзінің ізеттілікке мән беретін практикалық философиясында адамның жоғары құндылығы оның танымымен, ақыл-ойы мен түсінігімен тығыз байланысты болатын парасатты дәстүрді жалғастырады. Адамдар арасындағы қарым-қатынастың мәні білім мен ақылмен, ал адамның табиғаты, оның барлық тіршілік иелерінен ерекшеленетін танымымен айқындалады (Төребаев, 2004: 127 б.).

Қоғам дамып, күрделене түскен сайын мәдени-әлеуметтік қарым-қатынастар да көпқабатты, көп қырлы болып келеді. Әлеуметтік өмір әртүрлі мағыналар мен белгілер әлеміне айналады, онда адамдар шарлауы керек. Өздері жасаған мағыналар мен белгілерді түсіну және қолдану үшін адамдарға білім керек. Жүсіп Баласағұн шығармасында индивидтерден басқа объективті күштерді түсіну үшін білімнің қажеттілігі көрсетіледі. Олай болса, Жүсіп Баласағұн ұстанымын ізгілікті біліммен ұштастырған сол заманның рационалистік сипатына сәйкес келетін этикалық рационализм деп бағалауға болады.

Жақсы мен жаманның айырмашылығын түсіну және оны іс жүзінде қолдану екі түрлі нәрсе. Мейірімділік жағдайға және уақытқа байланысты өзгереді. Адамның табиғаты оның интеллектуалдық белсенділігімен тығыз байланысты. Жүсіп Баласағұнның практикалық философиясы адамның қадір-қасиеті оның танымымен, парасаттылығымен, түсінігімен тығыз байланысты парасатты дәстүрді жалғастырады. Адамдар арасындағы қарым-қатынастың мәні білім мен ақылмен анықталады. Адамның білімі оны басқа тіршілік иелерінен ерекшелендіреді және оған айтарлықтай артықшылық береді (Қасымжанов & Мажиденова, 1990: 80 б.).

Адамның дамуы, оның әлеуметтік ортасының дамуы мен жақсаруына әкеледі. Әлеуметтік-мәдени қатынастар күрделеніп, әртүрлі қабаттар мен деңгейлер қалыптасуда. Қоғамдық өмір әртүрлі

мағыналар мен белгілер әлеміне айналады, ал жеке, объективті күшке айналған жеке адамдар өздері жасаған мағыналар мен құндылықтарды түсіну және қолдану үшін білім қажет. Жүсіп Баласағұн шығармалары адамның осыған байланысты күйін немесе қажеттілігін көрсетеді, көркемдік мазмұнға бай.

Түркі әлемінің көрнекті қайраткері Махмұд Қашғаридің еңбектерінде мұсылмандық құндылықтардың басымдығы көрініс тауып, қоғамдағы белгілі бір әлеуметтік үдерістер зерттеледі. «Дивани лұғат ат-түрк» кітабында түркі халықтарының тілі, фольклоры, этникалық лексикасы, рухани мәдениеті, ерекшеліктері жан-жақты қарастырылған. Махмұд Қашғаридың да, әл-Фарабидің де шығармашылығында сабақтастық маңызды орын алады.

Қожа Ахмет Ясауи жаратылысында кемелсіз, күнәға бейім адамдар бақытқа оңай қол жеткізе алмайды деп есептеді. Тіпті ізгі адамдар азапқа төтеп беруі керек. Тамұқта, абыздарының пікірінше, кінәлілер азап шегеді, ал жазықсыздар жәннатқа барады (Шадинова, 2009: 121 б.). Бұл кемелсіз дүниеде күнәсіз өмірдің қиындығын философ Ғ.Есім де мойындаған. Ол әлемді тұрақсыз және кемелсіз деп санады және жақсы адамдар осы дүниенің зұлымдықтары арқылы бұлінуі мүмкін деп сенді. Сондай сәттерде кінәлі адам өкінеді (Хазірет Сұлтан Ахмет Ясауи. Хикметтер, 2002: 205 б.). Алайда мұң мен өкініш хикметке жетелейді, ал Ясауи ілімінде адамгершілік пен мейірімділік «толық адам» болу үшін шешуші мәнге ие.

Ясауи адамның ішкі жан дүниесі оның сыртқы сұлулығынан көрінеді, ал ақылды, адал адам мейірім мен нұр шашады деп есептеген. Адамның рухының биіктігі, жан сұлулығы мен ойының ұшқырлығы оның жалпы тартымды болуына ықпал етеді. Қазіргі қоғамда әрбір адамның сана-сезімі жоғары болғандықтан, әлеуметтік, саяси және экономикалық мәселелерді шешуде маңызды рөл атқара алатындықтан, әрбір адамның құндылығын бағалау маңызды. Өмірдің көптеген қайшылықтары мен қиындықтарына қарамастан, өз өмірін нақты және саналы түрде ұйымдастыру өзін-өзі жетілдіруге әкелуі мүмкін.

Адамның өмірді түсінуі – қоғамдық даму деңгейін анықтаудың кілті. Бұл бастама мемлекеттің маңыздылығы мен мақсатын түсіну үшін өте маңызды. Адам өзін-өзі жетілдіруге ұмтылу арқылы бүгінгі мен өткенін сақтай отырып, елінің болашағына да қызмет етеді. Ол үшін мемлекеттің даму бағытын санамыздың бағытымен үйлестіруіміз керек. Рухани құндылықтарымызды бағалау – алға қойған мақсаттарымызға жетуге мүмкіндік беретін шараларды жүзеге асырудың алғашқы қадамы. Адамға жоғары сананың иесі ретінде бұл

тұрғыда басымдық берілуі керек. Бұл туралы К. Зейбек (2003) «Қожа Ахмет Ясауи хикметтері» атты еңбегінде адамның дүниенің дұшпаны екендігіне баса назар аударады. Бар нәрсенің барлық жеңіл күйлері, энергияға айналатын барлық материалдық көріністері адамның ішінде жинақталады. Адам дүниенің бес бөлігінен тұрады: жүрек – бірінші қадам, рух – екінші қадам, сыр – үшінші қадам, хафи (тереңдік) – сырдың төбесі, ахфа (ішкі) күй. тереңдігі) хафидің жоғарғы жағы болып табылады. Адам – материя мен жарық әлемінен тұратын ең толық сипатталған, мағыналы болмыс (64-65 б.).

Табиғат адам өмірінің маңызды құрамдас бөлігі болып табылады, өйткені ол адам болмысының физикалық және рухани аспектілеріне тікелей әсер етеді. Сырдария ауданы мыңдаған ұрпақты құрайтын көне қонысының арқасында Қазақстан тарихында маңызды орын алады. Бұл өлке Жібек жолы бойындағы қырыққа жуық көне қалалармен, әлемнің әр түкпірінен келген адамдарды байланыстыратын арнасы, базары және бағы бар. Бұл жердегі әрбір элементтің өзінің бай тарихы бар, егер ол сөйлей алса, оның шежіресімен бөлісер еді.

Осы тұрғыда Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» шығармасы адам санасында, ақыл-ойынан өлімге дейін бар жақсы-жаман күйлерге тереңдеп үңілетін имандылық мектебі. Ақыл даналықпен шабыттандырады, ал өзін-өзі түсіну қанағаттанарлық өмірдің маңызды аспектісі болып табылады. XX ғасыр ақыны М. Мақатаевтың айтуы бойынша адамның өзін түсінбеуі – надандықтан ғана болатын бақытсыздық (Мақатаев, 1991: 52 б.).

Қорытынды

Осылайша, өмірдің мәні философия тарихындағы ең көрнекті және әрдайым айтылатын тақырыптардың бірі болды. Бұл экзистенциалды сұрақты тарих бойы әртүрлі философиялар қарастырды. Дегенмен, барлық адамдар бұл мәселеге қатты алаңдамайды және бұл мәселе бойынша пікірлер өте әртүрлі. Біреулер өмірдің мәнін қолы жетпейтін мәселе деп санаса, өмірді табиғи сый ретінде қабылдап, бейбіт өмір сүреді, енді біреулер оны өмір сүруінің маңызды қыры деп санайды. Адам қандай орынға ие болса да, оның осынау ұлан-ғайыр ғаламда сергек, саналы болуы өмірдің мәніне ой жүгіртуді қажет етеді.

Өмірдің мәні адамның өмір сүретін құндылықтарымен, оның алдына қойған мақсаттарымен және осы мақсаттардың қалай жүзеге асатынымен тығыз байланысты. Бұл әлеуметтік нормалардан тыс қалыптасатын және әрбір адам үшін жеке құндылықтар жүйесін

жасайтын өмірдің рухани мәні. Бұл мағынаны табу және құндылықтар иерархиясын орнату - бұл әр адамға тән жеке тәжірибе.

Сонымен, бұл зерттеуде адам өмірінің мәнімен философиялық тұрғыдан байланысты бақыт ұғымы зерттелді. Талдау нәтижесінде «бақытсыздықтың» қазіргі жағдайы нарықтық қоғамдағы материалистік тенденциялардан туындайтын «экзистенциалды қуыстың» пайда болуымен байланысты екені анықталды. Зерттеу адам өмірінің мәдени дамуына және толық бақытқа жету үшін ықпал ететін әлеуметтік жағдайлар маңызды екенін көрсетеді.

Адамның дамуына бағдарланған және тұтынуды өсудің алғышарты ретінде бағалайтын қоғам адамға шығармашылық белсенділік, басқаларға деген сүйіспеншілік, енбекке адалдық, ар-ожданға негізделген іс-әрекет, адам өмірінің ең жоғары қажеттіліктерін жүзеге асыру арқылы шынайы бақытты табуға мүмкіндік береді. Дегенмен, бақыт тек рухани қажеттіліктерді қанағаттандырумен шектелмейді, сонымен қатар олардың кеңеюін қамтиды, рухани қанағаттандырудың жоғары деңгейінің пайда болуына әкеледі.

Әдебиеттер

- Delachieve. (н. д.). Адам өмірінің мәні мен мағынасы. адам өмірінің мәні неде? Адамның өмірі мәселенің мағынасы. <https://kk.delachieve.com/адам-өмірінің-мәні-мен-мағынасы-адам/>
- Verhoef, A. (2018). Paul Ricoeur: Philosophy, theology and happiness. *Stellenbosch Theological Journal*, 4(2), 151-166 p.
- Асыллов, Ұ. & Нұсқабайұлы, Ж. (2003). *Әдептану: Адамгершілік құлық сабақтары*. Алматы: Мектеп, 288 б.
- Әл-Фараби. *Тарихи-философиялық трактаттар*. (2006) Қазақ халқының философиялық мұрасы (4 т.). Жиырма томдық. Әл-Фараби философиясы. Астана: Аударма, 344-410 бб.
- Әл-Фараби. *Философиялық көзқарастары*. (1973). Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. Алматы: Ғылым, 415 б.
- Әл-Фараби. *Философиялық трактаттар*. (1973). Алматы: Ғылым, 430 p.
- Джумабаев, Ю. Д. (1975). *Из истории этической мысли в Средней Азии (с древнейших времен до Хв.)*. Ташкент: Фан, 96 б.
- Зейбек, К. (2003). *Қ.А. Яссауи және таңдаулы хикметтер*. Анкара, 255 б.
- Каримова, М. Р. (2009). *Этические проблемы в антропологии Ибн Сины* (дис. канд. филос. наук, Ин-т философии им. АМ Богоутдинова АН РТ: 09.00.13). Душанбе, 141 б.

ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ШЫҒЫС МҮСЫЛМАН ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ ҚОҒАМДЫҚ САНАСЫНДАҒЫ БАҚЫТТЫҢ РӨЛІ

- Карин, С. Х. (1962). *В мире мудрых мыслей* (3-е изд.). Москва: Знание, 360 б.
- Касымжанов, А.Х., & Мажиденова, Д.М. (1990). *Очарование знания*. Фрунзе: Кыргызстан, 156 б.
- Қабылова, А.С. (1999). *Әл-Фарабидің философиясындағы мәдениеттер синтезінің орны*. Алматы, 256 б.
- Мақатаев, М. (1991). *Үш томдық шығармалар*. (Т.1: Өлеңдер мен поэмалар). Алматы: Жазушы, 368 б.
- Мўминов, И. М., & Хайруллаев, М. М. (ред.). (1972). *Из философского наследия народов Ближнего и Среднего Востока*. Ташкент: Фан, 344-410 б.
- Насимов, М. (2011, Маусым 23). Әл-Фараби және саясат ғылымы. Абай-ақпарат. <https://abai.kz/post/9143>
- Нысанбаев, А. & Әбжанов, Т. (1992). *Адамға қарай бет бұрсақ: ежелгі грек философиясы туралы ой толғаулары*. Алматы: Қазақ университеті, 160 б.
- Төребаев, О. Ж. (2004). Баласағұнның элеуметтік философиясы (филос. ғыл. канд. дисс. автореф.: 09.00.03). Алматы, 324 б.
- Хазірет Сұлтан Ахмет Яссауи. Хикметтер*. (2002). Алматы: Жібек жолы, 268 б.
- Шадинова, Г.А. (2009). Жүсіп Баласағұнның философиялық көзқарасындағы таным мәселесі. (дис. филос. ғыл. кан.: 09.00.03). Алматы, 120 б.

References

- Delachieve. (n. d.). Adam ómiriniń máni men maǵynasy. adam ómiriniń máni nede? Adamnyń ómiri máseleniń maǵynasy [Meaning and meaning of human life. What is the meaning of human life? Human life - the meaning of the problem]. <https://kk.delachieve.com/адам-өмірінің-мәні-мен-мағынасы-адам/>
- Verhoef, A. (2018). Paul Ricoeur: Philosophy, theology and happiness. *Stellenbosch Theological Journal*, 4(2), 151-166 p.
- Asylov, U., & Nusqabaiuly, J. (2003). *Ádeptany: Adamgershilik qulyq sabaqtary* [Etiquette: Lessons of moral behavior]. Almaty: Mektep, 288 b.
- Ál-Farabı. *Tarhi-filosofialyq traktattar* [Al-Farabi. Historical and philosophical treatises]. (2006) *Qazaq halqynyń filosofialyq murasy* (4 t.). Jyрма tomdyq. Ál-Farabı filosofiasy. Astana: Aýdarma, 344-410 bb.
- Ál-Farabı. *Filosofialyq kózqarastary* [Al-Farabi. Philosophical views]. (1973). Ál-Farabı. Filosofialyq traktattar. Almaty: Gylym, 415 b.
- Ál-Farabı. *Filosofialyq traktattar* [Al-Farabi. Philosophical treatises]. (1973). Almaty: Gylym, 430 p.
- Dzhumabaev, Ju. D. (1975). *Iz istorii jeticheskoy mysli v Srednej Azii* (s drevnejshih vremen do Hv.) [From the history of ethical thought in Central Asia (from ancient times to the 10th century)]. Tashkent: Fan, 96 b.

- Zeirek, K. (2003). Q.A. *Iassayı jáne tañdayly hikmetter* [Yasawi and the Chosen Wisdom]. Ankara, 255 b.
- Karimova, M. R. (2009). *Jeticheskie problemy v antropologii Ibn Siny* [Ethical problems in the anthropology of Ibn Sina] (dis. kand. filos. nauk, In-t filosofii im. AM Bogoutdinova AN RT: 09.00.13). Dushanbe, 141 b.
- Karin, S. H. (1962). *V mire mudryh myslej* [In the world of wise thoughts] (3-e izd.). Moskva: Znanie, 360 b.
- Kasymzhanov, A.H., & Mazhidenova, D.M. (1990). *Ocharovanie znaniya* [The Charm of Knowledge]. Frunze: Kyrgyzstan, 156 b.
- Qabylova, A.S. (1999). *Al-Farabidiñ filosofiasyndağy mádeniyyetler sinteziniñ orny* [Place of synthesis of cultures in the philosophy of al-Farabi]. Almaty, 256 b.
- Maqataev, M. (1991). *Úsh tomdyq shyğarmalar* [Works in three volumes]. (T.1: Óleñder men poemalar). Almaty: Jazyshy, 368 b.
- Mýminov, I. M. & Hajrullaev, M. M. (red.). (1972). *Iz filosofskogo naslediya narodov Blizhnego i Srednego Vostoka* [From the philosophical heritage of the peoples of the Near and Middle East]. Tashkent: Fan, 344-410 b.
- Nasimov, M. (2011, Maýsym 23). *Al-Farabı jáne sarasat gýlymy* [Al-Farabi and political science]. Abai-aqparat. <https://abai.kz/post/9143>
- Nysanbaev, A. & Ábjanov, T. (1992). *Adamğa qarai bet bursaq: ejelgi grek filosofiasy týraly oı tolğaylary* [Turning to Man: Reflections on Ancient Greek Philosophy]. Almaty: Qazaq ýniversiteti, 160 b.
- Tórebaev, O. J. (2004). *Balasağunnyñ áleymettik filosofiasy* [Social philosophy of Balasagun] (filos. gyl. kand. diss. avtoref.: 09.00.03). Almaty, 324 b.
- Haziret Sultan Ahmet Iassayı. Hikmetter* [Hazrat Sultan Ahmet Yassawi. Wisdom.]. (2002). Almaty: Jibek joly, 268 b.
- Shadinova, G.A. (2009). *Júsip Balasağunnyñ filosofialyq kózqarasynndağy tanym máselesi* [The problem of cognition in the philosophical approach of Yusup Balasagun]. (dis. filos. gyl. kan.: 09.00.03). Almaty, 120 b.

Öz

Bu makale, el-Farabi, el-Biruni, İbn Sina, Yusuf Balasaguni, Mahmud Kaşgari ve Hoca Ahmed Yesevi'nin eserlerine vurgu yaparak, orta çağ Doğu Müslüman filozoflarının bakış açısından mutluluk kavramının derinlemesine bir analizini sunmaktadır. Çalışma, mutluluk fikrinin çeşitli kültürel, tarihi ve sosyal bağlamlarda nasıl anlaşıldığını incelemek için çeşitli sosyo-felsefi analiz yöntemlerini kullanır. Makale ayrıca felsefe ve toplum arasındaki ilişkiyi vurguluyor, felsefi düşüncenin ortaçağda doğu şiirinin gelişimini nasıl etkilediğini gösteriyor. Mutluluk, bir kişinin hayata karşı genel tutumunu ve sosyal ve maddi koşullarından duyduğu memnuniyeti yansıttığı için, dönemin Doğulu düşünürleri için ciddi bir sorundu. Çalışma, insan sosyal ilişkileri sorununu çözmenin önemini vurguluyor ve felsefi başarılar ile şiirin gelişimi arasında derin ama sınırlı bir bağlantı olduğunu gösteriyor. Orta Çağ Doğu Müslüman felsefi düşüncesinde mutluluk kavramının

ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ШЫҒЫС МҮСҮЛМАН ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ ҚОҒАМДЫҚ САНАСЫНДАҒЫ БАҚЫТТЫҢ РӨЛІ

daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunan bu çalışma, Orta Çağ'da felsefe ve toplum arasındaki etkileşime ışık tutmayı amaçlamaktadır. Genel olarak bu makale, belirli bir kültürel ve tarihsel bağlamda mutluluk kavramının kapsamlı bir incelemesidir ve aynı zamanda bu zaman diliminde felsefi düşünce ile sanatsal ifadenin nasıl iç içe geçtiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: doğu, felsefe, insan, hayatın anlamı, Müslüman, mutluluk, değer, toplum, ahlak

(Gülzira ŞADINOVA. ORTAÇAĞ DOĞU MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLERİNİN KAMU BİLİNCİNDE MUTLULUĞUN ROLÜ)

Аннотация

В данной статье проводится углубленный анализ концепции счастья с точки зрения средневековых восточно-мусульманских философов с акцентом на работах Аль-Фараби, Аль-Бируни, Ибн-Сины, Жусупа Баласагуни, Махмуда Кашгари и Ходжи Ахмеда Ясави. В исследовании используются различные методы социально-философского анализа для изучения того, как идея счастья понималась в различных культурных, исторических и социальных контекстах. В статье также освещается связь между философией и обществом, показано, как философская мысль влияла на развитие восточной поэзии в средневековый период. Счастье было серьезной проблемой для восточных мыслителей того времени, поскольку оно отражало общее отношение человека к жизни и его удовлетворенность своими социальными и материальными обстоятельствами. В исследовании подчеркивается важность решения проблемы человеческих социальных отношений и демонстрируется глубокая, но ограниченная связь между философскими достижениями и развитием поэзии. Способствуя лучшему пониманию концепции счастья в средневековой восточно-мусульманской философской мысли, это исследование направлено на то, чтобы пролить свет на взаимодействие между философией и обществом в Средние века. В целом, эта статья представляет собой всестороннее исследование концепции счастья в конкретном культурно-историческом контексте, а также раскрывает способы взаимосвязи философской мысли и художественного выражения в этот период времени.

Ключевые слова: восток, философия, человек, смысл жизни, мусульманин, счастье, ценность, общество, этика

(Гүлзирә ШАДИНОВА. РОЛЬ СЧАСТЬЯ В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ВОСТОЧНО-МУСУЛЬМАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ)

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Gülzira ŞADINOVA (%100)

Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors): Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest): Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

İntihal Denetimi (Plagiarism Checking): Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

ӨОЖ 179.9

FTAMP 02.51.15

Mehmet Yasin KAYA

Dr. Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye (mehmet.yasin.kaya@ege.edu.tr)
<https://orcid.org/0000-0002-9842-2214>

**TATARCADA Dİ- ‘DEMEK’ FİİLİ İLE KURULAN DELİLE
DAYALILIK İŞARETLEYİCİLERİ***

Öz: Bir yargıda ifade edilen bilginin kaynağı, dillerde çok farklı şekillerde işaretlenebilmektedir. Yapılan çalışmalar sonucunda bilginin kaynağını gösteren yapıların delile dayalılık / kanıtsallık / evidensiyel (evidentiality) kategorisi altında değerlendirildiği görülmektedir. Yirminci yüzyıl başından itibaren kullanılmaya başlanılan, ancak uzun bir süre bilgi kipliği; bilgi kipliğinden bağımsız ayrı bir kiplik; son zamanlarda ise çoğu araştırmacının üzerinde uzlaşmaya vardığı şekliyle zaman ve görünüş gibi bağımsız bir dil bilgisel kategori olarak değerlendirilen delile dayalılık kategorisinin işlevi, anlatılan bir olayın anlatıcı tarafından görülüp görülmediğini, duyulup duyulmadığını tespit etmek; ifade edilen bilgiye hangi yolla ulaşıldığını işaretlemektir. Bu işaretlemeler, diğer dillerde olduğu gibi Türkçenin tarihî ve çağdaş değışkelerinde de morfolojik, leksik veya semantik birimlerle gösterilir. Bu yazıda ölçünlü Tatarcadaki delile dayalılık işaretleyicileri olan *imêş*, *iken* hakkında bilgi verilecek ve özellikle de *di-* fiili ile oluşturulan işaretleyiciler üzerinde durulacaktır. Tatarcadaki bu delile dayalılık işaretleyicilerinin örnek cümlelerde üstlendikleri bilgiyi edinme durumları da sınıflandırılacaktır.

Anahtar kelimeler: Türkçe, delile dayalılık, dolaylılık, Tatarca, di-fiili, imêş, iken, diy

Mehmet Yasin KAYA

Dr. Ege University, Izmir, Turkey (mehmet.yasin.kaya@ege.edu.tr)
<https://orcid.org/0000-0002-9842-2214>

**SIGNIFIERS OF EVIDENTIALITY FORMED WITH THE
VERB, DI- “SAY” IN TATAR**

Abstract: The source of information expressed in a judgement can be signified in various ways in languages. It is observed that the result of

*Geliş Tarihi: 7 Ağustos 2023 – Kabul Tarihi: 14 Ağustos 2023

Date of Arrival: 7 July 2023 – Date of Acceptance: 14 August 2023

Келген күні: 7 шілде 2023 ж. – Кабылданған күні: 14 тамыз 2023 ж.

Поступило в редакцию: 7 июля 2023 г. – Принято в номер: 14 августа 2023 г.

DOI: 10.59358/ayt.1339290



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

the studies demonstrates that the structures indicating the source of information is evaluated within the category of evidentiality. The function of the category of evidentiality that has been used starting from the beginning of the 20th century has been considered as the modality of information, or a distinct modality free from information modality for a long time. However, recently as it is treated as an independent grammatical category, as many researchers have reconciled, its function is to determine whether a narrated incident is witnessed / heard by the narrator and signify how the stated information is accessed. Similar to other languages, in the historic and contemporary variances of Turkic, these significations are displayed through morphological, lexical and semantic units. This article will scrutinize the signifiers of evidentiality in standard Tatar language, *imēş*, *iken* with a special focus on the signifiers formed with the verb, *di-*. Furthermore, these signifiers of evidentiality will be categorised in sample sentences in terms of how they acquire information.

Keywords: Turkic, evidentiality, indirectness, Tatar, the verb *di-*, *imēş*, *iken*, *diy*

0. Giriş

Bir yargıdaki bilginin hangi yollarla elde edildiği yani bilginin kaynağı, dillerde çeşitli işaretleyicilerle gösterilebilmektedir. İlk yazılı metinlerinden itibaren delile dayalılık (evidentiality) işaretleyicileri tespit edilebilen Türkçe, bugünkü deęişkelerinde de dilbilgisel ve sözlüksel olarak tanımlanan bu işaretleyicilerin çeşitlilięi bakımından dikkati çekmektedir. Konu üzerinde yapılan çalışmalarda evidensiyellik, kanıtsallık, dolaylılık, tanıksallık gibi farklı terimlerle karşılanan bu dil bilgisel kategori; çoęu kez, konuşura başkası tarafından aktarılan bilginin kaynaęının tespitinde; kısmen, ilk elden olmayan, çıkarım yoluyla ulaşılan bilgilerin ayırımında ve daha sınırlı olarak konuşurun görme, duyma, koklama vb. duyu organlarıyla elde ettięi algısal verilerin işaretlenmesinde kullanılır.

Delile dayalılık, 1980'li yıllardan itibaren dil bilimi ile ilgili çalışmalarda dikkat çekici bir konu hâline gelmiştir. Delile dayalılıęı teorik düzlemde inceleyen çalışmaların aęırlık oluşturduęu bu araştırmaların yanında, Türkçenin tarihî ve çağdaş deęişkeleri üzerinde delile dayalılık araçlarını dil bilgiselleşme, işlev ve anlam temellerinde ele alan azımsanmayacak sayıda makale ve lisansüstü tez çalışmaları da yapılmaya devam etmektedir.

Türkçede delile dayalılık işaretleyicilerini; 1. Çekim işaretleyicileri (inflectional markers): {-mİş}, {-GAN}, {-IbdIr} gibi fiil çekim ekleri ve 2. Ek-fiil parçacıkları (copula particles): *ermiş* (> *imiş* ~ *emiş* ~ *imis* vb.), *erken*

(> *iken ~ eken ~ ikken* vb.) şeklinde sınıflandıran Kılıç, delile dayalılığın Türkçenin bütün sahalarında temelde çekim işaretleyicileri ve ek fiil parçacıkları ile gösterildiğini belirtse de, Kırgızca odağında algısal delile dayalılık işaretleyicileri arasında bu dil bilgisel araçların yanında sözlüksel araçların da kullanıldığını ifade etmektedir. Çalışmasında *de-* 'demek' fiilinin yanı sıra *dep tur-* 'deyip durmak', *söylös-* 'konuşmak', *sura-* 'sormak', *oku-* 'okumak' gibi diğer mesaj aktarımı fiillerini de zikreder ve bu sözlüksel araçların da algısal delile dayalılık işaretleyicileri olduğuna dikkat çeker (2005: 97-98).

Bu yazıda, Tatarcadaki (Tat.) *di-* 'demek' fiilinden {-y} geniş-şimdiki zaman çekim eki ile dil bilgiselleşen *diy* yapısının delile dayalılık işaretleyicisi olarak kullanımı ele alınacak ve örneklerle tanıklanmaya çalışılacaktır. Tatar halk anlatılarında daha çok tanıklanan *diy* delile dayalılık işaretleyicisinin hem bu metinler hem çağdaş Tatar edebî metinlerindeki kullanımı, delile dayalılığın genel kabul görmüş üç türü olan aktarım, çıkarım ve algısal yollar odağında, örnek cümleler üzerinde yorumlanacaktır. Tatarcanın, diğer değişkelerde tanıklandığı gibi, delile dayalılıkta en bilinen işaretleyicileri olan *imēš*, *iken* ve *bulgan* ek fiil parçacıkları hakkında kısaca bilgi verilecek ve *bulgan* delile dayalılık işaretleyicisinin işlevi örneklerle genişletilecektir. Yazıda verilen Tatarca örnekler için genel ağ ortamına aktarılmış edebî metinler kullanılacak ve ilgili örneklerin sonunda alındıkları genel ağ sayfasının adresi de belirtilecektir.

1. Delile Dayalılık Kavramı Hakkında

Delile dayalılık teriminin tanımı ve sınıflandırılmasında temelde iki farklı görüşün hâkim olduğu görülmektedir. Bu görüşler esasında, delile dayalılığın bir kip mi yoksa bağımsız dil bilgisel bir kategori mi olduğu tartışmalarını ifade etmektedir. Kimi araştırmalarda bilgi kipliğinin içinde değerlendirilen delile dayalılık kavramı (Bybee, 1985; Aksu-Koç, 2000), kimi çalışmalarda ise bilgi kipliğinden bağımsız bir kiplik olarak ele alınmıştır (Palmer 2001). Aikhenvalt ise delile dayalılık olgusunun kiplik, zaman ve görünüşle olan ilişkisine şüpheyle yaklaşarak onu ayrı dil bilgisel bir kategori olarak değerlendirmiştir. (2003: 1).

Son dönemlerde yapılan çalışmalarda da delile dayalılık konusunun tıpkı zaman ve görünüş gibi ayrı bir kategori olarak ele alındığı izlenmektedir (Demir, 2012: 98; Aslan Demir, 2013: 409; Üzüm, 2020: 99). Bu konuda özellikle Üzüm'ün delile dayalılık kategorisinin bilgi kipliğinden farklı olduğuna dair ayrıntılı çalışması dikkate değerdir: Konuşurun ulaştığı bilgiyi alıcıya aktarımında 'doğrudan, dolaylı, duyu organlarıyla algılayarak, aktarım' gibi işaretleme kullanabildiğini ve bunun da pek çok dilde görüldüğü şekliyle evrensel kabul edilebilecek delile dayalılık bildirimini

olduğunu ifade eden araştırmacı, delile dayalılığın ayrı bir kategori olduğunu ortaya koyar. Çalışmada, bilgi kipliğinin delile dayalılık kategorisinden farkı ise konuşurun önermeyle ilgili inanç, bilgi ve olgusallıkla ifadeye getirdiği ‘yorum’ temelinde ele alınmaktadır (2020: 85).

Yazıya geçirilmiş tarihî ve çağdaş Türkçe metinlerde delile dayalılık kategorisinin morfolojik ve leksik-sentaktik olmak üzere çeşitli işaretleyicileri olduğu görülmektedir. Bu işaretleyicilerin dil bilgisi yöntemleriyle incelenmesinin yanı sıra konuyu kuramsal olarak yorumlayan yabancı ve yerli azımsanmayacak derecedeki çalışma, konunun güncelliğinin korunması ve farklı değişkeler üzerinde yapılacak araştırmalarla yeni delile dayalılık işaretçilerinin tespiti bakımından kayda değerdir (bk. Aksu-Koç 2000, Johanson 2000, Demir 2002, Johanson 2003, Kılıç 2005, Bacanlı 2006, Demir 2007, Gül 2009, Demir 2012, Üzüm 2020; Güzel 2022, Güzel 2023).

Bu yazı, yukarıda anılan literatürde, konuyu genel hatlarıyla ve farklı Türkçe değişkeler üzerindeki tespitlerle değerlendiren çalışmaların da yardımıyla Tatarcadaki delile dayalılık işaretleyicilerinden olan *di-* fiilinden dil bilgiselleşmiş yapıların tespitini ve yorumlanmasını hedeflemektedir. Konuya kuramsal bir bakış açısı ve farklı bir model getirmek bu yazının öncelikli bir amacı olmadığından bu araştırmaların her birinin müstakil değerlendirilmesine yer verilmeyecektir. Ancak konuya bütüncül bir bakışla değinmesi ve delile dayalılık kategorisini Türkçe özelinde oldukça sade bir biçimde ele alması bakımından Johanson 2000 ve Johanson 2003’e bakmanın, bu yazının genel çerçevesini de oluşturması bakımından önemli olduğunu düşünüyoruz:

Delile dayalılık kategorisinin asıl işlevi bir ifadedeki bilginin kaynağını işaretlemektir. Bu, doğrudan ve dolaylı olarak iki şekilde gerçekleşmekte ve bu durum da dolaylılık (indirectivity) gibi bir terimi ortaya çıkarmaktadır. Her ne kadar dolaylılık, delile dayalılığın bir alt kolu gibi görünse de, esasen Johanson delile dayalılık ile dolaylılık kavramlarını birleştirmektedir. Johanson bu birleştirmeyi, olayın gerçekleştiği zamanı temel alarak, konuşurun olayın katılımcısı veya şahidi olmaması ya da katılımcısı olup sonradan fark etmesi şeklinde yapar. Yani burada bilgi, konuşur tarafından dolaylı bir yoldan öğrenilerek alıcıya aktarılmaktadır. Hatta Johanson, bilgiyi edinme konusunda duyularla elde edilen bilgilerin de dolaylı yoldan edinildiğini kabulle konuşurun bir olayın gerçekleşme zamanına şahit olmasını da delile dayalılık olarak ifade etmektedir (Johanson, 2000: 65-66). Buna rağmen Johanson, duyularla elde edilen bilgilerin, yani algısal olanların doğrudan ve bu bağlamda güvenilirliği en yüksek; aktarımsal ve çıkarımsal olanların ise dolaylı, yani daha az güvenilir olduğunu eklemektedir. Delile

dayalılık noktasında aktarımsal ve çıkarımsal yollar içerisinde en az güvenilir olanı ise çıkarımsal yolla elde edilmiş bilgilerdir.

Johanson, konuşurun bilgiyi edinmesinin ve kullanımının üç yolla gerçekleştirildiğini öne sürer:

- a) Aktarım Yoluyla Kullanımlar: Bilgi, olayın veya etkisinin konuşura aktarılması yoluyla elde edilir. Burada dışarıdan bir kaynaktan elde etme, aktarılma, söylenti ve rivayet esastır.
- b) Çıkarım Yoluyla Kullanımlar: Bilginin, olayın veya etkisinin bizzat konuşur tarafından çıkarım yoluyla elde edilmesini ifade eder.
- c) Algı Yoluyla Kullanımlar: Duyu organlarıyla doğrudan elde edilen bilgiyi işaret eder.

Yukarıda belirtildiği gibi, Johanson algı yoluyla kullanımlar konusunda, her ne kadar doğrudan bir edinim olsa da konuşurun olay anında şahit olma veya sonrasında farkına varmayla ilişkilendirdiğinden bilgiyi edinmenin bu yolunu da delile dayalılık olarak kabul etmektedir (bk. Johanson 2000: 2-3; Johanson 2003: 274-275; Johanson 2018: 513).

Delile dayalılık temel olarak bir olayın veya o olayın etkilerinin karşısında konuşurun konumuyla ilgilidir. Konuşur olay veya etkisinin içerdiği bilgiyi görmüş, dokunmuş, koklamış, birinden öğrenmiş ya da kendisi çıkarımda bulunma yoluyla elde etmiş olabilir. Bilgiyi edinme yolları böylesine çeşitli olduğuna göre konuşur tarafından bu bilginin ifade ediliş araçları da buna göre çeşitlenebilir (Demirci vd., 2010: 284). Bu çeşitlilikten dolayı delile dayalılık kategorisini kuramsal ve model olarak Türkçe deyişeler üzerinde inceleyen çalışmalar, dil bilimsel işaretleyicileri morfolojik, leksik ve sentaktik ayrımlara göre ele almaktadırlar.

Delile dayalılık konuşurun söylemek istediğini dinleyiciye aktarması anlamına geldiğinden bu dil bilimsel kategorinin en fazla geçmiş zaman morfepleri ile karşılandığı yapılan çalışmalardan da görülmektedir. Delile dayalılık kategorisi için neden özellikle geçmiş zamanın kullanıldığını açıklayan Demirci vd., esasen bunun bir sınırlandırma olduğunu, delile dayalılığın geçmiş, gelecek, geniş ve şimdiki zamanı da kapsamı gerektiğini belirtmekte; *Ali geldi* ve *Ali gelmiş* cümlelerinin delile dayalılık bağlamında incelendiğini ancak *Ali gelecek*, *Ali gelir*, *Ali geliyor* gibi cümlelerin haber kaynağı bakımından ihmal edildiğini vurgulamaktadır (2010: 283). Aynı durumun *Çuvaşça teşşi* ve *tet* yapılarında da izlendiğini dile getiren Güzel, bunların *te-* ‘demek, söylemek’ fiiline sırasıyla 1. Teklik ve 3.çokluk kişişimdiki-geniş zaman ekleriyle dil bilgiselleşmesi sonucunda oluştuğunu ifade etmektedir (bk. Güzel 2023).

2. Tatarcanın Delile Dayalılık İşaretleyicileri

Türkiye Türkçesi de dâhil olmak üzere Türkçenin farklı değişkelerinde delile dayalılığın genel işaretleyicilerinin geçmiş zaman morfepleri ile oluştuğu görülmektedir. Tatarca için de bu genellenimin yansıması olarak *imëş*, *iken* ve *bulgan* işaretleyicileri zikredilebilir. Bu işaretleyicilerin, geçmiş zamanı gösteren {-mİş}, {-KAN} biçim birimleri ile dil bilgiselleşmelerinin yanı sıra kuruluşlarında ana yardımcı fiilleri (ET. *er-*; *bol-*) barındırmaları bakımından da ortaklıkları dikkati çekmektedir. Bu bölümde, yapısal ve işlevsel olarak ayrı çalışmalarla incelenen *imëş* ve *iken* ile ilgili çalışmalara atıfla kısaca bilgi verilecek; delile dayalılık işaretleyicileri olarak işlevlerini delilleyecek Tatarca örnekler getirilmeyecektir. Tatarcanın bir diğer delile dayalılık işaretleyicisi olan *bulgan* ile ilgili verilecek örnekler de bu işaretleyicinin diğer değişkelerde de görülen {-mİşmİş} yapısı ile delile dayalılık bakımından işlev ortaklığını delillemek amacıyla kullanılacaktır. Gerek *bulgan* gerekse bu yazının asıl konusu olan *di-* fiilinden dil bilgiselleşen yapılarla ilgili örneklerde, önce yazı çevrimi yapılmış Tatarca cümleler; altında ise Türkiye Türkçesi ile karşılıkları verilerek yapı ve anlam açısından karşılaştırmaya imkân sağlanacaktır.

2.1 *imëş* : Tatarcadaki *imëş* delile dayalılık işaretleyicileri arasında en karakteristik olanıdır. *i-* ana yardımcı fiilinin {-mİş} biçim birimi ile oluşmuş yapının, söz diziminde bulunduğu yer bakımından değişkenliği temelinde, delile dayalılık işaretleyicisi olarak kullanımları ve anlam yayılımları Karabeyoğlu tarafından incelenmiştir (bk. 2012: 1353-1373). Delile dayalılık işaretleyicisi olarak *imëş* Tatarcanın yanı sıra, Özbekçe, Başkurtça, Çuvaşça, Kazakça, Kırgızca, Kıbrıs ağzı gibi değişkelerde de tanımlanmaktadır (Karabeyoğlu, 2012; Üzüm, 2023; Yazıcı Ersoy, 2014; Biray, 2014; Kılıç, 2005; Güzel, 2023; Demir, 2002).

2.2 *iken*: Tatarcanın bir diğer delile dayalılık işaretleyicisi olan *iken* de kuruluş itibarıyla *imëş* koşaç parçacığına (copula particles) benzemektedir. Ana yardımcı fiil *-i* (< *er-*) ve {-KAN} sıfat fiil biçim birimi ile dil bilgiselleşen yapı, {-KAN} biçim biriminin Kıpçak ve Karluk değişkelerinde {-mİş} biçim birimine göre geçmiş zaman için kullanımının daha fazla oluşu; *iken* koşaçının delile dayalılık işaretleyicisi olarak daha yaygın kullanıldığını gösterir. Tatarcada {-KAN} biçim biriminin aktif olarak çekim yapma durumu {-mİş} biçim birimine göre daha fazladır. Hem *imëş* hem de *iken* dil bilgiselleşen koşaçlar olsalar da bugün eskicil bir yapı olarak değerlendirilebilecek {-mİş} biçim birimi ile oluşan *imëş* koşacı daha kesin bir dil bilgiselleşme örneğidir. Kıpçakçanın günümüz değişkelerinde delile dayalılık işaretleyicisi olarak sıkça kullanılan *iken*, aynı zamanda Çuvaşçada *ikken* dil bilgiselleşmiş şekliyle görülmektedir. Bu koşacı, yapısal olarak /k/

ünsüzünün ikizleşmesiyle açıkladığı çalışmasında Güzel, *er-* ana yardımcı fiilinin Çuvaşçada *ikken* şekli üzerinde belirgin olarak *i-* hâliyle görülmesi ve Çuvaşçanın şimdiki-geniş zaman bildiren {-AkAn} biçim birimi ile zaman bakımından örtüşmediğinden bahisle Çuvaşça için bu koşacın komşu bir Kıpçakça değişkeden (muhtemel Tatarca, Başkurtça) kopya olduğunu belirtmektedir (2023: ?).

2.3. bulğan: Eski Türkçeden bu yana *er-* ana yardımcı fiili ile birlikte tanıklanan *bol-* (> Tat. *bul-*) fiilinin {-gAn} biçim birimi ile oluşan *bulğan* yapısı da delile dayalılık işaretleyicileri arasında zikredilebilir. Tatarca örneklerde *bulğan* işaretleyicisinin cümlelerdeki yerine bakıldığında genellikle kendisinden önce gelen bir {-gAn} biçim birimi almış fiille birlikte, cümlenin sonunda kullanıldığı görülmektedir. Bu nispî düzenlilik gösteren kullanımda, asıl dolaylılık işlevi birinci fiilin üzerinde yer alan {-gAn} biçim birimi üzerinde olsa da ardından gelen *bulğan* yapısıyla da delile dayalılığın pekiştirildiği izlenmektedir. Bu, fiil + {-gAn} + *bulğan* yapısı başka Türkçe değişkelerde de görülen fiil + {-mİş} + {-mİş} / {-mİşmİş} birliği ile aynı görünmektedir. Johanson bu birliğin, basitçe kanıtsal olmayan bir öğrenilen geçmiş zamanın rivayeti olamayacağını ileri sürmekte ve bu birleşimi “... *her şeyden önce mişmiş birliği öğrenilen geçmiş zamanın rivayeti değil, ‘o zaman’ işaretleyicisi miş ile zamansal açıdan tarafsız imiş’in birleşimidir, bu yüzden bağlama göre geçmiş zaman veya daha önceki geçmiş zaman biçimleriyle çevrilebilmektedir.*” şeklinde yorumlamaktadır (2016: 67-68). Aşağıdaki Tatarca örnekler, hem delile dayalılığın *bulğan* ile pekiştirilmesi hem de Türkiye Türkçesi karşılıklarında Johanson’un zikrettiği {-mİşmİş} yapısının kullanılmasıyla ilgili çeviri sorununu göstermesi bakımından dikkate değerdir:

(1) ... şul çağında bötënësën üzëñ töşënersëñ”, - dip yuvata torgan **bulğan**. (<https://www.baskala.com/ru/books/s-rl-r-3-tomda-3-tom>)

“... bu yaşında her şeyi kendin düşünürsün”, diyerek avuturmuş. [hh. avuturmuş imiş]”

(2) E isëne kilëp kıyırğa çıkqanda, tön üzëñëñ qara ceymesën kükten cirge qader ceyëp kıyğan **bulğan**. (<https://www.baskala.com/ru/books/s-rl-r-3-tomda-3-tom>)

“Ama aklına düşüp dönmeye kalktığında, gece kara örtüsünü gökten yere kadar sermiş **meğerse.**”

(3) “Mencenikni başlap yasargä öyretüvçë şaytan bulıp, ul anı cehennemde ‘Barvël’ isëmlë vadida (çokırda) küreëp, şunnan Nemrudqa heber birgen **bulğan.**” (<https://www.baskala.com/ru/books/s-rl-r-3-tomda-1-tom>)

“ ‘Mancınık’ın ilkin yapımını öğretici olarak şeytan, mancınığı cehennemde ‘Barvil’ adındaki bir vadide (çukurda) görüp, o şekilde Nemrud’a haber vermiş. [hh. haber vermiş **imiş**].”

(4) Ul zamandağı babaylarınñ suğışa torğan qoralları ük, söngë kēbi nerseler gene bulsa da, alarnıñ uqları öç-dürt çakrımğa citēp, qatı ağaçlarğa barıp qadala torğan **bulğan**. (<https://www.baskala.com/ru/books/s-r1-r-3-tomda-2-tom>)

“O zamanlardaki ataların savaştıkları aletleri de, yalnızca süngü gibi şeyler olsa da, onların okları üç dört km mesafeye ulaşır, sert ağaçlara bile saplanıp kalırlarmış.”

(5) Mēne şuña küre de avıl halkı bu qayınılıqñı küz qarasıday saqlıy torğan **bulğan**.

“İşte bu yüzden de köy halkı bu kayınılığı göz bebekleri gibi koruyorlarmış.” (<https://www.baskala.com/ru/books/s-r1-r-3-tomda-2-tom>)

Yukarıda (1), (3) ve (4) numaralı örneklerde konuşurun bilgiye bir dış kaynak yoluyla, söylenti ve rivayet vasıtasıyla yani aktarım yoluyla ulaştığı görülmektedir. Ancak (2) numaralı örnekte algısal; (5) numaralı örnekte ise çıkarımsal olarak bilgiye ulaşılmıştır. Buna göre; (2) numaralı örneğin delile dayalılığı diğerlerine göre daha güvenilirdir; yani doğrudan bir bilgi ediniminin olduğu söylenebilir.

3. Tatarcada di- Fiilinden Dil Bilgiselleşen Delile Dayalılık İşaretleyicileri¹

diy delile dayalılık işaretleyicisi *di-* 'demek, söylemek' fiili ile geniş-şimdiki zaman biçim birimi {-y} ile dil bilgiselleşmiştir. Burada yer vereceğimiz örnek cümlelerde büyük oranda *di-* fiilinin mesaj aktarım fiillerinden biri olduğu göz önünde bulundurulduğunda dil bilgiselleşen *diy*'in delile dayalılık işaretleyicisi olarak özellikle önermedeki bilginin rivayet, söylenti, tahkiye yollarıyla yani aktarım temelinde konuşura ulaştığını işaretlemektedir. Tatar halk hikâyeleri, masalları gibi anlatılarda sıklıkla tanıklanan *diy*, bu anlatıların bilhassa başlangıç kısımlarında rivayetin, aktarılan bilginin, olayın veya etkisinin çok eskiye dayandığını, kulaktan kulağa, nesilden nesile aktarıldığını ifade etmek için kullanılmaktadır. Bilinen bu kullanımının yanında, klasik ve çağdaş Tatarca edebî metinlerde *diy*'in ironik anlam ayrıntılarıyla (iğneleme, alay, tenkit, küçümseme, hor görme) yorumlanabilecek; bu bağlamda da aktarımsal ve çıkarımsal delile

¹ *diy* şeklinin, *di-* fiilinin {-y} geniş-şimdiki zaman çekim işaretleyicisi ile oluşan, 'der; diyor' anlamıyla aktif olarak kullanıldığı bilinmektedir. Yazıda delile dayalılık dışı bu durum ayrıca değerlendirilmeyecektir.

dayalılıktan çok, algısal delile dayalılık işaretleyicisi olarak değerlendirilebilecek örnekleri de mevcuttur.

Bu yapının, cümle içerisindeki yeri büyük oranda Tatarcanın karakteristik geçmiş zaman çekim işaretleyicisi olan {-gAn} ile çekimlenmiş ve aslında delile dayalılığı üzerinde barındıran yüklemden sonradır ve bu bakımdan da *imēš* ve *iken* parçacıklarına benzemektedir. Ayrıca yüklemden sonra gelen *diy* yapılarının virgül ile kendisinden önceki yüklemelerden ayrı yazılması, noktalama işaretlerinin doğrudan dil bilgisi süreç ve şekilleri ile ilgisi olmasa da düzenlilik göstermesi bakımından dikkati çeken bir olgu olarak kaydedilebilir. Her ne kadar *diy* parçacığının kendinden önce gelen geçmiş zaman eki barındıran yüklemde delile dayalılığını pekiştirme gibi bir işlevi olsa da bazı örnek cümlelerde isimlerden sonra kullanılarak 'varmış', 'bulunmuş' ifadelerini de taşıdığı tanıklanmaktadır. Esasen *diy*'in bu işlevi hem bugünkü Tatarcada dil bilgiselleştiğinin hem de delile dayalılık işaretleyicileri arasında yer aldığı kanıtları olarak değerlendirilebilir.

Aşağıdaki (6), (7) ve (8) numaralı örnekler, *diy* yapısının sıklıkla kullanıldığı; Tatar halk hikâyeleri ve masalları başta olmak üzere çeşitli halk anlatılarından örneklerin yer aldığı *Tatar Halık İcadı* adlı eserdir. Anlatıların hikâye ve masal olmasından ve tahkiye etme, rivayeti taşıma gibi üslup özelliklerinden de kaynaklanarak bu örneklerde bilginin kaynağının aktarımsal olduğu açık bir şekilde söylenebilir. Ancak (8) numaralı örnekte algıya dayalı delile dayalılık da hissedilmektedir. Bu bağlamda (6) ve (7) numaralı örneklerdeki bilgiyi edinme yolunun güvenilirlik konusunda yetersiz olduğu; (8) numaralı örnekte bilgiyi edinme yolunun diğer ikisine göre daha güvenilir olduğu da ifade edilmelidir.

(6) Cir astında Kamır batır kartnı ezlegen-özlegen de taba almağan. Aqtarınıp yöriy torğaç, bër işëknë açıp ciberse: bër bülme tulı kömëš, ëncë, mercen, törlë-törlë asıltaşlar, **diy**. Bu perinëñ hezinesë iken. Kamır Batır bu mallarnı bavğa beylep birgen. İpdeşlerë cir östëne tartıp çıgarğannar. Annan soñ tağın ikëncë bër işëknë açsa: bik matur bër kız utıra, **diy**. (https://vk.com/wall-199548812_447)

“Yer altında Kamır Batır bu ihtiyarı aramış aramış da bulamamış. Aranıp gezinirken, bir kapıyı açıverdiğinde (bir de ne görsün): Bir oda dolusu gümüş, inci, mervan, türlü türlü mücevherler, **varmış**. Bu perinin hazinesiymiş. Kamır Batır bu malları ipe bağlamış. Arkadaşları yer üstüne çekip çıkarmışlar. Ondan sonra yine ikinci bir kapıyı açıp baktığında (ne görsün:) Çok güzel bir kız oturuyor **imiş (meğerse)**.”

Bu örnekte *diy*'in dikkate değer bir kullanımı söz konusudur. Cümlelerin sonunda yer alan 'asıltaşlar' isminden sonra yer alan *diy*, bir isim cümlesinin yüklemi olabilecek *bar iken / bulgan 'varmış'* yapılarını ya da eksiltili cümlelerin üç noktasını (...) karşılayabilecek şekilde kullanılmıştır. Aynı örnek cümlelerin devamındaki ikinci *diy* ise geniş-şimdiki zaman çekim eki {-A} ile yüklenmiş *utıra (< utır-a)* yapısından sonra kullanılarak yukarıda değinilen {-gAn} sonrası *diy* kullanımındaki (bk. *bulgan*) delile dayalılığın pekiştirilmesi işlevinden ziyade kendi başına bilginin kaynağını aktarımsal olarak işaretlemektedir.

(7) Bulğan, **diy**, bër kırt bēlen qarçık. Alarnıñ Zöhre isēmlē bik matur, bik uñğan bērdenbēr kızları bulğan. Bērvakit qarçık ülep kitken. Ülgen vakıtında kızına: “Sinēñ üz gōmērēñde bēr ütēñçēñ üteler”,- dip eytken, **diy**. (https://vk.com/wall-199548812_447)

Varmış, hh. [**varmış imiş**], bir koca ile bir karı. Onların Zöhre adında çok güzel, pek mahir biricik kızları olmuş. Bir zaman ihtiyar kadın ölüvermiş. (Ölüm döşeginde) kızına: 'Senin hayatında bir dileğini yerine getirecekler' diye söylemiş [hh. söylemiş **miş**].

Cümledeki yeri bakımından yüklemden hemen sonra getirilen *diy*, yukarıdaki örneğin ilk cümlesi olan ve devrik bir söz dizimi özelliği gösteren cümlede de yerini korumaktadır. Bu örnekteki *diy* yapıları, delile dayalılığın çekim işaretleyicileri ile yapıldığı *bulgan 'varmış'* ve *eytken 'söylemiş'* yüklemelerinden sonra kullanılmış ve aktarımsal delile dayalılık işlevini pekiştirmiştir. Bu durum, daha önce de belirtildiği üzere, *diy* delile dayalılık işaretleyicilerinin sıklıkla görülen kullanımı ve işlevidir.

(8) Şulay bērvakit, eş bulmağaç, tēgē qarçık cilek bēlen suv taşırğa kuşkan kızğa. Aylı tōn iken. Kük yōzē ayaz, **diy**. Yıldızlar cēmēldeşēp toralar, **diy**. (https://vk.com/wall-199548812_447)

“Böylece bir zaman, iş olmayınca, şu ihtiyar kadın kova ile su taşıma işini vermiş kıza. Aylı geceymiş. Gökyüzü açık, [hh. açık **miş**]. Yıldızlar parıldayıp dururlar, **miş**.”

Yukarıdaki örnekte kullanılan *diy* yapılarından ilkinin kullanımı dikkat çekmektedir. Bu kullanım iki farklı şekilde yorumlanabilir: İlk bakışta *ayaz 'açık, bulutsuz'* isminden sonra kullanılması tıpkı *iken* ek fiil parçacığı gibi bir isim cümlesi üzerinden delile dayalılığa işaretlediği görülmektedir. Başka bir bakış açısıyla, *aylı tōn 'aylı gece'* öbeğinden sonra gelen ve zaten delile dayalılık işaretleyicileri arasında en bilinenlerden olan *iken* yapısının yüklem ortaklığı ile kendisinden sonra gelen *kük yōzē ayaz 'gökyüzü açık'* öbeğini de

cümle hâline getirmesi yorumu ile bu kez *diy* yapısı *iken* ile sağlanan delile dayalılığı kuvvetlendirme işlevi ile değerlendirilebilir.

diy dil bilgiselleşmiş delile dayalılık işaretleyicisinin Tatarca hikâye ve masal metinlerinin haricinde de tanıklanması, onun dil bilgisel bir kategori işaretleyicisi olduğunu göstermesi bakımından değerlidir. Ancak burada şu ifade edilmelidir ki; burada asıl dil bilgiselleşmenin yaşandığı ve yayıldığı metinler Tatar halk anlatmalarıdır. Aşağıdaki örneklerde, çağdaş Tatarca edebî metinlerinde tanıklanan *diy* delile dayalılık işaretçisinin, bilinen işleviyle cümlelerde görev aldığı izlenebilir:

(9) Felen şeerde bër kēşēnēñ uğılı rusça uqıǵan iken! Felen mullaǵa kilgen rus ta, sēznēñ din ni, bēznēñ din ni, baribēr bit, digen **diy**, eman, ya Rabbıy, bu ni qurqımıç heberler?! (<https://www.baskala.com/ru/books/ike-i-z-eldan-so-inkyiraz>)

“Fılan şehirde bir kişinin oğlu Rusça okumuş imiş güya! Filan mollaya gelen Rus da 'sizin dininiz ne, bizim dinimiz ne, hepsi aynı' demiş **güya**, aman ya Rabbi, bunlar ne korkunç haberler?!”

(10) Mēne taǵı yañı heberler. Yañı uqıtuv çıqqan, **diy**! Isulı izitmē, **diy**?.. Isulı yezidmē, **diy**? İskē kitaplarını ukıtmıylar, **diy**... Üzlerē kitap çıǵaralar, **diy**!!! (<https://www.baskala.com/ru/books/ike-i-z-eldan-so-inkyiraz>)

“İşte yine yeni haberler. Yeni öğretim çıkmışmış! Usul-i izit mi **imiş**?.. Usul-i Yezid mi **imiş**? Eski kitapları okutmuyorlarmış, **güya**... Kendileri kitap çıkarıyorlarmış **güya**!!!”

(11) Ğaile eçēndegē bu hēller zavodta hemme kēşēge meǵlüm. Bēr şayanraǵı hētta niçēktēr eytēp te taşlaǵan: imēş, Zinenkolarǵa kiyeve bulırǵa tēlegen kēşē, hiçşiksēz, biş kıznıñ bişēsēñ de bēryulı öylenērge tiyēş digen, **diy**. (https://vk.com/wall-199548812_444)

“Aile içindeki bu durumlar fabrikada herkese malum. Bir muzip olayı da hatta nedense aǵzından kaçırırvermiş: “Güya, Zinenkolar'a damat olmak isteyen kişi, hiç istisnasız, beş kızın beşiyle de bir kereliğine evlenmesi gerekli **demiş** [hh. **demiş imiş**.]”

Yukarıdaki (11) numaralı örnekte konuşur bilginin kaynağına aktarım yoluyla ulaşmaktadır. Bu örnekte bilginin başka bir kaynaktan aktarıldığı cümle içerisinden de açıkça anlaşılmalıdır. Bu örnekte geçen *imēş* koşacı 'güya' anlamıyla kullanılmıştır; dolayısıyla aynı cümlelerin sonunda yer alan *diy*'in anlamsal olarak *imēş* koşacını da desteklediği ve birlikte daha belirgin bir şekilde aktarımsal delile dayalılık işlevini gerçekleştirdikleri söylenebilir.

(9) ve (10) numaralı örneklerde ise bilginin kaynağı bizzat konuşur tarafından, çıkarım yoluyla elde edilmektedir.

Delile dayalılık işaretleyicilerinin bağlamda çeşitli yan anlamlar (iğneleme, alay, tenkit, küçümseme, hor görme, hayret vb.) kazanarak yorumlanabildiği görülmektedir (bk. Demir, 2012: 103; Kılıç, 2005: 109). Tatar edebiyatının güçlü isimlerinden olan Ayaz İshakî'nin 'İki Yüz Yıldan Sonra İnkıraz' (İYYŚİ) adlı eserinden alınan (9) ve (10) numaralı örneklerde yer alan *diy* işaretleyicileri, çıkarımsal delile dayalılık örnekleri olarak kabul edilmelerinin yanında alay, tenkit ve iğneleme şeklindeki anlamsal yorumları da barındırmaları bakımından kayda değerdir.

4. Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada, Tatarca *di-* 'demek, söylemek' fiilinden {-y} geniş-şimdiki zaman eki ile dilbilgiselleşen *diy* delile dayalılık işaretleyicisi incelenmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- *diy* işaretleyicisi büyük ölçüde aktarımsal, ikincil olarak da algısal ve çıkarımsal olmak üzere Tatarcanın önermedeki bilgiye ulaşma araçları/işaretleyicileri arasında gösterilebilir. Bilginin kaynağına göstermede nispeten aktarım yolunu kullanması onun tahkiye, rivayet etme ve aktarım temelli edebî türlerde daha fazla kullanılmasını açıklamaktadır. Elbette bu hususta, *di-* fiilinin bir bilgiyi, mesajı aktarma fiili olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Halk anlatıları olan hikâye ve masal gibi edebî türlerde sıklıkla tanıklanan *diy*'in çağdaş Tatarca edebî metinlerde de görülmesi dil bilgiselleşme yolu ile yaygınlaştığının da bir göstergesidir.

- Tarihi ve çağdaş Türkçe deşikelerde genellikle geçmiş zaman çekim işaretleyicileri ve onlardan dil bilgiselleşen koşaçların delile dayalılık işaretleyicileri olarak kullanıldığı görülmektedir. Oysa *diy* yapısının {-y} geniş-şimdiki zaman eki ile dil bilgiselleşmesi anılan diğer işaretleyicilerden farklı bir kuruluşa sahip olduğunu göstermektedir.

- Tatarcanın delile dayalılık işaretleyicilerinden en bilinenleri olan *imēş* ve *iken* koşaçlarının dil bilgiselleşme ve buna bağlı olarak delile dayalılık işaretleyicileri olarak kullanımları *diy* koşacağına göre daha kesin ve yaygındır. Bu odaktan bakıldığında *diy* ve Tatarcanın diğer delile dayalılık koşacağı olarak değerlendirilebilecek ana yardımcı fiil ile kurulmuş *bulğan*, bu özellik ve işlevleri taşıyalar da ikincil koşaçlar olarak tanıklanmakta; kullanım sıklıklarının *imēş* ve *iken*'e göre daha sınırlı oldukları görülmektedir.

- Dil biliminde mesaj/bilgi aktarım fiili olan *di-* fiilinden gelişmesine bağlı olarak *diy* delile dayalılık koşacağı, bağlamdaki yoruma dayalı olarak alay, küçümseme, tenkit etme vb. yan anlamlarla cümle içerisinde

bulunabilmektedirler. Bu anlam özelliği sayesinde Tatarca metinlerde *imëş*’in anlam/işlevleri olan *‘güya!, meğer!, sanki!’* anlamlarını barındırabilir.

• *diy*’in başka zaman ve kip ekleriyle birlikte kullanılabilse de genel olarak {-gAn} geçmiş zaman ekinden sonra, dolayısıyla bir tür delile dayalılığı pekiştirme işleviyle kullanıldığı tanıklanmaktadır. Örnek cümleler içerisinde tespit edilen *diy*’in yüklemden sonra ve virgülle ayrılarak kullanımı da cümle içerisindeki yeri; ayrıca dil bilgiselleşmiş bir şekil olduğunu göstermesi açılarından dikkati çeken bir başka husustur.

• Bu yazıda sunulan örnek cümlelerde *diy*’in yalnızca fiil cümlelerinde değil; isim cümlelerinde de görev aldığı ve yine delile dayalılık işleviyle *‘varmış’, ‘bulunurmuş’* anlamında isim cümleleri yaptığı tanıklanmıştır.

• Yazının genel konusu çerçevesinde taranan metinlerde *diy* koşacının üzerine şahıs eklerini alan (*diym, diysëñ, diybëz, diysëñëz, diyeler*) bir delile dayalılık işaretleyicisi tanıklanmamıştır. Anılan bu çekimli şekillerin, metinlerde *di-* fiilinin aktif olarak kullanılan çekimli şekilleri olduğu; *diy* yapısının ise teklik 3. şahıs eksiz çekimi {Ø} hâlinde tespit edildiği; bunun da yine *diy* koşacının dil bilgiselleşmiş bir delile dayalılık koşacı olduğunu ispatlar nitelik taşıdığı değerlendirilmiştir.

Kısaltmalar ve İşaretler

bk.	bakınız
vb.	ve benzerleri
vd.	ve diğerleri
ET.	Eski Türkçe
hh.	harfi harfine aktarım
[]	Örnek cümlelerde harfi harfine aktarımda kullanılır.
{ }	Üst biçim birimlerin gösterilmesinde kullanılır.
-	Fiillere gelen eklerin önünde kullanılır. Fiillerden sonra kullanılır.
~	Denklik gösterir.
<	-den gelir
>	-a gider
Ø	eksizliği gösterir.

Kaynakça

- Aikhenvald, A. Y. (2003). “Evidentiality in Typological Perspective”. *Studies in Evidentiality*. Ed. A. Y. Aikhenvald & R.M.Dixon, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins: 1-33.
- Aksu-Koç, A. (2000). “Some Aspect of the Acqusation Evidentials in Turkish”. *Evidentials:Turkic, Iranian and Neighbouring Languages*. Ed. Lars Johanson & Bo Utas. Berlin & New York: Mouton de Gruyter.

- Aslan Demir, S. (2022). “Yunus Emre’nin Şiirlerinde Dilbilimsel Bir Kategori Olarak Kanıtsallık”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22 (Özel Sayı): 223-234.
- Bacanlı, E. (2006). “Türkçede Dolaylılık İşaretleyicilerinin Pragmatik Anlamları”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. Cilt 3. Sayı 1: 35-47.
- Biray, N. (2014): “Kazak Türkçesinde –mIs”. *Dil Araştırmaları*, Bahar 2014/14: 35-54.
- Bybee, J. (1985). *Morphology: A Study of the Relation Between Meaning and Form*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Demir, N. (2002). “Kıbrıs Ağızlarında imiş Hakkında”. *Bilig*, 23: 129-139.
- Demir, N. (2007). “Anadolu Ağızlarında Kullanılan Geçmiş Zaman Eki -(y)XK”. *Dil ve Edebiyat Yazıları*. Mustafa İsen’e Armağan. Haz. Ayşenur İslam Külahlıoğlu ve Süer Eker. Ankara: Grafiker: 133-148.
- Demir, N. (2012). “Türkçede Evidensiyel”. *Bilig*, 62: 97-118.
- Demirci, K., Muhlbauer, J., Cook, C. (2010): “Delile Dayalılık Bakımından Türkiye Türkçesi İle Bazı Kızılderili Dillerinde Basit Çekimli Geçmiş Zamanlar”. *Turkish Studies*. Vol: 5/1 Winter: 281-293.
- Gül, D. (2009). “Semantics of Turkish Evidential -(I)mİş.”. *Essays on Turkish Linguistics*. Ed. S. Ay, vd. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Güzel, S. (2022). “Çuvaşçada Yapmacıklık/Sahtelik Bildiren Yapıların Kiplik Analizi”. *Tarihî Ve Çağdaş Türk Lehçeleri Araştırmaları: Fiil Kategorisi* [Ed. Dr. Esra Gül Keskin, Dr. Nergis Biray]. Ankara: Bengü.
- Güzel, S. (2023). “Çuvaşçada Delile Dayalılık İşaretleyicisi Olarak İkken”. *Türk Dillerinde Kanıtsallık* [Ed. Nurettin Demir, Julian Rentzsch, Melike Üzümlü] Baskıda.
- Johanson, L. (2000). “Turkic indirectives”. *Evidentials*. Turkic, Iranian and neighbouring languages. Ed. Lars Johanson & Bo Utas. Berlin & New York: Mouton de Gruyter: 61-87.
- Johanson, L. (2003). “Evidentiality in Turkic”. *Studies in evidentiality*. Ed. Alexandra Aikhenvald. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins: 273-290.
- Johanson, L. (2016): *Türkçede Görünüş*, çev. Nurettin Demir, Grafiker Yayınları. Ankara.
- Johanson, L. (2018). “Turkic Indirectivity”. *The Oxford Handbook of Evidentiality*. Ed. Alexandra Y. Aikhenvald. Oxford: Oxford University Press: 511-525.
- Karabeyoğlu, A. R. (2012): “(Kazan) Tatar Türkçesinde İmés”. *Turkish Studies*. Vol: 7/1 Winter: 1353-1373.
- Kılıç, F. (2005). “Kırgız Türkçesinde Algısal Delile Dayalılık”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S 1: 68-113.
- Palmer, F. R. (2001). *Mood and Modality (Second Edition)*. Cambridge: Cambridge University Press.

TATARCADA Dİ- 'DEMEK' FİLLİ İLE KURULAN DELİLE DAYALILIK İŞARETLEYİCİLERİ

- Üzüm, M. (2020). “Türkçede Kanıtsallık ve Bilgi Kipliği Ayrımı” Dil Araştırmaları, Bahar 2020/26: 83-102.
- Üzüm, M. (2023). “Dilbilgisel Kanıtsallık İşaretleyicilerinin Sözlükselleşmesi: Özbek Türkçesinde *mish-mish(lar)*”. Selçuk Türkiyat. Nisan (57): 315-334.
- Yazıcı Ersoy, H. (2014) Başkurt Türkçesinde Kip. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Genel Ağ Kaynakları (Taranan Örnekler)

- <https://www.baskala.com/ru/books/s-rl-r-3-tomda-1-tom> (Erişim: 20.7.2023)
- <https://www.baskala.com/ru/books/s-rl-r-3-tomda-2-tom> (Erişim 20.7.2023)
- <https://www.baskala.com/ru/books/s-rl-r-3-tomda-3-tom> (Erişim: 20.7. 2023)
- https://vk.com/wall-199548812_447 (22. 7. 2023)
- <https://www.baskala.com/ru/books/g-lch-ch-k> (22.7.2023)
- <https://www.baskala.com/ru/books/ike-i-z-eldan-so-inkyiraz> (18.7.2023)
- https://vk.com/wall-199548812_444 (18.7.2023)

Андатпа

Белгілі бір үкім берілгенде көрсетілген ақпарат көзі тілдерде әртүрлі тәсілдермен белгіленуі мүмкін. Зерттеулер нәтижесінде ақпарат көзін көрсететін құрылымдар дәлелділік/дәлелдік/дәлелдеу категориясы бойынша бағаланатыны байқалады. XX ғасырдың басынан бері қолданылып келе жатқан, бірақ ұзақ уақыт бойы қолданылған ақпараттық модальділік; ақпараттық модальділікке тәуелсіз жеке модальділік; Соңғы кездері зерттеушілердің көпшілігі келіскен шақ, жақ сияқты дербес грамматикалық категория ретінде бағаланған дәлелділік категориясының қызметі баяндалған оқиғаны баяндауыштың көрген-білгенін анықтау; көрсетілген ақпаратқа қол жеткізу жолын белгілеу болып табылады. Бұл белгілер басқа тілдердегі сияқты түрік тілінің тарихи және қазіргі нұсқаларында морфологиялық, лексикалық немесе семантикалық бірліктермен көрсетілген. Бұл мақалада стандартты татар тіліндегі *imēš* дәлелді белгілер, әсіресе *di-* етістігімен жасалған белгілер туралы мәлімет беріледі. Сондай-ақ татар тілінде осы дәлелдеуші белгілермен қабылданған ақпаратты алу жағдайлары да жіктеледі.

Кілт сөздер: түрікше, дәлелділік, жанамалық, татарша, *di-* етістігі, *imēš*, *iken*, *dü*

(Мехмет Ясин КАЯ. ТАТАР ТІЛІНДЕГІ Dİ- 'DEMEK' ЕТІСТІГІМЕН ЖАСАЛҒАН ДӘЛЕЛДІЛІК БЕЛГІЛЕРІ)

Аннотация

Источник информации, выраженный в суждении, может быть обозначен в языках разными способами. В результате проведенных исследований видно, что структуры, указывающие на источник информации, оцениваются в рамках категории эвиденциальности. Функция категории эвиденциальности,

используемой с начала XX века, долгое время рассматривалась как модальность информации, или отдельная модальность, свободная от модальности информации. Однако, поскольку в последнее время его рассматривают как независимую грамматическую категорию, как пришли к выводу многие исследователи, его функция состоит в том, чтобы определить, был ли повествоваемый инцидент свидетелем / слышен рассказчиком, и указать, как осуществляется доступ к изложенной информации. Подобно другим языкам, в исторических и современных вариантах тюркского языка эти значения проявляются через морфологические, лексические и семантические единицы. В данной статье будет дана информация об эвиденциальности в стандартном татарском языке *imëş*, *iken*, и особенно будут выделены указатели, образованные от глагола *di-*. Также, эти указатели эвиденциальности будут классифицированы в предложениях с точки зрения того, как они получают информацию.

Ключевые слова: тюркские языки, эвиденциальность, косвенность, татарский язык, глагол *di-*, *imëş*, *iken*, *diy*

(Мехмет Ясин КАЯ. УКАЗАТЕЛИ ЭВИДЕНЦИАЛЬНОСТИ, ОБРАЗОВАННЫЕ ОТ ГЛАГОЛА DI- 'ГОВОРИТЬ' В ТАТАРСКОМ ЯЗЫКЕ)

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Mehmet Yasin KAYA (%100)

Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors): Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest): Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

İntihal Denetimi (Plagiarism Checking): Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

UDC 81'42; 801.7 DBTBL 16.21.33

Odil ZARIPOV

PhD, Institute of History of the Academy of Sciences of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan
(odil.zaripov@yandex.com) <https://orcid.org/0000-0002-2261-1166>

FROM THE HISTORY OF LAND OWNERSHIP OF THE TASHKENT BEGLIK (BEGINNING OF THE 19th CENTURY)*

Abstract: The article highlights and analyzes based on archival documents and historical sources the issues of land ownership in Tashkent in the early 19th century. Researched: the influence of Muslim law on the solution of land issues in the region, the harmonization of Muslim law and local customs in agriculture. Based on the above analysis, it is concluded that in Tashkent before the invasion of the Russian Empire, there was a peculiar and full-fledged legal institution of land tenure. Which was part of the legal institution of the Kokand Khanate and relied on Sharia law and the primordially ancient traditions of agriculture. The study was conducted based on the principle of historicism. In the course of the study were used a microhistorical approach, comparative, systematic, content analysis and problem-chronological methods.

Keywords: Kokand Khanate, Tashkent, land ownership, wasiqa, sharia, ādat, taxes, kharaj, waqf

Одил ЗАРИПОВ

PhD, Ўзбекистон Ғылым академиясының Тарих институты, Ташкент, Ўзбекистон
(odil.zaripov@yandex.com) <https://orcid.org/0000-0002-2261-1166>

ТАШКЕНТ БЕКТИГІНІҢ XIX ҒАСЫРДЫҢ БАСЫНДАҒЫ ЖЕР ИЕЛЕНУ ТАРИХЫНАН

Андагна: Мақалада XIX ғасыр басындағы Ташкенттегі жер иелену мәселелері мұрағат құжаттары мен тарихи дереккөздер негізінде айшықталып, талданған. Сондай-ақ бұл мақалада ислам құқығының елдегі жер мәселесін шешуге әсері, ауыл

*Date of Arrival: 23 May 2023 – Date of Acceptance: 4 September 2023

Келген күні: 23 мамыр 2023 ж. – Қабылданған күні: 4 қыркүйек 2023 ж.

Geliş Tarihi: 23 Mayıs 2023 – Kabul Tarihi: 4 Eylül 2023

Поступило в редакцию: 23 мая 2023 г. – Принято в номер: 4 сентября 2023 г.

DOI: 10.59358/ayt.1301085



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

шаруашылығындағы ислам құқығы мен жергілікті әдет-ғұрыптарды үйлестіру мәселесі зерттелді. Жоғарыдағы талдаулар негізінде Ташкентте Ресей империясының шапқыншылығына дейін жер иеленудің өзіндік және толыққанды құқықтық институты болған деген қорытындыға келеді. Қоқан хандығының құқықтық институтының бір бөлігі болған және шарифат заңдарына және егіншіліктің ертеден келе жатқан дәстүрлеріне сүйенген. Зерттеу тарихшылық принципі негізінде жүргізілді. Зерттеу барысында микротарихи көзқарас, салыстырмалы, жүйелік, мазмұндық талдау және проблемалық-хронологиялық әдістер қолданылды.

Кілт сөздер: Қоқан хандығы, Ташкент, жер иелену, уәсиқа, шарифат, адат, салық, хараж, уақф

Introduction

One of the most complex and controversial issues in the history of Turkestan is the history of land ownership, water use and their development in Uzbek khanates at the end of the 19th century. The following factors can be distinguished among the most important ones that determine the complexity of studying the issue:

* The emergence of different forms of roles of the state authorities in the distribution of land and water resources owing to the specific nature of the socio-economic processes in different regions of the area, which resulted the formation of a relatively unique diversity in land ownership and water use in each region;

* Differences in existing traditions and legal norms in irrigated agriculture, the sources of Muslim rights in land ownership and discrepancies in existing practice;

* The influence of views on the theory and practice of land ownership, which was established by Russian colonial administration in the region, on further research and interpretations devoted to this problem.

Researchers who are delving the agrarian relations of the 19th century Tashkent region, in particular, the system of land ownership and water use, may encounter the above-mentioned issues. The Tashkent province under the study was a part of the Kokand khanate. During this period, all the large administrative units of the Kokand Khanate¹ were called “Beglik”, but

¹ Kokand is a new state established in Ferghana valley disunited from Bukhara Khanate at the beginning of the XVIII century. The khanate was founded by the Mings of natives. (Levi, 2017).

FROM THE HISTORY OF LAND OWNERSHIP OF THE TASHKENT BEGLIK (BEGINNING OF THE 19TH CENTURY)

Tashkent had a special status among them and was ruled by “Beglar-begi [Beg of Beks]”, and not by an ordinary “Beg”.

A brief history of the Tashkent Beglig

In 1784, Yunus khwāja, the son of the former governor of Shaykhāntāhur quater, separated Tashkent from Bukhara dominance and pursued an independent policy. Tashkent province had its own management system. Yunus khwāja had four councillors. The control of Tashkent city and tax collection was headed by Bosh khwāja, and trade was controlled by qadi and diwanbegi. The official in the position of Ra’is was responsible for the control over the implementation of Sharia laws, prices, and measurements. Yunus khwāja defeated the attacks of the Kazakh sultans and subjugated the cities such as Sayram, Shymkent, Turkestan, Kurama, Karabulāk to Tashkent at the end of the 18th century. The increase in the status of the Tashkent principality perturbed Kokand khans. In 1799, Kokand ruler Nārbota Biy marched on Tashkent, but he was defeated in the battle near Chirchik. Kokand ruler Ālim Beg received the title of “Khān” in 1805, and then the state established in Ferghana was officially called the Khanate of Kokand. After the death of Yunus khwāja, the troops of Kokand Khān Ālim Khān marched on Tashkent and in 1809 and subjugated Tashkent, Shymkent, Sayram and other territories belonging to it to the Kokand Khanate (Babadjanov, 120-134). Thus, cities and districts such as Tashkent city, Kurama, Shymkent, Turkestan, Awliyā āta, Sayram were governed by Tashkent principality which was the largest of the fifteen principalities of Kokand Khanate from the beginning of the 19th century (Ziyaev, 16; Sultonov, 2007: 59). Considering that, it is appropriate to analyse the land ownership relations in these areas within the framework of the legislation of the Kokand Khanate.

Legal foundations of land ownership

If we dwell on the legal basis of land ownership in this period, it unequivocally becomes clear that all legal relations in the region were regulated on the basis of Islamic law. As a result of the development of Islamic Fiqh [jurisprudence] in Central Asia, starting from the 16th century faqihs developed fatwa collections, jungs¹ and treatises on various issues of social life, which served as ready-made guides for muftis, scholars and judges.

¹ In Central Asia a jung was understood as a collection on fiqh “majmua’ al-masā’il”, and used by qadi, as a source of solving problems in judicial practices.

Among the fatwas and narrations, special treatises were also developed on the relationship between land ownership and water use. An example of this is the work “Risāla-ī Habibiya” on ushr and kharāj lands written by Ibād al-Allāh ibn Khwāja Ārif Bukhārī in the 18th century (Morrison, 4). In the work, the author tried to justify the forms of land ownership in the region and the reasons for their emergence by sharia (NAUz, R-2678-1-167). Treatises in this character were applied in practice not only in entire territory of Bukhara, but also throughout Tashkent.

One of the most common documents was the riwayat among these treatises till the beginning of the 20th century and they were widely used to regulate legal relations between people. “Riwayat” documents were originated from “fatwas” in Islamic legal system of Central Asia from about the 16th century (Sultonov, 2016: 29), and they were considered the main source of qadis’ verdict on legal issues.

The document called Riwayat (fatwa) is a formal statement of the muftis, which reflects the conclusion of the mufti regarding the solution of an issue providing with citations from jurisprudential works as its proof (Isogai, 262). Signs of fatwa were specified for some of the riwayat and issues that reflect the jurisprudential views of the Hanafī school. Their introduction into practice is called “ma’mula” (Sartori, 278), and they can be compared to “legal precedent” in the Anglo-Saxon legal system. For example, according to Islamic scholar N. Mirzaev, the issues presented in the work “Mukhtasar al-Wiqāya” were all used in practice at the level of “ma’mula”. Many references to these legal sources can be found in the riwayat documents and wasiqas¹ [notarial document] of Tashkent qadis.

According to Sharia, as was in all khanates of Central Asia, land ownership was divided into three main categories in Kokand Khanate: state, private and waqf lands.

Types of land ownership

In the economic documents of the Khanate, the terms such as “zamini mamlākai khāniya” (NAUz, 1043-1-3) or miriy, pādshāhi were used for state lands, while unowned lands were categorised as “zamin-i bilā mālik”². It is noteworthy that the term “amlāk” in relation to state lands is not found in the documents of Kokand khanate. Mostly private properties are meant under the name of amlāk in the documents. An example of this is the waqfnama of the Rustambek dādkhāh’s son Fāzilbek dasturkhānchi can be shown. The

¹ Wasīqa is a document. It is a certificate in Near and Middle East countries, as well as in Central Asia. It is a document formed about land and property purchase and sale.

² “زمین بلا مالک” – Persian and Arabic. Ownerless land.

FROM THE HISTORY OF LAND OWNERSHIP OF THE TASHKENT BEGLIK (BEGINNING OF THE 19TH CENTURY)

document states that he donated 20 batman¹ of land in the west of Tashkent city as waqf to the benefit of the Zangi Āta mosque in 1855. The document was sealed by Khudayār Khān of Kokand (NAUz, 17-1-32663). The waqfnāma states the owner of the property “az atyāb al-amwāl wa ahsan al-amlāk” [he is endowing his land, which is one of his best goods and best properties, to the waqf]. It can be concluded that if the term “amlāk” had meant state land in the khanate, naturally this term would not have been applied to private property in the waqf document. Furthermore, the term “amlāk” can be seen in relation to private properties even in the waqfnamas of Bukhara².

In this regard, our opinion is also confirmed by the fact that Schuyler³, who was in Tashkent during the colonial period of the Russian Empire, called the state lands in Turkestan “miriīé” (Schuyler, 298) - miriy lands. Besides, the term “mirī” is found in the administrative documents of the chancellery of the Kokand khans⁴.

According to Madjlisov, the term “amlāk” was familiarised by the colonial government to justify that all lands in Turkestan originally belonged to the state (Madjlisov, 73-75). Morrison states the opinion that amlāk is a concept used in regard to state lands in Bukhara by the 19th century. Despite this, the author himself did not accentuate this concept and associates “amlāk” with the system of “amlākdār” (Morrison, 95-102). However, the Sarkār or Beg implemented the role of amlākdār in the Kokand khanate. Although the term “amlākdār” is found in the documents of Kokand khanate’s chancellery, (NAUz, 1043-1-495), he was below the rank of sarkār or Beg. In addition, Muhammad Sālih Tāshkandī mentions Turkestan amlākdār as a tenant, a large landowner (Muhammad Sālih Tāshkandī).

Therefore, it can be concluded that the concept of “amlāk” lands considered state lands in Central Asian khanates or the lands belonging to the authorities were called by this term was not typical of Tashkent and Kokand Khanate in general.

¹ It is weight measuring unit. However, 1 batman land means area where 1 batman (171,995 kg) grain is sown. It is equal to almost 1 ha of land.

² Landowners of Bukhara used this term for “mulki khurr-i khālis” lands that were exempted of taxes and fully belonged to themselves. See: NA RUz, Find. I-323, L. 1, doc. 317.

³ Eugene Shuyler (1840-1890) was an American politician, traveler and writer. He traveled to Turkestan in 1873 and published his book basing on his travel impressions.

⁴ Mirī – “ميري” (ap.) is used the the land belonging to rulers, in archive document it means the land belonging to the Khān personally. See: NAUz Fund I-1043, L. 1, doc. 646. The terms such as khoss, khossa are seen in some documents. See: NAUz. Fund. I-1043, L. 1, doc. 495.

Besides that, the share of state land was not large in the area under the study. Neither archival documents nor historical sources provide information about the widespread distribution of state lands in these areas. The available information shows that the state lands were mainly in the areas around the capital of the Khanate (Nabiev, 156-163; Troickaja, 4-14). This idea is supported by S. Levi who stated that the khans developed irrigation facilities mainly in Fergana valley and tried to centralize state lands throughout the valley (Levi, 61-76). Even in 1875, the commission of the Russian Empire, which studied the forms of land ownership in Syrdarya region, noted that there were only private and waqf lands in this area, and there were almost no lands belonging to the state or the khān personally (NAUz, 1008-1-84). Of course, this statement applied only to cultivated lands.

Uncultivated land of any kind was undoubtedly at the disposal of the state. Schuyler described these lands in Turkestan as “metruke” (Schuyler, 298), that is, abandoned lands. These lands, which are referred to as “qoriq [barren]” land (NAUz, 1043-1-496) in the archival documents of Kokand, are mentioned in Arabic form of the same word as “yābis” while defining the borders of private and waqf lands in Tashkent land sale deeds¹. Barren land was always under the control of the khanate and according to Sharia, it belonged to the ruler.

Lands belonging to private property were formed on the following basis:

- According to Sharia, by “ihyā al amwāt”, which is converting barren (uncultivated) land to fertile land, a person obtained a relevant document of land ownership from a khān or beg after bringing water to the land, planting crops in it for three years;
- Tarkhān lands, which were allocated to a person for his services to the state, from state lands as private property;
- Inherited lands;
- Land acquired by purchasing it from the state or individuals.

Private land was classified into two categories: exempted of tax and taxable land. In order to turn the land into a tax-exempt “mulki khurri khālis (tax-exempt)”, the owner of the land was obliged to transfer to the state account some of his land in the amount of tax paid from his harvest (Geyns, 441).

Regarding the private lands that were owned by inheritance, it can be observed in the documents that they were named after the original (primary)

¹ "يابيس" – unirrigated dry land. (NAUz, 164-1-16).

FROM THE HISTORY OF LAND OWNERSHIP OF THE TASHKENT BEGLIK (BEGINNING OF THE 19TH CENTURY)

owners. For example, in the “*bayi bāt*” document belonging to the Tashkent qadis issued in 1826, the land which was sold is mentioned as “*metruke Mulla Rahimjan*”. The document states that his two daughters sold the land inherited from their father for 20 gold coins. While defining the boundaries of the land, some lands were written as *metruke*, and some as property (NAUz, 164-1-14).

Considering the land as *metruke* for inherited lands is a real Sharia practice. It can be applied to any inherited object. That is, the term *metruke* is not only a concept of identifying land ownership.

Here, it is important to provide some views on the interpretation of the term. It is worth noting that in the works on Muslim land ownership written by Russian orientalists and under their influence, it is possible to observe cases of changing statements into terms when it comes to whole-Sharia practices and Khanate economy. As a result, it was concluded that there were different forms of land ownership and many taxes during the Khanate period¹. U. Abdurasulov also expressed an opinion about the confusion of terms used by Russian and Soviet orientalists in his conclusions about Khiva Khanate’s private land ownership and land taxes (Abdurasulov, 32-46) and the same practice is seen in the study of land ownership and taxation system of Bukhara Emirate.

Besides, there is also information about “*tarkhān*” lands, which were allocated as private property from state lands to various individuals for their services to the state by Kokand Khans in the territory of the Tashkent province. For example, on the basis of a document certified by the seal of Muhammad Ali Khān, it can be said that Muhammad Ibrahim Mirshab was given 3 double (pair of oxen) land [the land in the amount of ploughing by two oxen] as *tarkhān* from lands in Mingorik quarter near Tashkent city (NAUz, 17-1-13271). The document also specifically accentuated to the governor, tax collectors and aksakals, as well as the property was private and inviolable. The practice of buying and selling private land, documents of inheritance and transfer to a waqf show that the right to free disposal of this form of property was ensured in the khanate. For instance, it is also known that the same type of land as above was converted into a waqf by Ahmad Parvanachi in Awliyā-āta (NAUz, 1008-1-84).

The information about the violation of private property rights by the state is not found in the sources. There is only information about the taxes that caused public dissatisfactions.

¹ For instance, A. Zhuvonmardiev gave the list of about 90 taxes for economy, land ownership in different periods of Kokand Khanate. (Zhuvonmardiev, 182; Nabiev, 388; Troickaja, 582)

In the area under study, the main share of waqf lands belonged to the territory of Tashkent. It was the waqf land in Tashkent region that were later eyed by Russian colonialists. It is noted that the owners of most of the waqf properties, who were listed in the inspection documents of the Russian Empire, were the citizens of Tashkent city. Based on this, it can be concluded that due to a large number of properties and waqf lands in Tashkent region, as well as uncultivated land, the owners used fertile lands in regions such as Turkestan and Shymkent.

It is stated in the report that “In the city of Turkestan, waqf lands consist of two ditches called Ortoq and Supri, and the first ditch had water amounting to 70 qush¹ land, and the second watered 65 qush land”. “In Shymkent, the waqf land was established on two ditches located near Sayram. One of these endowment ditches belongs to the shrine of Mir-Ali Bābā in Sayram, and the other with the land area is 200 tanābs belongs to the mosque” (NAUz, 1008-1-84). The existing waqf lands in Shymkent and the income from them are given as follows:

- There was 700 tanāb of waqf land in Kāratepa quarter of Sayram village. During the Khanate period, 60 batman of wheat was harvested there, and after the occupation of the territory by Russians, the income was oriented to the treasure of the conquerors. That is, the right of waqf property in the use of land was suspended.

- the waqf land in Mār-tepe village was 700 tanābs, during the khanate period, it yielded 30 batmans of wheat, but after the conquest, it became an abandoned land.

- the conquest of the area by Russians also halted income from 2 tanābs of waqf land in the area called Ibrahim āta.

- Waqf lands belonging to the large mosque built by Ātabek dādkhāh, who was appointed Beg by the Khān of Kokand Khudayār Khān, in the city of Awliyā-āta in 1860 (NAUz, 715-1-23):

- 4 tanābs of land on Tashkent road and 4 tanābs of land in Chayquruq area.

- 4 tanābs of alfalfa land in Ākbulut area which is 10 versts² from Awliyā-āta.

These waqf lands were registered by Tora-khwāja Sharif-khwāja oghli who was a qadi of Tashkent. From this, it can be assumed that documents

¹ Qush is not land measuring unit. It is used to denote the land cultivated with a couple of oxen. (Morrison, 12).

² 1 verst - 1,0668 km.

FROM THE HISTORY OF LAND OWNERSHIP OF THE TASHKENT BEGLIK (BEGINNING OF THE 19TH CENTURY)

related to waqf land, like other types of waqf documents, were formalised by Tashkent qadis in these regions. The above information proves that the share of waqf lands was also significant in the northern regions of Tashkent region.

In all forms of land ownership in the region, peasants worked on the basis of rent. However, in addition to giving the land for rent, some landowners used their land with the help of their own workers. For example, Abu Ubaydullāh Tāshkandī states that in addition to “chārikār” tenants, his workers “servants” also worked in his lands located along the Borijar ditch. (Abu Ubaydullāh Tāshkandī, 212). The author, who went to see yield during the harvest, noted the chorikors and servants separately.

Tenant farmers dealt with peasantry using the landowner's horses and tools. After paying kharāj in the amount of 1/5 of the harvested crop, a charikar handed over 3/4 of the remaining crop to the landowner (Vahidov, 64). He himself kept 1/4 of the harvest, that's why he was called “chahār yak [one fourth]” worker. If the cārikār planted cotton or white corn, he had 1/3 of the harvest earned after the above expenses. This practice is characteristic of the Fergana valley of the khanate, and in areas such as Tashkent and Turkestan, where the main crops are rice, 1/4 of the harvest was distributed to tenants (Turkestanskiy sbornik, 136). Besides, there were also “kārandas” in Tashkent who rented for half of the harvest and they worked in horticulture and cotton fields (Geyns, 442).

In general, while employing of farmers in rented land, their rights were regulated on the basis of relevant documents. Tenant farmers were not completely without rights and in a difficult situation during the Khanate period as it was noted by the authors of the colonial and Soviet period. Even in the lease documents, it can be seen that the owner of the land reduced the rent fee as a result of signing a lease agreement with the same villagers over the years. Sometimes it is possible to find that the leased land was transferred to the account of the farmers.

The study of the documents relating to land ownership indicated that “wasiqa” documents (ijāra, bayi bāt, tamlīk, ibrā, waqf), which related to land ownership and issued by qadis, had the same form in terms of structure. Because only documents related to waqf had charitable peculiarity, they were much extended in structure than other documents (Sultonov, 2016: 92). The description of the land, for example, arable land (arāzi zirāat) (NAUz, 164-1-16) (it can also be a garden or a yard), its location (inside or outside the city, the name of the village or quarter) was given at the beginning of the document (introductory part). Then its borders were described in detail, and the name of the landowner of each border area, or the names of ditches,

roads, and abandoned lands were listed. Information about the size of the land was usually given in the main part of the document. It should be acknowledged that while making land borders, the border area was defined starting from the west in all documents (NAUz, 164-1-8). In our opinion, because of the direction of the qibla, the border areas were defined from the west.

After the information about the land is given (introduction), the main part starts with the date. It is stated the owner of the land and the process conducted in relation to the land. In addition, ability to deal of the persons mentioned in the documents is also noted separately. For example, in 1865, the wasiqa [deed] of sale certified by the seal of two qadis of Tashkent states: “In 1281 Hijri, in the holy month of Sha’ban, Turdi Muhammad Arslanbāy oghli, the wakil [representative] of a woman named Sabri nisā, sold the land in the quarter of Sirkechar ata located outside the city of Tashkent to Mir ārif Mir tālib oghli for 15 gold” (NAUz, 164-1-15). This document includes all the requirements we revealed above.

In the case witnesses were present, their names were written and the seal of the relevant qadi (or qadis) was placed at the end of the document. In general, it can be concluded that the pre-colonial land ownership documents of Turkestan are almost no different from modern notarial documents with cadastral data of their time. Sharia instruction was the main factor to require the participation of witnesses in the registration of land ownership documents. Besides that, the participation of local aksakals or neighbours as witnesses was also implemented in order to appropriately indicate the land area and its boundaries.

One of the documents related to land ownership in Turkestan is riwayats. At the top of the riwayat texts (in the right-side margins from top to bottom), quotations from Sharia sources are given in Arabic as evidence, and the title of the book is indicated below the quotation. Due to the large number of quotations in some narrations, some of them were also written below the seals. After the riwayats were sealed by qadis, they became a fatwa and entered into legal force (Geyns, 479). An example of this is the narratives stored in the National Archives in the 13th file of the collection of documents entitled “Tashkent Qadi kalāni” (NAUz, 164-1-13).

The collection consists of 38 riwayat documents on different issues and they were written between 1822 and 1892. One of them is the riwayat related to the authorization of the ownership of “tamlik” land. The document states that a person named Khushki-bek improved certain cultivated land for several years, planted trees and built buildings around it. After the demise of the landowner, the land was transferred to his heirs. Later, a person named

FROM THE HISTORY OF LAND OWNERSHIP OF THE TASHKENT BEGLIK (BEGINNING OF THE 19TH CENTURY)

Katta-bek claimed to be the owner of this land. However, he did not object before the qadī when the inherited land was transferred to the heirs, and he now started claiming again (NAUz, 164-1-13).

The riwayat was sealed by a total of ten people who studied the case: 1 a'lam, 7 muftis and 2 qazis were sealed. Finally, the issue was resolved in favour of the heirs based on the works of “Mukhtār al-Fatawā” and “Tatarkhāniya”. The date of issue of the riwayat is not mentioned while P. Sartori who studied this narration noted that the year 1245 Hijri (1830-1831 AD) was indicated in only one seal (Sartori, 56). However, thorough study of the seals in the riwayat from the left shows the dates such as the 1st seal 1230 Hijri, 2nd seal 1238 Hijri, 4th seal 1214 Hijri, 5,6,7 seals 1245 Hijri, 9th and 10th seals 1239 Hijri. That is, the narration was written in the pre-colonial period. There is a 36-year difference in the years in the seal and the colonial period (1865).

Furthermore, P. Sartori states a person named Kattabek, who claimed land ownership in the riwayat, as a local administrator (manager), and connects this case to the issue of “ihyā al-amwāt” (Sartori, 2016: 56). That is, according to the researcher, Khushki-bek opened the abandoned land and then inherited it to his heirs, and Katta-bek had to recognize this situation as an official. In our opinion, the researcher made this conclusion based on the text of the narration, and the quote from “Mukhtār al-Fatawā” in the riwayat leads us to draw a different conclusion. It contains a statement about the rights of the person who bought the land “مشتري” and his heirs. In addition, it is indicated that the persons mentioned in the riwayat did not live in the same area. Therefore, it has been concluded that there was a deed of purchasing and selling the land between these persons at the time, and the conflict arose because of this. Besides, in our opinion, the sales contract between them was not registered by a “wasiqa” document, and probably thus the person who sold the land at the time dared to claim to return it again.

Although land ownership relations are generally regulated in accordance with Sharia rules in the Muslim East, each region's land measurement units and methods were different. They were developed based on the farming traditions and peculiarities of each region. For instance, the unit of land measurement was a *donum* in the Ottoman state, *jārib* in Iran, a *marzha* in Algeria (in North Africa), *begāh* in India, and *tanāb* in Turkestan (Idarov, 164). A. Morrison notes that land measurement unit “tanāb” varied in different regions of Turkestan and associated it with the amount of water needed for irrigation (Morrison, 2013: 12). Perhaps, this definition was due to the fact that the author connected the origin of the word with the Persian-Tajik language. Besides, he rightly states that the term *tanāb* was used as

“tanap”, “tanop” by the administrators of the colonial period (NAUz, 19-1-22513) and researchers (Zatsepin, 153), and later this form of the term appeared in the works of Soviet and independence period researchers.

In fact, the word *tanāb* is derived from the Arabic word *طناب* – “rope”, and the *tanāb* measurers used a rope with a length of 30 *gaz*¹ to measure the land. One *tanāb* of land is considered to be equal to a piece of land with 60 *gaz* from four sides. While measuring land, along with a rope, 2 *gas* lengths of “cubits” were used, the length of the rope had to be 15 cubits. So, the unit of land measurement in Turkestan was called *tanāb* and the people measuring land were called *tanābkash* (Azizī, 178).

Tanāb measurers were usually accompanied by 2 or 3 people to assist to measure the land, and his assistant on horseback watched the measuring rope to be pulled correctly by the workers. Another task of the horseman assistant was to record the length of each measured side. After the land measurement work was completed, the *tanābkāsh* calculated the total area of land equal to how many *tanābs* based on the recorded data (Zatsepin, 153-155). It must be acknowledged that *tanābkāsh* had to acquire mathematical and geometrical knowledge in keeping this account, because the size of the land is recorded primarily for tax collections and, moreover, in the preparation of purchase and sale documents by *qadis*. Therefore, a *tanābkāsh* had no right to make mistakes, and in general, an illiterate person was not appointed to the post of *tanābkāsh*.

Besides *tanāb*, land measurement units such as *mann* and *batman* are found in archival documents. Both *mann* and *batman* are a type of unit of measurement which is equal to 8 *sazhen* (Hinz, Davidovich, 122-124), and they were mainly used for measuring wheat, rice and cotton lands. That’s exactly the point, the field can be distinguished whether it was grain land or *kaleyard* depending on the use of *tanāb* or *batman* in the documents related to the land ownership.

Prior to Russian occupation, landownership taxes were in revenue from land. In other words, although these taxes meant land taxes, they were not property taxes. The property tax was introduced to the country by Russians. *Kharāj* tax was levied in the amount of 1/10 or 1/5 of the harvest from the land (Geyns, 480). For example, the annual *kharāj* amount levied from the city of Turkestan and its surroundings was 25 thousand *pud* of wheat, and in Tashkent it was 20 thousand *batmans* of grain and rice (Teterevnikov, 31). Nomads who used the land for agriculture paid *kharāj* in the amount of one *batman* per *qush* to the khanate treasure (Geyns, 421).

¹ *Gaz* is a length measuring unit that is equal 0,71 meter.

FROM THE HISTORY OF LAND OWNERSHIP OF THE TASHKENT BEGLIK (BEGINNING OF THE 19TH CENTURY)

That is, the amount of kharāj of the nomads was different from the kharāj sum of the settled population.

Tanāb money or tanābāna is a tax collected in the amount of each tanāb of cultivated land. The tax was levied in the spring from field crops, garden and homestead crops. Since it was inconvenient to collect in kind, tanābana was levied between 11 coins and 3 gold. For example, before Russian invasion, the amount of annual tanāb tax collected from Tashkent reached 7000 gold (Velyaminov-Zernov, 364). In Kokand Khanate, field crops up to 4 tanābs were exempted from the tanābana tax (Nabiev, 296).

The Beg of the region was the head of tax system administration in regions. Bek issued a letter of patta authorizing a sarkār to collect taxes (NAUz, 1043-1-886) and the sarkār had the right to collect taxes only from the assigned territory.

The amlākdār we mentioned above was mainly engaged in collecting taxes from leased lands and was subordinate to the sarkār in district taxation. In Tashkent, the sarkār with his assistants (mirāb and mirzā) went through each land and wrote the owner of the land and the amount of the harvest in the notebook. A list of kharāj payers was formed and presented to the Beg. Having erased tax-exempt people from this list, the Beg then approved it. No one had the right to harvest and store or sell the harvest prior to kharāj was collected. The landowners themselves delivered the tax to the Beg's warehouse. This tax system was unique not only to Tashkent, but also to the city of Turkestan and the northern regions of the khanate (Teterevnikov, 1867: 31). For example, the city of Turkestan was governed being divided into four quarters as Tashkent even in administrative management. Tax revenues were under the control of Begs, and a part was allocated for the soldiers of the khanate who were kept in this area.

According to the historian Muhammad Sālih, both harvest tax and zakat, which was levied from the nomads for using the land as pasture, were collected once a year during the khanate. The author notes that this order was even included in the contract signed between the city residents and Chernyaev after he conquered Tashkent (Muhammad Sālih Tāshkandī, 668).

By the middle of the 19th century, taxes excessively grew in Tashkent, Turkestan, Shymkent, as well as the steppe regions of the khanate where nomadic Kazakhs lived (Muhammad Yunus Tāib, 14-18). This resulted in the protests against the tax policy in the regions of Dashti Kipchak, which up to Turkestan was controlled by Tashkent Beglik, and the authorities even recruited the army to collect kharāj tax from the population (Abu Ubaidullāh Tāshkandī: 261). The fact that the situation intensified during the reign of Mirzā Ahmad Qoshbegi, appointed by the Khān, and

Aziz Parvānachi, who was against the central government, and it was reflected even in literature (Qādirī, 107-111). Of course, this happened due to an arbitrary policy of the local administration.

Land ownership relations among the nomadic Kazakh population in areas such as Kurama, Awliyā-āta, Shymkent and Kazakh steppes of the khanate were developed by a combination of ādats¹ [customs] and sharia laws. Before colonialism, land use in the steppes was by clans and tribal communities rather than private ownership (Materialy, 29). Pasture, winter camping, land and water fields were divided between clans, and cultivated land was not inherited as private property. For example, this process was in practice even during the colonial period till the transformation of nomadic population to sedentary life in Awliyā-āta (Grodekov, 102). In areas where the lands of the nomads and the settled population are contiguous, the nomads were allowed to build yurt after the farmers had fully harvested their crops. Subsequent land disputes happening between settled and nomadic populations due to that were adjudicated by judicial courts (Geyns, 296).

Pasture and winter camping lands, which were divided among the clan communities, reached as inheritance to the next generation. Even then, only the land on which garden were developed or buildings were erected became the property of the clan, and according to custom, the youngest son was considered entitled to this inheritance (Materialy, 31). The lands used only for meadow were abandoned after a certain season. Therefore, there was hardly any purchase and sell of land among the nomadic population.

Agriculture was mainly the activity of people who had few livestock. Nevertheless, a unique land ownership was developed among the nomadic population. The ownership of the land was associated with the community that built irrigation facilities, and the ditches were also named after this community. When the main activity of the community was animal husbandry, the land was leased to other persons in order to deal with peasantry. In general, land ownership closely related to water, and cropland was not treated as separate property from water. Even in the yarliqs given to the Kazakhs by the Khāns of Kokand, the lands were not recorded, instead the ditches, winter camping areas and pastures were indicated (Grodekov, 104). These yarliqs did not determine land ownership, but gave the right to use the land for one year.

¹ The word *adat* is derived from the Arabic *ādāt* (عادات), the plural form of *āda* (عادة), meaning custom, or habit, and is considered synonymous with *urf* (عرف), something which is commonly known or accepted.

FROM THE HISTORY OF LAND OWNERSHIP OF THE TASHKENT BEGLIK (BEGINNING OF THE 19TH CENTURY)

Disputes over land between clans were settled by Biys, and if there was a yarliq or wasiqa authorising ownership issued by a khan, Beg or qadi, the decision was made in accordance with sharia. In the cases when there were no relevant documents, land ownership was defined with the help of witnesses on the basis of custom. In this case, they made the decision depending on the time the land was abandoned. When the land was abandoned for the past 20-30 years, ownership right was given to the last clan that had occupied it.

Disputes usually arose between the clans over the land along the ditches and comfortable for irrigation. In our opinion, the main cause of conflicts was the lifestyle of the nomads. When they returned from their lands where they had temporarily lived, they encountered another clan located here. In relation to land rights, Sharia law, even official state documents, prevailed over customary law. For example, a dispute over land between two clans was resolved in favour of the party that had a deed when the first clan planted a garden, built a building or a mill on the land, and the other side only had a document (Grodekov, 107).

Conclusion

In general, the landownership, which is the basis of the agrarian sector, of the period under study cannot be judged negatively. As mentioned above, the work related to the land and water fields was systematically regulated. Depression, as in all areas, was caused by political instability in the area. Historians P. Soliev and O. Chekhovich also noted that the agricultural sector had developed in Turkestan khanates before the invasion of Russian Empire. Their justification is proved by intensive commercial relations of the khanate with the empires of India, Qin and Russia (Soliev, 52-60; Chekhovich, 84-95). Undeniably, the development of trade and agriculture in Central Asia, which has a harsh climate, was realized due to the sustainable implementation of the system of land ownership and water use. In short, before the conquest, the medieval and even more ancient methods and traditions of irrigated agriculture had been preserved in the Kokand Khanate. For instance, it can be observed that land ownership relations were regulated on the basis of Sharia and custom, and there had been no change in this area either. Despite this, agriculture was the basis of the economy of the khanate, and the legal system and practice of this field in the khanate was organized according to the characteristics of each region.

References

Primary Sources

- Abu Ubaidullāh Tāshkandī. Khulāsāt al ahvāl. Fund of the Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, manuscript, № 2084. [in Persian]
- Geyns, A. Sobranie literaturnyh trudov. *Tom II. Sankt-Peterburg. Tipografiya MM Stasyulevicha.* 1898. [in Russian]
- Grodekov, N.I. Kirgizy` i karakirgizy` Sy`r-Dar`inskoj oblasti. *Tipo-lit. S.I. Lakhtina, Tashkent.* 1889 [in Russian]
- Idarov, S. Pozemelnoe pravo i podatnaya sistema po magometanskomu zakonodatelstvu. - *Tashkent. // Turkestanskije vedomosti. 1872, № 41.* [in Russian]
- Muhammad Sālih Kāra khwāja oghli Tāshkandī. Tārīkh-i Jadīda-yi Tāshkand. Fund of the Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, manuscript, № 7791. [in Persian]
- Muhammad Yunus Tāib. Tārīkh-i Ali-quli Amir Lashkar. Fund of the Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, manuscript, № 12136. [in Persian]
- National Archive of Uzbekistan. Fund I-1008, List 1, f. 84.
- National Archive of Uzbekistan. Fund I-1043, L. 1, doc. 3, 495, 496, 886.
- National Archive of Uzbekistan. Fund I-164, l. 1, f. 13.
- National Archive of Uzbekistan. Fund I-164, L. 1, f. 14.
- National Archive of Uzbekistan. Fund I-164, L. 1, f. 15.
- National Archive of Uzbekistan. Fund I-164, L. 1, f. 16.
- National Archive of Uzbekistan. Fund I-164, L. 1, f. 8.
- National Archive of Uzbekistan. Fund I-17, L. 1, f. 13271.
- National Archive of Uzbekistan. Fund I-17, L. 1, f. 32663.
- National Archive of Uzbekistan. Fund I-19, L. 1, f. 22513.
- National Archive of Uzbekistan. Fund I-715. L. 1, f. 23.
- National Archive of Uzbekistan. Fund R-2678, L. 1, f. 167.
- Postanovleniya musulmanskogo zakonodatelstva o dolshikakh. // *Turkestanskiy sbornik.* V. 459. – Sankt-Peterburg. 1888. [in Russian]
- Schuyler, E. *Turkistan: notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja* (Vol. 2). Scribner, Armstrong & Company. 1876.
- Tārīkh-i Azizī. Fund of the Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, manuscript, № 11108. [in Persian]
- Teterevnikov, A. N. Ocherk o vnutrennei torhovle Kirhizskoi stepi [Essay on the Internal Trade of the Kyrgyz Steppe]. 1867. [in Russian]

FROM THE HISTORY OF LAND OWNERSHIP OF THE TASHKENT BEGLIK (BEGINNING OF THE 19TH CENTURY)

Velyaminov-Zernov, V. V. (1856). Historic Tidings about Kokand Khanate from Mukhammed-Ali up to Khudayar-khan. *The Works of the Oriental Department under the Imperial Archeology Society. Part two. Spb*, 329-370. [in Russian]

Zatsepin, D.K. O sposobakh izmereniya zemli u tuzemtsev Turkestantskogo kraja. // *Ejegdodnik Turkestantskogo kraja. 1874*. [in Russian]

Secondary Literature

Qādirī, Abdulla. O'tgan kunlar [Days Gone by]. Historical novel. *Ghafur Ghulom. Tashkent. 1974*. [in Uzbek]

Abdurasulov, U. A. Pravovaya i Fiskal'naya Dinamika Zemlevladieniya V Horezme (XIX-Nachalo XX v.). *Vostok. Afro-Aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost'*, (4), 2015. 32-46. [in Russian]

Babadzhanov, B. M. Kokandskoe khanstvo: vlast', politika, religii. *Tokio-Tashkent. 2010. –744 s.* [in Russian]

Chekhovich, O. D. O nekotoryh voprosah istorii Srednej Azii XVIII–XIX vv. *Voprosy istorii, 1956*, (3). 84-95. [in Russian]

Isogai, K. I. (2011). Seven Fatwa Documents from Early 20th Century Samarqand: The Function of Mufti in the Judicial Proceedings Adopted at Central Asian Islamic Court (< Special Feature> Theory and Practice of Sharia Courts: between Universality and Localization). *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, 27(1), 2011, pp. 259-282.

Hinc, V., & Davidovich, E. A. Musul'manskie mery i vesa s perevodom v metricheskuyu sistemu. Materialy po metrologii Srednevekovoj Srednej Azii. Moskva. 1970. [in Russian]

Levi, S. C. *The Rise and Fall of Khoqand, 1709-1876: Central Asia in the Global Age*. University of Pittsburgh Press. 2017.

Madzhlisov A. Agrarny'e otnosheniya v Vostochnoj Bukhare XIX-nach. XX v. - Dushanbe-Alma-Ata: Irfon, 1967. [in Russian]

Materiali po kirgizskomu zemlepolzovaniyu rayona reki Chu i nizovev reki Talasa Chernyaevskogo i Aulieatinskogo uezdov. Sir-Dariinskoy oblasti. Tashkent: Tipolitografiya V.M. Ilina, 1915. [in Russian]

Materiali po kirgizskomu zemlepolzovaniyu. Sir-Darinskaya oblast. Kazalinskiy uezd. Tashkent: Tipolitografiya V.M. Ilina, 1913. [in Russian]

Morrison, A. Amläkdärs, Khwājas and Mulk Land in the Zarafshan Valley after the Russian Conquest. In *Explorations in the Social History of Modern Central Asia (19th-Early 20th Century)* Brill. 2013, pp. 23-64.

Morrison, A. *Russian rule in Samarkand 1868-1910: A comparison with British India*. Oxford university press. 2008.

Nabiev, R. N. Iz istorii Kokandskogo hanstva. Tashkent: Fan, 1973. 261. [in Russian]

ODIL ZARIPOV

- Sartori, P. Colonial legislation meets sharīca: Muslims' land rights in Russian Turkestan. *Central Asian Survey*, 29(1), 2010, pp. 43-60.
- Sartori, P. *Visions of Justice: Sharī'a and Cultural Change in Russian Central Asia* (p. 408). Brill. 2016.
- Soliev, P. XVIII-XXI asr iqtisodiy va tujjoriy munosabatlar. // *Maorif va o'qitg'uvchi*. № 1. 1929. [in Uzbek]
- Sultonov, U. Toshkent Qoqon xonligi tarkibida (the analyses of information in "Tarixhi jadidayi Toshkand" va "Khulosat al-ahvol"). // *O'zbekiston tarixhi*, vol. 2. 2007, 57-67. [in Uzbek]
- Sultonov, U. A. Toshkent vaqf khūjaligida an'analar, islohotlar va muammolar (XVI–XX asr boshlariga oid tarixhī hujjatlar asosida). Doktorlik dissertatsiyasi avtoreferati. Toshkent. 2016. [in Uzbek]
- Troickaja, A. L. Materialy po istorii Kokandskogo hanstva XIX veka. Po dokumentam arhiva kokandskih hanov. Moskva. 1969. [in Russian]
- Vohidov, Sh. Qo'qon khonligida tarikhnavislik (genezisi, funktsiyalari, namoyandalari, asarlari). Akademnashr. Toshkent. 2010. [in Uzbek]
- Ziyaev, H. O'zbekiston mustamlaka va zulm iskanjasida (XIX asr ikkinchi yarmi – XX asr boshlari). Toshkent. 2009. [in Uzbek]
- Zhuvonmardiev A. XVI-XIX asrlarda U'rta Osiyoda er-suv masalalariga doir. Toshkent. 1965. [in Uzbek]

Öz

Makale, 19. yūzyılın başlarında Taşkent'teki arazi mülkiyeti konularını arşiv belgelerine ve tarihi kaynaklara dayalı olarak vurgular ve analiz eder. Ayrıca bu makalede bölgedeki toprak sorunlarının çözümünde İslam hukukunun etkisi, İslam hukukunun uyumlaştırılması ve tarımda yerel gelenekler incelendi. Yukarıdaki analize dayanarak, Rus İmparatorluğu'nun işgalinden önce Taşkent'te kendine özgü ve tam teşekküllü bir toprak mülkiyeti yasal kurumunun olduğu sonucuna varılmıştır. Hokand Hanlığı'nın yasal kurumunun bir parçası olan ve şeriat yasalarına ve ilkel olarak eski tarım geleneklerine dayanan çalışma tarihselcilik ilkesine dayalı olarak yürütülmüştür. Çalışma sırasında mikrotarihsel bir yaklaşım, karşılaştırmalı, sistematik, içerik analizi ve problem-kronolojik yöntemler kullanılmıştır.

Anahtar kelimeler: Hokand Hanlığı, Taşkent, arazi mülkiyeti, vesika, şeriat, âdet, vergiler, haraç

(Odil ZARIPOV. TAŞKENT BEGLİĞİNİN TOPRAK MÜLKİYETİ TARİHİNDEN (19. YÜZYILIN BAŞI))

Аннотация

В статье на основе архивных документов и исторических источников освещаются и анализируются вопросы землевладения в Ташкенте в начале XIX века. Исследованы: влияние мусульманского права на решение земельных вопросов в регионе, гармонизация мусульманского права и местных обычаев в

FROM THE HISTORY OF LAND OWNERSHIP OF THE TASHKENT BEGLIK (BEGINNING OF THE 19TH CENTURY)

сельском хозяйстве. На основании приведенного анализа делается вывод о том, что в Ташкенте до нашествия Российской империи существовал своеобразный и полноценный правовой институт землевладения. Которое входило в состав правового института Кокандского ханства и опиралось на законы шариата и исконно древние традиции земледелия. Исследование проводилось на основе принципа историзма. В ходе исследования использовались микроисторический подход, сравнительный, систематический, контент-анализ и проблемно-хронологический методы.

Ключевые слова: Кокандское ханство, Ташкент, землевладение, васика, шариат, адат, налоги, харадж, вакф

(Одил ЗАРИПОВ. ИЗ ИСТОРИИ ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЯ ТАШКЕНТСКОГО БЕГЛИКА (Начало XIX века))

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Odil ZARİPOV (%100)

Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors): Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest): Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

İntihal Denetimi (Plagiarism Checking): Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

UDC 94(575.1)

DBTBL 03.26

Hanife GEZER

Dr., Yunus Emre Enstitüsü, Ankara, Türkiye (hanifegezer@gmail.com)
https://orcid.org/0000-0001-2345-6789

**SON DÖNEM ÇAĞATAY YAZI DİLİNİN TEMSİLCİSİ
NURMUHAMMED ANDELİB'İN *KISSA-YI FIR'AVN*
DESTANI***

Öz: “Andelib” mahlası ile eserler veren Nurmuhammed, Özbek ve Türkmen edebiyatının müşterek şairlerindedir. 1710/ 1711- 1770 yıllarında Harezm bölgesinde yaşadığı tahmin edilen şairin *Yusuf u Züleyha*, *Leyla ve Mecnun*, *Sa'd Vakkas*, *Zeynü'l-arab*, *Baba Rüşen*, *Kıssa-yı Fir'avn*, *Oğuznâme* gibi eserlerinin yanında şiirleri ve çevirileri de bulunmaktadır. Gazel, murabba, muhammes, müseddes ve tahmis nazım şekillerinde şiirler veren şair, en çok tahmisleriyle tanınmıştır. Tahmislerini başta Ali Şir Nevâyî olmak üzere Câmî, Fuzûlî, Meşreb, Ubeydî gibi şairlerin gazellerine yazmıştır. Bugüne kadar şaire ait tam bir divan bulunamasa da şiirlerinden bazılarının bir araya toplandığı *Beyazlar* vardır. Ayrıca Özbekistan Ebû Reyhan El-Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesinde *Şâhnâme-yi Dîvâne Andelib* adı altında toplanmış şiirleri mevcuttur. Şair sadece telif eserler vermemiş aynı zamanda Tacikçeden *Mirza Hemdem* destanını ve Arapçadan Nesîmî'nin şiirlerini Türkçeye aktarmıştır. Destan yazma geleneğinin 18. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olan Andelib'in eserleri üzerine çeşitli çalışmalar yapılmasına rağmen hâlâ hiç bir çalışmaya konu olmayan eserleri mevcuttur. Daha önce hiç bir çalışmaya konu olmayan *Kıssa-yı Fir'avn* hakkındaki bu çalışmada, önce Andelib'in hayatı hakkında bilgi verilecek ve şairin Özbekistan Ebû Reyhan El-Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan eserleri tanıtılacaktır. Daha sonra bu çalışmanın konusu olan 3842/6 numarada kayıtlı *Kıssa-yı Fir'avn* adlı eserin dil özellikleri ve çeviri yazı işaretleri ile aktarılan metni verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Son Dönem Çağatay Türkçesi, Hive Hanlığı, Nurmuhammed Andelib, Fir'avn, Hz. Musa

* Geliş Tarihi: 17 Ağustos 2023 – Kabul Tarihi: 4 Eylül 2023

Date of Arrival: 17 August 2023 – Date of Acceptance: 4 September 2023

Келген күні: 17 тамыз 2023 ж. – Кабылданған күні: 4 қыркүйек 2023 ж.

Поступило в редакцию: 17 августа 2023 г. – Принято в номер: 4 сентября 2023 г.

DOI: 10.59358/ayt.1344923



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Hanife GEZER

Dr., Yunus Emre Institute, Ankara, Türkiye (hanifegezer@gmail.com)
<https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

**THE STORY OF FİR'AVN EPİC OF NURMUHAMMED
ANDELİB, THE REPRESENTATIVE OF THE LATE
CHAGATAY WRITTEN LANGUAGE**

Abstract: Nurm Muhammed, who produced works under the pseudonym Andelib, is one of the poets that are common to both Uzbek and Turkmen literature. Apart from his works such as *Yusuf and Zuleykha*, *Leyli and Mejnun*, *Sa'd Vakkas*, *Zeynü'l-arab*, *Baba Ravşan*, *Kıssa-yı Fir'avn*, *Oğuznâme*, the poet who supposedly lived in the Khorosm region between 1710/1711-1770 also wrote poems and did some translations. The poet, who gave poems in ghazal, murabba, mukhammas, musaddas and takhmis verse forms, is best known for his takhmis. He wrote his takhmis on the basis of the ghazals of such poets as Fuzuliy, Jami, Ubaydi, especially Alisher Navoiy. Although a complete divan of the poet's works has not been found so far, the books named *Beyaz* are available in which some of his poems are collected. In addition, there are poems collected under the name of *Shahnameh-yi Divan-ı Andelib* which are available in the Manuscripts Library of the Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies in Uzbekistan in two various editions. The poet not only produced works under his own authorship, but also translated *Mirza Hamdam* epos from Persian to Turkish. Despite the various studies on the works of Andelib, one of the most important representatives of the tradition of writing epics in the 18th century, there are still works that are not the subject of any study. For this reason, it is planned to carry out studies on the small volumes of Andelib's works stored in the the Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies in Uzbekistan. In this study on *Kıssa-yı Fir'avn*, which has never been the subject of a study before, information about Andelib's life will be given first, then the poet's works available in the Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies in Uzbekistan will be introduced. Following that, the transcribed text of *Kıssa-yı Fir'avn*, which is the subject of this study and is registered under the number 3842, will be given with its language features.

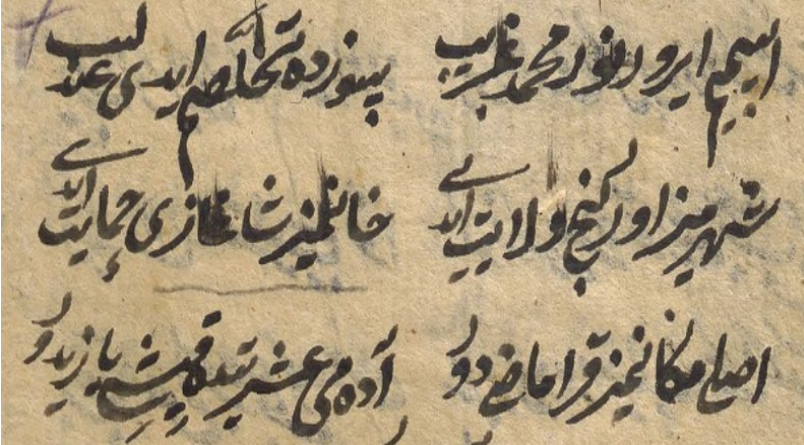
Keywords: Late Chagatay Turkish, Khiva Khanate, Nurm Muhammed Andelib, Pharaoh, Hz. Moses

Giriş

Nurm Muhammed Andelib, Ürgenç (Harezm) bölgesinde Daşhovuz'un Yılanlı bölgesindeki (Biray & Solmaz 2022: 5) Karamazı Köyü'nde doğmuştur. Şair, daha sonra hastalığı sebebiyle Hive civarına gitmiş ve burada yaşamıştır. "Andelib", onun eserlerinde kullandığı mahlasıdır. Ayrıca şiirlerinde kendini "Andelib-i Garîb", "Andelib-i Bî-nevâ", "Bî-çâre Andelib", "Andelib-i Belâkeş" olarak tanıtır (Abdullaev vd. 1978: 336). Hayatı ile ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır. Elde edilen bilgiler, halk

arasında söylene gelenler ve şairin eserlerinde kendi hakkında aktardıklarından ibarettir. *Yusuf u Züleyha*'da kendisi ile ilgili verdiği bilgilerden hareketle, şairin 1710-1711 yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir. Andelib, *Yusuf u Züleyha*'da adının "Nurmuhammed" olduğunu, mahlasının "Andelib" olduğunu, memleketinin Karamazı olduğunu ve Şâhgâzî zamanında Ürgenç'te yaşadığını söyler. Metnin ilerleyen sayfalarında "Yaşım elli beşe ulaştı" der. *Yusuf u Zeliha* eseri Şâhgâzî Han'ın hükümdarlığı zamanında (1765-1767)¹ yazıldığında, şair elli beş yaşında ise Andelib'in doğum tarihi 1710-1711 olmalıdır (Jumaxo'ja & Adizova 2020: 409).

Yusuf u Zeliha destanı, Özbekistan Ebû Reyhan El-Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesi, 6317 numaralı yazma:



- 3a/6 İsmim erür Nurmuhammed Ğarîb
Sözde taħallusum edi 'Andelib
- 3a/7 Şehrimiz Ürgenç vilâyeti edi
Ĥānımız Şāhgāzî ĥimāyet edi
- 3a/8 Aşlı mekânımız 'işretde kışı yazıdur

Andelib, sadece Türkmen edebiyatında değil Özbek edebiyatı içerisinde de önemli bir yere sahip olmuş ve tanınmıştır. Şiirleri ve destanları sevilmiş ve geniş bir alana yayılmıştır. Onun Buhara, Karakol, Ürgenç, Hive, Merv ve Nurata gibi yerlerde istinsah edilen eserlerinin el yazması nüshaları,

¹ Mûnis ve Âgâhî'nin Firdevsü'l-ı-kbal eserinde Şâhgâzî'nin Hive'de 1765-1767 yıllarında hükümdarlık yaptığı bilgisi yer almaktadır (Bregel 1999; Gerçek 2011).

günümüzde Moskova, St. Petersburg, Duşanbe, Aşkabat gibi şehirlerde şark el yazmaları bölümlerinde korunmaktadır (Abdullaev vd. 1978: 333).

1867 yılında H. Vambéry tarafından *Cagataische Sprachstudien: enthaltend grammaticalischen Umriss und Chrestomathie und Wörterbuch der Cagataischen*¹ kitabının içinde *Sa'd Vakkas* yayımlanmıştır. Bu eserin, başkaları tarafından yapılmış neşirleri de mevcuttur. *Yusuf u Züleyha* destanı 1904-1912 yıllarında Taşkent, Semerkant, Buhara ve Kagan'da; *Leyla ve Mecnun* destanı, Mervli Mir Sıddık tarafından 1916 yılında Taşkent'te daha sonra 1948 ve 1956 yıllarında Aşkabat'ta yayımlanmıştır. *Zeynü'l-arab* eserinin ise taş baskıları yapılmıştır. 1963 yılında B. Ahundov ve A. Ulugberdiev Andelib'in seçme eserlerinden oluşan *Tanlangan Eserler*'ini yayımlamıştır. Andelib'in şiirleri ve destanlarından parçalar uzun yıllardan beri Türkmen okul kitaplarında okutulmakta ve antoloji kitaplarında yer almaktadır. 1959 yılından beri de Özbek edebiyatı tarihi kitaplarında Andelib'in destanlarından parçalara yer verilmektedir. 1967 yılında Aşkabat'ta yayımlanan *XVIII-XIX. Türkmen Edebiyatının Tarihi Hakkında Makaleler* adlı kitapta H. K. Karaldı, Andelib'in hayatı ve eserleri ile ilgili önemli bilgilerin yer aldığı bir makale yazmıştır. Bu makalesinde *Oğuzname*, *Said Nesimi*, *Yusuf u Züleyla*, *Leyla ve Mecnun*, *Zeynü'l-arab*, *Baba Ruşen*, *Melike-yi Mehr-i Nigar* ve *Sa'd Vakkas* eserleri üzerinde durmuştur. Türkmen âlim Geldi Nazarov, 1973 yılında Aşkabat'ta *Yusuf u Züleyha* destanının tenkitli metnini yayımlamıştır (Abdullaev vd. 1978: 334-335). Andelib'in eserlerine olan ilgi günden güne artmış ve Türkmen, Özbek, Rus ve Batılı bilim adamları tarafından eserleri ile ilgi çalışmalar yapılmıştır. Türkiye'de ise 2011 ve 2021'de Mustafa Aça tarafından Oğuznamecilik Geleneği ve Andalıp Oğuznamesi²; Nergis Biray ve Süleyman Solmaz tarafından 2022 yılında Türkmen Şair Nurmammed Andelib/ Yusuf u Zeliha çalışması yapılmıştır. Biray ve Solmaz tarafından yapılan çalışma, Geldi Nazarov tarafından yayımlanan tenkitli metin üzerine oluşturulmuştur.

Andelib'in eserleri onun, zamanının âlim kişilerinden olduğunu göstermektedir. O medrese tahsili görmüş; Nizâmî, Emîr Hüsrev Dehlevî, Hoca Hafız, Abdurrahman Câmî, Ali Şir Nevâyî, Fuzûlî, Said İmadiddin Nesîmî, Mirza Bedil, Babarrahim Meşreb gibi şairlerin şiirlerini okumuş ve onlardan etkilenmiştir. Şiirlerinde gazel, muhammes, murabba, müseddes, tahmis gibi nazım şekillerini kullanmıştır Hatta Nevâyî, Fuzûlî, Ubeydî ve Meşreb için tahmis, muhammes ve müsemmenler yazmıştır. Gazelleri halk

¹ Vambéry, Hermann (1867). *Cagataische Sprachstudien: Enthaltend Grammatikalischen Umriss und Chrestomathie und Wörterbuch der Cagataischen*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

² Aça, Mustafa (2021). *Oğuznamecilik Geleneği ve Andalıp Oğuznamesi*, Alka Yayınevi, Trabzon.

diline yakın olduğu için Özbek ve Türkmen besteciler tarafından bestelenmiş ve halk tarafından sevilmiştir (URL-I).

Şiirlerinde insani duygular, aşk, sevgi ve sadakat gibi konuların yanında memleketinin içinde bulunduğu toplumsal sıkıntılara¹ da değinmiş, halkın dertlerine tercüman olmaya çalışmış ve yaşadığı devrin dilini, ruhunu eserlerine yansıtmayı başarmıştır.

Hive Hanlığı'nda temel geçim kaynağı olarak hayvancılık ve tarımın yapılmaktadır. Türkmenler genellikle hayvancılıkla uğraşırken Hive halkı daha çok tarımla uğraşmıştır (Çelik 2004: 102). Bu nedenle çoğu Özbek ve Türkmen boyunun Amuderya boyunda çiftçilikle meşgul olması 18. yüzyıldan itibaren bu çevrede verilen eserlerde çiftçilik konusunun da işlenmeye başlamasına sebep olmuştur. Bu durum Andelib'in şiirlerine de yansımıştır. Onun şiirlerinde arpa, buğday, kavun, karpuz, üzüm, incir, şeftali gibi kelimelerin sık sık kullanıldığı görülmektedir (Şâhnâme-yi Dîvâne Andelib 596/ 4: 198b-216a; 696/ 1: 1b-21a).

Şairin tam bir divanı olup olmadığı bilinmemektedir. Şiirleri 18. yüzyıl sonlarından günümüze farklı kişiler tarafından istinsah edilerek, çoğaltılarak ve halkın dilinde aktararak ulaştırılmıştır. Harezm, Buhara'nın Karakol bölgesi, Amuderya boyları ve Türkmenistan'ın Harezm ve Buhara'ya yakın bölgelerinden toplanan bu şiirler, Taşkent ve Aşkabat'ta el yazması kütüphanelerinde saklanmaktadır. Bu şiirlerin toplandığı birçok *Beyaz* kitabı mevcuttur. Buna ek olarak Özbekistan Ebû Reyhan El-Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesinde iki nüshası bulunan *Şâhnâme-yi Dîvâne Andelib* adlı eserde sadece ona ait toplanmış şiirler bulunmaktadır.

Andelib sadece lirik şiirler, destanlar yazmamış aynı zamanda Arapça ve Tacikçeden de tercümeler yapmıştır. Bu eserlerden günümüze ulaşanlardan biri Tacikçeden tercüme edilen *Mirza Hemdem* destanıdır. Bu eser 1905 yılında Kagan'da yayımlanmış ve halk arasında sevilerek geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Ayrıca Said İmadeddin Nesîmî'nin şiirlerini Arapçadan tercüme etmiştir.

Andelib'in eserleri, 18-19. yüzyıl Türkmen ve Özbek şairlerini etkilemiştir. Mûnîs ve Muhlîs gibi şairler onun gazellerine tahmisler bağlamıştır. Mahtumkulu, Şeydâyî, Şâbende, Ma'rufî, Molla Nefes, Rızaiy, Furkat, Zâriy, Zevkiy, Ziver gibi Özbek, Türkmen ve Karakalpak şairleri onun destanlarındaki şiirlere nazireler yazmış; onun *Yusuf u Züleyha*, *Leyla*

¹ 1511 yılında İlbars Han'ın tahta çıkmasıyla kurulan Hive Hanlığı, 2 Şubat 1920'de ortadan kaldırılana kadar Türkmen ve Özbek boyları arasındaki çekişmelere, iktidar kavgalarına, katliamlara, salgın hastalık, yağma ve talanlara sahne olmuştur (Özkan 2022).

ve *Mecnun*, *Zeynü'l-arab* gibi önemli destanlarını örnek alarak destanların yeni varyantlarını ortaya koymuşlardır. Bu destanlar halk arasında meşhur olmuştur (Abdullaev vd. 1978: 367). Andelib'in destancılığını öne çıkaran, onun halk arasında sevilmesini sağlayan sebep onun halk destancılığına çok yakın olmasıdır. Her bölüm başında düz yazı ile kısa bir münderice (giriş) verilmiş destanlarında nazım ve nesir birlikte kullanmıştır. Bu durum okuyucunun destanın konusunu daha iyi anlamasını ayrıca sıkılmamasını sağlamıştır (Jumaxo'ja & Adızova 2020: 410).

Nurmuhammed Andelib, 1770 yılında vefat etmiştir.

Nurmuhammed Andelib'in Özbekistan Ebû Reyhan El-Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Bulunan Eserleri

Bu eserler, 5-19 Mayıs 2022 tarihlerinde Özbekistan Ebû Reyhan El-Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesi içerisinde bulunan iki katalogdan (yazar adlarına göre hazırlanan katalog ve eser adlarına göre hazırlanan katalog) taranarak tespit edilmiştir.¹

1. Yusuf u Züleyha

11040/ 2: 8b- 91a. Bu nüsha tam değildir. Bazı varaklar eksik, bazıları yırtıktır. Bazıları ise varaklar ise hiç yoktur.

6317: 1b-141b

8248: 1b-96b

12445: 1b-95b

4996: 1b-96b. Bu nüshanın 38b numaralı varağı yoktur.

2. Kıssa-yı Sa'd Vakkas

13330/ 1: 1a-7b

10202/ 2: 45a-46b

3. Kıssa-yı Fir'avn

3842/ 6: 113b-117b

4. Kıssa-yı Beçe-yi Yahudi

10202/ 3: 49b-61a

5. Zeynü'l-Arab/ Cengnâme-i İmam Muhammed Hanefiye

¹ Katalog taraması sonucunda kütüphanede Andelib'e ait olduğu tespit edilen az hacimli bu eserler üzerine çalışmalar (çeviri yazı işaretleri ile aktarılmış metin- dil incelemesi- sözlük-tıpkibasım) hazırlanarak sırayla yayımlanmaları planlanmıştır. Bu çalışmalar ile Andelib üzerine yapılan çalışmalara ve Son Dönem Çağatay Türkçesi çalışmalarına katkı yapılması amaçlanmıştır.

384/ 5: 84a-111b

5616/ 3: 64b-104a

Zeynü'l-Arab nüshaları, yazar adlarına göre hazırlanan katalogta bulunmamaktadır. Eser adlarına göre hazırlanan katalogdan tespit edilmişlerdir. Bu eser, Ekim Devrimi'nden önceki taşbaskı nüshalarda Cengnâme-i İmam Muhammed Hanefiye olarak adlandırılmıştır (Abdullaev vd. 1978: 347).

6. Baba Rûşen

5616 numaralı yazmada üç eser bulunmaktadır:

5616/ 1: 1b-11b varakları arasında Azîm isimli kişiye ait Farsça bir eser bulunmaktadır.

5616/ 2: 12a-64b varakları arasında bulunan Baba Ruşen eseridir. Bu eserin yazarı belli değildir. Yazar kataloğunda Andelib'e ait eserler arasında bulunmamaktadır. Ama bu eserin Andelib'e ait olduğu düşünülmektedir. Bunun nedeni eserin Andelib'e özgü bir yazım şekliyle (nesir ve nazım şekillerinin karışık) yazılması ve yazmanın devamında 5616/ 3: 64b-104a varakları arasında Andelib'e ait bir başka eser olan Zeynü'l-arab'ın bulunmasıdır.

7. Mirza Hemdem

6895/ 1: 1b-19b

8. Sehî Hakkıda Kissa

6427/ 10: 185b-189a

9. Şâhnâme-yi Dîvâne Andelib

596/ 4: 198b-216a

696/ 1: 1b-21a

10. Beyazlar/ Dağınık Şiirler Toplamı

Beyaz: 299, 1103, 1155, 1169/ 2, 1188/ 2, 1198, 1382, 1918, 3949¹, 6759, 6973, 6979², 6985, 6993, 6998, 7054, 7061. Bu *Beyazlar* içerisinde 1198 (1792) ve 6973 (1793) numaralı eserler en eski tarihli olanlardır (Abdullaev 1978: 338).

Eş'ar-ı Müteferrika: 8195/6: Bu eserin içinde Andelib'in Farsça şiirleri bulunmaktadır.

11. Farsça eserleri

¹ Bu eserde Andelib'in Farsça şiirleri bulunmaktadır.

² Bu eserde Andelib'in Farsça şiirleri bulunmaktadır.

1047: Farsça şiirleri, 3899: Ruk'a, 9071/ 1: Muhit'ül-ekber, 9071/ 2: Münşeat

Kütüphanedeki “Yazar Adlarına Göre Hazırlanan Katalog”da ve “Eser Adlarına Göre Hazırlanan Katalog”da Andelib’e ait bir *Leyla ve Mecnun* eserinin olup olmadığı kontrol edilmiş ama iki katalogda da böyle bir eser tespit edilememiştir.

Bu Çalışmaya Konu Olan Eser Hakkında Bilgiler

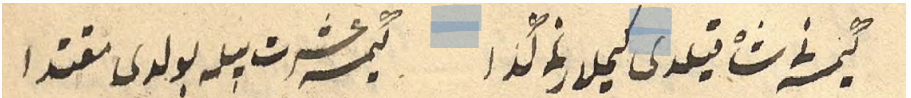
Bu çalışmanın konusu 3842/ 6 numarada kayıtlı olan *Kıssa-yı Fir'avn* destanıdır. 3842 numaralı el yazmasının içerisinde 11 farklı eser bulunmaktadır. Yazma 21cm x 16,5 cm boyutlarındadır. Nesta'lik yazı ile istinsah edilmiştir. Kapağı menekşe rengi karton kapaktır. Altıncı sırada yer alan eser Andelib’e ait *Kıssa-yı Fir'avn* eseridir. 113b numaralı varanın 6. satırından itibaren başlamaktadır. Başında besmele bulunmamaktadır. 117b numaralı varakta *'Andelib Haqq 'ömrüñ kılsun ziyâde/ Mü'minlere behişt rāzu anı yetürdi* beyti ile bitmektedir. Her varakta 15 satır bulunmaktadır. Sadece son varak (117b)'ta 14 satır bulunmaktadır.

Metin, destan nazım şekliyle (abab/ cccb/ dddb/ eebb/ ...) yazılmıştır. “-ān yetürdi” redifi dördüncü mısralarda tekrar edilmiştir. Başlık hariç 128 beyitten oluşmaktadır. Başlığından anlaşılacağı üzere metin, sadece Musa aleyhisselâmın doğumunu konu edinmektedir. Metinde Firavun'un bir gece rüya görmesi, rüyadan korkarak uyanması, rüyasını vezirine anlatması, vezirin rüyayı tabir etmeleri için müneccimleri çağırması, müneccimlerin İsrailoğullarından doğacak bir çocuğun onun hükümdarlığını yerle bir edeceğini söylemeleri, bunun üzerine Firavun'un İsrailoğullarındaki bütün hamile kadınları toplatması ve doğan erkek çocukları öldürtmesi, Hz. Musa'nın doğması, Cebrail'in Hz. Musa'nın annesine oğlunu bir sepet içinde Nil Nehri'ne salmasını söylemesi, Firavun'un eşi Asiye'nin Hz. Musa'yı bulması, Hz. Musa için bir sütanne aranması ve öz annesinin Hz. Musa'ya sütannelik yapması yer almaktadır. Metinde verilen Hz. İmran ve eşinin, Hz. Musa'dan önce Meryem adında bir kızları olduğu ve onu kaybettikleri bilgisi dikkat çekicidir.

Kıssa-Yı Fir'avn 'aleyhilla'ne Vü Tevellüd-İ Musā Ādem'in Yazım Ve Dil Özellikleri

1. Bazı harfler (ك/ ش/ ه) okuma hatalarına fırsat vermemek için ayrıca kelimelerin üzerine yazılmıştır.

Kef (ك) harfi: kimseni/ kimse



Şın (ش) harfi: düşmān/ şem-şād

He (ه) harfi: hevl

2. /è/ sesi kelime başında ای ile kelime ortasında ى ile gösterilmiştir: *èyledi* (113b/15), *kèlsünler* (114a/8), *èşitip* (114a/12), *ètíp* (114a/713), *dèdi* (114b/5), *kètürsinler* (114b/8), *èrkekni* (114b/9), *èrdi* (114b/11), *kèçe* (114b/12), *èşing* (115a/11), *èllerine* (115b/8), *èki* (115b/9), *èmçegin* (117b/2), *èmip* (117b/3).

3. Artdamak n'si نك (ng) ile yazılmıştır. ك (η) ile yazılan tek bir örnek tespit edilmiştir: *minġ* (113b/11), *köngline* (113b/14), *aŋga* (114a/5), *şāhnġ* (114a/12), *bizing* (114a/15), *senġ* (114b/ 4), *mülking* (114b/4), *kavdurung* (114b/7), *'aşking* (115a/7), *song* (115a/13), *salġ* (115a/15), *süŋgġda* (115b/9), *maŋga* (116b/8), *öŋeng* (116b/14), *menġ* (117a/8), *keltürüŋ* (117a/11), *ömrüŋ* (117b/14).

ayduŋ (116b/5) “ay ışığı; ışık; parlaklık” kelimesi ك (η) harfi ile yazılmıştır.

4. Kelime başı /b/ sesleri çoğunlukla korunmuştur. “olmak” kelimesi /b/li şekilde yazılmıştır. *boldı* (113b/8), *bolup* (114a/4), *bolurın* (114a/12), *bolsa* (116a/11), *bolasun* (116b/2), *bol* (116b/9). *bizing* (114a/15), *berdiler* (114b/6), *barça* (115a/15), *bardılar* (116a/2). Bazı kelimelerde /b/>/m/ değişikliği görülür: *munda* (115a/10), *minġ* (115b/7), *munı* (116a/8). Kelime başı /k/ ve /t/ seslerinin de korunduğu görülmüştür. Şu örneklerde /t/>/d/ değişikliği bulunmaktadır: *durmasunlar* (114b/1), *deyüp* (114b/2), *doġar* (114b/3), *deyüp* (114b/6), *dēgen* (114b/10), *dēgen* (114b/11). Şu iki kelimedede /k/>/h/ değişikliği bulunmaktadır: *oġlatıp* (115a/8), *yaġşı* (114a/11, 114b/7).

5. Zamir n'si bazı yerlerde kullanılmış bazı yerlerde kullanılmamıştır: *köngline* (113b/14), *èllerine* (115b/8), *yerinden* (114b/15), *'izzetidin* (113b/15), *ķudretindin* (113b/11), *közindin* (114a/9), *köşkine* (114b/15), *zamānıda* (113b/12).

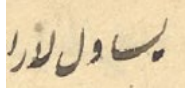
6. Kalınlık-incelik uyumu genel olarak bulunmaktadır. Uyuma girmeyen örnekler şunlardır: *kimlerğa* (113b/9), *'ālemğa* (114a/1), *süngğıda* (115b/9), *'anelik* (116a/11), *peştığa* (117b/6).

7. Düzlük-yuvarlaklık uyumu tam değildir: *bolup* (114a/7), *töküp* (114a/9), *alıp* (114a/11), *aytsunlar* (114b/1), *deyüp* (114b/2), *turmasun* (114b/7), *özini* (114b/15), *tişleyüp* (115a/6), *salıp* (115a/6), *oĥlatıp* (115a/8), *tikip* (115a/3), *tutup* (115a/4), *eylesün* (115a/3), *bolasun* (116b/2), *keltürüng* (117a/11), *Fir'avnıng* (114b/5), *tutdı* (115a/14), *yarutdı* (115a/14), *çarlatdı* (115a/15).

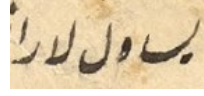
8. *yād eller* kelime grubu üç yerde geçmektedir ve *yādeller* şeklinde birleşik yazılmıştır.



(114a/11)



(115b/12)



(116a/1)

9. Metinde hâl ekleri şu şekildedir: **Belirtme hâli:** *yamanın* (114b/7), *tamāmin* (114b/8), *erkekni* (114b/9), *haknı* (114b/10), *yüzün* (114b/10), *özün* (113b/15), *özini* (114b/15), *közin* (115a/1), *barmağın* (115a/6), *Fir'avnını* (113b/13), *'ālemni* (114a/4); **Yönelme hâli:** *köşkine* (114b/15), *köşke* (115a/5), *kökge* (115a/3), *Fir'avna* (115a/8), *tilge* (113b/8), *kimsege* (113b/8), *kimlerğa* (113b/9), *neçege* (113b/10), *olarğa* (113b/12), *ĥalayıkğa* (113b/15), *yaylakğa* (114b/8), *peştığa* (117b/6); **Bulunma hâli:** *zamānıda* (113b/12), *dünyāda* (113b/13), *emrinde* (114a/4), *tüşinde* (114a/6), *aldında* (114a/7), *ĥizmetinde* (114b/12), *öyde* (114b/13); **Ayrılma hâli:** *ĥatundın* (114b/9), *Çinden* (114b/14), *yerinden* (114b/15), *kudretindin* (113b/11), *'izzetidin* (113b/15), *közindin* (114a/9); **İlgi hâli:** *şāhnıng sözün* (114a/12), *Fir'avnıng köşkine* (114b/15). Bazı yerlerde ilgi hâli eki -nı şeklindedir: *'İmrānnı ĥatunı* (114b/13), *'İmrānnı ĥatunı* (115b/9).

10. **Görülen geçmiş zaman:** *yaratdı* (113b/11), *ötdi* (113b/11), *kıldı* (113b/13), *aldı* (114b/15); **Gelecek zaman:** *kılğay* (117b/7), *kêlgey* (117b/7), *alğay* (117b/8); **İstek kipi:** *bolasun* (116b/2), *sora* (115a/11), *bolam* (115a/4); **Emir kipi:** *kılay* (115a/9), *koıayın* (116a/15), *yêgeyin* (116a/14), *dêgeyin* (116a/14), *kılmağul* (116b/14), *kêlünler* (114a/10), *salsunlar* (114a/10), *bilsünler* (114a/11), *aytsunlar* (114b/1), *êtsünler* (114b/1), *ketürsinler* (114b/8), *eylesün* (115a/3), *salıng* (115a/15), *kılsun* (117b/14).

Çeviri Yazı İşaretleri İle Aktarılmış Metin

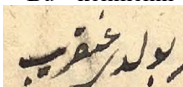
Metinde yer almayan bazı kelimeler anlam bütünlüğü açısından [...] işareti içerisinde metne eklenmiştir.

SON DÖNEM ÇAĞATAY YAZI DİLİNİN TEMSİLCİSİ NURMUHAMMED ANDELİB'İN KISSA-YI FIR'AVN DESTANI

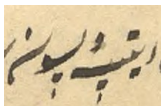
- 113b/ 6 **Kıssa-yı Fir'avn 'aleyhil'la'ne vü tevellüd-i Mūsā adem¹**
- 113b/ 7 Öter fāni dünyā sözle 'Andelib
Tilge bu sözni Yezdān yetürdi
- 113b/ 8 Her kimsege bir işe boldı muqarrib²
Şubh [u] şām kılğalı fermān yetürdi
- 113b/ 9 Kimini şāh kıldı kimlerğa gedā
Kime 'işret bile boldı muqtedā
- 113b/ 10 Kaygu-yı hasret bilen neçeni nevā
Bir neçege hāne-yi vīrān yetürdi
- 113b/ 11 Kudretindin on sekiz 'ālem yaratdı
Yüz yegirme dört ming peygamber ötdi
- 113b/ 12 Zamānıda nevbet Mūsāğa yetdi
Olarğa Fir'avnnı düşmān yetürdi
- 113b/ 13 Dünyāda Fir'avnnı bir hasta kıldı
Mısrıda şāh bir şāyeste kıldı
- 113b/ 14 Mālı dünyā bilen vābeste kıldı
Āhirde köngline ermān yetürdi
- 113b/ 15 Dünyā 'izzetidin ne söz sözledi
Halayıkğa özin hande eyledi
- 114a/ 1 Mağrib bile Maşrıq elin toyladı
Hükmi 'ālemğa revān yetürdi
- 114a/ 2 Hizmetinde hān kılurdu Hāmān-bāz
Yüz ming ehl-i hikmet vezīr-i demsāz
- 114a/ 3 Şad hezār müneccim şad hezār kur'a-endāz
Yene dört ming cādū mestān yetürdi
- 114a/ 4 Dört yüz yıl şāh bolup 'ālemni sürdi
Mağrib bile Maşrıq emrinde turdı
- 114a/ 5 Kāfirler Hüdā dep anğa başa urdı
Tā'at eylep şeb ü rüz handān yetürdi

¹ Bu kelime 'adem şeklinde yanlış yazılmıştır.

² Bu kelimenin okunuşundan emin olunmadığı için kelime dipnotta verilmiştir:



- 114a/ 6 Yaturdı bir keçe Fir'avn selâmet
Nâ-gehân tüşinde kördi 'alâmet
- 114a/ 7 Bir yulduz aldında êrdi devâmet
Nâgâh ğayb bolup efgân yetürdi
- 114a/ 8 Cân hevli cân sıçrap turdı şolzamân
Çaķırdı kêlsünler vezîrim hemân
- 114a/ 9 Tüşini verzîre eyledi beyân
Közindin yaşı töküp giryân yetürdi
- 114a/ 10 Vezîr dèdi müneccimler kêlsünler
Bu tüş ta'birini ķur'a salsunlar
- 114a/ 11 Bu ne serdür yaķşı yaman bilsünler
Yâdeller alıp zamân yetürdi
- 114a/ 12 Müneccimler şâhning sözün eşitip
Ne bolurın alar êterdi törip
- 114a/ 13 Yene aytmadılar andın ħavf êtip
Vezîrine sırrın pinhân yetürdi
- 114a/ 14 Vezîr beyân êtse vesen¹ şâhmız
Ĥavf êter ayتماқа mihr-i cânmız
- 114a/ 15 İki dünyâ sensin bizing mâhımız
Ķorķa ķorķa sözün lertzân yetürdi
- 114b/ 1 Fir'avn dèdi durmasunlar aytsunlar
Her ne körgenlerin beyân êtsün[ler]
- 114b/ 2 Bu pinhân sırlarını 'ayân êtsünler
Bendelerim deyüp fermân yetürdi
- 114b/ 3 Müneccimler dèdi ey şâh-ı zamân
Benî isra'ildin doĝar bir oĝlan
- 114b/ 4 Sening mülking ħılur ol keçe virân
Ķur'ada bu sözni 'ayân yetürdi



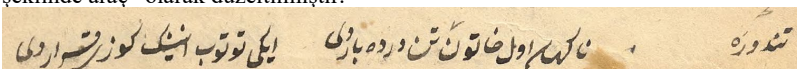
- 114b/ 5 Fir'avn dedi kıysı ayda kıy künde
Sedā bolur ne keçde ne tünde
- 114b/ 6 Kıur'a-endāzlar nişān berdiler anda
Falān ay kün deyüp nişān yetürdi
- 114b/ 7 Fir'avn dedi benī isra'il kānın
Kıavdurung turmasun yağışı yamanın
- 114b/ 8 Yaylakka kētürsinler ol ki tamānın
Mundağ dep alarga fermān yetürdi
- 114b/ 9 Erkekni hatundın cudā kııldılar
Benī isra'ilge cefā kııldılar
- 114b/ 10 Hakkını degen yüzün kara kııldılar
Kör neçük taqdīr-i sübhān yetürdi
- 114b/ 11 İmrān degen kimse Fir'avn-ı mahrem
Kılıp erdi Fir'avn anı mükerrerem
- 114b/ 12 Hizmetinde keçe kündüz dem-ā-dem
Sözler aytıp uyku elvān yetürdi
- 114b/ 13 İmrānı hatunı öyde nā-gehān
Kıaygusız yaturdı mest hīrāmān
- 114b/ 14 Yādına kelmişdür ol demde İmrān
Köngline aşkı otın çindān yetürdi
- 114b/ 15 Yerindin ol demde sıçradı turdı
Fir'avnning köşkine özini aldı
- 115a/ 1 Közin nāgāh ol köşkni kördi
Āsmānga bakıban nālān yetürdi
- 115a/ 2 Köşk-i bülend ucı kırağı yoktur
Üstine çıkargā hiç cāyı yoktur
- 115a/ 3 Ne ilac ēylesün dermānı yoktur
Kökge közin tikip giryān yetürdi
- 115a/ 4 Nā-gehān Cebr'ıl yetüştü anda
Eliğin tutup dedi bolam ermānda
- 115a/ 5 Şol sātde köşke çıkdı emānda
Özüni İmrānga revān yetürdi

- 115a/ 6 İmrānı nazır-ı hatunğa tüşdi
Barmağın tişleyüp bu ne iş dēdi
- 115a/ 7 Dēdi sening aşkıng cānımnı aldı
Nāz u ger şemni handān yetürdi
- 115a/ 8 Fir'avna hādımlık kııurdu İmrān
Oğlatıp kol ayak süpürdi emān
- 115a/ 9 Dēdi neçük kııay lebleri hazān
Şol zamān Cebr'ıl 'ayān yetürdi
- 115a/ 10 Cebr'ıl dēr İmrān munda türeyin
Sening hizmetingni özım kııayın
- 115a/ 11 Sen eşing kıl sora aning haberin
Haqq sening derdingge dermān yetürdi
- 115a/ 12 Hādım boldı Cebr'ıl ol işin kııdı
Taqdīr-i Haqq bilen boyunda qaldı
- 115a/ 13 Andın song ol hatun öyne kēldi
Şadef içre dürr-i galğan yetürdi
- 115a/ 14 Kēçe yatıp kündüz yaşılıq tutdı
Sükut bile āfitāb cihān yarutdı
- 115a/ 15 Fir'avn barça kur'a-endāznı çarlatdı
Kur'a salıng deyüp fermān yetürdi
- 115b/ 1 Kur'a salıp müneccimler dēdiler
Şadefge tüşüpdür ol dürr gevher
- 115b/ 2 Fāl içre körünür şöyleçe haber
Fir'avnı bağrına biryān yetürdi
- 115b/ 3 Şu kündin tokuz ay hep aldılar
Yükli hatunlarını hatta saldular
- 115b/ 4 Bī-çäreler yaman hāle qaldılar
Alaning ömrine talan yetürdi
- 115b/ 5 Her hatun izinde kerekli bir şeb
İzlep közlep yörür erdi revā-şeb
- 115b/ 6 Kız toğsalar koyar erdi yer gāzap
Oğulnı öltürüp figān yetürdi
- 115b/ 7 Tokuz ay içinde neçe ming oğlan
Etti hūn nā-haqq Fir'avn hemān

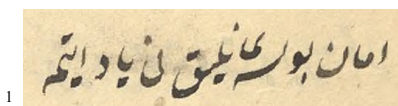
SON DÖNEM ÇAĞATAY YAZI DİLİNİN TEMSİLCİSİ NURMUHAMMED ANDELİB'İN KISSA-YI FIR'AVN DESTANI

- 115b/ 8 Olturup derdine tapmadı dermān
Éllerine şöyle armān yetürdi
- 115b/ 9 'İmrānnı ħatunı köp bolup melūl
Aning hem sünggıda eki yapavul
115b/ 10 Öltürse kerekdür ger togsa oğul
Anga bu dünyānı zindān yetürdi
- 115b/ 11 Nā-gehān ol ħatun tendüre¹ bardı
Éki tutup aning közi qarardı
115b/ 12 Yādeller anga köp qarap turdı
Anga bir ħūr şır tábān yetürdi
- 115b/ 13 Kördi za'īf bir nāzenīn oğlandur
Ĥūrī perī-zāddın belki cindendür
115b/ 14 Yüzin körgen kişi anga ħurbāndur
Barçanınġ derdine dermān yetürdi
- 115b/ 15 Anası yüzine qaradı kaldı
'İlacın bilmedi tendüre saldı
116a/ 1 Serpüşını koyup ferāgat oldı
Yādeller özin alan yetürdi
- 116a/ 2 Bardılar oğlandın eşer körünmes
Ķandın özge hiç bir nerse bilinmes
116a/ 3 Ķan dediler oğul emese kıız ermes
Böyle dep Fir'avna 'ayān yetürdi
- 116a/ 4 Alar kētdi tendür serpüşın aldı
Ot oynap olturur oğlannı kördi
116a/ 5 Cān hevl cān saldı alıp koynına
Şeker leb ağzına büstān yetürdi
- 116a/ 6 Nā-gehān şolzamān 'İmrān yetüşdi
Mūsāga 'İmrānnı çün közi tüşdi

¹ Bu mısra önce *Nā-gehān ol ħatun tin derde bardı* şeklinde yazılmış daha sonra sayfa kenarında *tin derde* kelimesi *tendüre* “ocağa konup üzerinde ekmek pişirilen çamurdan koni şeklinde araç” olarak düzeltilmiştir.



- 116a/ 7 Anı körüp köngli ot-dék tüteşdi
A'zāsıǵa elvān lerzān yetürdi
- 116a/ 8 Dedi 'İmrān hatunıǵa uşal hāl
Munı yoǵ étmesing olarmiz 'iyāl
116a/ 9 Bu oǵlandın kélür başıma zevāl
Mundaǵ dep közine giryān yetürdi
- 116a/ 10 Hatun dedi 'İmrān hātır étme
Bu bir oǵlan érđi köngül sādette
116a/ 11 Emān bolsa 'anelikni¹ yād étme
Yüzleri gül qaşı kemān yetürdi
- 116a/ 12 Yaǵşı körüp 'İmrān éline aldı
Haqq ana muhabbet nūrını saldı
116a/ 13 Qayıp yene 'İmrān Fir'avna bardı
Köngline bu sırrnı pinhān yetürdi
- 116a/ 14 Mūsāning anası qaygu yegeyin
Yıǵladı bu sırrnı kim degeyin
116a/ 15 Qayda saqlap qay mekānda qoyayın
Ol dem Cebr'ılını Yezdān yetürdi
- 116b/ 1 Cebr'ıl dedi kim yıǵlama mazlūm
Bir şandūǵ ét eṭrāfını kılıp mūm
116b/ 2 Mūsānı qoy şunda bolasun ma'lūm
Devlet sa'ādetli erkān yetürdi
- 116b/ 3 Mundaǵ deyüp ğayb oldı Cebr'ıl
Yetişe bıçkı alıp keldiler delil
116b/ 4 Aǵa bir şanduknı yapadı zelil
Güyā bir taht-ı revān yetürdi
- 116b/ 5 Şandukǵa saldılar Mūsā resūlnı
On tört künlük aydıñ bir ne oǵulnı
116b/ 6 Anası qaradı saǵ bile solnı
Nāle kılıp āh u eǵān yetürdi



- 116b/ 7 Şanduknı saldılar deryāğa şam-şād
Anası zār yığlap eyledi feryād
- 116b/ 8 Şüm felek elindin dād eyle sedād
Âhir manğa hâne virân yetürdi
- 116b/ 9 Cānım içre serv-i nāzım bol
Şunkarım laçinim bāzım emān bol
- 116b/ 10 'Aql u şiyem ser-firāzım emān bol
Manğa bir gülben âhirân yetürdi
- 116b/ 11 Uşol dem mevc urup hūnhār deryā
Aķuzdı şanduknı eylep mücellā
- 116b/ 12 Anası yığladı dēdi vāveylā
Kızı sarı bakıp zebān yetürdi
- 116b/ 13 Bir kıızı bar erdi Mūsādan evvel
Atı Meryem erdi perīdin efzāl
- 116b/ 14 Bar ögeng izidin kılmağıl hayl
Meryem özin anda çevlān yetürdi
- 116b/ 15 Meryem zār yığlayup divāne boldı
Ögesi keyindin divāne boldı
- 117a/ 1 Güyā ki mey içip mestāne boldı
Vāy ögem dēp āh efgān yetürdi
- 117a/ 2 Deryā-yı Nīl eki bulak aķardı
Biri köşk-i eyvān sarı barurdi
- 117a/ 3 Meryem yığlap eki yanğa bakardı
Şanduknı Hāķķ köşki eyvān yetürdi
- 117a/ 4 Köşktekine barıp elendi turdı
Fir'avn hanım bile köşk içre erdi
- 117a/ 5 Deryādın bir şanduk kelürdi kördi
Hanımğa Fir'avnı hemān yetürdi
- 117a/ 6 Her ne şanduk içre ola āfrīn
Sanga yahşı eyledim anı āhirin
- 117a/ 7 Şanduknı aldılar açdılar için
Kördiler hūr şıfat oğlan yetürdi

- 117a/ 8 Fir'avnmı hatunı 'Ayase¹ kördi
Yâ Fir'avna bu mening oğlanım dedi
- 117a/ 9 Êkeven alıban Mūsānı kördi
Kör neçük hikmetni Sübhān yetürdi
- 117a/ 10 Yoç êrdi zātında Fir'avnmı oğlı
'Ayase yıgladı yüregi dağlı
- 117a/ 11 Bir dāye keltürüng sütli yarağlı
Yügürüşüp dāyeler çindān yetürdi
- 117a/ 12 Dāyeler süt berdi Mūsāğa ol dem
Êmedi hiç birin Mūsā mükerrerem
- 117a/ 13 Ol yerde bar êdi anası Meryem
Meryem 'Ayaseğe pinhān yetürdi
- 117a/ 14 Dêdi bir anam bar sütü firāvān
Şekker baldın şirīn idi bir oğlan
- 117a/ 15 'Ayase eşitip haberin alan
Keltürüng anı dep 'unvān yetürdi
- 117b/ 1 Barıp keltürdiler Mūsā anasın
Êligine bêrdiler ol cān balasın
- 117b/ 2 Kuçakığa kasıp ol dil-rubāsın
Êmçegin ağzına dehān yetürdi
- 117b/ 3 Sütü emçekidin rehā eyledi
Mūsā emip Hakkğa senā eyledi
- 117b/ 4 Yüz köz yine cānın fedā eyledi
Hakk anıng balasın emān yetürdi
- 117b/ 5 Fir'avn anasığa tapşurdi oğlan
Ana oğul boldı şād-ı hīrāmān
- 117b/ 6 Māl dünyā berip Fir'avna firāvān
Anıng heft peştığa terhān yetürdi
- 117b/ 7 Dāye munga yahşı hizmet kılğay sen
Her bir neçe künde alıp kélgey sen
- 117b/ 8 Murādıng çemendin dünyā alğay sen
Mundağ dep derdine dermān yetürdi

¹ Bu kişi Firavun'un, Hz. Musa'yı koruyan, onu evladı olarak kabul eden eşi Asiyedir.

- 117b/ 9 Dāye anı alıp öyne keldi
Aning sebebidin dünyā-dār oldı
- 117b/ 10 Mūsāning nūrındın cihān yer oldı
Aning mi'cer atın elvān yetürdi
- 117b/ 11 Hüdā dergāhında peygamber oldı
Mi'cere körsetip cihān-dār oldı
- 117b/ 12 Āhirinde Fir'avnnı pür nigün kıldı
Hem tek tahtığa veyrān yetürdi
- 117b/ 13 Kim yaḥşıdur āhir yeter murāda
Yaman işdin yaman ḳalur uyata
- 117b/ 14 'Andelib Ḥaḳḳ 'ömrüng ḳılsun ziyāde
Mü'minlere behişt raẓu ān yetürdi

Sonuç

Nurmuhammed Andelip, 1710/ 1711-1770 yılları arasında Harezmi'de yaşamıştır. 18. yüzyılda Amuderya boylarında, Özbek ve Türkmen boylarının çekişmelerine şahit olmuştur. "Andelip" şiirlerinde kullandığı mahlasıdır. Onun eserleri, Özbek ve Türkmen edebiyatlarında önemli bir yere sahiptir. Şiirleri ve destanları sevilmiş ve geniş bir alana yayılmıştır. Buhara, Karakol, Ürgenç, Hive, Merv ve Nurata gibi yerlerde istinsah edilen eserlerinin el yazması nüshaları, günümüzde Moskova, St. Petersburg, Duşanbe, Aşkabat gibi şehirlerde şark el yazmaları bölümlerinde korunmaktadır.

Andelip; Nizâmî, Emîr Hüsrev Dehlevî, Hoca Hafız, Abdurrahman Câmî, Ali Şir Nevâyî, Fuzûlî, Said İmadiddin Nesîmî, Mirza Bedil, Babarrahim Meşreb gibi şairlerin şiirlerini okumuş ve onlardan etkilenmiştir. Hatta Nevâyî, Fuzûlî, Ubeydî ve Meşreb için tahmis, muhammes ve müsemmenler yazmıştır. Şiirleri halk diline yakın olduğu için Özbek ve Türkmen besteciler tarafından bestelenmiş ve halk tarafından sevilmiştir.

Bu çalışmaya konu olan eserinde de görüldüğü üzere o, eserlerini Türkmen ağız özellikleri taşıyan Çağatay Türkçesi ile yazmıştır. Ayrıca atasözleri ve deyimleri de kullandığı görülmektedir.

Andelib, 18-19. yüzyıl Türkmen ve Özbek şairlerini etkilemiştir. Mûnîs ve Muhlîs gibi şairler onun gazellerine tahmisler bağlamıştır. Andelib'in destancılığını öne çıkaran, onun halk arasında sevilmesini sağlayan sebep onun halk destancılığına çok yakın olmasıdır. Mahtumkulı, Şeydâyî, Şâbende, Ma'rufî, Molla Nefes, Rızaiy, Furkat, Zâriy, Zevkiy,

Zîver gibi Özbek, Türkmen ve Karakalpak şairleri onun destanlarındaki şiirlere nazireler yazmış; onun *Yusuf u Züleyha*, *Leyla ve Mecnun*, *Zeynü'l-arab* gibi önemli destanlarını örnek alarak destanların yeni varyantlarını ortaya koymuşlardır. Bu destanlar halk arasında meşhur olmuştur

1770 yılında vefat eden Andelip'in Türkiye'de sadece Yusuf u Züleyha ve Oğuzname eserleri üzerine çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar da yazma eserlerden değil Türkmenistan'da yayımlanan metinler üzerinden yapılmıştır. Özbek ve Türkmen edebiyatında önemli yer tutan, yaşadığı dönemin dilini eserlerine yansıtan Andelip'in eserleri üzerine Türkiye'de yapılabilecek daha pek çok çalışma bulunmaktadır.

Kaynakça

- Abdullayev, V., Abdugafurov, A., Zahidov, V., İshakov, Y., Nurmuhamedov, M., Sultanov, İ., Şaabdurahmanov, Ş., Yaşın, K., Kayumov, A., Kuşcanov, M., Hayitmetov, A., Yarkinov, S. & Yunusov, M. (1978). *Özbek Edebiyatı Tarihi (3. Cilt)*, Taşkent: Özbekistan SSR "FAN" Neşriyatı.
- Aça, M. (2021). *Oğuznamecilik Geleneği ve Andalıp Oğuznamesi*. Trabzon: Alka Yayınevi.
- Biray, N.; Solmaz, S. (2022). *Nurmuhammed Andelib, Yusuf u Zeliha*. Ankara: Bengü Yayınları.
- Bregel, Y. (1999). *Firdaws al-Iqbal: history of Khorezm. / Şir Muhammed Mirab Munis Harizmi, 1778-1829, Muhammad Rıza Mirab Agahi*. Leiden : E.J. Brill.
- Gerçek, Ş. (2011). *Muhammed Rızâ Âgehi'nin Firdevsü'l-İkbâl'i (100b-200a), Giriş, Transkripsiyonlu Metin, Dil-Yazım Özellikleri, Dizin-Sözlük*. Yayımlanmamış Doktora Tezi: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Jumaxo'ja, N.; Adızova, I. (2020). *O'zbek Adabiyoti Tarixi (XVI-XIX Asrı Yarmı)*. Taşkent: "Innovatsiya-Ziyo".
- Kıssa-yı Fir'avn. Özbekistan Ebû Reyhan El-Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesi 3842/6 numaralı el yazması.
- Kıssa-yı Yusuf u Züleyha. Özbekistan Ebû Reyhan El-Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesi 6317 numaralı el yazması.
- Özkan, M. (2022). *Hive Hanlığı (1511-1920)*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Şâhnâme-yi Dîvâne Andelib, Özbekistan Ebû Reyhan El-Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesi 596/ 4 numaralı el yazması.
- Şâhnâme-yi Dîvâne Andelib, Özbekistan Ebû Reyhan El-Birûnî Şarkşinaslık Enstitüsü Yazma Eserler Kütüphanesi 696/ 1 numaralı el yazması.
- URL-I: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/12066,andelibpdf.pdf?0>

Vambery, H. (1867). *Cagataische Sprachstudien: Enthaltend Grammatikalischen Umriss und Chrestomathie und Wörterbuch der Cagataischen*, Leipzig: F. A. Brockhaus.

Çeviri Yazı İşaretleri					
ء	'	ص	ş	چ	Ç, ç
ا	A, a; e	ض	ž	ح	H, h
آ	Ā, ā; A, a	ط	t	خ	H, h
ب	B, b	ظ	z	د	D, d
پ	P, p	ع	'	ذ	Z, z
ت	T, t	غ	Ğ, ğ	ر	R, r
ث	Ṣ, ṣ	ف	F, f	ز	Z, z
ج	C, c	ق	Q, q	ژ	J, j
س	S, s	و	v, o, ö, u, ü, ö, ü	س	S, s
ش	Ş, ş	ه	H, h, e	ش	Ş, ş
ك	K, k, ŋ	ی	y, ı, i, ĩ	ك	K, k, ŋ
گ	G, g	ای	è	گ	G, g
نگ	ng			نگ	ng
ل	L, l			ل	L, l
م	M, m			م	M, m
ن	N, n			ن	N, n

Андатпа

«Әнделіп» бүркеншік атымен шығармалар жазған Нұрмұхаммед – өзбек және түрікмен әдебиетінің ортақ ақыны. 1710/1711-1770 жылдары аралығында Харезм елінде өмір сүргендігі болжанған. Ақынның, «Жүсіп пен Зылиха», «Ләйлі мен Мәжнүн», «Саа'елінде Ваккас», «Зейну'л-араб», «Баба Рушен», «Қисса-и Фир'авн», «Оғызнама» сияқты шығармалары, өлеңдері сонымен қатар аудармалары да бар. Өлеңдерін ғазал, мұрабба, мұхаммес, мүседдес, тахмис өлең буындарын қолдана отырып жазған. Ақын әдебиет дүниесіне өз тахмистерімен танылған. Ол өз тахмистерін Джами, Фузули, Мешреб, Үбейді сияқты ақындардың, әсіресе Әлішер Науаидың ғазалдарына жазған. Осы уақытқа дейін ақын шығармаларының толыққанды жинағы (диваны) табылмаса да, оның кейбір өлеңдері жинақталған «Ақ» атты кітабы бар. Бұған қоса Өзбекстанның Әбу Райхан әл-Бируни атындағы Шығыстану

институтының қолжазбалар кітапханасында «Шахнама-йи Диван-и Анделиб» атты өлеңдер жинағы бар. Ақын авторлық туындылар жазып қана қоймай, «Мырза Хемдем» дастаны мен Насимидің өлеңдерін парсы тілінен түрік тіліне аударған. XVIII ғасырдағы эпос жазу дәстүрінің маңызды өкілдерінің бірі Әнделіптің шығармашылығына қатысты түрлі зерттеулер жүргізілгенімен, ақынның әлі күнге дейін ешбір зерттеудің тақырыбы болмаған «Қисса-и Фир'авн» туралы бұл зерттеуде алдымен Әнделіптің өмірі туралы мәліметтер беріліп, оқырман назарына ақынның Өзбекстандағы Әбу Райхан әл-Бируни атындағы Шығыстану институты кітапханасында сақталған шығармалары ұсынылады. Одан кейін бұл зерттеудің тақырыбы болып табылатын 3842 нөмірімен тіркелген «Қисса-и Фир'авн» атты шығарманың тіл ерекшеліктері мен транскрипция белгілерімен жазылған мәтіні беріледі.

Кілт сөздер: Соңғы кезең шағатай түрікшесі, Хиуа хандығы, Нұрмұхаммед Әнделіп, Фир'авн, Хз. Мұса

(Ханифе ГЕЗЕР. СОҢҒЫ ДӘУІРДЕГІ ШАҒАТАЙ ЖАЗБА ТІЛ ӨКІЛІ НҮР МҰХАММЕД ӘНДЕЛІПТІҢ «ҚИССА-ЙИ ФИР'АВН» ДАСТАНЫ)

Аннотация

Нурмухаммед, создававший произведения под псевдонимом Андалиб, является одним из классиков как узбекской, так и туркменской литературы. Перу поэта, который предположительно жил в окрестностях Хорезма в период между 1710/1711-1770 гг., наряду с такими произведениями, как «Юсуф и Зулейха», «Лейли и Меджнун», «Саа'д Ваккас», «Зейну'л-араб», «Баба Рушен», «Кисса-и Фир'авн», «Огуз-Наме» принадлежат также поэмы и переводы произведений с других языков. Классик поэзии, писавший стихи в таких стихотворных жанрах, как газель, мурабба, мухаммес, мюседдес и тахмис, наиболее известен своими произведениями в жанре тахмис. Он писал свои тахмисы в газелях таких поэтов, как Джами, Физули, Мешреб, Убейди и особенно Алишера Навои. Хотя до сих пор не было обнаружено полноценного собрания сочинений (дивана) поэта, существуют книги под названием ак, в которых собраны некоторые его стихи. Кроме того, в библиотеке рукописей Института востоковедения им. Абу Райхана аль-Бируни в Республике Узбекистан хранятся стихотворения, собранные в двух разных вариантах под названием «Шахнама-йи Диван-ы Анделиб». Поэт не только создавал авторские произведения, но и перевел с персидского на турецкий язык эпос «Мирза Хемдем» и стихи Несими. Несмотря на различные исследования творчества Анделиба, одного из важнейших представителей традиции написания эпоса в XVIII в., до сих пор существуют произведения, не являющиеся предметом какого-либо изучения. По этой причине планируется проведение исследовательской работы над произведениями Анделиба, которые сегодня в небольших томах хранятся в библиотеке рукописей Института востоковедения имени Абу Райхана аль-Бируни в Узбекистане. В исследовании ранее не изученного произведения «Кисса-и Фир'авн» сначала будут даны сведения о жизни Анделиба, а затем будут представлены

SON DÖNEM ÇAĞATAY YAZI DİLİNİN TEMSİLCİSİ NURMUHAMMED ANDELİB'İN KISSA-YI FIR'AVN DESTANI

произведения поэта, хранящиеся в библиотеке рукописей Института востоковедения имени Абу Райхана аль-Бируни в Узбекистане. Далее будет представлен анализ особенностей языка произведения «Кисса-и Фир'авн», зарегистрированного под номером 3842 и являющегося темой данного исследования, и приведена транскрипция его текста.

Ключевые слова: Последний период Чагатайского тюрка, Хивинское ханство, Нурмухаммед Анделиб, Фиравн, хз. Моисей

(Ханифе ГЕЗЕР. ЭПОС «КИССА-ЙИ ФИРАВН» НУРМУХАММЕД АНДЕЛИБА, ПРЕДСТАВИТЕЛЯ ЧАГАТАЙСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ПОЗДНЕГО ПЕРИОДА)

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Hanife GEZER (%100)

Yazarların Etik Sorumlulukları (Ethical Responsibilities of Authors): Bu çalışma bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır.

Çıkar Çatışması (Conflicts of Interest): Çalışmadan kaynaklı çıkar çatışması bulunmamaktadır.

İntihal Denetimi (Plagiarism Checking): Bu çalışma intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir.

UDC 82-1

DBTBL 17.82.10

БАЙЛАНЫС

Түркология ғылыми-зерттеу институты
Түркістан/ҚАЗАҚСТАН
Телефон: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245
Web-сайт: journals.ayu.edu.kz
e-mail: turkology.institute@ayu.edu.kz
turkologi@mail.ru

КОНТАКТ

Научно-исследовательский институт
Тюркологии
Туркестан/КАЗАХСТАН
Телефон: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245
Web-сайт: journals.ayu.edu.kz
e-mail: turkology.institute@ayu.edu.kz
turkologi@mail.ru

РЕДАКЦИЯНЫҢ МЕКЕНЖАЙЫ:

161200, Қазақстан Республикасы,
Түркістан облысы Түркістан қаласы
Бекзат Саттарханов даңғылы, 29
Басылым: Ахмет Ясауи
университетінің«Тұран» баспаханасы

АДРЕС:

161200, Республика Казахстан, г.
Туркестан, ул. Бекзата Саттарханова, 29
Издание: Типография «Туран»
университета им. Х.А.Ясави

Көркемдеуші редактор Ж.Явуз
Ағылшын тілі редакторы Ж.Явуз
Орыс тілі редакторы М.Молдашева
Қазақ тілі редакторы Б. Ертаева

İLETİŞİM

Türkoloji AraştırmalarıEnstitüsü
Türkistan/KAZAKİSTAN
Telefon: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245
Website: journals.ayu.edu.kz
e-mail:
turkology.institute@ayu.edu.kz
turkologi@mail.ru

CONTACT

Research Institute of Turcic studies
Turkestan/KAZAKHSTAN
Telefon: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245
Website: journals.ayu.edu.kz
e-mail: turkology.institute@ayu.edu.kz
turkologi@mail.ru

ADRES:

Bekzat Sattarhanov Caddesi No:29, 161200
Türkistan, Kazakistan
Baskı: Ahmet Yesevi Üniversitesi
«Turan» Matbaası

ADDRESS:

Bekzat Sattarhanov Str., 29,Turkestan,
Republic of Kazakhstan, 161200
Press: H.A.Yassawi University printing-
house “Turan”

Grafik-Tasarım: C. Yavuz
İngilizce Tercüme: C. Yavuz
Rusça Tercüme M. Moldasheva
KazakçaTercüme: B. Ertayeva

Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның
көзқарасын білдірмейді.
Қолжазбалар өңделеді және авторға қайтарылмайды.
«Түркология» журналына жарияланған материалдарды сілтемесіз көшіріп
басуға болмайды.

Басуға 22.09.2023 ж. қол қойылды.
Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.
Шартты баспа табағы 11,9
Таралымы 300 дана. Тапсырыс 630.