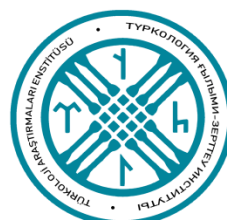


ISSN 1727-060X (Print)

ISSN 2664-3162 (Online)

2002 жылдың қазан айынан бастап екі айда бір рет шығады
Ekim 2002'den itibaren iki ayda bir yayımlanır



TÜRKOLOGIA TÜRKOLOJİ

№ 5 (103), 2020

Қыркүйек-қазан / Eylül-Ekim

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

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

Индекстер: ROOTINDEXING, Akademic Resource Index ResearchBib, Directory of
Research Journal Indexing, ASOS

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

Шығарылымның сарапшылары

док., проф. Е. Алкая (Түркия), т.ғ.д. Х. Тұрсұн (Қазақстан), т.ғ.д. Д. Сәтбай
(Қазақстан), док., доц. О. Дурмуш (Түркия), док., доц. А. Алыжы (Түркия),
док., доц. О.А. Каябашы (Түркия), док., доц. Р. Гөксен Каябашы (Түркия), док., доц. А. Өзтүрк
(Түркия), док. Д. Атай (Түркия), док. Г. Узун (Түркия), PhD, қауымд. проф. А. Жүндібаева
(Қазақстан), ф.ғ.к. Д. Ислам (Қазақстан).

Türkistan/Türkistan

2020

ISSN 1727-060X (Print)

ISSN 2664-3162 (Online)

Выпускается с октября 2002 года один раз в два месяца

Issued every two months since October 2002



ТЮРКОЛОГИЯ TURCOLOGY

№ 5 (103), 2020

Сентябрь-октябрь / September-October

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

Индексы: ROOTINDEXING, Akademic Resource Index ResearchBib, Directory of Research Journal Indexing, ASOS

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, Akademic Resource Index ResearchBib, Directory of Research Journal Indexing, ASOS

Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Ercan Alkaya (Türkiye), Doç. Dr. H. Tursun (Kazakistan), Doç. Dr. D. Satbay (Kazakistan), Doç. Dr. O. Durmuş (Türkiye), Doç. Dr. A. Alıcı (Türkiye), Doç. Dr. O. A. Kayabaşı (Türkiye), Doç. Dr. R. G. Kayabaşı (Türkiye), Doç. Dr. A.Öztürk (Türkiye), Dr. D. Atay (Türkiye), Dr. G. Uzun (Türkiye), Doç. Dr. A. Zhundibaeva (Kazakistan), Dr. D. İslam (Kazakistan).

Туркестан/Turkestan
2020

ҚҰРЫЛТАЙШЫ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

БАС РЕДАКТОР

доктор, профессор Бүлент Байрам

БАС РЕДАКТОРДЫҢ ОРЫНБАСАРЫ

ф. э. к. Нұрлан Мансұров

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

Жұпар Танауова

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ

Йылдыз Мұса	–	док., проф. (Гази университеті, Анкара)
Абдрасилов Болатбек	–	б.ғ.д., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Томар Жәнгіз	–	док., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Кынажы Жемиле	–	доц., док. (Қажы Байрам Вели университеті, Анкара)
Гүл Булент	–	проф. док. (Ескишехир Османгази университеті, Ескишехир)
Қошанова Нағима	–	ф.ғ.к., доц. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Әуелбеков Ержан	–	п.ғ.к., доц. (А. Ясауи университеті, Түркістан)

РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС

Абуов Әмірекүл	–	филос.ғ.д., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Қожаоғлы Тимур	–	док., проф. (Мичиган университеті, Мичиган)
Билгин Азми	–	док., проф. (Стамбул университеті, Стамбул)
Девели Хаяти	–	док., проф. (Стамбул университеті, Стамбул)
Челик Юксел	–	док., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Садықов Ташполот	–	ф.ғ.д., проф. (Бішкек гуманитарлық университеті, Бішкек)
Бутанаев Виктор	–	т.ғ.д., проф. (Хакасия мем. университеті, Абакан)
Егоров Николай	–	ф.ғ.д., проф. (Тіл білімі институты, Чебоксары)
Ергөбек Құлбек	–	ф.ғ.д., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Идельбаев Мирас	–	ф.ғ.д., проф. (Башқұрт мемлекеттік университеті, Уфа)
Миннегулов Хатип	–	ф.ғ.д., проф. (Казан федеральді университеті, Казан)
Муминов Әшірбек	–	т.ғ.д., проф. (Еуразия Ұлттық университеті, Нұр-Сұлтан)
Жураев Маматкул	–	ф.ғ.д., проф. (Тіл және әдебиет институты, Ташкент)
Сейхан Гүлшен	–	док., проф. (Мармара университеті, Стамбул)
Дениз Себахат	–	док., проф. (Мармара университеті, Стамбул)
М. Фатих Анды	–	док., проф. (Фатих Сұлтан Мехмет университеті, Стамбул)
Кенжетәев Досай	–	филос.ғ.д., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Тұрсұн Хазіретәлі	–	т.ғ.д., проф. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Пилтен Пусат	–	док., доц. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Әбжет Бақыт	–	ф.ғ.к., доц. (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Алашбаев Ерлан	–	PhD (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Жиенбаев Ерлан	–	PhD (А. Ясауи университеті, Түркістан)
Құдасов Сейсенбай	–	(Silk Way Халықаралық университеті, Шымкент)

SAHİBİ
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

EDİTÖR
Prof. Dr. Bülent Bayram

EDİTÖR YARDIMCISI
Dr. Nurlan Mansurov

SEKRETER
Jupar Tanauova

DANIŞMA KURULU

- | | |
|---------------------|--|
| Musa Yıldız | – Prof. Dr. (Gazi Üniversitesi, Ankara) |
| Bolatbek Abdrasilov | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Cengiz Tomar | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Cemile Kınacı | – Doç. Dr. (Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara) |
| Bülent Gül | – Prof. Dr. (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir.) |
| Nagima Koşanova | – Doç. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Erjan Auelbekov | – Doç. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |

YAYIN KURULU

- | | |
|-------------------|---|
| Amrekul Abuov | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Timur Kocaoğlu | – Prof. Dr. (Michigan Üniversitesi, Michigan) |
| Azmi Bilgin | – Prof. Dr. (İstanbul Üniversitesi, İstanbul) |
| Hayati Develi | – Prof. Dr. (İstanbul Üniversitesi, İstanbul) |
| Yüksel Çelik | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Taşpolot Sadıkov | – Prof. Dr. (Bişkek Sosyal Bilimler Üniversitesi, Bişkek) |
| Viktor Butanayev | – Prof. Dr. (Hakas Devlet Üniversitesi, Abakan) |
| Nikolay Egorov | – Prof. Dr. (Dilbilimi Enstitüsü, Çeboksarı) |
| Kulbek Ergöbek | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Miras İdelbayev | – Prof. Dr. (Başkurt Devlet Üniversitesi, Ufa) |
| Hatip Minnegulov | – Prof. Dr. (Kazan Federal Üniversitesi, Kazan) |
| Aşirbek Muminov | – Prof. Dr. (Avrasya Milli Üniversitesi, Nur-Sultan) |
| Mamatkul Jurayev | – Prof. Dr. (Dil ve Edebiyat Enstitüsü, Taşkent) |
| Gülşen Seyhan | – Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, İstanbul) |
| Sebahat Deniz | – Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, İstanbul) |
| M. Fatih Andı | – Prof. Dr. (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, İstanbul) |
| Dosay Kenjetayev | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Hazretali Tursun | – Prof. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Pusat Pilten | – Doç. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Bakit Abjet | – Doç. Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Erlan Alaşbayev | – Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Erlan Jiyyenbayev | – Dr. (A.Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Seysenbay Kudasov | – (Silk Way Uluslararası Üniversitesi, Çimkent) |

OWNER
Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University

EDITOR-IN-CHIEF
Prof. Bulent Bayram

ASSOCIATE EDITOR
Dr. Nurlan Mansurov

EXECUTIVE SECRETARY
Zhupar Tanauova

ADVISORY BOARD

- | | |
|---------------------|--|
| Musa Yıldız | – Prof. (Gazi University, Ankara) |
| Bolatbek Abdrasilov | – Prof. (A. Yassawi University, Turkestan) |
| Cengiz Tomar | – Prof. Dr. (A. Yassawi University, Turkestan) |
| Cemile Kınacı | – Doç. Dr. (Hacı Bayram Veli University, Ankara) |
| Bülent Gül | – Prof. Dr. (Eskisehir Osmangazi University, Eskisehir.) |
| Nagima Koshanova | – Assoc. prof. (A.Yassawi University, Turkestan) |
| Erzhan Auelbekov | – Assoc. prof. (A.Yassawi University, Turkestan) |

EDITORIAL BOARD

- | | |
|-------------------|--|
| Amrekul Abuov | – Prof. (A. Yassawi University, Turkestan) |
| Timur Kozhaoglu | – Prof. (Michigan University, Michigan) |
| Azmi Bilgin | – Prof. (İstanbul University, İstanbul) |
| Hayati Develi | – Prof. (İstanbul University, İstanbul) |
| Yüksel Çelik | – Prof. (A. Yassawi University, Turkestan) |
| Tashpolot Sadykov | – Prof. (Bishkek Humanitarian University, Bishkek) |
| Viktor Butanayev | – Prof. (Khakassia State University, Abakan) |
| Nikolay Egorov | – Prof. (Institute of Linguistics, Cheboksary) |
| Kulbek Ergobek | – Prof. (A. Yassawi University, Turkestan) |
| Miras Idelbayev | – Prof. (Bashkir State University, Ufa) |
| Hatip Minnegulov | – Prof. (Kazan Federal University, Kazan) |
| Ashirbek Muminov | – Prof. (Eurasia National University, Nur-Sultan) |
| Mamatkul Zhurayev | – Prof. (Institute of Language and Literature, Tashkent) |
| Gulshen Seyhan | – Prof. (Marmara University, İstanbul) |
| Sebahat Deniz | – Prof. (Marmara University, İstanbul) |
| M. Fatih Andı | – Prof. (Fatih Sultan Mehmet University, İstanbul) |
| Dosay Kenzhetayev | – Prof. (A.Yassawi University, Turkestan) |
| Hazretali Tursun | – Prof. (A.Yassawi University, Turkestan) |
| Pusat Pilten | – Assoc. prof. (A.Yassawi University, Turkestan) |
| Bakyt Abzhet | – Assoc. prof. (A.Yassawi University, Turkestan) |
| Erlan Alashbayev | – Dr. (A.Yassawi University, Turkestan) |
| Yerlan Zhienbayev | – Dr. (A.Yassawi University, Turkestan) |
| Seysenbay Kudasov | – (Silk Way International University, Shymkent) |

УЧРЕДИТЕЛЬ

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

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

доктор, профессор Булент Байрам

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

к. ф. н. Нурлан Мансуров

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

Жупар Танауова

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

- | | | |
|---------------------|---|---|
| Муса Йылдыз | – | док., проф. (Университет Гази, Анкара) |
| Болатбек Абдрасилов | – | д.б.н., проф. (Университет им. А. Ясави, Туркестан) |
| Женгиз Томар | – | док., проф. (Университет им. А. Ясави, Туркестан) |
| Кынажы Жемиле | – | доц., док. (Университет Кажы Байрам Вели, Анкара) |
| Гүл Булент | – | проф. док. (Эскишехирский университет Османгази, Эскишехир) |
| Нагима Кошанова | – | к.ф.н., доц. (Университет им. А. Ясави, Туркестан) |
| Ержан Ауелбеков | – | к.п.н., доц. (Университет им. А. Ясави, Туркестан) |

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

- | | | |
|-------------------|---|--|
| Амрекул Абуов | – | д.филос.н., проф. (Университет им. А. Ясави, Туркестан) |
| Тимур Кожаоглы | – | док., проф. (Университет Мичигана, Мичиган) |
| Азми Билгин | – | док., проф. (Стамбульский университет, Стамбул) |
| Хаяти Девели | – | док., проф. (Стамбульский университет, Стамбул) |
| Юксел Челик | – | док., проф. (Университет им. А. Ясави, Туркестан) |
| Ташполот Садыков | – | д.ф.н., проф. (Бишкекский гуманитарный университет, Бишкек) |
| Виктор Бутанаев | – | д.и.н., проф. (Государственный университет Хакасии, Абакан) |
| Николай Егоров | – | д.ф.н., проф. (Институт языкознания, Чебоксары) |
| Кулбек Ергобек | – | д.ф.н., проф. (Университет им. А. Ясави, Туркестан) |
| Мирас Идельбаев | – | д.ф.н., проф. (Башкирский государственный университет, Уфа) |
| Хатип Миннегулов | – | д.ф.н., проф. (Казанский федеральный университет, Казань) |
| Аширбек Муминов | – | д.и.н., проф. (Евразийский национальный университет, Нур-Султан) |
| Маматкул Жураев | – | д.ф.н., проф. (Институт языка и литературы, Ташкент) |
| Гулшен Сейхан | – | док., проф. (Университет Мармара, Стамбул) |
| Себахат Дениз | – | док., проф. (Университет Мармара, Стамбул) |
| М. Фатих Анды | – | док., проф. (Университет Фатих Султан Мехмета, Стамбул) |
| Досай Кенжетаев | – | д.филос.н., проф. (Университет им. А. Ясави, Туркестан) |
| Хазретали Турсун | – | д.и.н. (Университет им. А. Ясави, Туркестан) |
| Пусат Пилтен | – | док., доц. (Университет им. А. Ясави, Туркестан) |
| Бакыт Абжет | – | к.ф.н., доц. (Университет им. А. Ясави, Туркестан) |
| Ерлан Алашбаев | – | PhD (Университет им. А. Ясави, Туркестан) |
| Ерлан Жиенбаев | – | PhD (Университет им. А. Ясави, Туркестан) |
| Сейсенбай Кудасов | – | (Международный университет Silk Way, Шымкент) |

Құрметті оқырман!

Сіздерге Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Түркология ғылыми-зерттеу институтынан шығатын «Түркология» журналының 2020 ж. №5 (103) санын ұсынамыз. Журналымыздың бұл санында түркологияның түрлі саласына байланысты Түркия, Қазақстан, Өзбекстан, Иран Республикаларынан авторлық және аударма түріндегі 8 мақала жарияланып отыр. Тіл тарихы, әдеби талдаулар, фольклор, тарих, философия салаларына байланысты жазылған бұл мақалалар біздің саламыз үшін де пайдалы материалдар. Журналымызда жарияланатын мақалаларды әрі географиялық, әрі тақырып жағынан бүкіл Түркі әлемін қамтырлық дәрежеде кеңейту – ең үлкен мақсатымыз. Журналдың бұл санындағы Иран және Өзбекстан тарапының тигізген үлесі осы мақсатымыздың алғашқы қадамдарының бірі болып табылады.

Алдыңғы санда атап өткеніміздей, журналымыздың халықаралық индекстері бар журналдардың қатарына ену мақсатындағы істеріміз де жалғасын табуда. Бұл санда да халықаралық индекстерде көрінетін жаңа мақалалар жарық көріп отыр. Мақсатымыз журналымызды көп кешікпей халықаралық индекстерге кірген түркология саласына қатысты маңызды журналдардың қатарынан көру.

«Түркология» журналының №6 (104) саны Түркі дүниесінің ұлы ақыны, ұлы дала ойшылы Абай Құнанбайұлына арналады. Журналымыздың бұл санының шығуына үлес қосқан авторларға, редакторлар алқасына, аудармашыларға алғысымызды білдіреміз.

Доктор, профессор Бүлент Байрам

Editörden

Kıymetli okurlar, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Türkoloji Araştırma Enstitüsü'nün yayımlamış olduğu "Türkoloji" dergisinin 103. sayısını sizlerle paylaşıyoruz. Dergimizin bu sayısında Türkoloji'nin farklı alanlarında kaleme alınmış, Türkiye, Kazakistan, Özbekistan ve İran'dan telif ve tercüme toplam 8 makalemiz yer almaktadır. Yayımladığımız makaleler dil tarihi, edebiyat incelemeleri, folklor, tarih ve felsefe alanlarında alanımıza katkı sağlayacak yazılardır. Dergimizin makale çeşitliliğini hem coğrafya hem de konu olarak bütün Türk Dünyası'nı kapsayacak şekilde genişletmek en büyük arzularımızdandır. Bu sayıda İran ve Özbekistan'dan dergimize yapılan katkı bu arzumıza ulaşma noktasının ilk adımlardandır.

102. sayıda da belirttiğimiz üzere makale dergimizin uluslararası indekslerde taranması yönündeki gayretlerimiz de meyvelerini vermeye devam etmektedir. Bu sayıda dergimizin tarandığı indekslere yenileri eklenmiştir. Amacımız en kısa sürede alanın saygın indekslerinde dergimizi görmektir.

"Türkoloji" Dergisi'nin 104. sayısı Türk Dünyası'nın büyük şairi, bozkır bilgisi Abay Kunanbayulu'na ithaf edilmiştir. Büyük bilgeye ithaf edilmiş sayımızda buluşmak dileğiyle, dergimizin bu sayısına yazar, hakem, tercüman olarak katkıda bulunan herkese teşekkür ederiz.

Prof. Dr. Bülent Bayram

¹S. K. Yalçın, ²E. Çeçen

¹Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Elazığ,
Türkiye (skyalcin23@gmail.com) ORCID: 0000 0002 3908 9204

²Yüksek Lisans Öğrencisi, Fırat Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları
Bölümü, Elazığ, Türkiye (ececen23@gmail.com)
ORCID: 0000 0003 3653 8913

Derleme Sözlüğü'ndeki Yeryüzü Şekilleri ve Su Kaynaklarına Ait Mekân Adları Üzerine Değerlendirme*

Özet

Dil insanların kendi arasında anlaşmasını sağlayan, insanın ihtiyaçlarına cevap veren ve ırkını, tarihini, kültürünü, coğrafyasını, yaşayış şeklini yansıtan çok büyük bir yapıdır. Bu büyük yapıyı inceleyen bilim, dil bilimidir. Dil bilim, dilin genel ve özel niteliklerini araştıran, dilin sorunlarına yönelen, diller arasındaki ortaklıkları ve farklılıkları inceleyen, kendi içerisinde farklı dallara ayrılan ve birçok bilim dalı ve disiplinle ilişki içerisinde olan geniş bir alandır. Dil bilimin en önemli alt dallarından birini ise yer adları bilimi oluşturmaktadır.

Yer adları bilimi, Türk tarihinin ve coğrafyasının geçmişine ışık tutması ve dili birçok bilim dalıyla beraber incelemesi sebebiyle ad bilimin üzerinde en çok çalışılan dallarından biri haline gelmiştir. Çünkü yer adları incelendikçe bir toplumun dili, etnik tarihi, kültürü, siyasi tarihi, coğrafyası, düşüncesi ve yaşayış şekli hakkında da bilgi sahibi olunmaktadır.

Yer adları kavramının yapılan çalışmalarda daha çok belirli bir yere verilen özel adlandırmaları kapsadığı görülmektedir; ancak bu çalışmada Derleme Sözlüğü'nde herhangi bir mekâna verilen ve özel ad kategorisinde değerlendirilmeyen halk adlandırmalarına yer verilmiştir. Tespit edilen yeryüzü şekilleri ve su ile ilgili mekân adları, birçok anlamsal açıdan değerlendirilerek kendi içerisinde sınıflamaya tabi tutulmuştur.

Anahtar kelimeler: Derleme Sözlüğü, adlandırma, ad bilim, yer adları bilimi, mekân adları.

* Bu bildiri Derleme Sözlüğü'ndeki Mekân Adları adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezinden hareketle oluşturulmuştur.

¹S. K. Yalçın, ²E. Çeçen

¹Doç. Dr., Fırat University, Department of Contemporary Turkish Dialects and Literatures, Elazığ, Turkey (skyalcin23@gmail.com) ORCID: 0000 0002 3908 9204

²Graduate Student, Fırat University, Department of Contemporary Turkish Dialects and Literatures, Elazığ, Turkey (ececen23@gmail.com) ORCID: 0000 0003 3653 8913

Evaluation on Land Forms and Spatial Names of Water Resources in the Compilation Dictionary

Abstract

Language is a very large structure that enables people to agree among themselves, responds to the needs of people and reflects their race, history, culture, geography and way of life. The science that studies this great structure is linguistics. Linguistics is a wide field that explores the general and special features of the language, addresses the problems of the language, examines the commonalities and differences between languages, divides into different branches and is in contact with many branches of science and disciplines. One of the most important sub-branches of linguistics is the science of place names.

The science of place names has become one of the most studied branches of name science, as it sheds light on the past of Turkish history and geography and examines language with many branches of science. Because, as the place names are examined, information about a society's language, ethnic history, culture, political history, geography, thought and way of life is obtained.

It is seen that the concept of place names mostly covers special names given to a particular place in studies; however, in this study, the public naming given to any place in the Compilation Dictionary and not considered in the special name category is included. The determined landforms and the place names related to water have been classified in themselves by evaluating many semantic aspects.

Keywords: Compilation Dictionary, naming, name science, the science of place names, place names.

Giriş

Dil, insana özgü bir yeti şeklinde ortaya çıkarak akıl ile birlikte insanı insan yapan ve insanın duygu ve düşüncelerini bir başkasına aktarabildiği büyük bir hazinedir. “Dil, bir anda düşünemeyeceğimiz kadar çok yönlü, değişik açılardan bakınca başka başka nitelikleri beliren, kimi sınırlarını bugün de çözemediğimiz büyüklü bir varlıktır” [1, s. 11]. Dil ortaya çıkarılmadan önce hiçbir fikir ortaya konulamamış ve kelimeye dökülemeyen hiçbir şey insanoğlu için var olmamıştır. Dilin gelişmesiyle birlikte insanoğlu evrende özel bir statüye kavuşmuştur. Dil, insanın hayattaki yerini ve değerini belirleyerek insana ayrıcalık katan en önemli varlık haline gelmiştir. “Dil, bireyin bilincini oluşturan, benliğini

şekillendiren temeldir; bilincin köklerine, bilinçaltının derinliklerine uzanan başlıca insansal işlemdir” [2, s. 12].

İnsanoğlu, iletişim ve paylaşım ihtiyacından dolayı çevresindeki ya da zihnindeki kavramları insana atfedilen en büyük hediye olan akıl ile anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu durumun sonucunda bulunduğu yere, çevresine, doğaya ve dinî inançları gereği kutsal kabul ettiği yerler gibi birçok yere adlar vererek bildirişimin kolaylaşmasını ve daha da anlamlı duruma gelmesini sağlamıştır. Ad, insanın yaratılması kadar eski ve gelişen bir terimdir. Adlar, insanın toplumsal, kültürel ve sosyal kazanımlarından biridir. Ad, bireyin toplum içerisinde yer bulmasının, kişilik kazanmasının ilk adımıdır. Birey, aldığı ad ile kendisini topluma kabul ettirir ve gerçek anlamda toplumda yer bulur [3, s. 1].

Adlar, toplumun aynası konumundadır; iletişimdeki farklılıkları yansıtanın yanında toplumun da özelliklerini gösterebilmektedir. Bu nedenle adlar, toplumun tarihini, izlerini ve işaretlerini yansıtmaktadır. “Dil, her şeyiyle birlikte var olduğu toplumun özelliklerini, ruhunu taşır; o toplumun karakterini yansıtır ve toplumu temsil eder.” [4, s. 5]. Evrendeki varlıkları birçok açıdan belirten ve onları farklılaştıran şeylerden en önemlisi, adlardır. Her ad evrendeki kavramların yerini tutarak onların göstergesi hâline gelir. İnsanlar da adlar yoluyla duyularla algılanan ve evrendeki soyut kavramları zihinlerinde anlamlandırabilmektedir. Sokrates, adların insanlardan ayrı ve bizlerin neden olmadığı, özünün gereği olarak sabit bir gerçekliğinin olduğunu belirtir. Adlar, zihnimizdeki hayallere göre bir yerden diğer yere giderek farklılaşmazlar; aksine kendi hallerinde ve doğanın mecburen sunmuş olduğu kendi gerçeklerine göre bulunmaktadır [5, s. 5].

Ad, evrendeki canlı ve cansız varlıkları, insanın zihnindeki duygu ve düşünceleri içinde bulunan toplumun diline ve yaşayış şekline göre karşılayan kelimelerdir. Evrendeki varlıklar ad olmadan anlamsızlaşır, var olamazdı; çünkü varlığı ifade edilemezdi. İnsan, kişilik ve millet olmayı adla kazanmaktadır. Ad, insanın karakteri, geleceği ve başarısıyla ilişkilidir [6, s. 251].

Dilde her varlığın birer adı vardır. Adlar olmadan varlıkları birbirinden ayırmak ve kullanmak olanaksızdır. Bundan dolayı varlıkları anlamak ve incelemek için algıladığımız her şey adlandırılmalıdır. Adlandırma, yeni karşılaşılan varlıklara anlam yükleyen, insanın zihninde yer alan kavramları meydana getiren bir varlığa işaret ederek varlığı diğerlerinden ayırmaktır. Her varlık adlandırılınca birer statü ve nitelik kazanır. Kardeşin, tüm varlık ve kavramları ifade eden, netleştiren ya da

ayırt ediciliği ortaya çıkaran adlandırmanın insanın var oluşundan bugüne dek yaşadığı ortam içerisindeki (şehir, ilçe, kasaba; dağ, tepe, ova...) yerleri adlandırmanın ve birini diğerinden ayırt etmenin zorunluluğunu duyduğunu ifade etmiştir [7, s. 219].

Adlandırma dilin zenginliğini ve ifade gücünü ortaya koyarak yeni kavramlar türetir ve farklı adlandırmalar ortaya koyulmaktadır. Türkçede de adlandırmanın köklü bir gelenek olduğu yazıtlarda, hikâyelerde ve destanlarda açık bir şekilde görülmektedir. Adın, verilmiş olduğu kişiyle bütünleşerek toplumdaki statü ve kültürü yansıttığı görülmektedir. Diller, zihinde ve çevredeki aynı ya da benzer olan varlıkları farklı bir şekilde adlandırır ancak aynı dile sahip insanlar bu kavramlara aynı adları verdikleri için birbirlerini anlar ve böylelikle iletişim sağlanır [8, s. 188].

Dilin söz varlığının detaylı bir şekilde incelenmesi ve dikkatlice analiz edilmesi, dil ve tarihin yanında birçok alanın aydınlatılması, ad bilimin görevleri arasındadır. Ad bilimi, yer adları ve kişi adlarının verilme nedenlerini de tür adları ve özel adlar üzerinde durarak, diğer bilim dalları ve disiplinlerle ilişki kurarak incelemektedir. "Dil bilim, halk bilim, hukuk, sosyoloji gibi birçok bilim dalı kendileriyle ilişkili olan yönleri açısından araştırmaktadırlar" [9, s. 9].

Ad bilimin en önemli dallarından biri de yer adları bilimidir. Yer adları, dil bilimsel çalışmaların büyük bir kısmını oluşturmasının yanında tarihi aydınlatması, kültürel ve sosyolojik yapıları ortaya koyması bakımından önemli bir dil bilim dalı durumuna gelmiştir. Yer adları, tarihle birlikte dilin de zenginliğini ortaya çıkaran malzemeleri kapsadığı için dilcilerin çalışmalarına da yön göstermektedir. Yer adları bilimi, yer adlarını köken, ses ve şekil yönüyle inceleyip dil ve tarih araştırmalarını aydınlatan ad bilimin dalıdır.

Yer adları biliminin dil bilim, tarih, coğrafya, arkeoloji, sosyoloji, etnografya, antropoloji vb. bilim dalları ile sıkı bir ilişki içinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yer adları bilimi, diğer bilimlerin yöntemlerinden faydalanmaktadır. Yer adları araştırmaları, Türk tarihini ve coğrafyasını aydınlatan bir ışık konumundadır. Yer adları incelendikçe bir toplumun dili, etnik tarihi, kültürü, siyasi tarihi, coğrafyası düşüncesi ve yaşayış şekli hakkında bilgi sahibi olunmaktadır. İnsanlar, yaşadığı veya içinde oldukları tabiat ortamını, coğrafya veya toprak parçaları özellikleriyle yönlendirip, bu özellikleri yaşamak için işleyip kullanmaktadırlar [10, s. 158].

Yer adları kavramı yapılan çalışmalarda daha çok belirli bir yere verilen özel adları kapsıyor olsa da bu çalışma, Derleme Sözlüğü'ndeki

herhangi bir mekâna verilmiş olan ve özel ad kategorisinde değerlendirilmeyen halk adlandırmalarını içermektedir. Çalışmada tespit edilen yeryüzü şekilleri ve su ile ilgili mekân adları, birçok açıdan değerlendirilerek kendi içerisinde sınıflamaya tabi tutulmuştur.

1. Derleme Sözlüğü'ndeki Mekân Adlarının Sınıflandırılması

Derleme Sözlüğü'nde altı yüz binden fazla fişin değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkarılmış olan ve halk ağızlarından derlenmiş çok sayıda kelime ve folklor sözleri yer almaktadır [11, s. IX]. Derleme Sözlüğü'ndeki yeryüzü şekilleri ve su ile ilgili mekân adlarının tespit edilip anlamsal şekilde sınıflandırılması ise çalışmamızın temel amacını oluşturmaktadır. Çalışma diğer yer adları ile ilgili yapılan çalışmalara ait sınıflamalardan farklı bir sınıflamaya sahiptir. Derleme Sözlüğü gibi Türkçenin ağızlar alanındaki en büyük zenginliğinde tespit edilen kelimelerin anlamsal açıdan çok farklılık göstermesi yapılan sınıflamanın diğer sınıflamalardan farklı olmasına sebep olmuştur.

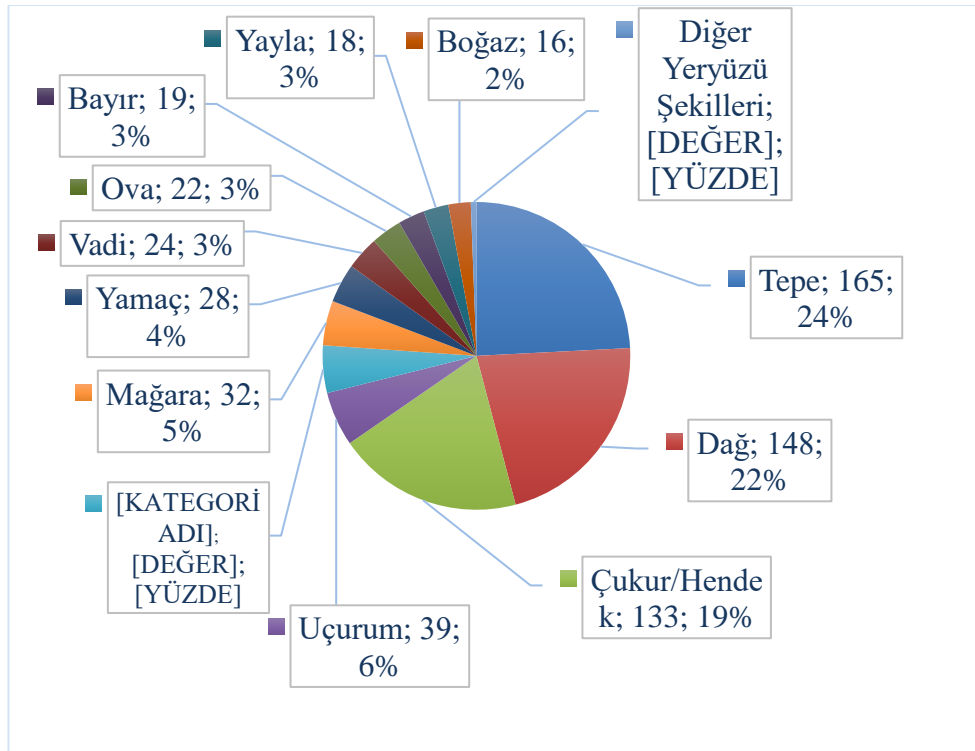
Çalışma Çeçen tarafından 2020 yılında yapılmış olan Derleme Sözlüğü'ndeki Mekân Adları tezinde tespit edilmiş toplam **3313** mekân adı içerisinden sadece yeryüzü şekilleri ve su ile ilgili adlandırmaları kapsamaktadır [12, s. 44]. Tespit edilen yeryüzü şekilleri ve su ile ilgili mekân adları, kendi içerisinde farklı alt kollara da ayrılarak sınıflandırılmaya tabii tutulmuştur. Yapılmış olan sınıflamalar ilgili başlığın altında sayısal verilerin de olduğu grafiklerle birlikte açıklanmıştır. Derleme Sözlüğü'nde tespit edilen tüm yeryüzü şekilleri ve su ile ilgili mekân adlandırmaları makalenin hacminin artırılmaması açısından ilgili başlıklarda verilen bazı örneklerle sınırlı tutulmuştur. Yeryüzü şekilleri ve su ile ilgili mekân adlarının tamamı için Derleme Sözlüğü'ndeki Mekân Adları çalışmasındaki Ek 2 ve Ek 3 kısımlarına bakılabilir [12, s. 70–106].

2. Yeryüzü Şekillerine Ait Mekân Adları

Derleme Sözlüğü'ndeki ilk sınıflandırmayı yeryüzü şekilleri oluşturmaktadır. Çalışmada Türkiye gibi yeryüzü şekillerinin fazlaca olduğu bir coğrafyada yeryüzü şekilleri ile ilgili oldukça fazla örneğe rastlanılmıştır. Bu grupta dağ, tepe, yamaç, vadi, ova, uçurum, mağara, çukur/hendek, bayır, yayla gibi birçok yeryüzü şekli incelenmiş ve bunlar kendi arasında ayrı bir sınıflamaya da tabi tutularak sayısal veri ve grafiklerle açıklanmıştır. Delta ve belen adlı şekillerden birer, yer altı şekillerinden iki adet olmak üzere tespit edilen dört örnek; yapılan sınıflamada “Diğer Yeryüzü Şekilleri” adlı bölüme dahil edilmiştir.

Derleme Sözlüğü'nde tespit edilen yeryüzü şekilleri toplamda 573 kelimeden oluşmaktadır ve genel sınıflamada bu oran %15'tir. Yeryüzü şekillerine ait mekânlar kendi arasında sınıflandırıldığında en çok adlandırılan yeryüzü şeklinin 165 örnekle tepe; en az örneğin ise 16 örnekle boğaz olduğu belirlenmiştir.

Yapılan incelemeler sonucunda halkın yeryüzü şekilleri ile oldukça içli dışlı olduğu ve Türkçenin de yeryüzü şekillerini adlandırma bakımından zengin olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Aşağıda yeryüzü şekillerinin kendi içindeki sınıflama, sayısal verilerin de bulunduğu grafik ve tespit edilen kelimelerden bazıları yer almaktadır:



Grafik 1: Yeryüzü Şekillerine Ait Mekân Adlarının Sınıflandırılması.

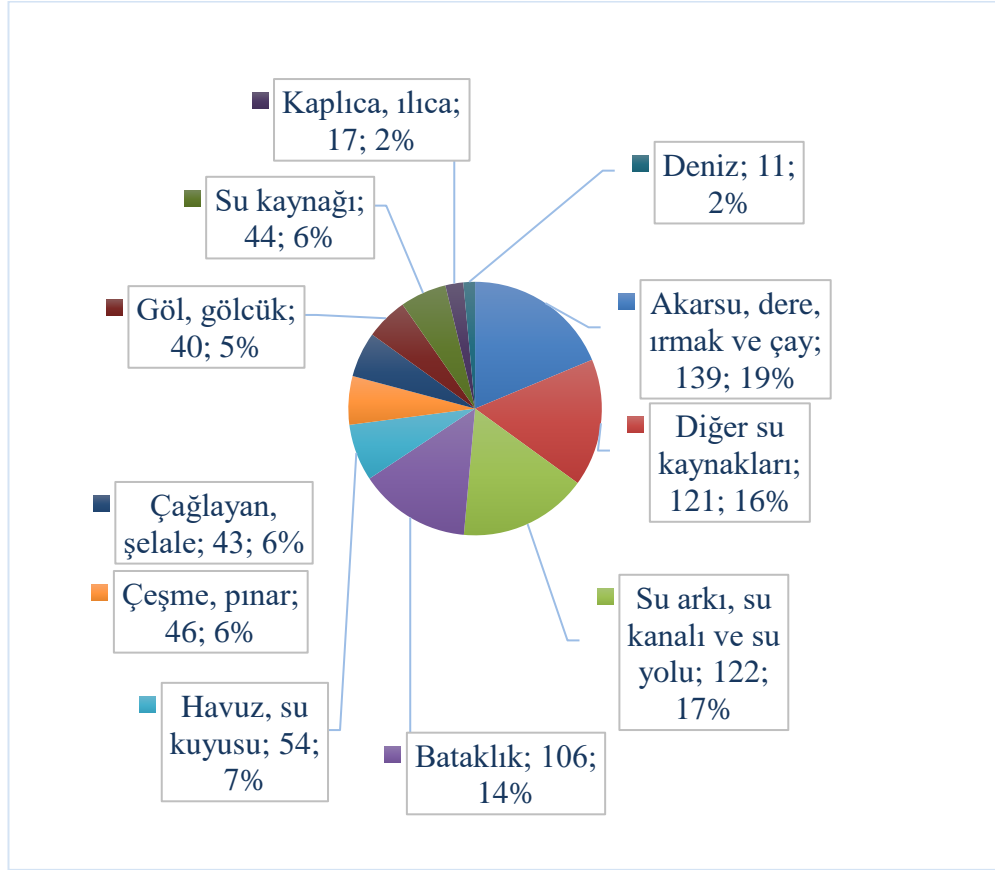
<p>Ağarım: Uçurum, yar. [11, s. 82] Ambarlı: Ova. [11, s. 238] Aykırı (I): 1.Yamaç, yan. [11, s. 422] Bozantı(III): Dağ. [11, s. 749] Bölmeç (I): Tek dağ. [11, s. 768] Cindoruk: En yüksek yer, tepe. [11, s. 977] Çöl (I): 1. Düz ova, yer. [11, s.1283] Dağ Çatanağı [Dağ Çatı]: Vadi. [11, s. 1324] Enez (III): Bayır. [11, s. 1751] Fotuk (II): Küçük çukur. [11, s. 1878] Geçemek [Geçek (I) -2]: 1. Dar geçit, boğaz. [11, s. 1961] Heyik: Yayla. [11, s. 2353] İnkaya: Mağara. [11, s. 2544]</p>	<p>Kaburga (II): Yamaç. [11, s. 2585] Lülük (V): Dağın sivri yeri. [11, s. 3096] Miyik: Yüksek yer, tepe. [11, s. 3207] Oylum (I): 1.Vadi. [11, s. 3303] Örtlek (II): Sönmüş yanardağ. [V, s. 3351] Pur (I): 8. Kayalıklarla kaplı uçurum. [11, s. 3489] Sovalak: 3. Kır, bayır. [11, s. 3669] Tavşankulağı: Taşsız, kayasız tepeler. [11, s. 3850] Uçmak (II): Yar, uçurum. [11, s. 4024] Yaltı: Yamaçtaki az eğimli yer. [11, s. 4152] Zaga (I): Mağara. [11, s. 4342]</p>
---	---

3. Su Kaynaklarına Ait Mekân Adları

Su, Dünya'nın ¾'ünü kağlaması ve insan hayatının devamı için en önemli ihtiyaçlardan biri olması sebebiyle en önemli kaynaklarımızdan biridir. Türkiye, üç yanı denizlerle çevrili olan ve birçok su kaynağını bünyesinde barındırması bakımından oldukça zengin bir ülkedir. Bu zenginlik halkın diline ve yaşayış şekline de yansımaktadır.

Halk ağzının en önemli kaynaklarından biri olan Derleme Sözlüğü incelendiği zaman bu zenginlik daha da fazla görülmektedir. Derleme Sözlüğü'nde su kaynaklarıyla ilgili toplamda tespit edilen örnek 630'dur ve su kaynaklarına ait mekânların genel sınıflamadaki oranı %17'dir. Tespit edilen örnekler yine kendi içinde 11 gruba ayrılarak sınıflandırılmıştır. Su kaynaklarıyla ilgili adlandırmalarda 147 örnekle en çok dere, çay, ırmak gibi akarsu türlerinin; en az ise 11 örnekle denize ait yerlerin adlandırıldığı tespit edilmiştir. Bir diğer dikkat çekici nokta ise Derleme Sözlüğü incelenirken evrendeki en büyük su kaynağı olan okyanusla ilgili hiçbir örneğe rastlanılmamasıdır. Bu durum da halkın sadece çevresinde olan ya da bulunduğu coğrafyadaki kavramları adlandırdığını ve yaşanılan coğrafya ile dil arasındaki ilişkinin de birbirine bağlı olduğunu göstermektedir. Aşağıda

su kaynaklarına ait örneklerin kendi içinde sayısal verilerle açıklandığı grafik ve tespit edilen kelimelerden bazıları yer almaktadır:



Grafik 2: Su Kaynaklarına Ait Mekân Adlarının Sınıflandırılması

Ağba: Sazlık, bataklık. [11, s. 85]

Ak (I): Gölün derin ve otsuz yeri. [11, s. 4412]

Aka (I): Akarsu. [11, s. 4412]

Akarca (II): 3. Kaplıca. [11, s. 139]

Arape: Su yolu [11, s. 299]

Arduç (II): Pınar. [11, s. 308]

Büklümbeç: Akarsuların büküntü yerleri. [11, s. 817]

Canelik: Derelerin denizle birleştiği yer. [11, s. 855]

Çahrağ (I): Çay ve derelerin geçit verdiği yer. [11, s. 1040]

Çanakte: Şelale. [11, s. 1067]

Çançkır: Küçük çağlayan. [11, s. 1067]

<p>Ayak (III): 4. Sıcak su kaynağı. [11, s. 399] Bere (III): 2. Suyun aktığı yer, su yatağı. [11, s. 633] Buğet: 1. Su birikintisi, gölcük, bataklık. [11, s. 780] Kanak (II): Çay, dere, ırmak. [11, s. 2618] Lom (II): 1. Irmak. [11, s. 3086] Ötek (IV): Sürekli su çıkan yer. [11, s. 3359] Ötgün (II): Su kaynağı. [11, s. 3359] Toly (III): Deniz. [11, s. 3955] Öze: Kaplıca. [11, s. 3371] Özek (V): 2. Susuz dere. [11, s. 3371] Özen (II): 3. Sulak, verimli yer. [11, s. 3373]</p>	<p>Dongurdak (I): Çağlayan. [11, s. 1560] Esik (I): 10. Suyu kesilmiş dere. [11, s. 1781] Geriz: Kaynak, çeşme. [11, s. 4510] Hotulcuk: Pek derin olmayan kuyu, pınar. [11, s. 2420] İrhım: Akarsuyun bir kolu. [11, s. 2485] Pıcık: Dere. [11, s. 3441] Sıfat: Derelerin, ırmakların düz yerleri. [11, s. 3604] Şilete: Çağlayan. [11, s. 3779] Toyra (I): Su kaynağı. [11, s. 3978] Uynuk (III): Çayın, akıntısı az belli olan derin yeri. [11, s. 4052] Yanıkdere: Ot bitmeyen dere. [11, s. 4170]</p>
--	--

SONUÇ

“Derleme Sözlüğü'ndeki Mekân Adları” adlı çalışma, altı ciltlik Derleme Sözlüğü esas alınarak yapılmıştır. Derleme Sözlüğü'nden hareketle tespit edilen mekân adlarıyla ilgili kelimelerin çok zengin bir anlamsal yapıya sahip olması, eldeki çalışmada diğer yer adları bilimi çalışmalarının sınıflamalarından farklı olarak daha özgün ve detaylı bir sınıflama yapılması ihtiyacı doğurmuştur. Bu sebeple çalışmada tespit edilen yeryüzü şekilleri ve su ile ilgili mekân adları kendi içerisinde çok farklı alt dallara da ayrılarak sınıflandırılmıştır. Çalışmada aşağıdaki sayısal verilere ulaşılmıştır:

Yeryüzü şekillerine ait mekânlardan **572** kelime; su kaynaklarına ait mekânlardan ise **630** kelime tespit edilmiştir.

Yukarıda sayısal verilerle birlikte sıralanan örnekler yer adları biliminin bir bölge için ne kadar da önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, dilin toplumun sosyokültürel yapısını ayna gibi yansıtması sebebiyle, tespit edilen mekân adlarının tarih, coğrafya, arkeoloji, dil bilim, sosyoloji gibi birçok bilim dalıyla ilişkili olduğu ayrıntılı bir şekilde tekrar

ortaya konulmuştur. Ayrıca çalışmada, yer adları biliminin bir bölgenin veya ülkenin siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel bakış açısını aydınlatmaya yardımcı olacağı da kanıtlanmıştır.

Birçok çalışmanın sonucunda birçok bölge taranarak oluşturulan Derleme Sözlüğü'nde Türkçenin zengin söz varlığı ve tasvir gücü ile birlikte aynı anlama sahip olan kelimelerin farklı bir şekilde adlandırılarak verilmesi, insanımızın hayal gücünün ve dilimizin zenginliğini açıkça göstermektedir. Çalışmada mekân adlandırmalarında mekânların sadece kendilerinin değil, ilgili olduğu kısımlarının da ayrıca adlandırılmış olması bu zenginliğin kanıtıdır: Örneğin; dağın yanında dağın eteği, dağın güneş alan yeri; dereyle birlikte derenin derin yeri, derenin kolları; vadi ve vadinin yüksek yeri, otluk yeri gibi birçok örnek detaylarıyla birlikte adlandırılmıştır.

Derleme Sözlüğü incelendiğinde yeryüzü şekilleri ve su ile ilgili mekanlar adlandırılırken sayılar, renkler, hayvanlar, bitkiler, insan vücudu, eşyalar, meslekler, mesken yerleri, sebze ve meyveler, yer şekilleri ve su kaynakları gibi farklılık gösteren birçok kavramdan yararlanıldığı görülmektedir. Bazı kavramların oluşturulmasında gösteren ile gösterilen arasında bağ kurularak bir çağrışım yaratılmaya çalışıldığı tespit edilirken; genel olarak gösteren ile gösterilen arasında bir ilişki kurulmadığı görülmüştür ki bu durum “Göstergenin Nedensizliği ilkesiyle açıklanabilir. Birçok örnekte gösteren ve gösterilen arasında bir bağın olduğu tespit edilmiştir. Bu örneklerden bazıları şunlardır: “**Diş (IV)**: Dağlardaki girintili, çıkıntılı sivri yerler; **Dağ kellesi**: Dağın tepesi; **Bel (I)**: İki tepe arasında geçit veren yer; **Boyun**: Dağın geçit veren yeri; **Öksüzdere**: Yalnız yağmur zamanı akan dere; **Kaburga (II)**: Yamaç; **Yığma (I)**: Tepe.”

Derleme Sözlüğü'nde Eski Türkçe Dönemi'ne ait birçok arkaik unsura rastlanılmıştır. Eski Türkçe Dönemi'ne ait kelime ve eklerin canlı bir şekilde yaşadığı tespit edilen örneklerden bazıları şu şekildedir: Derleme Sözlüğü'nde taşlık yer anlamındaki “**Çal (I) [Cala (II)]** [11, s. 1046], **Çalça** ve **Çaldurum**” gibi yer adları Dîvânu Lugâti't-Türk'te **Çalañ yir**: Çorak, içinde bitki bulunmayan, yanmış gibi siyah yer. [13, s. 612]; “Derleme Sözlüğü'nde çukur anlamıyla yer alan “**Batık** [11, s.570]” Kutadgu Bilig'de yine çukur anlamıyla “**Batığ**” [14, s. 65]; Derleme Sözlüğü'nde çakıllı yer anlamında kullanılan “**Çağşak (I) [Çahrah Yer, Çahşak (II)]**” Dîvânu Lugâti't-Türk'te aynı anlamıyla “**Çaxşak**: Dağ tepelerindeki taşlık bölge” [13, s. 617]; Derleme Sözlüğü'nde otsuz, çıplak arazi anlamında kullanılan “**Daz**” Dîvânu Lugâti't-Türk'te “**Taz yir**: Çorak, bitkisi az olan yer” [13, s. 865]; Derleme Sözlüğü'nde uçurum anlamında kullanılan “**Kat** [11, s. 2682]” örneği Dîvânu Lugâti't-Türk'te “**Kat kadrak**: Yamaç” [13, s.

693]; Derleme Sözlüğü'ndeki çukur anlamında kullanılan “**Kazancık** [11, s. 2711]” örneği Dîvânu Lugâti't-Türk'te “**Kazgan**: Çöküntü, çatlak ve yarıklar bulunan arazi, çukur.” [13, s. 696]; Derleme Sözlüğü'ndeki engebeli, çukur yer anlamında kullanılan “**Kuyak**” örneği Dîvânu Lugâti't-Türk'te “**Kuy**: Vadinin dibi.” [13, s. 752]; Derleme Sözlüğü'nde çukur anlamında kullanılan “**Opruk (II) ve Orbuk (III)**” örnekleri Kutadgu Bilig ve Dîvânu Lugâti't-Türk'te “**Oprı**: Çukur.” [14, s. 345; 13, s. 777]; Derleme Sözlüğü'nde dere, çay, ırmak anlamındaki “**Öz (I) [Özen (III), Özbek (II), Özden (III) -1]**” Dîvânu Lugâti't-Türk'te “**Öz**: Vadi, dere” [13, s. 794]; Yenisey Yazıtları'nda “**Öz**: Vadi” [15, s. 209] Derleme Sözlüğü'nde uçurum, dik yer anlamında kullanılan “**Yalım (II)**” örneği Dîvânu Lugâti't-Türk'te “**Yalım kaya**: Sarp, yalçın dağ.” [13, s. 945]; Derleme Sözlüğü'nde düzlük, ova anlamında kullanılan “**Yazı (I) [Yaazi, Yazılık, Yazu]** [11, s. 4218]” örneği “Orhun ve Uygur Yazıtları'nda **Yazı**: Düzlük, ova” [16, s. 187; 17, s. 196]; Dîvânu Lugâti't-Türk'te “**Yazı**: Açık arazi, açıklık, kır, ova” [13, s. 963] şeklinde yer almaktadır.

Altı ciltten oluşan Derleme Sözlüğü ele alınarak sözlükteki yeryüzü şekilleri ve su ile ilgili mekân adlarının incelendiği bu çalışma; verilen mekân adlandırmalarının nasıl oluşturulduğunu, nasıl sınıflandırıldığını ve bir mekâna ad verilirken hangi unsurların ön plana çıktığını diğer bilim dallarıyla da ilişkilendirerek ortaya koymuştur. Yaptığımız fişlemeler ve sınıflamalarla birlikte söz varlığı açısından yeryüzü şekilleri ve su ile ilgili mekân adlarının ne kadar zengin olduğu tespit edilmiştir. Birçok medeniyete ev sahipliği yapan Türkiye'de yer adları bilimi alanındaki çalışmaların daha da artması mekân adlarındaki değişikliklerin ve geçmişin her türlü yönüyle aydınlatılmasına katkıda bulunacaktır.

Derleme Sözlüğü mekân adları açısından detaylı bir şekilde incelenerek oluşturulmuş olsa da Derleme Sözlüğü hazırlanırken çalışmaların uzmanlar tarafından yapılmaması, fişlemelerin farklı kişilerce yapılması ve eksiksiz bir şekilde yapıldığının bilinmemesi gibi nedenlerden ötürü tespit edilen yeryüzü şekilleri ve su ile ilgili mekân adlarına ait sözcük sayısının çalışmada elde edilenlerden de fazla olabileceği olasılığı da gözden kaçırılmamalıdır.

Kaynakça

1. Aksan, D. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dil Bilim (1. Cilt)*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları. 2015.
2. Vardar, B. *Dil Biliminin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul, Multilingual. 2001.

3. Alkaya, E. “Tatar Türklerinin Kullandığı Türkçe Kişi Adları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 2001. C. 11. S.1–25.
4. Buran, A. “Dil-İnsan-Kimlik İlişkisi”. *Uluslararası Edebiyat ve Toplum Sempozyumu*, Bartın Üniversitesi, 2016.C II, S.391–394.
5. Roy, H.-Tablot J. T. *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları*, (Çev.: Eser E. Taylav ve Cem Taylan). Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları. 2002.
6. Yalçın, S. K. “Güntülü Adı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Müjgan Cumbur Armağanı*. Türk Kültürü Araştırmaları Armağanı Dizisi 01. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 2010. s. 251–253.
7. Karaçetin, H. “Antik Çağ’da Anadolu’da Tarihi Yer Adları”. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri*. Başbakanlık Basımevi. Ankara. 1984. s. 219–223.
8. Erkman, F-Akerson. *Türkçe Örneklerle Dile Genel Bir Bakış*, İstanbul, Multilingual. 2008.
9. Sakaoğlu, S. *Türk Ad Bilimi*, Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001.
10. Yıldırım, D. “Coğrafya’dan Vatana Geçiş ve Vatan İle Göç Ediş Problemi”. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1984. s. 157–168.
11. *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü (I–VI Cilt)*, Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları. 2009.
12. Çeçen, E. *Derleme Sözlüğü’ndeki Mekân Adları*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Elazığ, 2020.
13. Ercilasun, A. B.-Akkoyunlu. Z. *Kâşgarlı Mahmut Dîvânı Lugâti’t-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018.
14. Arat, R. R. *Kutaggu Bilig III*. (Haz. Kemal Eraslan, Osman Fikri Sertkaya, Nuri Yüce). İstanbul. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü. 1979.
15. Aydın, E. *Yenisey Yazıtları*, Konya. Kömen Yayınları. 2015.
16. Tekin, T. *Orhon Yazıtları*. Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları. 2008.
17. Aydın, E. *Uygur Yazıtları*, İstanbul. Bilge Kültür Sanat Yayınları. 2018.

Аңдатпа

Тіл – адамдардың өзара түсінісуін қамтамасыз ететін, адамдардың қажеттілігіне жауап беретін және ұлтын, тарихын, мәдениетін, территориясын, тұрмыс салтын көрсететін өте ауқымды құрылым. Мұндай ауқымды құрылымды зерттейтін ғылым – тіл білімі. Тіл білімі – тілдің жалпы және жеке қасиеттерін зерттейтін, тілдің мәселелеріне бағытталатын, тілдердің арасындағы ортақ қасиеттер мен ерекшеліктерді қарастыратын, өз ішінде түрлі салаларға бөлінетін, арнайы ережелерге сүйенетін ауқымды сала. Ал тіл білімінің ең маңызды салаларының бірін жер атаулары ғылымы (топонимика) құрайды. Топонимика ғылымы – түркі халықтарының тарихына және территориясына байланысты өткенінен сыр шертуі және тілді бірнеше ғылым саласымен байланыстыра зерттеуі арқылы атаулар ғылымының ең көп зерттелген салаларының бірі деңгейіне жеткен. Өйткені жер атауларын талдаған шақта бір қауымның тілі, этникалық тарихы, мәдениеті, саяси тарихы, географиясы, таным-түсінігі және тұрмыс салты жайында да мәлімет алуға болады. Жер атауларына байланысты атқарылған жұмыстарда әсіресе белгілі бір жерге қойылған жеке атауларды қамтитыны байқалады, бірақ бұл мақалада Аймақтық сөздікте қандай да бір жерге немесе жеке атаулар категориясында сипатталмаған халықтық атаулар беріледі. Кездескен жер бедері және суға қатысты жер атаулары көптеген мағыналық тұрғыдан сипатталып өз ішінде топтастырылған.

Кілт сөздер: аймақтық сөздік, ат қою, атаулар ғылымы, топонимика, жер-су атаулары.

(С.К. Ыалчын, Е. Чечен. Аймақтық сөздіктегі жер бедерлеріне және су ресурстарына байланысты атаулар)

Аннотация

Язык – это очень большая структура, которая обеспечивает взаимопонимание людей, отвечает их потребностям и отражает их расу, историю, культуру, географию и образ жизни. Наука, изучающая эту великую структуру, называется лингвистика. Лингвистика – это обширная область, которая исследует общие и индивидуальные характеристики языка, рассматривает языковые проблемы, исследует общие черты и различия между языками, включает в свою структуру различные разделы и находится в контакте со многими другими отраслями науки. Одним из важнейших направлений в лингвистике является наука о географических названиях – топонимика). Топонимика стала одной из наиболее изученных областей науки о названиях, поскольку она проливает свет на прошлое тюркской истории и географии и изучает язык вместе с другими областями науки, поскольку анализ географических названий также позволяет получить информацию о языке, этнической истории, культуре, политической истории, географии, познании и образе жизни сообщества. Понятие «топоним» (географическое название) в основном охватывает индивидуальные названия, данные конкретному месту; тем не менее, в данное исследование включены народные названия из регионального словаря той или иной местности и не учитываемые в категории имен собственных. В настоящей статье топонимы и гидронимы (географические названия, связанные с водой) классифицированы путем оценки многих семантических аспектов.

Ключевые слова: региональный словарь, именование, ономастика, топонимика, названия местности.

(С.К. Ыалчын, Е. Чечен. Анализ названий местностей, связанных с топонимами и водными ресурсами, в региональном словаре)

T. Akduruş

Selçuk Üniversitesi, Silifke-Taşucu Meslek Yüksekokulu, Türk Dili Okutmanı
Mersin, Türkiye (turgayakdurus@gmail.com) ORCID: 0000-0003-4853-1030

Kazak Türkçesinde Renklerin Hastalık Adları İle Kullanımı

Özet

Türk dilinin zengin söz varlığı içerisinde renk adlarının ayrı bir yeri vardır. Renkler, dilin canlı anlatımına en güzel örnekleri sunmaktadır. Kazak Türkçesinde renklerin sembolik anlamları, deyimler, atasözleri, bitki, hayvan, doğa olayları ve hastalık adı gibi başlıklarda kullanımı renklerin söz varlığı üzerinde geniş bir kullanım sahası olduğunu, canlı örnekler oluşturduğunu ve söz varlığına önemli ölçüde katkılar sunduğunu göstermektedir. Bu makale, Kazak Türkçesindeki renklerin hastalık adlarıyla kullanımını konu edinmektedir. Makaleye kaynaklık eden malzemeler Kazak Türkçesinin en kapsamlı söz varlığını ihtiva eden 15 ciltlik *Kazak Ādebi Tiliniñ Sözdigi* adlı eserin taranması yoluyla elde edilmiştir. Sözü edilen malzemeler tarama işleminden sonra tasnif ve incelemeye tabi tutulmuş ve daha sonra renklerin hastalıklara göre dağılımı sayısal verilerle gösterilmiştir.

Anahtar kelimeler: renk adları, hastalık adları, Kazak Türkçesi, Türk Dili.

T. Akduruş

Selcuk University, Silifke-Taşucu Vocational School, Turkish Language Instructor
Mersin, Turkey (turgayakdurus@gmail.com) ORCID: 0000-0003-4853-1030

Using Colors with Disease Names in Kazakh Turkish

Abstract

Color names have a special place in the rich vocabulary of the Turkish language. Colors offer the best examples of the lively expression of language. In Kazakh Turkish, the symbolic meanings of colors, idioms, proverbs, plant, animal, natural events and disease names show that colors have a wide area of use on vocabulary, create vivid examples and contribute significantly to vocabulary. This article focuses on the use of colors in Kazakh Turkish with disease names. The materials referring to the article were obtained by scanning the 15-volume *Kazak Ādebi Tiliniñ Sözdigi*, which contains the most comprehensive lexicon of Kazakh Turkish. The mentioned materials were subjected to classification and examination after the scanning process and then the distribution of colors according to the diseases was shown with numerical data.

Keywords: color names, disease names, Kazakh Turkish, Turkish language.

Giriş

Söz varlığı; bir dilin sözcükler, deyimler, kalıp sözler, atasözleri ve çeşitli anlatım kalıplarından meydana gelen dil bütünlüğünden oluşur. Söz varlığı ayrıca o dili konuşan toplumun hem kavramlar dünyasını hem de maddi-manevi kültürünün yansımalarını gösterir [1, s. 7]. Bu yönüyle bir dilin temel söz varlığını oluşturan organ adları (baş, göz, kulak...), ana besin maddeleri (su, buğday, et, balık...), insanla yakın ilişkisi bulunan hayvanlar (at, inek, koyun...), tarım araçları (saban, çapa, kürek...), somut eylem gösteren fiiller (almak, vermek, yemek, içmek...), aile ve akrabalık adları (ana, baba, dayı, hala...), sayılar (bir, iki, beş, on) ve renkler (ak, kara, kırmızı, yeşil...) gibi konu başlıkları söz varlığı çalışmalarında öncelikle ele alınan konulardır [2, s. 341].

Renklerin kullanıldıkları toplumlar tarafından yorumlanması ve adlandırılması başka başkadır [3, s. 19]. Özellikle renk adlarının atasözü, deyim, hayvan ve bitki adları, çocuk oyunları, hastalık adları gibi geniş bir sahada kullanımı ve söz varlığına önemli ölçüde katkılar sunması, renk adlarına gerek Türkiye Türkçesinde gerekse diğer Türk lehçelerinde bu yönüyle çok fazla değinilmemesi renklerin söz varlığı açısından ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Renk, genel anlamda cisimlerin yansıttığı ya da yaydığı ışığın gözle algılanmasına ilişkin ton, parlaklık ve doymuşluk olmak üzere üç özellik sergileyen görsel bir algı biçimidir [4, XXVI C.: s. 206]. Renkler; hayvan, bitki, eşya, hastalık, yemek, oyun adları gibi günlük yaşamda sıklıkla rastlanan pek çok kavramın söz yapımında rol alır [5, s. 96]. Renklerin somut bir kavram olarak bilim ve sanat dallarının inceleme alanına konu olması ise oldukça eskidir.

Sanat ile bilimin, fizik ile psikolojinin kesiştiği bir noktada yer alan renkler Aristo'dan Newton'a, Goethe'den Descartes'a, Leonard de Vinci'den W. Kandinsky ve Klee'ye birçok fizikçi, düşünür, sanatçı ve renk kuramcısının farklı düşünceler ürettiği, değişik kavramlar geliştirdiği bir alan olmuştur [6, s. 13]. Renklere dair ilk çalışma Eski Yunan'da Aristoteles'in *De Anima* "Ruh Üzerine" adlı kitabında ele alınır. Aristo burada algı psikolojisinin ilk örneklerini verir. Rengi bir duyu çeşidi olarak görsel ve bilimsel anlamda fizik bilimi içerisinde ilk olarak 1666'da Isaac Newton ele alır. Newton daha o yıllarda cam bir prizmadan ışığı geçirerek kırmızı, sarı, yeşil ve maviden oluşan bir gökkuşağı elde eder. Bir yıl sonra ise Goethe "Renklerin Öğretisi" kitabında sarı, mavi ve kırmızı yanında bunların karışımlarından oluşan mor, turuncu ve yeşil renkleri tanımlayarak altı renkten oluşan bir çember düzenler [7, s. 4].

Bugün bilinen şekliyle 3 ana (sarı, kırmızı, mavi) ve 3 ara renk (turuncu, yeşil, mor) olmak üzere 6 temel renk olmasına karşın bilgisayar yardımıyla 3.000'i geçkin renk elde edilebilmektedir [8, s. VIII]. Renk adları bir dilin söz varlığını ortaya koyma bakımından önemlidir. Öyle ki içinde renk adı geçen birçok deyim, atasözü, hayvan ve bitki adı, mecazi sözler vb. unsurlar dilin söz varlığına ciddi katkılar sunmakta ve renk adlarının Türk kültürü için önemini daha da belirginleştirmektedir [9, s. 2].

Renkler beş duyu organından biri olan göz ile algılanan somut ve görsel kavramlardır ve her dilde bu görsellerin bir ifade ediliş biçimi vardır. Buna rağmen dil kullanımında farklı duyu organlarına aktarmalar yoluyla geçerek kullanım sahası genişlemiştir. Örneğin Kazak Türkçesinde *sarı altın (maden)*, *sarı şayan (hayvan)*, *jasıl orman (bitki)*, *jasıl jelek (giyim-kuşam)*, *kök aspan (doğa)*, *kök tütün (doğa olayı)*, *kök dawıl (mevsim)*, *külgin şäli (kıyafet)* vb. görsel algı ile ilgili kavramlar iken *koñır ün* veya *koñır dawıs* (kahverengi ses = sakin, yumuşak ses), *koñır än* (kahverengi şarkı = sakin sesle söylenen şarkı), *koñır saz* (kahverengi melodi = sabit makamda işitilen ses); *kızıl söz* (kırmızı söz = boş, gereksiz söz), *kızıl til* (kırmızı dil = söz ustası), *kızıl awız* (kızıl ağız = dedikoducu, arabozan) işitme organıyla ilgili; *aķ köñil* (beyaz gönül = iyi niyet), *ķara köñil* (kara gönül = kederli gönül) vb. ise duyu hâlleriyle ilgili kavramlardır [10, s. 77]. Renklerin mevsimleri, hava durumunu ve iklimi belirten sözler olarak kullanılması renklerin tasvir özelliğinin bir sonucudur. Örneğin *aķ ķar kök muz* (beyaz kar, mavi buz) kışın şiddetli zamanı, *aķ tütek boran* göz açtırmayan tipi, *aķ jawın* uzun süren hafif yağmur, yine Kazak dilinde *ala jazday* (ala yaz), *kızıl iñir* (kızıl gurup vakti), *koñır küz* (kahverengi sonbahar); hava durumu için *ķara suwıķ* (siyah soğuk), *kızıl ayaz* (kırmızı ayaz), *kök ayaz* (mavi ayaz), *sarı ayaz* (sarı ayaz) kışın görülen soğukların şiddetini anlatır. Böylece renklere soğukların şiddetini ölçen bir anlam yüklenmiş gibidir [11, s. 26].

Köktürk yazıtlarında “öñ” sözüyle karşılanan renk kavramına karşılık gelen adların tamamı Türkçe olup sayıca sınırlıdır: *aķ*, *boz*, *esri* (tekir renk, kaplan renkli, iki renkli), *ķara*, *kızıl*, *kök* (mavi, yeşil, lacivert), *sarığ* (sarı), *toruğ* (doru), *ürüñ* (beyaz), *yağız* (kızıl ile kara arası), *yaşıl* (yeşil), *yegren* (kestane rengi). Bu dönemde beyaz karşılığı olarak “aķ ve ürüñ”, siyah karşılığı olarak “ķara”, kızıl ile kara arasındaki ton için “yağız”, mavi için “kök” kelimeleri kullanılmıştır. “Esri” ise tekir renk, kaplan renkli, iki renkli anlamında kullanılmış bir renk adıdır. Bu renklerden “kök” ise mavinin yanında kimi zaman yeşil için de kullanılmıştır [12, s. 559]. Renk adlarının büyük çoğunluğu eski Türk dillerinde ortak olduğundan, dil bilimi alanındaki çalışmaların tarihinde

belirli bir ortaklık vardır. Bu bağlamda, yirmiden fazla Türk dilinde nitelik sıfatı olarak renklerin adları, anlamları, gramer ve köken bilgisi bakımından incelenmiş, tanımlanmış ve bir ölçüde sistematize edilmiştir [10, s. 39].

Renk sözü, Kazak Türkçesinde “*tüs*” karşılığı ile “7 spekturumdan kırmızı, mavi, yeşil, sarı, siyah, kahverengi ve beyaz boyalardan oluşan nesnelere rengi, boyası” şeklinde [13, C.I, s. 510], Türkiye Türkçesinde ise “Cisimler tarafından yansılan ışığın gözde oluşturduğu duyum” olarak tanımlanmıştır [14, s. 1973]. Kazak dili uzmanları renkleri temel olarak sıfatların bir kategorisi olarak görür. Renklerin anlam ve yapı yönünden nitelik belirten sıfatlar gibi özellikler taşıdıklarını kabul ederler [10, s. 39]. Iskakov, “Kazirgi Kazak Tili (Morfologiya)” adlı eserinde “*Sıfatlar, nesnelere kalitesini, değerini, özelliğini, hacmini, ağırlığını, rengini vb. özelliklerini bildiren leksik ve gramatik sözcüklere*” diyerek renklerin sıfat grubuna dâhil olduğunu belirtir [15, s. 174]. Kazak Türkçesinde bin kadar renk adı vardır ve Kazak dili renk adları yönünden detayları öne çıkaran bir dildir. Örneğin yalnızca *kızıl* rengin: *al kızıl, şiyedey kızıl, josaday kızıl, kan josa, kan kızıl, altayı kızıl, şımqay kızıl, kırmızı kızıl* gibi ton ve dereceleri vardır. Bu şekilde Kazak dilinde siyahın 40, kırmızının 30, beyazın 30, mavinin 20 civarında ton ve derecesi bulunmaktadır [10, s. 51–55].

Renklerin doğa olayları, hayvan, bitki, eşya, çocuk oyunları gibi birçok kavram ve sahada kullanımının yanı sıra hastalık adları ile kullanımı da dikkat çekicidir. Renklerin hastalık adları ile kullanımında onların sembolik çağrışımlarından yararlandığı görülmektedir. Örneğin **karasan** (**қарасан**): *Ateşli, deri altı iltihaplanması ve kanlı su toplanması ile başlayan büyükbaş hayvan hastalığı. [KÄTS IX: 350]* ve **karaseşek** (**қарашешек**): *Ağır geçen çiçek hastalığı. [KÄTS XVI: 341], [KÄTS XVI: 335]* gibi örneklerde *kara*'nın kötü, acımasız anlamlarından yararlandığı açıktır¹. Bu şekilde hastalıkları daha somut ve görsel algıdan yararlanma yoluyla daha net ve belirgin ifade etme yoluna gidilmiştir. Bir dilin sürdürülebilirliği hem ağızlardaki hem de ortak dildeki söz varlığının ne kadar korunabildiği ve bunun gelecek kuşaklara ne oranda aktarılabilirliği ile alakalıdır. Bunu gerçekleştirmek için söz varlığı üzerine yapılacak olan özel çalışmalar önem arz etmektedir [16, s. 39]. Türkçenin en önemli özelliği kelime ve grupları kavramlaştırma sırasında doğadaki nesnelere esas alarak doğadaki nesnelere, biçimler ve renklerden yararlanarak, bir şeyi canlandırarak anlatmasıdır [17, s. 97]. Doğadan hareketle somutlaştırılarak anlamlandırılan kavramların içinde bulunan bazı hastalık isimleri dikkat

¹ KÄTS: Kazak Ädebi Tiliniñ Sözdigi.

çekicidir [18, s. 63]. Örneğin Kazak Türkçesinde *alapestey (аланестей)*: *Derinin her yerinden nokta nokta beyaz lekelerin oluşmasıyla beliren hastalık. [KÄTS I:369]* şeklinde tanımlanarak *ala* renginin hastalığı görsel anlamda somutlaştırdığı açıktır. Kazak Türkçesinde “*awruw*” sözüyle karşılanan “hastalık” kelimesi [13, C.II, s. 74] ile alakalı kullanılan renk adları şunlardır:

Hastalık adlarında geçen renkler

1. İçinde *aq* (aq) rengi geçen hastalık adları

Kazak Türkçesinde “*ak*” rengi şöyle tanımlanmıştır:

aq (aq): 1. Karın, sütün rengi gibi bembeyaz renk. 2. *mec.* Temiz, suçsuz, günahsız. 3. Saç, sakal ve bıyıkların beyaz kılları. 4. Yumurtanın sarı kısmını kaplayan ak, yumurta akı. 5. Gözün karasının etrafını saran bölüm, göz akı. 6. Göze düşen ak, katarakt. 7. Kefen. 8. Yoğurt ve süt gibi ürünler. 9. Çarlık yanlısı, çarlık rejimini savunan askerler, ak asker. 10. Satrançta bir taşın adı. [KÄTS I:211]

KÄTS’de içinde *aq*’ın geçtiği 24 hastalık adı tespit edilmiştir:

1.1. İnsan hastalıklarında geçen “aq” rengi

aqawız (ақауыз) III: Parmakların ucunda çıkan yara. [KÄTS I:236]

aqқан (аққан): *Lat. leukos.* Akkan hastalığı, lösemi. [KÄTS I:251]

aqşel (ақшел): Göz bebeğinde oluşan beyazımsı tabaka. [KÄTS XVI:36]

aqtırnaq (ақтырнақ): Tırnağın üstünü kapatan beyaz sert kabuk, tırnak hastalığı. [KÄTS I:282]

1.2. Hayvan hastalıklarında geçen “aq” rengi

aq (aq) II: Buzağısı olan inek ve kuzusu olan koyunda görülen bulaşıcı bir hastalık türü. [KÄTS XVI:23]¹

aqala (ақала): Av kuşunun zehirlenmesinden ortaya çıkan bir hastalık türü. [KÄTS I:233]

aqbaqay (ақбақай): İneklerde görülen tehlikeli, bulaşıcı bir hastalık türü. [KÄTS XVI:27]

¹ Renklerin hastalık adları ile kullanımı dışında aşağıdaki gibi tıp sahasında da kimi kullanımları bulunmaktadır.

aq streptotsid (ақ стрептоцид): İltihaplı yaraların tedavisinde kullanılan açık beyaz renkli, kokusuz madde, toz, ilaç. [KÄTS I: 225]

aqjol emi (ақжол емі): Eski Kazak geleneklerine göre ok ile yaralanmış kişiden oku çıkarmak için kadınların üç defa yaralının üzerinden geçtiği âdet. [KÄTS I: 243]

aqtamır (ақтамыр): Lenf damarı. [KÄTS I: 274]

aqtüyirşik (ақтүйіршік): Kandaki akyuvar. [KÄTS I: 279]

ağbas (ақбас) I: 1. Baş bölgelerinde yara ve göğsünde şişme şeklinde görülen bulaşıcı deve hastalığı. 2. Atın toynağıyla ilgili hastalık. [KÄTS I: 236]

ağbaурақ (ақбайпақ): Bir tür sığıр hastalığı. [KÄTS I: 236]

ağezüw (ақезу): *Lat. periech.* Hayvanlarda görülen “awızdıқ” olarak adlandırılan ağız etrafında yaraların çıkmasıyla beliren bir tür hastalık. [KÄTS I: 240]

ağjaғalaқ (ақжағалақ): Kuşlarda görülen bir hastalık türü. [KÄTS I: 240]

ağjalaw (ақжалау): Bir tür hayvan hastalığı. [KÄTS I: 241]

ağjelin (ақжелін): İneğin memesinin sağılmamasından kaynaklanan ağrılı hastalık. [KÄTS I: 242]

ağқатра (аққатпа): Koyunun dalağında bulunan kurtçuk hastalığı. [KÄTS I: 252]

ağқора (аққора): Bulaşıcı hastalık sebebiyle ahırdaki bütün hayvanların ölmesi, ölüт. [KÄTS XVI: 29]

ağқулақ (аққулақ): 1. Küçük hayvanlarda görülen uyuz hastalığı. 2. Koyun ve keçilerin kulağında beliren bir hastalık türü. [KÄTS I: 255], [KÄTS XVI: 30]¹

ağşelek (ақшелек): *Lat. anthrax.* Daha ziyade develerde görülmekle birlikte kedi ve köpeklerde de rastlanan bir tür hastalık türü. [KÄTS I: 287]

ağtaban (ақтабан): Çok yürümekten at, deve gibi hayvanların tabanlarının aşınması, yürüyemez hâle gelmesi. [KÄTS XVI: 33]

ağtışқақ (ақтышқақ): *Lat. colibacillosis.* Tay, kuzu, civciv çoğunlukla da buzağılarda görülen bulaşıcı bir hastalık türü. [KÄTS I: 282], [KÄTS XIV: 580]²

ağtopalañ (ақтопалаң): *Lat. enterotoxemia.* İlkbahar ve sonbahar aylarında küçükbaş hayvanlarda görülen bir hastalık türü. [KÄTS I: 279]

1.3. Bitki hastalıklarında geçen “aқ” rengi

ağşirik (ақшірік): Soğan, üzüm, havuç vb. bitki hastalığı. [KÄTS I: 289]

ağuntaқ (ақұнтақ): Bahçe bitkilerinde görülen parazitli mantar hastalığı. [KÄTS I: 282]

¹Renklerin hastalık adları ile kullanımını örneklendiren bu ifadenin ikinci anlamı [KÄTS XVI: 30]’da gösterilmiş ancak maddeler burada birleştirilmiştir.

²Renklerin hastalık adları ile kullanımını örneklendiren bu ifade [KÄTS XIV: 580]’de ayrı yazım biçimiyle tekrar madde başı yapılmış ve aşağıdaki gibi açıklanmıştır:

aқ тішқақ (ақ тышқақ): Zayıf hayvandan doğan yavrunun soğuk algınlığından ishal olması. [KÄTS XIV: 580]

1.4. Hem insan hem hayvan hastalıklarında geçen “ağ” rengi

ağ tüsti (ақ түсті): Gözün saydam tabakasında oluşan beyaz benek. [KÄTS I: 226]

ağtañdağ (ақтандақ): *Lat. vitiligo.* Deride beyaz lekeler şeklinde beliren bir tür deri hastalığı. [KÄTS I: 274]

2. İçinde ala (ала) rengi geçen hastalık adları

Kazak Türkçesinde “ala” rengi şöyle tanımlanmıştır:

ala (ала): 1. Beyaz rengin başka renklerle karışarak oluşturduğu renk. 2. Mal, hayvan veya kuşların gövdesinde ya da gövdesindeki bir bölümde beyazımsı renkle başka renklerin karışmasıyla oluşan renk. 3. *mec.* Tek şekilli, tek çeşitli değil, her türlü olan. 4. Göz yuvarlağındaki beyaz renkli kabuk, tabaka. [KÄTS I: 333]

KÄTS’de içinde ala’nın geçtiği 9 hastalık adı tespit edilmiştir:

2.1. İnsan hastalıklarında geçen “ala” rengi

alapes (алапес): *Lat. lepra.* Eskiden beri görülen bulaşıcı bir hastalık türü. [KÄTS I: 369]

alapesten- (алапестен-): Derinin her yerinde nokta nokta beyaz lekeler oluşmak. [KÄTS I: 369]

2.2. Hayvan hastalıklarında geçen “ala” rengi

alabawır (алабауыр): Devenin ishal olup hastalanması. [KÄTS I: 340]

alabüyreğ (алабүйреğ) I: Bir tür deve hastalığı. [KÄTS I: 342]

alagülik (алагүлік) I: Bir tür deve hastalığı. [KÄTS I: 343], [KÄTS XVI: 40]¹

alakağ (алакаğ) I: Bir tür at hastalığı. [KÄTS I: 354]

alaköl-sulama (алакөл-сұлама): Bir tür deve hastalığı. [KÄTS XVI: 40]

alaküyeğ (алакүйеğ): Bir tür deve hastalığı. [KÄTS I: 348]

2.3. Bitki hastalıklarında geçen “ala” rengi

alabürge (алабүрге): Tahıllarda görülen zararlı bir parazit türü ve bunun yol açtığı hastalık. [KÄTS I: 342]

3. İçinde boz (boz) rengi geçen hastalık adları

Kazak Türkçesinde “boz” rengi şöyle tanımlanmıştır:

¹ Renklerin hayvan adları ile kullanımı örneklendiren bu ifade ilave cilt olan [KÄTS XVI: 40]’ta ikinci sırada ön seste tonsuz ünsüz yazım biçimiyle tekrar madde başı yapılmış ve aşağıdaki gibi açıklanmıştır:

alakülik (алакүлік) II: Devede görülen çok tehlikeli bir hastalık. [KÄTS XVI: 40]

boz (боз): 1. Beyazımsı, akçıl renkli. 2. Tam beyazımsı veya akçıl olmayıp maviyle karışık akçıl, beyazımsı olan renk (Hayvanlarla ilgili olarak kullanılır). 3. Kurak, çorak (yer). 4. *mec.* Yeni yetişen, delikanlı, yiğit. [KÄTS III: 402]

KÄTS’de içinde *boz’un* geçtiği 1 hastalık adı tespit edilmiş olup hayvan hastalığı ile ilgilidir:

3.1. Hayvan hastalıklarında geçen “boz” rengi

bozökpe (бозөкпе) II: Koyunlarda görülen bir hastalık türü. [KÄTS III: 413]

4. İçinde *qara (qapa)* rengi geçen hastalık adları

Kazak Türkçesinde “*kara*” rengi şöyle tanımlanmıştır:

qara (qapa): 1. Kurumun, kömürün rengi gibi (renk, boya). 2. *mec.* Haram, kötü niyet, zulüm. 3. *mec.* Aksi, ters. [KÄTS IX: 274]

KÄTS’de içinde *qara’nın* geçtiği 15 hastalık adı tespit edilmiştir:

4.1. İnsan hastalıklarında geçen “qara” rengi

qaraşeseşek (qарашешек): Ağır geçen çiçek hastalığı. [KÄTS XVI: 341], [KÄTS XVI: 335]¹

4.2. Hayvan hastalıklarında geçen “qara” rengi

qara aqsaq (qара ақсақ): Atın ayağındaki darbeden dolayı oluşan şişlik, ödem. [KÄTS IX: 277]

qarabez (qарабез): Develerde görülen bulaşıcı bir hastalık türü. [KÄTS IX: 312]

qarajelin (qаражелін): Hayvanın memesinin süt çıkmadığı için şişip ağrması hastalığı. [KÄTS IX: 319]

qaraqarin (qарақарын): Bir çeşit at hastalığı. [KÄTS IX: 327]

qarakemik (qаракемік): Soğuktan meydana gelen bir hayvan hastalığı. [KÄTS XVI: 337]

qaraökpe (qараөкпе): Akciğerin nemden veya soğuktan kararmasıyla ortaya çıkan at ve deve hastalığı. [KÄTS IX: 347]

qarasan (qарасан): Ateşli, deri altı iltihaplanması ve kanlı su toplanması ile başlayan büyükbaş hayvan hastalığı. [KÄTS IX: 350]

¹ Renklerin hastalık adları ile kullanımını örneklendiren bu ifade [KÄTS XVI: 335]’te ayrı yazım biçimiyle tekrar madde başı yapılmış ve aşağıdaki gibi açıklanmıştır:

qara şeşek (qара шешек): Çiçek hastalığının en ağır türü. [KÄTS XVI: 335]

qarasüyel (қарасүйел): Kuzu ve oğlaklarda görülen bir tür hayvan hastalığı. [KÄTS IX: 352]

qaratalaқ (қараталақ): Atlarda görülen bir hastalık türü. [KÄTS IX: 354], [KÄTS XVI: 339]¹

qaratıřqaқ (қаратышқақ): Kötü su içmekten kaynaklanan ve hayvanlarda görülen ve hayvanın içinden kara su akmasıyla ortaya çıkan hastalık türü. [KÄTS IX: 355]

qaratuyaқ (қаратүяқ): Malın toynaklarının kararıp aksaması şeklinde beliren bir tür hayvan hastalığı. [KÄTS IX: 355]

4.3. Bitki hastalıklarında geçen “qara” rengi

qara şire (қара шіре): Pamuk bitkisinde görülen bir hastalık türü. [KÄTS XVI: 335]

qaraküye (қаракүйе) I: Mantarlardan bulaşan bir tür bitki hastalığı. [KÄTS IX: 325]

4.4. Hem insan hem hayvan hastalıklarında geçen “qara” rengi

qaratünek (қаратүйнек): İnsanlarda ve hayvanlarda görülen, midenin buruşup ağrması şeklinde gelişen hastalık türü. [KÄTS IX:355], [KÄTS XVI:340]²

5. İçinde kızıl (қызыл) rengi geçen hastalık adları

Kazak Türkçesinde “kızıl” rengi şöyle tanımlanmıştır:

kızıl (қызыл): 1. Kan rengi gibi kırmızı. 2. Atlarda beyaz karışmış mavimsi renk. 3. İnek, deve, koyun gibi hayvanlarda görülen açık kahverengi renk. 4. *meс.* İnsanın yüzündeki kan kızılı renk. 5. Çayın koyu kızıl rengi. 6. Kızıl asker. 7. Malların, av hayvanlarının veya kuşun eti. 8. Meyve suyundan hazırlanan şarap. 9. Kartalı eğitmek için ona verilen kuşbaşı et. 10. *esk.* Takı ve mücevher gibi değerli eşyalar. 11. Toprağı, taşı kızıl olan yer. [KÄTS X: 499], [KÄTS XVI: 383]³.

¹ Renklerin hastalık adları ile kullanımını örneklendiren bu ifade [KÄTS XVI: 339]’da aynı yazım biçimi ile tekrar madde başı yapılmış ve aşağıdaki gibi açıklanmıştır:

qaratalaқ (қараталақ): Büyükbaş hayvanlarda dalağın şişip kararması hastalığı. [KÄTS XVI: 339]

² Renklerin hastalık adları ile kullanımını örneklendiren bu ifade [KÄTS XVI: 340]’ta aynı yazım biçimiyle tekrar madde başı yapılmış ve aşağıdaki gibi açıklanmıştır:

qaratünek (қаратүйнек): Koyun, keçi gibi mallarda görülen bağırsakların kararması ile ortaya çıkan hastalık türü. [KÄTS XVI: 340]

³ Bu renk sözünün 11. anlamı ilave cilt olan XVI. ciltte gösterilmiş ancak maddeler burada birleştirilmiştir.

KÄTS’de içinde *kızıl*’ın geçtiği 4 hastalık adı tespit edilmiştir:

5.1. İnsan hastalıklarında geçen “kızıl” rengi

kızıl (қызыл) IV: Kızamık. [KÄTS X:505]

kızılşa (қызылша) II: *Lat. morbilli*. Kızamık. [KÄTS X: 510]

5.2. Hayvan hastalıklarında geçen “kızıl” rengi

kızılмай (қызылмай) I: Atın aşırı semirmesinden ortaya çıkan bir hastalık türü. [KÄTS XVI: 386]

kızılşuw (қызылшу): Büyük ve küçükbaş hayvanlarda görülen bir hastalık türü. [KÄTS X:512], [KÄTS XVI: 387]¹

6. İçinde kök (көк) (T.T. mavi, mor, yeşil) rengi geçen hastalık adları

Kazak Türkçesinde “*kök*” rengi şöyle tanımlanmıştır:

kök (көк) I: 1. Açık gökyüzüne benzer renk. 2. Yeşil renk. 3. Yeşermiş ot, bitki. 4. Sebze, meyve. 5. *mec.* Kaliteli çelikten yapılmış süngü, mızrak, kılıç vb. silah. [KÄTS VIII: 221], [KÄTS XVI: 277]^{2,3}

KÄTS’de içinde *kök*’ün geçtiği 12 hastalık adı tespit edilmiştir:

6.1. İnsan hastalıklarında geçen “kök” rengi

kögala (көгала): İnsan vücudunda çıkan mor lekeli bir hastalık türü. [KÄTS VIII: 164]

kökala (көкала): Keneden insana bulaşan kanamalı bir ateşli hastalık türü. [KÄTS VIII: 231], [KÄTS XVI: 278]

kökjötel (көкжөтел): *Lat. cogueluche*. Sık sık öksürmeyle kendini gösteren, bulaşıcı bir hastalık türü. [KÄTS VIII: 237]

kökşe (көкше) II: Eklemlerde kurtçukların ortaya çıkmasıyla oluşan bir hastalık türü. [KÄTS VIII: 248]

kökşeşek (көкшешек) II: Bir tür kızamık hastalığı. [KÄTS VIII: 248]

köktüynek (көктүйнек): Arandisit, *Kz. sokırışek*. [KÄTS XVI: 283]

6.2. Hayvan hastalıklarında geçen “kök” rengi

kök tüynek (көк түйнек): Hayvanlarda görülen bir tür mide hastalığı. [KÄTS VIII: 227]

kökjorға (көкжорға): Bir tür deve hastalığı. [KÄTS VIII: 237]

¹ Renklerin hastalık adları ile kullanımını örneklendiren bu ifade [KÄTS XVI: 387]’de aynı yazım biçimiyle tekrar madde başı yapılarak aşağıdaki gibi açıklanmıştır:

kızılşuw (қызылшу): Bir koyun hastalığı. [KÄTS XVI: 387]

² Bu söz ayrıca şu şekilde [KÄTS VIII: 228]’de ayrı bir madde başı yapılarak aşağıdaki gibi açıklanmıştır:

kök (көк) II: 1. Gökyüzü, sema, hava. 2. Yükseklik, zirve. [KÄTS VIII: 228]

Ayrıca [KÄTS XVI: 277]’de ek olarak mecazi anlamı verilmiştir.

³ Bu renk sözünün ilk iki maddesi renk ile ilgili olduğundan yalnızca bu maddeler örneklendirilmiştir.

köksaw (көксау): Nefes darlığı şeklinde ortaya çıkan, kısa soluk alma verme biçiminde daha çok atlarda görülen bir tür akciğer hastalığı. [KÄTS VIII: 242]

köktalaq (көкталақ): Bir tür deve hastalığı. [KÄTS VIII: 244]

köktişkaq (көктышқақ): Hayvanların otlamaya başladığı zamanlarda ortaya çıkan bir hastalık türü. [KÄTS VIII: 248]

6.3. Hem insan hem hayvan hastalıklarında geçen “kök” rengi

kök jambas (көк жамбас): İnsanlarda ve hayvanlarda görülen, yatalak ve dermansız bırakan bir hastalık türü. [KÄTS VIII: 224]

7. İçinde sarı/sar (сары/сар) rengi geçen hastalık adları

Kazak Türkçesinde “sarı” rengi şöyle tanımlanmıştır:

sarı (сары): 1. Olgunlaşmış ekinin veya altının rengi gibi olan renk. 2. Beyaz ve sarı tenli kişilerin rengi. 3. Akıl ve ferasette kimi zaman merak ve kaygının sembolü. 4. Sarı ırktan olan kişi. 5. Sarısı ağır basan boz at. 6. Altın gibi pahalı metaller. [KÄTS XII: 704]

KÄTS’de içinde *sarı*’nın geçtiği 8 hastalık adı tespit edilmiştir:

7.1. İnsan hastalıklarında geçen “sarı” rengi

sarı kezik (сары кезік): Kara hummanın (tifo) çok ağır türü. [KÄTS XVI: 496]

sarıjambas (сарыжамбас): Yatalak hastalarda görülen, derilerde meydana gelen yaralar. [KÄTS XII: 716]

sarıkezek (сарыкезек): Bir tür bulaşıcı hastalık türü. [KÄTS XII:716]

7.2. Hayvan hastalıklarında geçen “sarı” rengi

sarıbuwı/sarbuwı (сарыбуыр/сарбуыр) I: Koyunun iç kısmında sarı suların toplanması ile meydana gelen sarılık hastalığı. [KÄTS XII: 682], [KÄTS XII:714]

sarisolma (сарысолма): Atlarda görülen bir hastalık türü. [KÄTS XII: 725]

sarjaq (саржақ) I: Boğazın şişmesi ile seyreden bir tür hayvan hastalığı. [KÄTS XII: 687]

7.3. Hem insan hem hayvan hastalıklarında geçen “sarı” rengi

sarıbuwın/sarbuwın (сарыбуын/сарбуын) I: 1. Eklemlerin şişip sarı suların toplandığı hastalık. 2. Koyunda görülen bir hastalık türü. [KÄTS XII: 682], [KÄTS XII: 715]

sarisuw/sarsuw (сарысу/сарсу): *Lat. kystis.* 1. Her türlü patoloji sonrasında organlarda meydana gelebilen kist. 2. Eklemlerin iç kısmında

toplanan sarı su hastalığı. 3. Devenin iç kısmının sarı sıvıyla dolması şeklinde görülen bulaşıcı bir hastalık türü. [KÄTS XII: 698], [KÄTS XII: 725], [KÄTS XVI: 497]

8. İçinde şal (шал) (T.T. boz; beyaz) rengi geçen hastalık adları

Kazak Türkçesinde “şal” rengi şöyle tanımlanmıştır:

şal (шал) III: ark. Boz, ak. [KÄTS XV: 212]

KÄTS’de içinde şalgırt’ın geçtiği ve insanlarda kullanıldığı 1 hastalık adı tespit edilmiştir:

8.1. İnsan hastalıklarında geçen “şal” rengi

şalgırt (шалғырт) I: Göze düşen ak, katarakt. [KÄTS XV: 219]

Sonuç

Renkler; fizikten, tıp ve biyolojiye, psikolojiden kimya ve gıda teknolojilerine, antropolojiden güzel sanatlar ve dil bilime varıncaya kadar bir dizi bilim ve sanat dalında kendine özgü biçimde araştırma ve incelemelere konu olmaktadır. Bu disiplinlerde renklerin ele alınış biçimi başka başkadır.

Genel Türk dilinde ve Kazak Türkçesinde doğadan esinlenme yoluyla elde edilen renk adlarıyla ilgili çok sayıda canlı örnek bulmak mümkündür. Somutlaştırma yoluyla renkler hastalık adlarını daha belirgin ve anlaşılır hâle getirmekte, bu durum ise anlam ve söz varlığı açısından dilin ifade gücüne çeşitlilik katmaktadır.

Kazak Türkçesinde, Kazak Ädebi Tiliniñ Sözdigi bağlamında renk adlarının yalnızca hastalık adlarıyla kullanıldığı 74 örnek tespit edilmiştir. Buna hayvan, bitki, eşya, doğa olayları, çocuk oyunları ile renk adlarının deyim, atasözü vb. gibi alt başlıklardaki kullanımları da eklenince renk adlarının Kazak Türkçesinin söz varlığına ve anlatım gücüne önemli ölçüde katkı sağladığı ortaya çıkmaktadır. Kazak Türkçesinde renk adlarının hastalık isimleri ile kullanımında tarif edilen hastalıklar daha ziyade hayvan hastalıkları ile ilgilidir, insan ve bitki hastalıklarıyla ilgili kullanımlar ise daha seyrek. Kazak Türkçesinde hastalık adlarıyla kullanılan en yaygın renk adı *ak*’tır. Kazak Ädebi Tiliniñ Sözdigi bağlamında bu renk, 24 hastalık adında geçmektedir. Adı geçen hastalık adlarının 4’ünün insan, 16’sının hayvan, 2’sinin bitki, 2’sinin ise hem insan hem hayvan hastalıkları ile ilgili olduğu görülmüştür.

Hastalık adları ile kullanılan ikinci yaygın renk *kara*’dır. Bu renk, 15 hastalık adında geçmektedir. Adı geçen hastalık adlarının 1’inin insan, 11’inin hayvan, 2’sinin bitki, 1’inin ise hem insan hem hayvan hastalıkları ile ilgili olduğu görülmüştür.

Hastalık adları ile yaygın olarak kullanılan üçüncü renk adı *kök*’tür. Bu renk, 12 hastalık adında geçmektedir. Adı geçen hastalık adlarının 6’sının insan, 5’inin hayvan, 1’inin ise hem insan hem hayvan hastalıkları ile ilgili olduğu tespit edilmiştir.

Bu renkleri sırasıyla 9 hastalık adı ile *ala* (2 insan, 6 hayvan, 1 bitki), 8 hastalık adı ile *sarı* (3 insan, 3 hayvan, 2 hem insan hem hayvan), 4 hastalık adı ile *kızıl* (2 insan, 2 hayvan), 1 hastalık adı ile *boz* (1 hayvan) ve 1 hastalık adı ile *şal* (1 insan) takip etmiştir.

Kazak Türkçesindeki Renklerin Hastalık Adlarına Göre Dağılımı									
KÜME NO	1	2	3	4	5	6	7	8	TOPLAM
RENGİN ADI	ağ (aқ)	qara (қара)	kök (көк)	ala (ала)	sarı/sarı (сары/сар)	kızıl (қызыл)	boz (boз)	şalgırt (шалғырт)	
KUL. SAY.	24	15	12	9	8	4	1	1	74

Kaynaklar

1. Aksan, D. *Türkçenin Söz Varlığı*, 3. bs., Engin Yayınevi, Ankara: 2004.
2. Aksan, D. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dil Bilim*, Levent Ofş., Ankara: 1995.
3. Tursun, F. K., “Türk Ata Sözlğinde Renkler” *Renk Kitabı (Editör: E. G. Naskali)*, Kitabevi, İstanbul: 2017.
4. Ana Britannica, Ana Yayıncılık, I–XXXII. İstanbul: 1993.
5. Bayraktar, N., “Türkçede Renk Adlarıyla Özel Ad Yapımı”. *Journal of Language and Linguistic Studies*, 9(2), 95–114, 2013.
6. Meskhidze, M., *Türkiye ve Kırgız Türkçelerinde Renk İsimleri İçeren Deyimler*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2006.
7. Eminoğlu, H., *Türkçede Renkler Sözlüğü*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2014.
8. Genç, R., *Türk İnanışları ile Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı, Kırmızı, Yeşil*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.
9. Bayraktar, N., “Renk Adlarının Türkçenin Söz Varlığına Katkıları”. *VIII. Uluslararası KIBATEK Edebiyat Şöleni*. Çanakkale: 2003.
10. Kaydarov, Ä., T., Ömirbekov, B., Ahtamberdiyeva, Z.T., *Sırğa Tolı Tür men Tüs*. Almatı: 1986.
11. Gusmanova, A. K., *Jasıl/Zelenty/Green Tür-Tüs Atawlarınıñ Kognitivti Semantikası*. Almatı, El-Farabi Üniversitesi, Bitirme Tezi, 2016.
12. Küçük, S., “Tarihî Türk Lehçelerinde Renk Adlandırılmaları”. *Turkish Studies*, 5(1), 556–577, 2010.
13. Baytursınlı Atındağı Til Bilim İnstitutı, *Kazak Ādebi Tiliniñ Sözdigi I–XV*, Almatı: 2011.

T. Akduruş. Kazak Türkçesinde Renklerin Hastalık Adları İle Kullanımı.

14. Türk Dil Kurumu., *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 2011.
15. Iskakov, A., *Kazırgı Kazak Tili (Morfolođiya)*, Almatı: Mektep Baspası, 1974.
16. Doğan, A.,T., “Türklerin Dünyasından Uzaklaşan Türkçe Tıp Terimleri: Eski Anadolu Türkçesinden Türkiye Türkçesine” *SUTAD*. Güz (42): 37–57, 2017.
17. Aksan, D., *Anlambilim Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara: 2009.
18. Yakıncı, C., Sis, N., “Hastalık ve Hastalık Belirtilerine Dair Adlandırmalar” *Türk Dili*. CX (775), 63–66, 2016.

Андатпа

Түркі тілдерінің бай сөздік қорында түс атауларының алатын орны ерекше. Түс атаулары ойдың эмоциональды түрде жеткізілуінде ең тамаша үлгілер ұсынады. Қазақ тілінде түстердің символикалық қолданыстарда, тұрақты тіркестерде, мақал-мәтелдерде, сондай-ақ өсімдіктерге, жануарларға, табиғат құбылыстарына, ауру түрлеріне байланысты атауларда қолданылуы кең қолданысқа ие екенін, көркем қолданыстар құрайтынын және сөздік қорға айтарлықтай үлес қосатынын көрсетеді. Бұл мақалада қазақ тіліндегі түс атауларының ауру атауларының құрамында қолданылуы қарастырылады. Мақалада қарастырылатын мысалдар қазақ тілінің бай сөздік қоры қамтылған 15 томдық «Қазақ әдеби тілінің сөздігі» атты еңбектен алынған. Бұл мысалдар сұрыпталған соң жеке топтарға бөлінді және талдау жүргізілді. Сонымен бірге түр-түс атауларының ауру атауларында қолданылу ерекшелігіне байланысты статистикалық мәлімет беріледі.

Кілт сөздер: түс атаулары, ауру атаулары, қазақ тілі, түрік тілі.

(Т. Акдуруш. Қазақ тіліндегі түс атауларының ауру атауларында қолданылуы)

Аннотация

Названия цветов занимают особое место в богатой лексике тюркских языков. Цвета – лучшие примеры живого выражения языка. Символические значения цветов, использование цветов во фразеологизмах, в пословицах, в названиях растений, животных, природных явлений и в названиях болезней показывают, что цвета имеют широкую область использования, а также создают яркую образность и вносят значительный вклад в словарный запас казахского языка. Данная статья посвящена использованию цветов в названиях болезней в казахском языке. Исходные материалы для статьи были получены при анализе 15-томного словаря казахского литературного языка, который содержит наиболее полный запас слов. Указанные материалы были подвергнуты классификации и исследованию после процесса сканирования, также распределение цветов по заболеваниям показано с числовыми данными.

Ключевые слова: названия цветов, названия болезней, казахский язык, турецкий язык.

(Т. Акдуруш. Использование цветов в названиях болезней в казахском языке)

¹S. Yıldırım, ²F.P. Kuzu

¹Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye (seyfiyildirim@gmail.com)
ORCID: 0000-0002-4543-6524

²Doktora Öğrencisi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye
(fatmapinarkuzu2@gmail.com) ORCID: 0000-0003-0317-5474

Türk ve Türk Dünyası Destanlarında “Ağaç” Etrafında Şekillenen Anlam Olgusu

Özet

Destanlar, oluştuğu toplumların tarihi ve kültürel olarak bir nevi hafızası hüviyetindedirler. Bundan dolayı toplumların tarihi süreç içerisindeki serüvenlerinin yansımalarını destanlardan takip edebiliriz. Türk dünyasında en yaygın icra geleneğine sahip olan türlerden biri olan destanlarda toplum hayatının her aşamasına uygun olarak izler bulmak mümkündür. Toplumsal kabul ve retlerin, inanç dünyasına ait uygulamaların izdüşümleri destanlar aracılığıyla takip edilebilir. Destanlarda Türk kültür hayatına ait olarak karşılaşılan unsurlardan biri de ağaçtır. Özellikle Gök Tanrı/ Şamanizm inancına sahip olan topluluklarda yaratılış ve çoğalmayla da ilişkilendirilen ağaç birçok farklı yönüyle destanlarda kendisine yer bulmuştur. Bu çalışmada Türkiye Türkçesine aktarılmış Türk Dünyasına ait destanlarda yer alan ağaçla ilgili unsurlar kült ve somut gerçeklik etrafında kazandıkları anlam çerçevesinde tasnif edilerek değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: ağaç, kült, destan, orman, Türk kültürü.

¹S. Yıldırım, ²F.P. Kuzu

Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt University, Ankara, Turkey (seyfiyildirim@gmail.com)
ORCID: 0000-0002-4543-6524

²PhD student, Yıldırım Beyazıt University, Ankara, Turkey (fatmapinarkuzu2@gmail.com)
ORCID: 0000-0003-0317-5474

The Meaning Phenomenon Shaped Around The “Tree” in Turkish Epic and Turkish World Epic

Abstract

Epics are a kind of memory of the societies in which they were formed in terms of history and culture. Therefore, we can follow the reflections of the adventures of societies in the historical process from epics. In epics, one of the genres with the most common performance tradition in the Turkish world, it is possible to find traces in accordance with every stage of social life. The projections of social acceptance and rejection and practices belonging to the world of belief can be followed through epics. One of the elements that belong to Turkish cultural life in epics is the tree. Especially in societies with the belief of Sky God / Shamanism, the tree, which is also associated with creation and reproduction, has found itself a place in epics in many different aspects. In this study, factors related to

Turkey-located sagas of the trees transferred to Turkish Epic and Turkish World Epic will be assessed by classifying the frame and the concrete reality that they earn around the cult.

Keywords: tree, cult, forest, Turkish culture.

Giriş

Destanlar; içinde doğdukları milletlerin hayalleri, zevkleri, yaşayış tarzları, gelenekleri, korkuları, tehlikelerden sakınma pratikleri, inanma biçimleri, yaşadıkları coğrafya ve iklim şartlarının özellikleri, yaşanılan tarihî gerçekleri, evreni yorumlayışları ile ilgili kodları barındıran, milli şuurun yansıması niteliğindeki kültürel anlatılardır. Kültür, tarihin ilk dönemlerinden itibaren toplumların kendilerini maddi ve manevi anlamda var eden ögeler toplamıdır. Kültür, tarihî seyir içinde kuşaklararası aktarım yoluyla taşınarak sürekliliğe kavuşur ve içinde yaşadığı dönemin şartlarına uygun hale gelerek insanları ve toplulukları “ortak dünya görüşü” çerçevesiyle birbirine bağlar. Oluşan bu bağ, kendini üreten topluma göre değer kazanan, parçası olduğu bütünün içinde değerlendirildiği zaman okunabilen uzlaşım belleğidir. Toplumlar, ortak belleği oluşturan dili kullanmayı sürdürdüğü sürece bu özgün uzlaşım, toplumun ve bireyin bir parçası olduğu için yaşamaya devam eden hatırayı oluşturur.

Ontolojik anlamlandırmalarla içinde doğduğu toplumun hissî, manevi olguları ve tarihî gerçekleriyle yapılan dünya görüşü, toplumlarda “biz” bilincini oluşturur. Oluşan kabul, “Türk ruhu”nun yansıması olarak “Türk” çatısı altında konumlanan toplulukları birbirine bağlar ve onları ortak değerlerle şekillenen ögeler etrafında bütünleştirir. Bu ögelerden biri de tabiatla iç içe yaşamış, benliklerini tabiatın çeşitli unsurlarıyla özdeşleştirmiş Türk topluluklarının hayatında önemli anlamları olan “ağaç”tır.

Türk hayatında inançla özdeşleşen ağaca, destanlarda kimi zaman kült kimi zaman motif kimi zaman da maddi yapısı yönüyle anlam yüklenmiştir. Sembolik olarak “ağaç” olgusu etrafında kavramlaşan yapılar, ait olduğu toplumun gizli ögelerini barındıran anlam katmanlarından oluşur. Her katman tabakaladığı bütünün cüzlerini barındırır. Cüzlerin izahı, koca bir tarihin anlamlandırılış tarzıdır ve çözüldükçe aynı anlamlandırma felsefesine ait toplumların, ortak duyuş ve düşünüş tavrını “ortak kodlar” etrafında açıklar. Türk destanlarında ağaç ve orman ister maddi ister manevi anlamlarda vücut bulsun, tarihin ilk dönemlerinden bu yana kutsal olarak kabul edilmiştir.

1. Destanlarda “Kült” Olarak Anlamlandırılan Ağaç

Yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara, nesnelere karşı gösterilen saygı, onlara tapınma [1, s. 102–103] olarak tanımlanan kült; tapma, tapınma, din, dinî tören, ibadet, ayin [2, s. 21] gibi karşılıklarla “Atalar kültü”, “Dağ kültü”, “Tabiat kültü” gibi başlıklarda birçok destanda anlam kazanmıştır. Kült, günümüzde ilkel kabul edilen inançlardan başlayarak ilahi ve beşerî dinlere kadar bütün inanç sistemlerinde görülür. Dünyanın çeşitli yerlerinde farklı sebeplerle oluşmuş ve inanılan kültürler vardır. Ama bunların içinde en yaygın olanı tabiat kültü içinde değerlendirilebilecek olan ağaç kültürüdür.

Türkiye sahası ve Türk dünyasına bakıldığında özellikle yaratılışla ve dünyayla kurduğu bağdan dolayı ağaca kutsiyet atfedilmiş, bu kutsiyete istinaden “ağaç” olgusu etrafında gerçekleştirilen birçok uygulama günümüze kadar ulaşmıştır.

1.1. Ağacın Ruhu ve Orman İyeleri

Maddi varlığının çağrıştırdığı yaşam, canlılık, ölümsüzlük, bereket, cömertlik, doğurganlık, sıhhat, yeniden diriliş, koruyuculuk gibi sembolleri temsil eden ağaç; Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir.

Tabiatla iç içe yaşayan eski Türklerin inanç sistemine göre tabiat varlıkları iyi ya da kötü olarak tasvir edilen birer ruha sahipti. Asya Hunları, Göktürkler ve Uygurlar yılın belli dönemlerinde Gök Tanrı’ya, atalara, tabiat ruhlarına at ve koyun kurban ederlerdi. Tabiatın en önemli unsurlarından olan ağaçların bazı türleri de bu bağlamda temsil ettiği güçten dolayı kutsal olarak kabul edilmiştir. Tabgaçlar ilk ve sonbaharda atalara kurbanlar sunar, tapınak makamındaki taş ev içinde kesilen kurbandan sonra etrafa kayın ağaçları dikerek kutsal ormanlar meydana getirirlerdi [3, s. 290–291]. Saha (Yakut) Türkleri, yaşlı ağaçların içinde ruhların/iyelerin yaşadığına inanırlar. İçinde iye olduğuna inanılan ağaçlar için “İççileeh Mas” terimi kullanılır. Ruhlar, bu yaşlı ağaçlarda bulunur ve onların başlarına otururlar [4, s. 177]. Saha Türklerinin Er Sogotoh destanında, ana dünyanın iyisi Aan Alahsın Hotun’un ruhu sekiz dallı kutsal kayın ağacında yaşamaktadır [4, s. 460]. Orhun Yazıtlarında, “Yir-Sub” adı altında ırmak, göl, pınar, dağ, orman gibi yerler bulunmaktadır ve buralar kutsal kabul edilmektedir [5, s. 51]. Saha Türklerinin Nurgun Bootur destanında: “*Dokuz oyuununun (şamanın) kemiğinin olduğu kuoçay kereh (kutsal ağaç) bakışlarıyla beni delip geçsin. Bu yerin dikeninin ve ağacının ruhları hepimiz dinleyin.*” [6, s. 323] sözleri orman ruhlarına hitaben söylenir. Karaçay-Malkar Satanay Biyçe destanında, Satanay’ın ulaştığı karada onu

Almastı/ Alması (Albastı) denen bir çeşit orman ruhu topluluğu karşılar [7, s. 101–125]. Saha destanlarından, Tuva destanlarından Möga Şagaan-Toolay’da Say Kuu, ormana sürekli avlanmak için giden oğluna ormanın kutsal olduğunu, atalarının bile oraya ayak basmadığını söyleyerek oraya gitmemesi konusunda onu uyarır [8, s. 278]. Nurgun Bootur destanında da orman ruhu motifi, Uot Uhutaaki’in ve Nurgun Bootur’un üç gün süren dövüş sahnesinde geçer: “*Bu ülkenin otunun ve ağacının sahibi olan ruh ve/ yada taşlı putlu kara taşlar/çatırtıyla yuvarlanmışlar.*” [6, s. 315].

Türk mitolojisinde ormanlarda iyi ruhların yaşadığı inancının yanında, kötü ruhların ve şeytanların yaşadığı inancı da vardır. Çuvaşlara göre kötülüğün temsilcisi Şuyytan (şeytan), ormanlarda, uçurumlarda, ırmaklarda, göllerde ve banyoda yaşamaktadır. Yine kötü ruhlardan Kiremetlerin, özellikle kayın ormanlarında ve dağlarda yaşadığına inanılır. Bunların dışında vırman iyeleri (orman iyesi) ve özellikle orman ruhu olan Arşuri ormanlarda yaşar [9, s. 39–47].

1.2. Ağacın Üzerinde Bulunan Olağanüstü Canlılar

Türk destanlarında, ağacın üstünde bulunan ve destan seyrine yön veren bazı canlıların varlığından bahsedilir. Kırgızların Er Töştük destanında, Er Töştük memleketine doğru çıktığı yolculuk sırasında dinlenmek için yattığı ağacın üzerindeki ejderhayla mücadele etmek zorunda kalır: “*Kırk yıldan beri çevik kuş / Kavağa yuva kurmuş/ Çocuklarının hepsini/ Ejderha yiyormuş.*” [10, s. 719]. Alp Karakuş’un yavrularını, ejderhadan kurtaran, ejderhanın etini yavrularına yediren ve bunun sonucunda Karakuş’la arkadaş olan Er Töştük, destan boyunca yaptığı iyiliğin mükâfatını alır.¹ Kırgız Boston destanında Boston’un atı Karaboz, ejderhayı öldürmeyi başarabilirse bunun Allah’ın Boston’u koruduğu ve dileğinin gerçekleşeceği anlamına geldiğini söyler ve ejderhayı nasıl öldüreceğini anlatır: “*Çınar ağacını bekle/ Ejderha geldiğinde / Altı kez dolanıp çınara/ Yarisına ulaştığında/ Başına nişanlayıp at/ Okun yetişip doğruca değerse/ Ejderha yuvarlanıp çınardan/ Yere deşip küt derse/ Seni Hüda’nın kollamasıdır*” [11, s. 185]. Özbeklerin Rüstem Han destanının

¹ Bazı Türk boyları arasında anlatılan bir efsaneye göre Alp Karakuş, Kaf Dağı’nın arkasında yer alan geniş ve karanlık bir alandaki dünya ağacının üzerinde yaşamaktadır. Bilgi için bk. Karadavut, Z., (2010). Kırgız Masallarında Mitolojik Unsurlar”. Millî Folklor. 11(85). s. 77.

Melaş Ermatov varyantında da Rüstem, nehirde büyüyen bir çınar ağacının tepesindeki Simurg'un yavrularını yemeye çalışan iki ejderhayı öldürür. Bunun sonunda Simurg, Rüstem'in derin bir nehrin dibindeki pırlantayı çıkarmasına yardımcı olur (12, s. 163). Tatar destanlarından Mişek Alıp destanında han, Mişek Alıp'ı Çücele denen kuşu aramaya gönderir. Bu kuş ırmağın kenarında aynı kökten çıkan yedi büyük ağacın üzerine yuvasını yapmıştır. Bu ağacın başına yuva yapmış kuşların yavruları, her yıl aynı gün ejderha tarafından yenir. Mişek Alıp, bu ejderhayı öldürerek kuşları kurtarır [13, s. 189–191]. Hakasların Altın Çüs destanında Alp Hartığa, Alp Han'ın çocuğunu öldürürken çocuk ona kanından çavdar başaklı otlar ile altın yapraklı servi ağacı büyüyeceğini, ruhunun da ağacın başındaki guguk kuşunda olacağını söyler. Guguk kuşunun sesini duyan Alp kişi (Altın Çüs) çocuğu diriltmek için çare aramaya çıkar [14, s. 71; 77; 87; 117]. Ağacın başındaki guguk kuşu Hakasların Ay Huucın destanında da yer alır [14, s. 499–509]. Altayların Ölöştöy destanında, Kan-Mergen yolculuğu sırasında rastladığı dokuz zirvenin ortasında kutsal bir ağaç görür. Bu ağaçta esmer guguk kuşu ile bakır burunlu kuzgun vardır [15, s. 81]. Ağacın üzerine konan kuzgun Boston destanında da görülür. Boston ile Karaboz, abihayat suyunu doldurdukları tulumu bir ardıç ağacına asarak uyurlar. Bu arada yiyecek arayan bir kuzgun gelir ve su tulumundaki suyu içer. Dökülen suda kanatlarını yıkar. Bu su, ardıç ağacına da sıçrar. Ardıç ağacının kökü suya kanıp ağaç yeşerir. Ardıç ağacı, kuzgun, Karaboz at ve Boston bin yıldan fazla yaşarlar [11, s. 335]. İran Türklerinin Şikâri destanında Şemkur Eyyar ve Cihangir, Şikâri'yi Heyhat tılsımından kurtarmak niyetiyle Tavus'un yanına gitmek için yola koyulurlar. Tavus, onlara tılsım ağacında yaşayan Simurg'un ayağından tutarak tılsımlı yere gidebileceklerini söyler. Daha sonra onları kartal şekline dönüştürür [17, s. 1–12].

Başkurtların Kuzıykürpes ile Mayanhılıv destanında ağaca konan kuş, haberci göreviyle işlenir: “Kuzıykürpes saçaklı kavak ağacının dibine otururken, ağacın tepesine önce bir karga konar. Kuzıykürpes onu yanına çağırır, karga uçup gider. Sonra saksığan konar. Onu da yanına çağırır, saksığan da Kuzıykürpes'in yanından kaçır. Ağacın tepesine konan saçaklı serçe, Kuzıykürpes'in yanına gider. Kuzıykürpes bir yaprağa yazı yazıp bacağına bağlar ve Mayanhılıv'a iletmesini söyler” [18, s. 73].

1.3. Ağacın Ana ve Ata Olarak Telakkisi

İnanmalarda ağaç, mevsimsel devinim gerçeğiyle daima “ana-doğurganlık” ile ilişkilendirilmiş ve bu algının sonucu olarak da Türk mitolojik kahramanlarının anası konumunda ifade bulmuştur.

Altay Türklerinin destanlarından Maaday Kara’da yaşlı adam, oğlunu kötü günlerin beklediğini düşünerek Kögütey Mergen’i tabiata teslim etme kararı alır ve dört gövdeli kayın ağacının ona ana olmasını ister [19, s. 155]. Dede Korkut hikâyelerinde ağaç “ata” olma yönüyle işlenir. Basat Tepegöz’e alpinin Salur Kazan, atasının kaba ağaç, anasının kağan aslan, kendisinin Aruz oğlu Basat olduğunu söyler [20, s. 214].

Destanlarda geçen, önceki durumlarıyla ilgili bilgi verilmeyen, ağacın içinde bulunan bebek veya yetişkinlerin anası ve atasının ilahi bir güç vasıtasıyla ağaç olduğu hissettirilir. Altay Ak Taycı destanında Ak Taycı, eşi Ak Tana’yı yetmiş dallı kavak ağacının dibinde bulur [19, s. 205]. Benzer şekilde Oğuz Kağan da ikinci eşini göl ortasında bulunan tek bir ağacın kavuğunda bulur [21, s. 15]. Türkmen destanlarından Tulum Hoca destanında çocuk özlemi çeken Tulum Hoca, eşiyile birlikte çaresizce dolaşırken çölde bir çınar ağacına rast gelir. Bu ağaçta bir simurg yuvası, yuvanın içinde de yeni doğmuş bir bebek vardır. Tulum Hoca, bu çocuğu evlat edinerek çocuksuzluğunu giderir [22, s. 379]. Tatarların Narikbay destanında Narik Han’ın, Mendi’ye ormanı doksan gündür gezmesinin sebebinin çocuksuzluk derdi olduğunu [23, s. 320] söylemesi ağacın kutsal ve şifa verici işlevine vurgu niteliğindedir. Manas destanında, “*Belini sağlam bağlamadı/ Bu Çırçı erkek bala doğurmadı/ Bu Çırçı’yi alalı/ Yazı kışı on dört yıl oldu/ Bu, mezarlı yeri ziyaret etmiyor/ Bu, elmalı yerde yuvarlanmıyor.*” [24, s. 536] sözleriyle, Cakıp Han’ın çocuk özlemi dile getirilir. Birçok Türk topluluğunda karşımıza çıkan kadınların gebe kalmak için elma ağacının altında yuvarlanmaları, *elma ağacı- doğurganlık* ilişkisinin yansımasıdır.¹

Ağaçtan doğan kahraman, olağanüstü özelliklere de sahip olur. Tuva destanlarında, ağaçtan doğan oğlan, atın sırtına baktığında küçük yarası iyileşir, büyüğünün izi kalır; at kendine baktığında ise iyileşip semirir [25, s. 229]. Maaday Kara destanında Kögüdey Mergen, anne olarak gösterilen dört kayın ağacından akacak öz suyu ile beslenir. Kayın ağacının öz suyunu içtiğinden kuvvetlidir [26, s. 375, 546–550]. Tuva destanlarından Arı-haan destanında da ağaçtan doğan oğlan (Arı-haan), tayın terkisindeki testide bulunan ebedî arjanı içince ve onunla yıkanınca güçlü, akıllı ve bilgili olur [25, s. 239].

¹ Roux, Kazaklar arasında kısır kadınların gebe kalmak için bir elma ağacının altında yuvarlandıklarını kaydeder. Bilgi için bk. Roux, Jean Paul. (2011). Türklerin ve Moğolların Eski Dini.(A.Kazancıgil) İstanbul: Kabalıcı. s 181.

1.4. Ağacın Gökyüzü ile İlişkisi ve Hayat Ağacı

Birçok inanışta ve anlatıda; köküyle yer altı dünyasını, gövdesiyle orta dünyayı, dalları ve yapraklarıyla da yukarı dünyayı temsil eden, Tanrı'nın yaşadığı kata kadar yükseldiği düşünülen, “dünya ağacı”, “hayat ağacı” şeklinde geçen kutsal bir ağaçtan söz edilir¹.

Hakas Altın Taycı destanında: “*Göğe kadar demir melez ağacı yükselir/ Ayı güneşi gölgeleyerek / O melez ağacının başını yere yapıştırarak/ Dokuz kertçe kadar çekip eğmek gerek*” [27, s. 115] sözlerinde, kimsenin eğemediği göğe yükselen demir ağacı eğmenin, Altın Taycı'nın yapabileceği bir iş olduğu dile getirilir. Kırgız Er Töştük destanında Töştük yeryüzüne çıkacağı zaman bir ejderhanın, başı göğe değen bir çınar ağacına tırmandığını görür [23, s. 140]. “Altın Sırık” destanında dal ve yapraklarıyla üstteki kırk göğe kadar yükselen altın çam ağacından [28, s. 288] söz edilir. Yakutların Er Sogotoh destanında, “*Dünyamız Yakutlarca, sekiz köşeli imiş / Yerin orası ise, sarı göbekli imiş/ Dünyanın göbeğinde bir de ağaç var imiş / Bu ağaç büyük imiş, göklere çıkar imiş/ Bu ağacın her yanı, Tanrı'dan hep süslüymüş / Kabukları, kütüğü, tıpkı som gümüşlüymüş/ Ağacın gövdesinden bir usare akarmış / Bu kutsal suyun rengi, altın gibi parlarmış/ Ağacın budakları, ta göklere uzanmış.*” [4, s. 95] şeklinde geçen ifadeler, hayat ağacının ayrıntılı tasvirini verir. Başkurtların Ural Batır destanında Ural'ın kardeşi Şülgen'in karşına çıkan ağaç da hayat ağacının özelliklerini gösterir [29, s. 147]. Nurgun Bootur destanında, “Aar Kuduk Mas” adlı kutsal bir ağaçta Tanrı Ayuhıt'ın yaşadığına inanılır. Sahalar bu ağaca adaklar adayarak dilekte bulunurlar: “*Burayı da geçip bakınca/ sekiz halkalı ve kenarlı/ yüce dağlı ve tepeli/ ana yurtlarının / tam ortasında/ sekiz uçlu/ Aar Kuduk Mas bitmiş imiş/ kabuğu kolay soyulan/ devasa karaçam olup/ sağlamca kurulmuş ağaç/ gittikçe büyümüş.*” [6, s. 103–104]. Ağacın göğe uzanan kısmında tanrıların yaşadığına olan inanç, Şor destanlarından Altın Sırık'ta da geçer. Altın Kağan, Altın Dağ'ın tepesine çıkar. Altın Dağ'ın en tepesinde altın yapraklı akağaç vardır. Altın ağacın altında ise altın masa vardır. Burada üç yaratıcı oturmaktadır [28, s. 237–238].

¹ Potapov, hayat ağacının Türklerden başka milletlerde de bulunmakla birlikte şamanların bu ağacı kullanarak dünyanın farklı bölgelerine geçiş yapabilmeleri inancının Türklere özgü olduğunu vurgular. Bilgi için bk. Potapov, L. P. (2012). Altay Şamanizmi. (Çev. M. Ergun). Konya: Kömen, s. 51.

İslami dönemde de ağaca atfedilen kutsiyet ile ilgili algının değişmediği görülmektedir. Kutsal ağaçlar, Türk düşüncesinde dağ ve hakanla birlikte bir nevi Tanrı'nın yeryüzündeki izdüşümü olarak görülür hâle gelmiştir [30, s. 23]. Seyyid Battal Gazi destanında Battal Gazi, çıktığı tepeden etrafa bakarken sahranın ortasında bir ulu ağaç görür. Dalları gökyüzüne ulaşmış, dibinde biri zümrütten biri ak macundan diğeri de kızıl altından üç kubbe olan bu ağacın karşısında Seyyid Battal şaşırır [31, s. 305]. Kazak destanlarından Alankay Batır destanında evin kışlak tarafında yeri göğü saran yaz kış yeşil kalan evliya ağacı vardır [16, s. 97].

1.5. Ağacın “Yaratılış” ve “Türeyiş” Mitolojilerindeki Yeri

Dünyanın ya da dünya içindeki nesnelere yaratılması sırasında ilk ortaya çıkanlardan biri ağaçtır. Şor destanlarında, *“Topraktan çıkan suyun birleştiği zaman, yer yarılrken ağaçların büyüyerek çıktığı, ağaçların çatlayarak yaprakların çıktığı zamanda. Kayın ağacında yapraklar çıktığında, halk yaşamaya başladığında...”* [32, s. 110–111] yaratılış sahnesinde kayın ağacının kutsiyeti vurgulanır. Hakasların Altın Arığ destanı da böyle bir girişe sahiptir: *“Yeryüzü oluşmaktadır / Madenler ortaya çıkmaktadır / Yerin yükseği ak zirveler oluşmaktadır / Geniş yatağında coşkun akan sular / Ak vadilere yayılarak akıp / Altmış yetmiş kola ayrılmaktadır / Ağaç, taşlar oluşmakta, genç ağaçlar sallanıp durmaktadır”* [33, s. 35]. Şorların Kağan Argo Ablalı Kağan Mergen destanında, önce her taraf sularla kaplıdır, su bölündüğünde yer oluşur, yer ortaya çıktığında nemle birlikte ağaç yeri yırtarak çıkar. Böylece su ve yerden sonra yaratılan üçüncü varlık ağaçtır [28, s. 326]. Hakasların Altın Taycı destanında dünyanın yaratılışı: *“Bakırların içinden yerin oluştuğu / Kök salıp otun yetiştiği / Sert ağacın sık tayga olup / Yeryüzünü süslediği zamandı”* [27, s. 63] şeklinde tasvir edilir. Tuva destanlarından Arı-Haan destanında da her şey oluşurken sarı yalçın kayanın ortasında yalnızca bodur bir ağacın bulunduğu dile getirilir [25, s. 225]. Yakutların Er Sogotoh destanında, başlangıçta sarsılmaz katı kara yerin oluştuğundan, etrafın sonsuz denizle kuşatılıp yer ananın otlarla çevrilip, ağaçlarla sarıldığından [4, s. 92] söz edilir.

Dünyanın yaratılışına dair Türk mitolojisinde ağacı sık gördüğümüz gibi, türeyişe dair inanışlarda da ağacı görürüz. Saha Türklerinde dünya ağacı yine kayındır ve dokuz köklüdür. Sahaların bu ağacın içinde oturan Kübey Hatun'dan türediğine, bütün canlıların da bu ağaçtan beslendiğine inanılır: *“Bu ağacın suyu ile beslenen / Onun can verici suyunda yıkanarak /*

Zayıflar güçleniyor / Küçükler büyüyor / Hastalar iyileşirdi / Yaşayanların mutluluğu için yaratılan/ Kutsal dualı çar ağacın göreviydi bu” [4, s. 95]. Radloff’un Altay Türklerinden derlemiş olduğu Yaratılış efsanesinde canlıların türediği dokuz dallı ağaç yer alır: “*Dalsız budaksız bir ağaç bitmişti/ Bu ağacı tanrı gördü ve dalları olmayan ağaca bakmak hoş bir şey değil / buna dokuz tane dal bitsin! dedi/ Ağaçta dokuz dal bitti/ Tanrı yine şöyle dedi/ Dokuz dalın kökünden dokuz kişi türesin ve bunlardan dokuz ulus olsun*” [34, s. 15]. Uygur Türklerinin türeyiş efsanesine göre Tolga ve Selenga ırmaklarının arasında kışın dahi yapraklarını dökmeyen iki ağaç vardır. İki ağacın arasına gökten bir ışık iner ve sonra da bu ağaçtan beş erkek çocuk çıkar [35, s. 74]. Avam-Samoyedlerden bir şaman dokuz denizin kıyısına götürülmüş. Bu denizlerden birinin ortasında bir ada, adanın ortasında da göğe kadar yükselen ulu bir kayın ağacı varmış. Toprağın beyinin ağacıymış bu; yanında da dünyadaki bütün bitkilerin ataları olan dokuz ot bitiyormuş. Ağaç denizlerle çevriliymiş ve her denizde bir kuş türü yavrularıyla birlikte yüzüyormuş. Ağacın tepesinde birçok ulustan insanlar görmüş. Tavğı Samoyedler, Ruslar, Dolganlar, Yakutlar ve Tunguzlar... [36, s. 63]. Kıpçakların da dolaylı olarak ağaçtan türediği inancı vardır: “*Oğuz Kagan vaktiyle İt-Barak adlı bir kavimle savaşır, fakat mağlup olur. Bunun üzerine iki büyük ırmak arasında bulunan bir adaya gider. Bu sırada, kocası savaşta ölen kadınlardan birinin doğum sancıları tutar. Kadın bir ağaç kovuğuna girer ve orada doğurur. Oğuz Han çocuğu sahiplenir ve bu doğan çocuğu da oğlu gibi kabul eder. Oğuz Han ona “Kıpçak” adını verir. Kıpçak sözü Türkçede, ‘içi çürümüş ve oyulmuş ağaç’ demektir. Kıpçakların hepsi onun soyundan gelir*” [37, s. 26].

Destanlarda ağaçlardan türeyenler sadece insanlar değildir. Kırgızların Er Töştük destanında, hayvanların da ağaç dallarından türediği anlatılır: “*Düşecek olan gökyüzünü / Dayayacak gibi görünür / İşte o duran büyük ağaç / Büyük ağaçta eğlence var / Hayvanı istese / Bir dalına ağacın / Benekli karga o doğurmuş / Bir dalına baksa, koca boğazlı ekin kargası doğurmuş / Bir dalına baksa, alaca karga doğurmuş / Bir dalına baksa, benekli karakuş doğurmuş / Şu duran ağaca, bütün canlıların hepsi doğurmuş*” [10, s. 725].

2. Destanlarda Somut Gerçekliğiyle Ağaç ve Orman

2.1. Ağaç ve Ormanın Benzetme Unsuru Olarak Kullanılması

Destanlarda kahramanların uzun boylu oluşları ve insanüstü bir güce sahip olduklarını tasvir etmek için ağaçlar sıkça kullanılır. Çuvaş

anlatmalarında bu durum şu şekilde ifade edilir: “Alp, çok uzun insanmış. Yürüdüğünde şimdi bizim akpelinleri bacak aramızda bıraktığımız gibi o da yüksek ağaçları bacakları arasında biraka biraka yürümüş. Alp şaşılacak kadar büyük ve güçlüymiş. Yürüdüğünde bin yıllık orman boyunca ağaçları, bacakları arasında bir yandan öbür yana geçirmiş. Bin yıllık meşeleri, akpelin gövdesini koparttığı gibi kolayca köklemiş” [9, s. 179–180]. Edige destanının Başkurt ve Tatar versiyonlarında kahramanların kendilerini çam ağacından ulu görmeleri, onların yenilmez ve düşmana boyun eğmez olarak algılanmalarına yol açmaktadır: “Çamdan yükseğim / Bora üflese kopmam / Reçineli bir dalım/ Baltalasa ayrılmam / Çam ağacından ulu ağacımBaşımda davul çalsa sarsılmam / Çama kaynaşıp büyüyen kara budağım / Baltalasan da ayrılmam” [38, s. 85]. Saha (Yakut) destanlarından Nurgun Bootur destanında, Nurgun Bootur’un boyunun büyüme çağında uzun karaçamın ortasındaki budaklara, kısa karaçamın en üstündeki taze dallara ulaştığı tasvir edilirken kendisi gibi bahadır olan, dokuz kat semanın üstünde doğan atının boyu da “karaçam ortasındaki budaklara denk” şeklinde tasvir edilir [6, s. 110].

Canış Bayış destanında Kalmuk hanı Sıyadat, köküyle birlikte kavak ağacını sökebilen, öküz kadar taşı eliyle ezip ufalayabilen güçlü bir pehlivan [39, s. 37] olarak tasvir edilir. Tatarların Yirtöşlik ve Altayın Sayın Süme destanında: “Altayın Sayın Süme, bir ağacı söküp aldı, ağacın başını kırdı. Ağaçtan kement yapıp kemendi atlara geçirdi” [13, s. 173–205] sözüyle ağacın alpin gücünü gösteren misyonu sergilenir. Altın Arığ destanında da destan kahramanı, os ağacını kökünden sökerek Altay Dağı’nın üzerine ters çevirir [33, s. 179].

Destanlarda, tabiat hadiseleri ve tabiatla ilgili unsurlar kahramanların karakterlerine sıkça benzetilir. Kazakların Kurmanbek destanında, Kanışay kahraman muñar adı verilen, yaprakları göğün en üst katına ulaşan, kökü ise yerin en alt katına kadar indiğine inanılan mitik ağaca benzetilmekte; bu yolla destan kahramanının olağanüstü fizik yapısına da dikkat çekilmektedir: Kanışay, eşinden uzun süre haber alamadığı için her gün muñarın başına çıkıp dürbün ile yolu gözetler ve Akkan Han’ı görünce ona eşini sorar. Eşini “muñarım”¹ diye sorması, kahramanın olağanüstü fiziksel özelliklerine atıfta bulunur [40, s. 205].

¹ Kurmanbek destanı Kalık Akiyev tarafından anlatılan Kırgız anlatmasında Kanışay, Akkan’a Kurmanbek’i sorarken “Çınarım esen midir, nerededir?” diye sorar. Bilgi için bk. Mukasov, Murat (2013). Kırgız Destanları 11 Kurmanbek.(Aktaran Ulanbek Alimov) Ankara: TDK. s: 132.

Kazakların Kulamergen destanında, Kulamergen bağlandığı koca dağ kadar ağacı koparıp atar. Karakalpak destanlarında Gülayım, Kel Jurın'ın tırmandığı ağacı kucaklayıp kavrar ve yerinden söküüp fırlatır. Kırgız destanlarından Şırdakbek destanında Aralbay, ardıç ağacını kökünden koparıp çıkarır [23, s. 196–197].

Kuru ağaç, canlılığını ve işlevini yitirmiş ağaç demektir. Destanlarda ağacın kuruluğu ile kahramanların içinde bulunduğu kötü durum arasında benzetme ilgisi kurulur. Kazak Alankay Batır destanında Bayguttı Bey, erkek çocuğu olmamasından yakınırken kendini kuru bir ağaca benzetir: “*Kız çocuk konuk / Gideceği evi düşünen / Kızım var da oğlum yok / Kuru ağaç ben oldum/Yaprağını oynatmayan*” [16, s. 75]. Kırgızların Kız Darıkya destanında: “*Açan bir çiçek idi, artık soldu / Ecele Şaysılda sebep oldu / Yalnız kuruyan ağaç gibi mi kaldım / Gözlerim yaşa, içim derde boğulup*” [42, s. 271] sözleriyle “kuruyan ağaç” motifiyle çekilen acı tasvir edilir. Kırgız Karagul Botom destanında, soyu devam ettirecek bir erkek çocuğun kalmayışından duyulan üzüntü, “kuru ağaç” sembolüyle dile getirilir: “*Yaşlanınca babanı / Ağaç gibi kuruttun, botom*” [41, s. 177]. Türkmen sahası Köroğlu anlatmalarında, Köroğlu'na çocuksuzluğun eksiklik olduğunu Çandıbil'e uğrayan bir kalender “*Çocuksuz insan kuru bir ağaçtır.*” der ve onun için Övez'in (Ayvaz) uygun bir evlat olacağını söyleyerek kaybolur [22, s. 132].

Destanlarda ağaç; rengi, şekli, kuruluğu, sertliği gibi özelliklerle içinde bulunulan durumu ifade etmede kullanılır. Altın Arığ destanında kahramanın yüzünün solgun oluşu akağaçla tasvir edilir: “*Renksiz, ak ağaç gibi, bembeyaz kesilmiş / Kardan beyaz yüzü / Kara kömür gibi kararıp / Tekrar eski rengine dönmüş*” [33, s. 151].

Tatarların Edige destanında, Toktamış Han'ın hanımı, Kobogıl'ın “kut”unun, Toktamış Han'ın kutundan daha fazla olduğunu söylerken “akağaç” benzetmesini kullanır: “*Dağda yatıp tay bakmış/ Kırdan yatıp koyun bakmış / Yılkıcıdan bey olmuş / Hükümdar olmuş Kobogıl/ Akçaağaçtan sert imiş / Omuzları senden geniş imiş/ Kutu senden kutlu imiş*” [38, s. 40]. Er Sogotoh destanında, Er Sogotoh'un fiziksel özellikleri “*Boyu on karış, omuzlarının genişliği beş karış, bacakları büyük melez ağacının gövdesine benzerdi, beli sanki kudretli çam ağacıydı, gözleri dizgin halkalarıydı sanki*” [4, s. 415] sözleriyle tasvir edilir.

Er Sogotoh destanında alt dünyanın mekân olarak olumsuz özelliklerini vurgulamak için “eğik ağaç” tasviri yapılır: “*Alt Dünya, güneşi*

ve ayı fersiz / Gökyüzü ise loş ve gri olan bir ülkedir / Oradaki her şey soğuk ve cansızdır / Ağaçlar eğik, bitkiler ise kurudur” [4, s. 23].

Orman da destanlarda karanlığı, çokluğu, gizemli oluşu ve tehlikeleri barındırışı yönüyle benzetme unsuru olarak kullanılır. Manas destanında Kırgızların düşmanlarından Orongu’nun kaşları, destanlarda korkutucu ve gizemli yönüyle sık sık vurgulanan kara ormana gönderme yapmak için: *“Meydana geldi bu fakir / Cin çarpmış gibi konuşup / Yanmış orman gibi kaşları / Yanan tepe gibi başı*” [43, s. 331] şeklinde kullanılır. Hakasların Han Orba destanında, Hazır Noğas’ın yanındakiler için söylenen: *“Kara orman gibi kararıp kara dağın etrafında / Yere gitmiş oturmuşlar, Han Orba’nın yanındakiler / Ak zirvenin üstünde beklemişler*” [44, s. 214–215] şeklindeki sözlerle halk orman gibi karanlık olarak tasvir edilir. Saha destanı Nurgun Bootur’da, kahramana saçı yapmak için toplanan halk gür ve sık ormana benzetilir: *“Hayırlı ve kıymetli pek çok yakınları toplanmış / Çok sık orman gibi / Hısım ve akrabasının tamamı gelmiş / Oğlanı ve kızı tam ortalarına alıp/ Etraflarını sarmışlar*” [6, s. 161]. Manas destanında, *“Okumuzu sessizce salarız / Bürkütü bağırtsadan alırız / Suyun başına koyarız / Han o zaman (şöyle) cevap verdi / (Ey) sık orman gibi çok halkım*” [45, s. 42] sözleriyle orman-çokluk arasında ilgi kurulur.

Başkurt destanlarından Kuzıykürpes ile Mayanhılıv destanında Kuzıykürpes’in annesinin saçlarının rengi kara ormana benzetilir: *“Oğlum ben sana ne çok engeller gösterdim, saçlarımı kara orman ettim, gözyaşlarımı deniz, yedi pireyi yedi kurt ettim, hepsini geçip çıktın, batır yiğitmişsin, varacak yolun da dönecek yolun da on olsun artık, diye söyleyip kaldı*” [18, s. 61].

Ağaç, destanlarda bazen de güzellik unsuru olarak kullanılır. Kırgızların Er Soltonoy destanında doğa unsurlarının güzelliğine vurgu yapılır: *“Nehrin güzelliği ağaç ile/ İnsanın güzelliği mal ile/ Altı boy halkının güzelliği var/ Adaletli padişah han ile*” [46, s. 92].

Hakas destanlarından Ay Huucın destanında, Ay Huucın’ın sesinin güzelliği ağaçların yeşermesine sebep olur: *“Ay Huucın türkü çağırıp kim çağıracak? Yengelerinin toyu düğününde, kardeşi şarkı söylemeye kim söyleyecek? Oraya dönüp, türkü çağırınca, altı günlük yerden sesi, yankılanıp, şarkı söyleyince, yedi günlük yerden, kara olan yerine ot çıkaracak şekilde türkü çağırılmış. Yaprak dökmüş ağaçta, yaprak çıkaracak şekilde şarkı söylemiş*” [14, s. 607–609]. Huban Arığ’ın, söylediği ezgiden katı toprakta otlar biter, kuru ağaç budaklarından yapraklar çıkar [47, s. 153].

Yalnız ağaç, destanlarda benzetme unsuru olarak kullanılan unsurlardan biridir. Kazak destanlarından Er Targın destanında, Nogaylara yenilip yaralanan Er Targın Bulgar Dağı'na, “*Artık bir ili ile halkı olmadığını, bozkırda kuru bir ağaç gibi kaldığını*” [48, s. 108] söyleyerek dağdan medet umar. Koblandı Batır destanında kahraman kendi yalnızlığını tek ağaca benzetir: “*Doksanda atan Toktarbay / Kudrete bıraktım / Atmışta anam Analık / Fatma anaya bıraktım / Yavrum seni Karlıgaş / Karaşaş hanıma bıraktım / Yar eşim Kız Kurtka / Pehlivan kıza bıraktım / Sizler dört tane, ben yalnız / Orman içinde ağaç gibi*” [49, s. 213].

2.2. Ağaç-Yaşam İlişkisi

Yeniden doğuşu çağrıştıran, canlılığı ve devinim hikâyesiyle sonsuzlukla ilişkili olduğu düşünülen ağaç, anlatılarda insan yaşamı ile ilişkilendirilir. Çuvaş anlatmalarında alp, aksöğüdü gösterip şöyle söyler: “*Bu ağaç ne zaman daha fazla yeşermeye başlarsa benim sağ olduğumu bilin. Eğer o solmaya kurumaya başlarsa benim başımda bela olduğunu bildirir. Alpin annesi evin önündeki aksöğüdü solduğunu görünce çabucak kırk kova su döker ve ağaç çabucak yeniden dirilir*” [9, s. 224]. Türk kültüründe bir ağacın kutsal olarak görülebilmesi için bazı özelliklere sahip olması gerekir. Ergun'a göre ağaç; “*Yalnız ağaç olmalıdır, yapraklarını ya yaz-kış dökmeyen ya da çok az döken bir ağaç olmalıdır, etrafındaki ağaçlardan ya daha uzun ya da daha heybetli daha gösterişli olmalıdır. Meyvesiz olmalıdır, etrafındaki ağaçlardan daha yaşlı olmalıdır, geniş ve koyu gölgeli olmalıdır*” [30, s. 23–24].

“Kut”un en büyük taşıyıcısı, yiğit kağanlardır. Eğer yiğit, yaşadığı bölgeden gider ya da ölürse kut da o yeri terk eder.¹ Dede Korkut anlatılarında kut ve ağaç arasında ilgi kurulur. Dede Korkut'ta babası ile ava gidip, tutsak düşen Uruz'un eve dönmemesi üzerine annesi Burla Hatun, kocası Kazan'dan hesap sormakta ve Uruz'la beraber “kut”un gittiğini şu sözlerle dile getirmektedir: “*Kalkubanı yirinden turan Kazan / Kara göz atun biline binen Kazan / Ilgayuban kara tağum yıkan Kazan / Kölgeliçe kaba ağacum kesen Kazan, / Pıçak alup kanatlarum kıran Kazan / Yalunuzça oğlum Uruz'a kıyan Kazan*” [20, s. 173]. Yine Dede Korkut'ta Bamsı Beyrek anlatmasında, Beyrek'in ölüm haberini alıp yas tutan kız kardeşleri, yanlarına ozan kılığında gelen Beyrek'e, “*gölgeli kaba ağacın kesilmesi*”

¹Kut hakkında daha geniş bilgi için bk. Kayabaşı, Onur Alp. (2016). Destan ve Hükümdar Türk Destanlarında Devlet Yönetimi. Konya: Kömen Yay.: 132–147.

sözyle kendilerinin “kut”unun gittiğini söyler: “*Karşu yatan kara tağum yıkılıpdur / Ozan senün haberün yok / Kölgelüçe kaba ağacum kesilüpdür / Ozan senün haberün yok*” [20, s.140].

Şor destanlarından Kan Argo Peçelig Kan Mergen destanında: “Kağan Mergen, Kağan Kara’yı ak bulutun üstüne çıkardı, gök bulutun altına soktu. Kara dağa çıkarıp, kaldırıp kara dağa vurup yıktı. Kağan Mergen kara dumanı üfleyip yaranda, yiğit doğan Kağan Kara’nın ara canı çıkıp ölmüş. İt yalar kan kalmadı, saksagan gagalar et kalmadı. Yerin ötesinde ulu ağaç yıkıldı, ulu yiğit inleyip düştü” [28, s. 354] sözleriyle kahramanın ölümü ağacın yıkılması şeklinde anlatılır. Yine Şorların Ak Kağan destanında Altın Tayçı, Çargın Tayçı ile yedi gün boyunca tuttuğu mücadelede, katı ağacın ve yiğidin yedinci günün sonunda yıkıldığından [28, s.160] bahsedilir. Altın Sırık destanında da ağaç-yaşam ilişkisi görülür. Destanda Altın Sırık, Kağan Sulazın ile vuruşurken onu başından ve yakasından kavrayarak kara taş vurur. Bunun durum: “Ulu ağaç yıkılıp kurudu, kudretli bahadır inleyip yıkıldı” [28, s. 257] şeklinde anlatılır.

Destanlarda “yaşam-ağaç” ilişkisi, mistik anlamlandırmalarla değer kazanan ağacın, şifa verme özelliğiyle vurgulanır. Tatar destanlarından Ak Köbök’te, altmış altı yara alan Ak Köbök, kayın ve meşe ağaçlarının yardımıyla yaralarına rağmen yaşar [13, s. 285–286, 299–301]. Karaçay-Malkarların Satanay Biyçe destanında, hortlaklar tarafından kara ormana götürülerek ağaç kökünden yiyecek verilen Satanay Biyçe’nin ağacın kökünden yemesi, ağacın üç dünyaya hâkim olan gücünden yararlanma amacı taşır [50, s. 37–43].

2.2. Rüya Unsuru Olarak Ağaç

Türk destan, hikâye ve masallarında en yaygın motiflerden biri olan rüya; kehanet bildiren veya bir teamül / kural koyan kutsal nitelik taşıyan rüyalar, alegorik / simge mesajlı rüyalar, problem çözümü için gerekli çareler barındıran rüyalar, eğitici ve ders verici rüyalar, âşık biyografileri etrafında biçimlenen rüyalar, hayal-rüya karışımı rüyalar, ilkel kültürlerde hayatın akışı içinde yerleşen rüyalar şeklinde yeni totemlerin keşfi, yerleşme merkezlerinin seçimi, meslek seçimi, şarkı besteleme, dinî merasimler, büyü ve ilaç keşifleri, çocuklara isim verme gibi önemli bir misyonda anlatılarda yer bulur [51, s. 129–131].

Destanlarda geçen ağacın altında görülen rüya, tıpkı ağacın kutsal olması gibi kutsallık ve özel anlam barındırır. Destanlarda rüya genellikle ya ağacın altında görülen rüya ya da rüyada ağaç görme şeklindedir. Türkmen

destanlarından Gövher Kız ve Şıralı Bey’de, dağın üstünde büyük devasa gücüm ağacı vardır. Harazmin giderek gücüm ağacının gölgesine yatar. Uykuya daldığında Şıralı rüyasına girer. Rüyasında dar altında ellerinin arkasında bağlı olduğunu gören Harazmin, sıçrayıp kalkar; atına binerek İsfahan şehrine girer [22, s. 703]. Karaçay-Malkar Türklerinin Bekmırza destanında kardeşi; Kaysın’a rüyada kalenin yıkıldığını, iki ağaç gövdesinin kesildiğini söyler ve dönmelerini tavsiye eder. Fakat dönmezler ve ölürlükler [23, s. 226]. Manas destanında; Manas öldükten sonra rüyasında gördüğü heybetli ve Manas’ın ana ve babasını himaye eden kavak ağacını gören Kanıkey, “*Ay karanlık gece iken/ Güneş tepeden doğmuş / Bundan helâl dilek oluyor / Kolomtodan bir terek/ Kol gibi terek çıkmış / Bir budağı kıvrılıp/ Ayın gözünü almış/ Bir budağı kıvrılıp/ Günün gözünü almış / Gün sıcak olduğunda / Gölgeleşip sürmüş/ Bir budağı kıvrılıp / Göğün gözünü almış...*” şeklinde ifade ettiği bu rüyayı, toplumda bu görevi üstlenen oğulları Manas’ın dirileceği, şeklinde yorumlar. Nitekim Manas sonrasında dirilir [24, s. 462–463], ifadeleri rüyanın içinde görülen ağacın çağrışımının geleceğe dair ipuçları barındırdığını gösterir. Altayların Alıp Manaş destanında Alıp Manaş’ın atı gökyüzünden uçup gelir ve bahadırı kurtarmaya çalışır. Kurtaramayınca da yine uçup “Bay Terek’in (Kutsal Ağaç)” dibine gidip rüyaya yatar. Rüyasında sahibini kurtarmanın yolunu öğrenir ve gelip kurtarır [52, s. 28].

2.3. Ağaçtan Yapılmış Eşyaların Ağaç Gibi Kutsal Oluşu

Ağaca atfedilen kutsallık, çoğu destanda ağaçtan yapılmış eşyanın da kutsal olması şeklinde değer bulur. Tuva destanlarından Kangıvay-Mergen destanında kaseinin kutsallığı ağaçtan gelir: “*Kangıvay-Mergen’in / On beş ayakçının birlikte tuttuğu / Kutsal kara akağaçtan kâseye / İçkiyi ağzına kadar doldurup / Kadının kendisi eğilip sunmuş*” [8, s. 62]. Çuvaş anlatmalarında, İdil’den geçmeden önce baltayla kesilince insan kanının çıktığı sürgün ağaçtan kayak yapmayla ilgili bir bölüm vardır. Babalarının tavsiyesi üzerine oğulları, araya araya kesince insan kanı çıkan filiz ağaç bulurlar. Ağaçları kesmek isterler, kayak ölçüsünde kesmek istedikleri ağaca balta işlemez olur. Sert ağaç, sivri baltaya boyun eğmez [9, s. 246]. Altayların Almıs Kaan destanında, Almıs Kaan sazına hitaben şunları söyler: “*Çam ağacının gövdesinden yapılmış sazım / Altın gümüş suyuyla süslenmiş sazım / Ak kayının gövdesinden oyulmuş kutsal sazım*” [53, s. 2]. Doğar doğmaz Celmavuz denen bir yaratık tarafından kaçırılarak ıssız bir adada alıkonulan Satanay Biyçe’nin büyüyünce kayın ağacından bir kayak

bulup denize açılması [50, s. 37–43], kurtuluşa vesile olan kayığın Türk inanç sisteminde kutsal ağaçlardan biri olarak kabul edilen kayın ağacından yapılmış olması önemli bir ayrıntıdır.

Destanlarda geçen müzik aletleri de kutsal ağaçlardan yapıldığı için kutsaldır. Kazakların Munlık-Zarlık destanında dombıranın ortaya çıkışıyla ilgili şöyle bir efsane anlatılır: “*Babasının evlenmesini istemediği adamdan bir kız bir erkek çocuğu olan kızın çocukları, kızın babası tarafından jalmavıza [54, s. 1261–1274] verilir. Jalmavız, çocukları yüksek bir ağacın başına kızı doğuya, oğlanı batıya doğru çevirip bağlar. Çocukların gözyaşlarının ağaca değdiği yerler çürümeye başlar. Kız, çocuklarını ararken bu ağacın dibine gelerek oturur, duyduğu güzel sesteki etkilenir ve gündüzleri çocuklarını arar ve geceleri bu ağacın altında ağaçtan gelen sesle gönlünü avutur. Sonra da ağacı oyup iki ip bağlayıp çalmaya başlar ve ipin gevşek olanına hüzünlü sesinden dolayı oğluna koyacağı Munlık (hüzün) ismini, sert çekilmiş ipe de sesinin acı olmasından dolayı kızına koyacağı Zarlık (aşırı üzüntü, hüzün) ismini verir*” [55, s. 96].

Türkmenlerde icracıların kullandıkları dutar, dut ve erik ağacından yapılır. Ayrıca dutarın icadında, şeytan gibi varlıkların müdahil olduğu yönündeki inanışların yanı sıra Türkmen bağşıları arasında dutarın gökyüzünden indiği yönünde de bir inanış vardır. Necep Oğlan Destanı’nda da Necep Oğlan ustası Âşık Aydın’dan tek dileği olarak gökyüzünden inen dutarını kendisine vermesini ister [56, s. XXIV].

Karakalpaklarda ve Kazaklarda kopuzun piri olan Korkut Ata, ağaçtan kopuz yapıp saz çalmayı hayal etmiştir. Ormanda konuşan şeytanlardan, domuzun sürtündüğü iğde ağacını kullanıp, kopuzun alt yuvarlak kısmını bu ağaçtan yontup, üstüne devenin kafa derisini kaplarsa at kuyruğu kılından tel yapıp takarsa eski kabaktan teli tutan ayak yaparsa çok güzel bir müzik aleti olacağını duyunca aynısı yapmış ve böylece kopuz ortaya çıkmıştır [57, s. 85].

2.4. Mezar- Ağaç İlişkisi

Devamlılık ve yenilenme kavramlarıyla vücut bulan ağaç, destanlarda “ölüm” olgusuyla birlikte yer alırken “ölüm-ölümsüzlük” paradoksu içinde hikâye edilir. Kazak destanlarındaki kahramanlardan, idam edilerek öldürülen Jazira, Tazşa (Keloğlan) ile birlikte gömülür. Kısa bir süre sonra Jazira’nın mezarında meyveli iki ağaç çıkar. Bu ağaçlar eğilerek birbirini kucaklar [58, s. 589–591]. Tatarların Kuzı Körpe ile Bayansılı destanında, Kuzı Körpe’yi öldürürler. Sevdiğinin öldüğünü duyan Bayansılı

da kendisini öldürür. İki aşığa iki türbe yaparlar. Bu türbelerde iki elma ağacı yetişir. Bu ağaçlar su yolu ile birbirine kavuşur [59, s. 37]. Bu, birbirine dünyada kavuşamayan sevgililerin “ağaç” sembolü kullanılarak sonsuzluk içinde kavuşmaları demektir. Çuvaş destan kahramanlarından Ahplat’ın kendi evinin bahçesine, ırmak kenarındaki ormana gömülmesi [9, s. 251] de sonsuzluk kavramıyla ilgilidir.

Eski Türklerde “kut” sahibi kişilerin cesetleri, kutsal olarak kabul edilen ağaçların tepelerine bırakılırdı. Kutsal ağaçların ölenlerin ruhlarını Tanrı katına, yani cennete ya da cehenneme gönderebilme kudretine sahip olduğuna inanılıp kutsal ağaçların dallarına ya da dibine defnedilen kişilerin ruhlarının Tanrı katına gitmesi arzulanmıştır [28, s. 90]. Şor destanlarından Altın Sırık’ta Altın Çıltıs’ın ölü bedeni bakır tayganın doruğuna çıkarılır. Genç tayganın doruğunda ucu yetmiş gökten yükseğe ulaşan altın çamın yanına gelinir ve buraya asılır.¹ Altın Tayçı, naaşı demir kavağın başına asar [28, s. 268, 307]. Uygur destanlarından Boz Körpeş ve Karaköz Ayim destanında, yurt halkı toplanıp Boz Körpeş ile Kara Köz Ayım’ı ağaç dibindeki mezara defneder [60, s. 83].

Altın Sırık destanında, ölen kişilerin gömüldüğü ağacın yanında başka bir ağacın çıkması da ölüme işaret eder. Altın Çıltıs öldüğünde altın çamın yanına gömülmüştür. Ölen kişinin yanında başka bir ağacın çıkışı yanına başka bir kişinin geleceğini işaret eder. Ağacın bitmesi, başka bir ölümün işaretidir. Nitekim sonradan anlaşılır ki Altın Şappa da ölmüştür [28, s. 291].

Türk mitolojisinde, ölülerin ağaç üzerine konarak etlerinin vahşi hayvanlar tarafından yendikten sonra gömüldüğü bilinmektedir. Şorların “Ay Mögö” destanında, Kızıl Tas’ın cesedi dokuz çamın başına konur (Ergun, 2006: 318). Kağan Argo Ablalı Kağan Mergen destanında farklı bir uygulama görülür. Bu kez ağaca asılan insan cesedi değildir. Dövüş esnasında ölen Ak Kula atın derisi de ağaca asılır [28, s. 333].

Gömme haricinde, ağaçlar üzerinde sergileme, hayvanlara terk etme, yakma ve mumyalama da Altaylıların cenaze törenleri için kullandıkları farklı tekniklerdir [61, s. 236]. Sibiry grubu Türk destanlarının bazılarında, ölen kişi kavak ağacından yapılan bir tabut içinde bir mezara konur. Bazen de altın bir tabut içinde bir çam ağacının tepesine bırakılır. Aynı durum Kırgızlarda da görülür. Jean Paul Roux, Kırgızların ölülerini

¹Şorlarda ağaca cenaze defnetme geleneğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Çudoyakov, A.İ. (2007). Şor Destan İncelemeler. (çev. Caşteğin Turgunbayer). Ankara: TDK. s: 84–94.

gömmediklerini, aksine en yüksek ağaçların tepesinde bulunan bir tabuta yerleştirdiklerini, cesetleri çürümeye bıraktıklarını [61, s. 221] aktarır. En eski Türk-Moğol âdetlerinde özellikle şamanların naaşlarının, ağaçlar üzerine bir oda veya sedir yapılarak dallar arasına asılması şeklinde gerçekleşen bir gelenekten söz edilmektedir [62, s. 529]. Saha Türklerinde, “arangas” adı verilen, ölüleri içine koyup ağaç direklerin üzerine yerleştirdikleri çardak şeklinde mezar türbeler bulunur [4, s. 143]. Yapılan bu uygulamalar, ölüye ebedî bir yaşam sağlamak içindir.

Bazı destanda ağaç, insani özelliklerle anlatılarak kişileştirilir. Hakasların Han Orba destanında: “*Altmış ağıtla ağlıyor Han Orba, anasının mezarına gidip / Elli ağıtla ağlıyor Han Orba, köklerin büyüyen otları / Hepsi birden dağılıp ağlıyor, gökteki tüm yıldızlar / Tümünü birden ağlıyor / Kurumuş dağlara, yeşil otlar sızlayarak ağlıyor / Kuruyup ağaçlara, yeşil yapraklar çıkararak ağlıyor*” [44, s. 151–152] sözleriyle Han Orba’nın tuttuğu yastan etkilenerek ağlayan ve ölenin yasını tutan “ağaç” sembolü görülür.

Hakasların Huban Arığ destanında, kuru ağacın yeşermesi ile ölenin sonsuzluğa kavuştuğu ima edilir: “*Ayrılıp Ölen Altın Kris babalarını gördüklerinde / Gözyaşlarına boğuldular / burun sularına soluksuz kaldılar / İki birlikte ağlayıp, ağıt yaktığında kurumuş ağaçlarda yaprak çıktı.*” [63, s. 256] sözleriyle babalarının ölümünden dolayı iki kardeşin çektiği acının, kurumuş ağacı bile yeşerttiği ifade edilir.

Sahaların Er Sogotoh destanında, Orta Dünya’ya nasıl geldiğini bilmeyen Er Sogotoh, kutsal kabile ağacından (Aal Luuk Mas) Üst Dünya’da yaratıldıktan sonra Orta Dünya’da hayatı başlatması ve ilk ata/soy atası olması için Orta Dünya’ya gönderildiğini kutsal ağaçla konuşması sırasında öğrenir [4, s. 118].

Sonuç

Sözlü edebiyat ürünü olan destanlar, kültürün yaşatılıp yayılması ve ortak şuurun teşekkülünde önemli rol oynar. Destanlarda geçmiş, şimdiki zaman ve gelecekle ilgili düşünce ve tasarımların yanı sıra, çeşitli devirlerdeki sosyal hayatın canlı kesitlerini de buluruz. Türk milletinin idealleri, savaşları, zaferleri, sevinç ve üzüntüleri, korkuları, hayalleri, sosyal pratikleri kısacası bir milletin kimliğini oluşturan birçok kod, destanlarda yer alır. Bu kodlar, destan anlatıcılarının dilinde gerçek ifadesini bulur. Kayçıların, jıravların, ozanların, baksıların, oyunların dilinden dökülen kelimeler, değerlerle vücut bulmuş bir kültür birikimi ve tarihi tecrübenin özeti niteliğindedir.

Millet olarak varlığımızın asıl kaynağını teşkil eden kültürel miraslarımızdan biri olan ağaç ve onun etrafında şekillenen inanç ve uygulamalar, sadece günlük hayatta değil sözlü kültür ürünü olan destanlarda da farklı coğrafyalarda yaşayan Türk toplulukları arasında aynı bakış açısıyla yerini almıştır. En eski devirlerden günümüze kadar Türk toplulukları arasında ağaç, kutsal kabul edilmiştir. Mevsimden mevsime kendini yenilemesi ve daha birçok özelliğinden dolayı Türk toplulukları arasında hayatın ve sonsuzluğun timsali olarak görülmüştür. Ağacın maddî varlığının çağrıştırdığı her şey temsil ettiği güçten dolayı kutsal kabul edilmiştir.

İncelenen Türk dünyası destanlarında, farklı Türk toplulukları arasında görülen kutsal ağaçlarla ilgili inanışlar arasında benzerlikler görülmesi “ortak anlamlandırma” yoluyla, düşünce dünyasının öğelerinin oluşumunda aynı yapılandırma yolunun tercih edildiğini gösterir. Her insanın bir ağacı olduğu inancı, bu ağacın yok olmasının kişinin öleceğine işaret ettiği, kişinin ölmesinin ağacının kurumasına neden olduğu, bu yönüyle insan-yaşam arasında bağın varlığına işaret eder. Bazı inanışlarda ağacın ilahi özelliklere sahip olması, ağacın Tanrı'nın katına gitmek için bir yol olduğu inancı, dünyanın ilk yaratılışında ve türeyişte temel olması, ağacın destanlarda neden kutsal bir olgu olarak işlendiğini gösterir. İslâmiyet'ten önceki Türk inançlarında, özellikle kamlık/ şamanlık geleneğinde görülen bu kült anlayışı, İslamiyet'le birlikte İslâmi bir hüviyete bürünerek devam etmiştir. Ağaca saygı gösterme ve onu kutsal addetme, günümüz şartları içinde çeşitli geçiş dönemi pratiklerinde ve kültürel bayramlarda da yaşamaktadır.

Türk kültüründe önemli bir yeri olan kültürlerin tespiti ve gelecek nesillere aktarımı, kültürel değerlerimizin yaşatılması açısından önemlidir. Çalışmamızda ağacın soyut ve somut çerçevede nasıl algılandığı Türk Dünyası destancılık geleneğine ait örnekler verilerek incelenmiş, ortaklıklar vurgulanmıştır. Türk destancılık geleneğine bütüncül olarak bakıldığında ortak dil ve ortak miras, iş birliği kavramını ön plana çıkarmıştır. Destanlarda ya da başka kültürel ürünlerde tespit edilecek ortaklıklar, “Türk kültür birliği”nin ortaya konularak farklı coğrafyada yaşayan topluluklar arasındaki bağın canlandırılmasına katkı sağlayacaktır. Kimlikleri oluşturan “biz” bilinci etrafında şekillenen aidiyet duygusunun canlandırılması, gelecek nesillere de bu bilincin aktarılması anlamına gelir ki bu da ancak ortak kültürel çalışmalarla mümkündür.

Kaynakça

1. Örnek Sedat Veyis, *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1988,102–103 s.
2. Ergun P., *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2017, 21 s.
3. Kafesoğlu İ., *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012, 290–291 s.
4. Ergun Metin, *Yakut Destan Geleneği ve Er Sogotoh*. TDK Yayınları, Ankara, 2013, 92–460 s.
5. Taş İsmail, *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*. Kömen Yayınları, Konya, 2002, 51 s.
6. Ersöz Murat, *Saha (Yakut) Türklerinin Kahramanlık Destanı Culuruyar Nurgun Bootur Destanı*. Türksoy, Ankara, 2010, 103–323 s.
7. Koçak Aynur, Gündoğdu Sümeyye, “Kahramanın Yolculuğunda Dişil Varlıklar: Karaçay-Malkar Nart Destanları Örneği”, *Journal Of Turkish Language And Literature*, Volume: 4, Issue: 1, 2018, s.101–125.
8. Demirbaş Dicle, “*Tuva Destanlarında Maddi Kültür*”, Yüksek Lisans Tezi. Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kırşehir, 2017, s. 62–278.
9. Bayram Bülent, *Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Anlatmaları (Alplar)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 2010, 39–251 s.
10. Yeşildal Ünsal Yılmaz, “*Er Töştük Destanı (İnceleme-Metin)*”, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Ankara, 2015, s. 719–725.
11. Akmataliyev A., Kadırmambetova A., *Kırgız Destanları 7.* (çev. N. Yıldız), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, 185–335 s.
12. Fedakar S., “*Özbek Destan Geleneği ve Rüstem Han Destanı*”, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İzmir, 2003, s. 163.
13. Urmanç F., *Tatar Destanları 1*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, 173–301 s.
14. Arıkoğlu Ekrem, *Hakas Destanları 1*, TDK Yay., Ankara, 2007, 71– 609 s.
15. Kaba Ali, “*Altay, Tuva, Hakas ve Şor Destanlarında At Motifi Üzerine Bir İnceleme*”, Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Kırşehir, 2011, s. 81.
16. Alpisbayeva K., Sakenov S., Düysengül J., *Kazak Destanları 7.* (Aktaran: Bülent Bayram), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2010, 75–335 s.
17. Kobotarian Nabi, Azizpour Roghaiyeh, “*Âşık Edebiyatı Destancılık Geleneği Bağlamında Şikâri Destanı'nın İran Türkleri İçin Önemi*”, *International Journal of Filologia*, Yıl.2.S.2, 2019, s. 1–12.
18. Süleymanov Ahmet, Gaynislam İbrahimov, Ergun Metin, *Başkurt Destanları 2*, (Aktaran:Metin Ergun, Gaynislam, İbrahimov, Feride Aetbaeva, Mehmet Yasin Kaya), TDK, Ankara, 2014, 61–73 s.
19. Çobanoğlu Özkul, *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2007, 205–155 s.
20. Ergin Muharrem, *Dede Korkut Kitabı (Giriş-Metin Faksimile)*, 2.Baskı, TDK, 1989, 140–214 s.

21. Bang W., Rahmeti G.R., *Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul: Burhaneddin Basımevi. İstanbul, 1936. s. 15.
22. Şahin Halil İbrahim, “*Türkmenistan Sahası Destancılık Geleneği ve Türkmen Destanları*”, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Tezi, Balıkesir, 2009. 904 S.
23. Arvas Abdulselam, “*Dede Korkut Destanı ve Kıpçak Sahası Epik Destan Geleneği*”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Van, 2009, s. 140, 320.
24. Yıldız Naciye, *Manas Destanı (W. Raddloff) ve Kırgız Kültürüyle İlgili Tespit ve Tahliller*, TDK, Ankara, 1995, 462–536 s.
25. Ergun M., Aça M., *Tıva Kahramanlık Destanları 2*, Akçağ Yay., Ankara, 2005, 225–239 s.
26. Bekki S., *Maaday-Kara Destanı*, Elazığ, Manas Yayıncılık, 2007, 375, 546–550 s.
27. Yılmaz G.K., *Hakas Destanları 4: Altın Taycı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, 63, 115 s.
28. Ergun Metin, *Şor Kahramanlık Destanları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2006, 160–333 s.
29. Ergun M., İbrahimov G., *Başkurt Halk Destanı Ural Batır*, Türksöy Yayınları, Ankara, 1996, 237–238, 147 s.
30. Ergun M., “Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları”, *Millî Folklor*, 47, 2000, s. 22–30.
31. Demir Necati, *Erdem Mehmet Dursun, Battal Gazi Destanı*, Hece Yayınları, Ankara, 2006, s. 305.
32. Çudoyakov A.İ., *Şor Destan İncelemeleri*, (çev.Çaşteğin Turgunbayer), TDK, Ankara, 2007, 110–111 s.
33. Özkan Fatma, *Altın Arıç Destanı*, Bilig Yay., Ankara, 1997, 35–179 s.
34. İnan Abdulkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1986, 15 s.
35. Ögel Bahaeddin, 1993). *Türk Mitolojisi*. C I. TTK Yayınları, Ankara, 74 s.
36. Elliade Mircea, *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*.1.Baskı, İmge Kitapevi, Ankara, 1999, 63 s.
37. Togan Zeki Velidi, *Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuz-namesi Tercüme ve Tahlili*, İstanbul, 1972, 26 s.
38. Tatlıcan Nezih, “*Edigey Merkezli Epik Anlatılarda (Başkurt-Kazak-Tatar) Mitoloji ve Tarihsellik*”, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2013, s. 40–85.
39. Akmatalliev A., Mukasov M., *Kırgız Destanları 13 (Canış Bayış) (Aktaran M. Aça)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, 37 s.
40. Abalı İsmail, “*Canış, Bayış Destanı (Moldobasan Musulmankulov, Cusupaalı Canayev, Kalık Akiyev, Sarıkunan Dıykanbaev Varyantları) İnceleme-Metin*”, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İzmir, 2015. s. 205.
41. Demir Yusuf, “*Kırgız Destanları Üzerine Kültürel Tespit ve Tahliller (Karagül Botom, Calayır Calgız, Ak Bermet – Kaçkan Kız, Kız Cibek)*”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2019, s. 177.

S. Yıldırım, F.P. Kuzu. Türk ve Türk Dünyası Destanlarında “Ağaç” Etrafında

42. Türker Ferah, “*Kırgız Destanı ‘Kız Darıyka’ Üzerinde Bir Araştırma*”, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dünyası Araştırmaları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2005, s. 271.
43. Aksoy Hüseyin, “*Kırgız Destanlarında Kadın Tipler*”, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İzmir, 2019, s. 331.
44. Aktaş Erhan, *Hakas Destanları 3 Han Orba*, TDK Yay., Ankara, 2011, 151–215 s.
45. Gülensoy Tuncer, *Manas Destanı*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 2002, 42 s.
46. Çeribaş Mehmet, *Kırgız Türklerinin Destancılık Geleneği ve Er Soltonoy Destanı*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 2011, 92 s.
47. Uluişik Pelin, “*Hakas Destan Dairesinden Bir Kadın Kahraman:Huban Arığ*”, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, Cilt: 11, Sayı: 24, 2018, s. 137–157.
48. Sönmez Seniha, “*Türklerde Dağ Kültü İnancı ve Altay Tıva ve Şor Destanlarında Dağ*”, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir, 2008, s. 108.
49. Çetin Halil, “*Koblandı Batır, Alpamış ve Köroğlu Destanlarının Kazak Versiyonunun Halk Bilimsel Açısından İncelenmesi*”, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Yüksek Lisans Tezi, Muğla, 2016, s. 213.
50. Tavkul Ufuk, *Karaçay-Malkar Destanları*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2014, 37–43 s.
51. Günay Umay, *Türkiye’de Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Akçağ Yay., 2018, Ankara, 129–131 s.
52. Üçüncü Kemal, *Kazak Türklerinin Kahramanlık Destanları Alpamış*, 1 Baskı, Töre Yayın Grubu, 2006, 28 s.
53. Gül Veli, “*Altayca Almis Kaan Destan (Giriş –Metin Aktarma-Dizin)*” Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008, 315 S.
54. Yıldırım Seyfullah, “*Türkistan’dan Anadolu’ya Bir Tip ve Bir Masalın Seyahati: Jalmavız Kempirden Congalaz Karısına*”, Turkish Studies. S. 10/12. Yaz, 2015, s. 1261–1274.
55. Özcan Deniz, “*Kazak Batırlık Dastanları Üzerine Bir İnceleme*”, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dünyası Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Tezi, İzmir, 2011, s. 96.
56. Yılmaz Emrah, “*Türkmen Halk Destanı Necep Oglan*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Yüksek Lisans Tezi, 2016, s. XXIV.
57. Ayımbetov K., *Karakalpak Folkloru*, Nukus, 1977, 85 s.
58. Arıkan M., *Kazak Destanları 1*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, 589–591 s.
59. Urmançı F., *Tatar Destanları 2*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, 37 s.
60. İnanet Alimcan, *Uygur Halk Destanları*, TDK, Ankara, 2013, 83 s.
61. Roux Jean Paul, *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*. (çev. Aykut Kazancıgil), Kabalcı Yay., İstanbul, 1999, 221–236 s.
62. Barthold Wilhelm, “*Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair*”, (çev. Abdulkadir İnan), *Belleten*. XI/43, 1947, s. 515–539.
63. Davletov Timur, *Huban Arığ – Hakas Türklerinin Kadın Yiğitlik Destanı*, TÜRKSOY Yayınları, Ankara: 2006, 256 s.

Аңдатпа

Дастандар сол дастандарды дүниеге әкелген халықтардың тарихи және мәдени түрдегі жады секілді. Сондықтан да халықтардың тарихи даму сатысының іздерін дастандардан көре аламыз. Түркі дүниесінде нақышы жағынан ең кең таралған жанрлардың бірі дастандар халық өмірінің әрбір кезеңіне тиесілі мәліметтерді табуға мүмкіндік береді. Қоғамдық мойынсұну мен қарсылықтың, наным-сенімге байланысты рәсімдердің көрінісін дастандардан табуға болады. Дастандарда кездесетін түркі халықтарының мәдени өміріне қатысты элементтердің бірі ағаш болып табылады. Әсіресе, Көк Тәңрі / шаманизм сеніміндегі халықтарда жаратылу мен көбеюдің белгісі саналатын ағаш әртүрлі қасиеттерімен дастандарда өз орнын тапқан. Бұл мақалада түркі тіліне аударылған түркі дүниесінің дастандарындағы ағашқа байланысты элементтер культтік және абстрактысыз шындық төңірегінде пайда болған мағынасына қарай классификациялана отырып, сараланады.

Кілт сөздер: ағаш, культ, дастан, орман, түркілер мәдениеті.

(С. Ыылдырым, Ф.П. Кузу. Түрік және түркі халықтарының дастандарындағы «ағашқа» байланысты таным-түсініктер)

Аннотация

Эпосы – это своего рода память об обществах, в которых они формировались, с точки зрения истории и культуры. Таким образом, через эпосы можем проследить за событиями, происходившими в обществе, в историческом процессе. В эпосе, одном из жанров с наиболее распространенной исполнительской традицией тюркского мира, можно найти следы в соответствии с каждым этапом жизни общества. Проекция общественного принятия и неприятия, практики, принадлежащие миру веры, можно проследить через эпосы. Одним из символов тюркской культурной жизни в эпосах является дерево. Дерево, которое является символом создания и воспроизводства у народов, которые исповедовали тенгрианство/шаманизм, нашло себе место в эпосах в различных аспектах. В данной статье анализируются элементы, связанных с культом дерева, в эпосах тюркского мира, переведенных на турецкий язык, путем классификации их по смыслу, которые они приобрели в связи с данным культом и реальностью.

Ключевые слова: дерево, культ, эпос, лес, тюркская культура.

(С. Ыылдырым, Ф.П. Кузу. Концепт «дерева» в турецких эпосах и в эпосах тюркского мира)

Z. Abdureşit

Dr. Öğretim Görevlisi, Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Elazığ, Türkiye (zulhecce327@gmail.com)
ORCID: 0000-0003-1573-8879

Çincedeki Tarihi Şiirlerde Geçen Doğu Türkistan'ın Tarihi Yer Adları Üzerine

Özet

Çin'in klasik edebiyatında Doğu Türkistan'ın yer adlarının bulunduğu çok sayıda şiirler yer almaktadır. Bu makalede Çincedeki tarihi şiirlerde Doğu Türkistan'ın "Tanrıdağ", "Altay", "Küsen", "Kroren" gibi tarihi yer adlarından bahsedildiği tespit edilen şiirler ele alınmıştır. Çin'in tarihi şiirlerinde Doğu Türkistan'ın yer adlarının bulunması Uygur tarihçi Turgun Almas'ın söylediği gibi, Cungar ve Tarım havzasının asli sakinlerinin Uygurlar olduğunun filolojik yönden ispatıdır. Eğer bu bölgelerde yaşayan halk Uygurlar değil de başka dilde konuşan halklar olsaydı, o zaman bu göllerin, dağların, yerlerin ve nehirlerin isimleri Uygur Türkçesiyle "Tanrıdağ", "Altay", "Küsen", "Kroren" diye adlandırılmazdı. Çin'in tarihi şiirlerinde Doğu Türkistan'ın yer adlarının kaydedilmesi filolojik yönden de bir başka önem taşımaktadır.

Anahtar kelimeler: Doğu Türkistan, Uygurlar, Çincedeki tarihi şiirleri, tarihi yer adları.

Z. Abdureşit

Dr. Fırat University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Modern Turkish Languages and Literatures Department, Elazığ, Turkey (zulhecce327@gmail.com)
ORCID: 0000-0003-1573-8879

On the Historical Place Names of East Turkistan Passed in Historical Poems in Chinese

Abstract

There are many poems recorded East Turkestan's place names in Chinese history poems,. In this article, poems in which the historical place names of East Turkistan, such as "Tanridag", "Altay", "Küsen" and "Kroran" are mentioned in Chinese historical poems are discussed. By examining the place names of East Turkestan in the historical poems of China, as Uyghur historian Turgun Almas said, these place names are philological proof that the original inhabitants of the Cungar and Tarim basin are Uyghurs. If the people living in these regions were not Uyghurs, but the people who spoke in another language, then the names of these lakes, mountains, places and rivers would not be called "Tanritag", "Altay", "Küsen", "Kroran" in Uyghur Turkish. The recording of the place names of East Turkistan in the historical poems of China is another philological advantage.

Keywords: East Turkestan, Uyghurs, Historical poems of China, Historical name of places.

Uygurlar, çok eski zamanlardan beri, Doğu Türkistan'da yani Tanrı Dağları ile Karakurum Dağları arasında kalan Tarım havzasında ve Tanrı Dağları'yla Altay Dağları arasındaki Cungar havzası, İli Vadisi, İrtiş Nehri ile Baykal Gölü arasındaki topraklarda, Güney Sibirya'da şimdiki Moğolistan sınırları içindeki Selenge, Orhun, Tola ve Korulun (Kerulen) nehirleri civarında, Günsu'da (Kansu), Bugünkü Shan-si ve Shen-si eyaletlerinin kuzey bölgesinde yaşamışlardır [1, s. 15].

Bugün Uygurların çoğu hâlen Doğu Türkistan'da yaşamaktadır. Doğu Türkistan'da yaşayan Uygurların büyük kısmı ise Tanrı Dağları'nın güneyinde yaşamakta olup esas olarak Hotan, Kaşgar, Aksu ve Bayıngöl Moğol Özerk Bölgesi'nin yetki alanı altındaki ilçelere dağılmıştır; Turpan, Kumul ve Ghulca'da da çok sayıda Uygur olup Urumçi, Ghulca ve Karamay gibi şehirlerde önemli oranda bir Uygur nüfus vardır. Çin'in Hunan ve Henan bölgelerinde 7.939 ve 4.623 (2000) kişilik nüfusa sahip az sayıda Uygur yaşasa da bu Uygurlar artık kendi millî dillerini bırakıp Çinceyi bir iletişim aracı olarak kullanmaktadırlar. Buradaki Uygurların ataları, Uygur yerleşiminden daha önceki tarihlerde yani farklı zamanlarda bu bölgelere taşınmıştır. Buna ek olarak Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Orta Asya'daki diğer ülkelerde yaşayan Uygurlar da vardır bunların toplam nüfusu 262.199'dur [10, s. 1].

Bugünkü Doğu Türkistan sahasının erken tarihini araştırmak için elimizde tarihî öneme ve ciddiyete sahip ana kaynaklar olarak Çin kaynakları mevcuttur. Bahaeddin Ögel'in belirttiği gibi Çin kaynakları ordu için düzenlenmiş raporlardan doğmuştur. Bundan dolayı kesin ve sağlamdır [11, s. 19]. Çin kaynakları içerisinde Çin'in tarihî şiirleri de mevcuttur. Bu tarihî şiirler içerisinde çok kez Hunlardan, Türklerden, Uygurlardan ve Türklerin yaşadığı tarihî coğrafyalardan bahsedilmektedir. Tarihçi Wolfram Eberhard *Çin Tarihi* adlı eserinde de Çin tarihi şiirleri ile ilgili bilgi verip Tang Devri şiirleriyle ilgili bölümde şöyle demiştir:

“Tang devrinin şiiri bilhassa Güney nazımının tesiri altında kalmıştır. 3.–6. yüzyılların nazmı, saraylarda bilginler arasında bir oyuncak olmuştu ve bunlarda hissin derinliğinden ziyade, şeklin mükemmeliyetine bakılıyordu. Kalıplar, bilhassa tarihçi olarak da tanılan Shen Yüeh (441–513) tarafından, tespit edilirdi. Tang devrinin büyük şairleri bu kaidelerin altını gerçek hislerle dolduruyorlardı. Şiirin bu yeni tahavvülünü ilk gösteren Tang şairlerinden Ch'en tse-ang'dır (657–698). Bundan ve daha başka birçok şairden sonra Tang devrinin parlak çağı gelmektedir. Bu devri Ts'en Ts'an açmıştır, bunun şiirlerinde, bir kere görmüş olduğu Doğu Türkistan'ın birçok hatıraları vardır” [3, s. 220].

Eberhard aynı zamanda aşağıdaki örnek şiiri de paylaşmıştır.

Eski Çincesi:

岑参 : 《春梦》

洞房昨夜春风起 , 故人尚隔湘江水。

枕上片时春梦中 , 行尽江南数千里。

Türkiye Türkçesi:

Gelin odasında bir ilkbahar rüzgârı esti...

Benim eski sevgilim bundan büyük nehirlerle ayrılmıştı.

Fakat rüyamda yastığımın üzerinden bir anda

Birçok fersah güneşe, onun yanına koştum...

Aynı bölümün Orta Asya müziği kısmında da şöyle bilgi veriyor: Çin Tang Devri'nin hemen bütün şairleri, Türk kavimleriyle yapılan savaşlardan bahsettikleri gibi, bu yabancıları da methederlerdi. Maalesef sinoloji bu meselelerin üzerinde çalışmamıştır [3, s. 222].

Çalışmanın Amacı

Çalışmanın asıl amacı, Çin'in tarihî şiirlerinde Doğu Türkistan'ın tarihî yer adlarının geçtiği şiirler üzerinde durmaktır ve Çincedeki eski şiirler vasıtasıyla Uygur/Türk tarihine ışık tutacak edebî eserlerin varlığını ortaya koymaktır.

Bu şiirlerin çoğu Doğu Türkistan'ın Tanrı Dağları (Çince:天山, Tianshan), Kiroren (Çince:楼兰, Loulan), Bügür (Çince:轮台 Luntai), Kankil (车师, Cheshi), Eski Uygurca Küsen denilen şehir, Yeni Uygur Türkçesinde Kuça (Eski Çince:龟兹, Qiuci, Modern Çince:库车, Kuche), Kiriye (Çince:于阗, Yutian), Yarğol (交河, Jiaohe), Cimsar (Çince:北庭, Eski Uygurcada Beşbalık (Eski Çince:北庭, Modern Çince:吉木萨尔) gibi yerlerin görüntülerini içermektedir. Ayrıca Çin tarihçileri, bugünkü Kaşgar'ı vaktiyle Uygurların "Sulu" (sulu yer) gibi yer adlarını Çince "Su-le" (疏勒); Aksu suyunda kum olduğunu hesaba katarak "Gu-mo" (姑墨); Aksu Nehri havzasını ise "Wen-su" (温宿) şeklinde yazmışlardır ki bu, Uygurcadaki "On-su" kelimesinin Çince ses tercümesidir [1, s. 30]. Böylece Uygurların Çin edebiyatına olan tesiri ele alınmıştır. Bu çalışmanın amacı Çin'in tarihî şiirlerinde Doğu Türkistan'ın dağlarını, sularını, şehirlerini, ilçelerini, günümüzdeki Doğu Türkistan'ın tabiat durumunu vs. İfade eden şiirleri incelemek ve tarihten beri Doğu

Türkistan'ın coğrafya olarak Uygurların toprağı olduğunu Çinlilere kendi edebî eserleri ile hatırlatmaktadır.

Çalışmanın diğere amacı ise, Çin'in "Kuşak ve Yol" projesinin ilanından sonra Tarihî İpek Yolu'ndaki yer adlarının Türkçe olduğuna dikkat çekmektir. Bilindiğı üzere Tarihî İpek Yolu'nun karadan giden güzergâhının büyük bölümü Doğı Türkistan-Türkistan topraklarından geçmekte olup bu güzergâh üzerindeki yer adları da doğal olarak Türkçedir. Ancak Doğı Türkistan'daki yer adlarının hatta İpek Yolu'nun en önemli merkezlerinin adlarının haritalarda Çince söylenişlerinin Latin harfleriyle gösterimi dolayısıyla bu yer adlarının Türkçe olduğuna anlaşılamamaktadır. Örneğın, Kaşgar için Kashi, Suluk için Shache, Onsu için Wensu, Krogen için Loulan, Beşsu için Wusu ve Kumul için Hami diye yazılması gibi.

Türkçe yazılan bilimsel yazılarda da bu Çince söylenmiş şekilleri kullanılmaktadır. Daha acı olanı ise Türkiye'de gerçekleştirilen İpek Yolu ile ilgili bilimsel bilgi şöleninde hatta bilgi şöleni sonrası yayımlanan bildiriler kitabında yer alan haritalarda da bu yanlış yapılmaya devam etmiştir [8, s. 21].

Yer adları o dili konuşan halkın, o bölgedeki tarihî varlığının önemli göstergelerden biridir. Bugün Doğı Türkistan'daki yer adları çoğunlukla Türkçe ve az bir miktar Moğolcadır. Bazı yer adları ise Çince anlam tercümesinden gelmekte olup çok eski bir geçmişi yoktur. Bu nedenle haritadaki yer adlarından Türkçe anlam çıkarmak çok zor hatta imkânsızdır.

Bu durum düzeltilmezse birkaç yüz yıl sonra haritalarda yer alan yer adlarının aslında Türkçedeki belli bir adın Çince telaffuzundan geldiğini kanıtlamak güçleşecek ve Çin'in "Doğı Türkistan tarihten beri Çin toprağıdır" tezine destek verilmiş olacaktır [8, s. 21].

1. Çince Tarihi Şiirlerde Doğı Türkistan'ın Yaylalarından Bahseden Şiirler:

Doğı Türkistan'da ormanlar 19.459.725 hektar alanı kaplamaktadır. Otlaklar ise 573 milyon hektar genişliğindedir [11, s. 61]. Çin'in tarihî şiirlerinde Doğı Türkistan'ın yaylaları ile ilgili şiirler de yer almaktadır. Bir örneğı ise "Tura Şarkısı"dır (Çince: 《敕勒歌》"Chilege"):

Eski Çincesi:

《敕勒歌》

敕勒川，阴山下，

天似穹庐，笼盖四野。

天苍苍，野茫茫，

风吹草低见牛羊。

Türkiye Türkçesi:

Tura Koşuğu

Çoğay Dağlarının bağrında akar,

Turalar Nehri dalgalanarak.

Gökyüzü sanki bir çadır,

Duruyor o yaylayı kaplayarak

Gökyüzü masmavi, bulutsuz sema,

Yaylalar sınırsız görünmez hiç kaş.

Gözükür bazen de yığınla mal,

Rüzgâr estiğinde otlar eğse baş.

Bu şiir aslında Uygur bir şair tarafından yazılmış olup sonradan Çinceye çevrilmiş, Çin tarihî edebiyatına etki gösteren ve Çinlilerce sahiplenilmiş bir şiirdir. Uygur Tarihçi Turgun Almas *Uygurlar* adlı eserinde “Tura Şarkısı” ile ilgili bir özel bölüm yazmış ve detaylı bilgi vermiştir.

VI. yüzyılda Doğu Uygurları arasında Khugursur Altun (487-587) adlı bir kişi “Tura Şarkısı” (Çince: 《敕勒歌》) adını verdiği bu koşuğu yazmıştır.

Khugursur Altun “Tura Koşuğu”nu VI. yüzyılda yazmıştır ama aslında ona “Uygur Koşuğu” adı verilmeliydi. Zaten, Khugursur’un “Tura” sözcüğüyle kastettiği de Doğu Uygurlarıdır. Ozan, kendisini Khugursur Altun diye takdim etmekle hem hangi kabileden olduğuna işaret etmekte, hem de aile soyadını gösterdiği için kendi popülaritesini vurgulamaktadır. Biraz tarih bilgisi olanlar, Khugusur’un Orhun Uygur Hakanlığı döneminde On Uygur kabilelerinden birisi olduğunu bilirler [1, s. 175].

Khugursur Altun’dan bahseden “Kuzey Chi”(北齐) hanedanı tarihindeki bu bilgilere istinaden, ozanın devlet erkânından biri olduğunu söyleyebiliriz. Khugursur Altun, elbette şarkısını eski Uygurca ve tabii

olarak Orhun alfabesiyle yazmış; şiiri daha sonra Çinceye çevrilmiştir [1, s. 175]. “Tura Koşuğu”nun Çince tercümesinin Çin tarihî şiirleri içerisinde önemli bir yeri vardır.

Ecdadımızın menşei hakkında eski Çin yıllıklarında ve Orhun abidelerinde çok değerli bilgiler vardır. VI. yüzyılda yaşayan Çin tarihçisi Wei-shu şöyle derler: “Yüksek tekerlekli arabalılar (Doğu Uygurları) eski devirlerdeki Turaların soyundan gelmektedirler. Onlara önceleri Turalar deniliyordu, fakat kuzeyliler (kuzey hanedanları) onlara “Yüksek Tekerlekli Arabalı Turalar” demeye başladılar. Bazı ufak farklılıklara rağmen onların dili Hunların diliyle aynıdır. Onların ataları Hunların torunlarıdır.” [1, s. 49]. Buradaki Tura’ya Çince(敕勒) (Chile) denir.

XI. yüzyılda yaşayan Çin tarihçisi Wu Yang-Xiu’da ise şu satırlar var: “Uygurların ataları Hunlardır. Onlar genelde yüksek tekerlekli arabalarda seyahat ediyorlar. Yen-Wei döneminde onlara yüksek tekerlekli arabalılar (Kao-kui) veya Chi-le (敕勒) Turalar denilmeye başlandı.” [1, s. 50].

Çoğay Dağ’ın adı birçok çalışmada açıklanmıştır. Almas’a göre: Çoğay Dağları, şimdiki İç Moğolistan’da Yen-shan Dağları’dır. Eskiden Uygurlar ona Çoğay Dağı derlerdi. “Tura Koşuğu”nda yayladaki oldukça etkileyici ve güzel manzaralar anlatılmakta; yemyeşil otlarla kaplı, bir ucu ufukla birleşen Çoğay Dağları’ndaki yaylalarda esen rüzgârla birlikte otların dalgalandığı tasvir edilmektedir. Eskiden Uygurlar, Çoğay Dağları’nın bağrında yer alan Ordos Yaylası’nda sığır güderlerdi. Doğu Uygurların asil meraları Selenge sahillerinde ve onu besleyen Orhun, Tola ve Kerulen nehirleri boylarındaydı. Bu vadilerde geniş yaylalar, ormanlar, coşkun akan nehirler ve zengin meralar vardı.

Çoğay Dağları ile ilgili Almas’ın *Uygurlar* adlı eserinde şu bilgi de kaydedilmiştir: “Son yıllarda Tanrı Dağları’nın güneyinde ve Karakorum Dağları’nda bulunan petrogliflerle Tanrı Dağları’nın kuzeydoğusu, Altaylar, Çoğay Dağı’nda (İç Moğolistan), Hangay Dağı’nda (Moğolistan) bulunan kaya resimleri ve keza Orta Asya’da ele geçirilen kaya resimleri arasında tema ve süje konusunda benzerlikler vardır. Bu benzerlikler, geçmişte sözü edilen bölgelerde ortak atalarımızın yaşadıklarının bir göstergesidir. Kaya resimleri, atalarımızın ilkel toplum dönemindeki hayat tarzları, etnik kökeni ve medeniyeti gibi önemli konularda bilgi edinmemizde büyük tarihî değere sahiptir.” [1, s. 55].

Çin Kaynaklarında Türkler Eski T’ang Tarihi (Chiu T’ang - shu) adlı eserde Çoğay Dağları ile ilgili bilgi verilmektedir: Çince Yın-shan denilen dağların Türkçe adı genellikle literatüre, “Çoğay Quzu” olarak

geçmiştir. Bu çeviride Türkçe olarak, “Çoğay Kuzı” ifadesi kullanılmıştır. Bu adın birinci sözcüğü *çoğay*, “gölgelik, dağın kuzey yamacı” anlamına gelmektedir [9, s. 78].

Klyaştorıny “the Yin Shan Mountains (Çuğay quzı in ancient Turkic)” şeklinde bir açıklama yapmıştır [7, s. 335]. “Yin Dağları’nda (Yin-Shan) Çokay Kuz ile Kara Kum mevkilerinde” ifadesini kullanmaktadır. Kelimeyi Talat Tekin *çoğay* ve *çuğay*; Clauson *çoğay* ve Scharlipp *çokay* okumuşlardır. Burada, K. Czegledy’nin bu konu üzerine odaklanarak yazdığı makalesine dayanılarak *çoğay* şekli kabul edilmiştir. Kadim Türkler bu bölgede geyik ve tavşan yiyerek yaşarlarken, Oğuzların Kitan Tabgaçlarla birleşip kendilerini imha etmek niyetinde olduklarını öğrenince, Ötüken’e göç etmişlerdi. Tonyukuk Abidesi 1. Taş, güney yüzü: 1–10 satırlarda anlatılan bu hadiselerin teferruatı için bk. Sir Gerard Clauson 1971:127–128 (bölüm V ve VI). Bu olaylardan dolayı bazı Kadim Türk Kağan ailesinin bazı fertleri burada (Çoğay Quzı) doğmuştu [9, s. 78].

II. Kadim Türk Devleti önderlerinin çocuklarının doğup büyüdüğü Sarı Irmak’ın büklümünün hemen kuzeyindeki dağların kuzey yamaçlarını kapsayan bu bölge, Orhun ve Ötüken’e giden yolun başlangıcını da teşkil eder. Czegledy’nin ayrıntılı bir şekilde açıkladığı gibi *çoğay*, “gölgelikli, karanlık” anlamına gelmektedir ki bu dağların Çince adı olan Yin-shan da, “karanlık dağ” anlamındadır. “Kuz” kelimesi ise Türkçe kuzey kelimesinden bildiğimiz gibi, dağın güneş yüzü görmeyen, gölgelik kuzey yamaçları için kullanılır. Czegledy, Türkçede dağın bu ismi almasında Çin etkisi görüyorsa da, Türklerin ve onlardan önce de Hunların bu dağların güney bölgelerinde uzun süreler yaşamış olmalarının ve Türklerin ve sonra da Moğolların, dağın kuzey yamacı için, *kuz* sözünü kullanırken kendi kuzeylerini değil de, dağın kuzeyini düşünmüş olduklarının göz önüne alınması gerekir [9, s. 78].

2. Tanrı Dağından Bahsedilen Çince Tarihî Şiirler:

Çince tarihî şiirlerde Doğu Türkistan’dan bahsedilen çok sayıda şiir olduğunu dile getirmiştik. Bazı yer adları ile ilgili 40 civarında şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerin tümünü bu makaleye sığdırmak mümkün değildir. Bu makalede, bahsedilen şiirlerden bazı örnekler paylaşılacaktır.

Aşağıda Tanrı Dağlarının farklı durumlarından bahsedilen şiirlerden dördü verilmiştir.

Örnek 1:

Eski Çincesi:

唐代：李白《关山月》：

“明月出天山，苍茫云海间。

长风几万里，吹度玉门关。

汉下白登道，胡窥青海湾。

由来征战地，不见有人还。

戍客望边”《唐诗三百首》第 25 页

Türkiye Türkçesi:

Parlak ay, geniş bulutlar denizi gibi, Tanrı Dağları’ndan doğdu.

Uzun rüzgâr on binlerce kilometre havaya uçtu ve ayı Yumenguan’a üfledi.

Han ordusu beyaz dağcılık pistinde yürürken, Hu Bing Qinghai Gölü’ne baktı.

Eski zamanlardan beri, savaş alanı hiç kurtulan görmedi.

Asker yere çok baktı ve üzgün görünmek için eve gitmek istedi.

Yüksek binadaki sevgilisi ve karısı bu parlak ay gecesinde birbiri ardına iç çekmelidir ve boş zaman yoktur.

Han sülalesi tarihçileri, eski Uygurcada Tanrı Dağları denilen dağ da asıl Uygurca manasına uygun biçimde Çinceye ses tercümesi ederek “TianShan”(天山) şeklinde yazmışlardır [1, s. 29]. Çince de Tian-shan (天山)) şeklinde yazılan ve Türkçeye “Tanrı Dağları” diye çevrilen bu terimin bazen Tianşan veya Tiyanşan şekilleri ile de karşılaşırız. Ancak terim, bugünkü Türkçede kullanılan Tanrı’nın karşılığı değildir; öte yandan eski Türk dilindeki *tangri* sözcüğü de farklı oluşum yapısına sahipmiş izlenimini uyandırmaktadır. Bu sav, 7. ve 8. yüzyıllarda özellikle Uygur kağanlık unvanlarında kullanılan *tangri* sözcüğünün Çince metinlerde *tien* (天) olduğu ileri sürülmektedir [9, s. 162].

Tanrı Dağları’nın yüksek tepelerindeki yıllarca hiç erimeyen bembeyaz karlarının esas alındığı “Bai-Shan” (白山) (Aktağ) şekliyle de de karşılaşırız [1, s. 30]. Doğudan batıya uzunluğu 2500 km olan Tanrı Dağları, Tarım Vadisi ile Cungarya’dan ayrılır. Cungarya ise Altaylar ile Tanrı Dağları arasında yer almaktadır. Cungarya’nın kuzeyinde Altay Dağları, güneyinde Tanrı Dağları yer alır. Tanrı Dağları’nın kuzeyden güneye

Z. Abdureşit. Çincedeki Tarihi Şiirlerde Geçen Doğu Türkistan'ın Tarihi

uzantısı 250-300 km kadardır. Timur Tepesi'nin rakımı 7435, Han-Tenri'nin rakımı ise 6995 metredir [1, s. 195].

Tanrı Dağları Doğu Türkistan'ın merkezinde yer almaktadır. Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Doğu Türkistan coğrafyasına yayılmış olan bu silsilenin 1 milyon metrekare alan kapladığı hesaplanmıştır. Tanrı Dağları ile Pamir Dağları'nı Hisar vadileri ayırır. Tanrı Dağları'nın en yüksek tepesinin 7.435 metre olduğu bilinmektedir [11, s. 60].

Örnek 1'de verilen (关山月)"Guan Shanyue" başlıklı bu şiir, Tang Hanedanı döneminde yaşayan Çinli şair Li Bai tarafından yazılmıştır. Sınır, dağ ve ayın üç faktörünü içeren geniş sınır manzarasına sahiptir. Sınır ise Yeşim Taşı Kapı Geçidi, Çince (玉门关) (Yumenguan). Doğu Türkistan'ın doğu kısmında Kansu'dan Komul'a doğru ilerleyen yol dümdüz bir arazidir. Sinsin ve Kaşa dağlarının kuzeyinden Komul'a kadar hemen hiçbir tabii engel yoktur. Komul toprakları ise kuzeyinden Tanrı Dağları ile çevrilidir [11, s. 78]. Burada Kansu ile Doğu Türkistan sınırı Yeşim Taşı Kapısı Geçidi'nden geçtikten sonra bulunan düzlüklerden bahsedilir. Dümdüz, engelsiz fakat rüzgârın olduğu ve Doğu Türkistan'ın ayını rüzgâr buraya kadar getirmiş gibi Tanrı Dağı'ndan doğar. Bulutlar deniz gibi tasvir edilir. Burada Doğu Türkistan'da deniz olmamasına rağmen bulutun denizi olduğu, bu bulutların içinden Tanrı Dağı'ndan dolunayın doğduğu bir eşsiz manzara olduğu anlatılır. Şair de bu manzaraya hayran kaldığını ifade eder.

Örnek 2:

Eski Çincesi:

唐代：李益《从军北征》：

“天山雪后海风寒，横笛偏吹行路难。

磧里征人三十万，一时回首月中看。”

Türkiye Türkçesi:

“Tanrı Dağları'nda yoğun bir kar yağışı, Kök Nur Gölü'nden gelen rüzgâr soğuk ekledi.

Yürüyüş sırasında, askerler flüt ile "Seyahat Etmek Zor" müziğini çaldı.”

Örnek 3:

Eski Çincesi:

唐代: 陈羽《从军行》:

海畔风吹冻泥裂, 枯桐叶落枝梢折。

横笛闻声不见人, 红旗直上天山雪。

Türkiye Türkçesi:

Gölün ve denizin kıyısındaki soğuk rüzgâr, toprağın donmasına, çatlamasına neden oldu.

Flüt sesini duymaktan başka kimseyi görmekten uzak, kırmızı bayrak Tanrı Dağı'nın tepesindeki karlara takıldı.

Bu şiirde Tanrı Dağları'nda yoğun kar yağışı ve soğuk, üstelik rüzgârın da olduğu anlatılmaktadır. Jeolojik araştırmaların sonuçlarına göre, eski dönemde Asya ve Avrupa kıtalarının kuzey bölgelerinin buzla kaplı olması, Orta Asya'nın iklimini önemli ölçüde etkilemiştir. Dolayısıyla Orta Asya'daki Pamir, Karakurum, Tanrı ve Altay dağlarının tepeleri günümüzdekiyle karşılaştırılmayacak kadar kalın kar ve buzlarla kaplıydı.

Doğu Türkistan, yarı kurak veya çöl iklimi denen bir iklim tipindedir. Bölgede mevsimden mevsime büyük ısı farkları olmakta ve çok soğuk kış ayları yaşanmaktadır. Yaz aylarında Turfan düzlüğünde 40 derecenin üzerinde sıcaklıklar görüldüğü halde kuzeydeki yüksek dağlarda kış aylarında sıcaklık ve yağış değerlerinin bugünkü değerler ile çok zıt olmadığı anlaşılmaktadır. Herhangi bir bölgeye dair kaynaklarda geçen ifadelerin bugünkü durumla büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir [11, s. 74].

Örnek 4:

Eski Çincesi:

清代: 林则徐《出嘉峪关感赋》

严关百尺界天西, 万里征人驻马蹄。

飞阁遥连秦树直, 缭垣斜压陇云低。

天山巉削摩肩立, 瀚海苍茫入望迷。

谁道崤函千古险? 回看只见一丸泥。

Türkiye Türkçesi:

Baijieje'nin batısına kesinlikle yakın olan Wanli, At nalı'da insanları işe aldı.

Z. Abdureşit. Çincedeki Tarihî Şiirlerde Geçen Doğu Türkistan'ın Tarihî

Uçan Köşk, Qin Shu ile düzdür ve Longyun'a karşı eğik basınç düşüktür.

Tianshan omuzlarını kesti ve engin deniz büyülenmişti.

Kim söyledi? Geriye dönüp baktığımda, bir çamur hapı gördüm.

Bu şiir de Tanrı Dağı'nın uzun, düz ve yüksek olduğunu anlatırken, Xiaohan Geçidi ile karşılaştırır ve Tanrı Dağı'nı görüp geri Xiaohan'a baktığında insan, onun bir yığın çamur gibi olduğunu söyler.

Dördüncü örnekte geçen 崆峒 (Xiaohan) yer adı Çince kaynaklarda şöyle açıklanıyor: Henan eyaletinin batısında, Luoning ilçesinin kuzeybatısında, Chang'an (şimdi Şanşi eyaletinde Xi'an) ve Sarı Nehir havzasındaki Luoyang, yakındaki Hangu Geçidi ile birlikte Weihai olarak adlandırılan antik bir yer adı olan Yaoshan olup Eski Çin'de önemli bir askeri stratejik yerdir. Arazi dik, engebeli olup savunması kolay ve saldırması zordur. Dünyadaki "dokuz tıkanıklık"tan biridir (<https://baike.baidu.com/>).

Bu şiirde Tanrı Dağı'nın dışında çölden de bahsediliyor, 瀚海苍茫入望迷, bu satır şu anlamdadır: İnsanları büyüleyen, geçidin dışındaki devasa, sınırsız çöldür.

Çinli şairin Tanrı Dağı'na ve Doğu Türkistan'ın çöllere hayran olduğunu anlayabiliriz.

3. Doğu Türkistan'ın Bügür İlçesinden Bahseden Çince Tarihî Şiirler:

Çin kaynaklarında Luntai ile ilgili 48 civarında Çince tarihî şiir vardır. Örnek olarak aşağıdaki şiirleri paylaşabiliriz.

Örnek 1:

Eski Çincesi:

唐代：岑参《白雪歌送武判官归京》

北风卷地白草折，胡天八月即飞雪。

忽如一夜春风来，千树万树梨花开。

散入珠帘湿罗幕，狐裘不暖锦衣薄。

将军角弓不得控，都护铁衣冷难着。

瀚海阑干百丈冰，愁云惨淡万里难。

中军置酒饮归客，胡琴琵琶与羌笛。

纷纷暮雪下辕门，风掣红旗冻不翻。

轮胎东门送君去，去时雪满天山路。
山回路转不见君，雪上空留马行处。

Türkiye Türkçesi:

Kuzey rüzgârı geldi, beyaz çimen kırıldı,
Ağustos ayında Uygur'un semasında karlar uçuşuyordu.
Aniden esen bir bahar esintisi gibiydi,
Dağların her tarafındaki armut çiçekleri tamamen açılmış gibiydi.
Kar geldi ve boncuklu perdeyi ıslatıyordu,
Tilki kürkü bir kaftan içinde ısınmıyor,
İpek bir yorganın altında zayıf hissetti.
Generalin elleri o kadar soğuktu ki yayı çekemedi,
Zırhı giyilemeyecek kadar soğuktu.
Çöl dikey ve yatay,
Her yerde buz ve kar var,
Gökyüzü loş ve binlerce mil bulut yoğundu.
Konukları Pekin'e geri döneceği için kampta bir ziyafet düzenlendi,
Onların keyfi için Uygurların çalgısı pipa ve Qiang flütü çaldılar.
Alacakaranlık loştu,
Kapının dışında kar hâlâ yağıyordu.
Soğuk rüzgâr şiddetli bir şekilde esiyor,
Kırmızı bayrak dondurucu rüzgâr olsa da asla yıkılmaz.
Seni Bügür'ün kapısına gönderdim,
Gittiğinizde Tanrı Dağları'nın yollarını kar kapladı.
Yol dağların arasında süzülüyordu.
Yavaş yavaş seni göremedim.
Sadece karda bastığın toynak izlerin kaldı.

Bu şiirde bahsedilen Doğu Türkistan'ın tarihî yer adı ise Çince LunTai, Yeni Uygur Türkçesinde Bügür, yani Bügür ilçesidir. Çin kaynaklarına göre, LunTai kelimesi Uygurcada kartal anlamındadır. Bügür ilçesi, Doğu Türkistan'ın Bayıngöl Moğol Özerk Bölgesi, Tianshan Dağları'nın güney eteklerinde ve Tarım Havzası'nın kuzey ucunda yer alan Luntai County. Antik batı bölgesinin başkenti 314 Ulusal Otoyolu, Güney Doğu Türkistan Demiryolu ve Taklimakan Çöl Yolu'nun ilçesine bağlıdır. Korla'ya 187 kilometre, Urumçi'ye 360 kilometre uzaklıktadır. Bügür ilçesi toplam 14.789 kilometrekarelik alana sahiptir ve 7 ilçe ve 4 köye (镇) sahiptir. 2013 yılı sonunda, ülkenin toplam nüfusu yaklaşık 120.000 civarındaydı (<https://baike.baidu.com/item=aladdin>).

Bu şiir, Çin tarihî şiirleri içerisinde önemli bir şiir sayılır. Özellikle: *Birdenbire esen bir bahar esintisi gibiydi, Dağların her tarafındaki armut çiçekleri tamamen açılmış gibiydi.* Bu iki satır en etkili satırlardır, yılın kar yağışını Çinliler bu satırlarla anlatırlar. Burada esas olarak Doğu Türkistan'da ağustos ayında yağın karı armut çiçeklerine benzetir, sonra Çinliler yılın ilk kar yağışını bu satırlarla anlatmaya başlarlar. Bu şiirde Doğu Türkistan'ın iklim tipi ile ilgili detaylı bilgiler alabiliriz.

4. Çince Tarihî Şiirlerde Doğu Türkistan'ın Turfan Bölgesine Bağlı Tarihî Yer Adlarından Bahsedilen Şiirler:

4.1 Turfan ile İlgili Tarihî Bilgiler:

Turfan Vadisi'nin coğrafi özellikleri: Turfan Vadisi (K 43°00'; D 89°12') birçok siyasi egemenliğin ve devletin doğuşuna tanıklık etmiştir. Turfan Vadisi'nin doğu-batı uzunluğu 245 km, güney-kuzey genişliği 75 km olup alanı 10.300 kilometrekaredir. Bunun 4.050 kilometrekaresi deniz seviyesinden alçakta konumlanırken, 2000 metrekaresi ise deniz seviyesinden 100 metre alçaktadır. Bölgenin en alçak noktası olan Aydın Gölü deniz seviyesinin tam 154 metre alçakta olup Ürdün'ün Lut Gölü'nden (-392 metre) sonra dünyanın en düşük rakımlı ikinci bölgesidir. Turfan Vadisi'nin dört tarafı dağlarla kuşatılmış vaziyettedir, dağların etekleri çakıl taşlı çöl alanlarıyla çevrilidir. Vadinin merkezî bölgeleri ise yeşillik vahalarla kaplıdır [5, s. 6].

Çin kaynaklarında bölgenin havasının sıcak olduğu zikredilmektedir. Dağlar tarafından kuşatılmış ve çevresi çöl ile sarılmış bir vadinin sıcak olması doğaldır. Bugünkü ölçülere göre, en soğuk ay olan Ocak, 14,5°C civarında olup bölgenin en sıcak dönemi ise 49,6°C'dir. 40°C üzerinde sıcaklığın ölçüldüğü günlerin sayısı 66–85 ve 35°C üzeri ise 6–173 gün civarındadır. Haziran, temmuz ve ağustos aylarında sıcaklık hep 30°C'nin üzerindedir. Gündüz süresi daha uzun, yağmur az, suyun buharlaşma oranı fazladır. Kışın Moğol steplerinden gelen soğuk rüzgâr ve yaz aylarında Güney Asya'dan gelen sıcak rüzgârlar nedeniyle rüzgârlı bir bölgedir. Bölgenin kurak ve rüzgârlı olması ikliminin en müşahhas özelliğidir. Dolayısıyla suya en çok ihtiyaç duyulan bölgelerden birisidir. Yaz aylarında bölge ahalisi Tanrı Dağı'ndaki karın erimesiyle ve karız sistemi ile belli bir ölçüde su ihtiyacını gidermektedir. Bunun dışında bölgede nehirler de bulunmaktadır, örneğin bölgenin ilk siyasi merkezi olan Chiao-he (Yar, bugünkü Turfan şehrinin 20 km batısındadır) şehri iki nehrin kesiştiği bir alanda kurulmuştur. Sulama sistemi diğer bölgelere göre daha gelişmiştir.

Bütün bu olumsuzluklara rağmen bölgenin tarım, hayvancılık ve ticaret faaliyetleri yoğun ve bununla orantılı olarak refah düzeyi diğer bölgelere göre nispeten yüksek olduğu gibi nüfusu da nispeten kalabalıktı [5, s. 7].

4.2 Çince Tarihî Şiirlerde Doğu Türkistan'ın Tarihî Yer Adı Kroren'den Bahseden Şiirler:

Örnek 1:

Eski Çincesi:

唐代: 王昌龄《从军行七首·其四》

青海长云暗雪山，孤城遥望玉门关。

黄沙百战穿金甲，不破楼兰终不还。

Türkiye Türkçesi:

Kök Nur Gölü üzerine kara bulutlar yayıldı,

Karla kaplı dağlar kasvetli idi.

Sınır Kalesi antik kenti Yeşim Taşı kapısı,

Binlerce kilometre uzaklıktadır ve çok uzaklara bakar.

Sınır askerlerinin sıkı savaştan sonra zırhları yırtıldı, hatta,

Ama hedeflerini unutmadı, Kroren'ı kırmadan geri dönmeyecek.

Örnek 2:

Eski Çincesi:

唐代: 杜甫《秦州杂诗二十首》其七

莽莽万重山，孤城山谷间。

无风云出塞，不夜月临关。

属国归何晚？楼兰斩未还。

烟尘一帐望，衰飒正摧颜。

Türkiye Türkçesi:

Vahşi dağlar kat kat örtülüyor,

Yalnız Qinzhou şehri taş vadiler arasında yer alıyor.

Yerde rüzgâr yok, ama gökyüzü bulutları sınırdan dışarı çıkarıyor.

Gecedden önce ay geçite ulaştı.

Giden elçi geri dönmedi,

Kroren'de bir engelle karşılaşmış olabilir.

Kroren, Doğu Türkistan'ın Lop Nor bölgesinin kuzeybatı kenarında yer alan Antik Kroren kenti haritalarda Luolan olarak yazılırken, burada gerçekleştirilen kazılarda bulunan 3800 yıllık mumya için de "Luolan Güzeli" denmektedir. Aslında doğrusu, Uygur Türkçesi ile *Kroren Güzeli* demektir [8, s. 22]. Almas aynı mummyadan bahsederken, şöyle bir bilgi kaydetmiştir: 1971 yılında Köncü Nehri civarındaki eski bir mezarda bir kadın cesediyle bir çocuk cesedi bulunmuştur. Bu ceset, Kroren Güzeli denilen cesettir [1, s. 195].

4. 3 Turfan Bölgesindeki Yalkun Dağ'dan Bahseden Şiirler:

Yalkun Dağ, Piçan'ın kuzeyinde olup dağ silsilesi Tanrı Dağları'ndan ayrılmaktaydı. Silsile Ürümçi bölgesinin doğu tarafındaki Togra Dağı'ndan doğuya ilerler, Tuz Dağ'a gelir, Turfan şehrinin kuzeyinden geçer ve doğuda 400 küsur li sonra Piçan'a varırdı [11, s. 142].

1414 yılında bölgeden geçen Ch'en Ch'eng, Piçan'dan kuzeybatıya ilerlerken yolun kuzeyinde alev gibi mavi ve kırmızı dağlardan ve bu dağların adının "Alev" olduğundan bahsetmiştir [11, s. 143].

Eski Çincesi:

唐代: 岑参《火山云歌送别》

火山突兀赤亭口，火山五月火云厚。

火云满山凝未开，飞鸟千里不敢来。

平明乍逐胡风断，薄暮浑随塞雨回。

缭绕斜吞铁关树，氛氲半掩交河戍。

迢迢征路火山东，山上孤云随马去。

Türkiye Türkçesi:

Yanardağ, Chiting Haliçi'nden dışarı çıkıyor,

Yanardağda Mayıs ayında kalın ateş bulutları var.

Ateş bulutu dağları doldurdu,

Kuşlar binlerce mil öteden gelmekten korkuyorlar.

Ateş bulutu sabah erkenden Uygur Devleti tarafından gelen rüzgârla uçuruldu,

Akşama doğru yağmurla birlikte geri döndü.

Halka döngü, Tieguan ağacını yuttu,

Terleme İdikut şehrinin yarısını doldurdu.

Volkanın doğusuna seyahat edersiniz,

Dağdaki yalnız bulut sizi doğuya kadar takip eder.

Bu şiirde bahsedilen Çince kelime (火山) (huo-shan) alev dağ anlamında, yani Turfan'daki Yanar Dağ ya da Yalkun Dağı göstermektedir. (火云) (Huoyun) alev bulut anlamında, yani Yanar Dağ'ın sıcaklığından bulutlar alev gibi kırmızı olmaktadır.

Bu şiirde bahsedilen Doğu Türkistan'ın tarihî diğer yer adı ise (交河) (Jiaohe), Yeni Uygur Türkçesinde Yarğol şehrini göstermektedir. Turfan'ın 12 kilometre batısında yer alan kadim Yarğol şehrinde milattan önceki devirlerde yerleşimlerin başladığı bilinmektedir. Bu şehir milattan önceki devirlerde zikredilen Turfan Devleti'nin başkentiydi. Yarğol adının "yar" yani "uçurum" ve "ğol" yani "ırmak" kelimelerinden müteşekkil olduğu esasen kabul edilmektedir [11, s. 143].

Bu şiirde bahsedilen diğer kelime ise 胡 (hu) kelimesi, kaynaklarda Hui-hu olarak geçen isim, Çince h 胡 şeklinde yazılır. Çince h 胡 (hu) sözcüğü tarihte Uygurları ifade etmek için kullanılmıştır [1, s. 181].

5. Çince Tarihî Şiirlerde Doğu Türkistan'ın Düzlüklerinden Bahseden Şiirler:

Doğu Türkistan coğrafyasında düzlükler esasen iki büyük havzada, Tarım ve Cungar (Altay) havzasında serpilmiştir. Güney ve kuzeydeki bu iki büyük havzadan başka güneyde Tanrı Dağları ve kuzeyde Borohoro Dağları ile çevrili İli havzası vardır ki Balkaş Gölü'ne İli Irmağı'nın aktığı topraklarıdır [11, s. 79].

Eski Çincesi:

唐代：王维《使至塞上》

单车欲问边，属国过居延。

征蓬出汉塞，归雁入胡天。

大漠孤烟直，长河落日圆。

萧关逢侯骑，都护在燕然。

Türkiye Türkçesi:

Sınıra hal hatır sormak için gittiğimde

Atlı araba ile Juyen üzerinden geçerek,

Elçi olarak sınıra gidiyorum hal hatır sormak için.

Gideceğim Turna, Yaban kazı gibi uçup,

Han yerinden Hu yerine uzayıp,
Ki uzun deryaya yuvarlak güneş batıyor,
Çöl arasında gülistan yanar, sis yükselerek.
Karşılaştım Shauguande izci şövalye ile,
Duydum ki Dotey cenapları Yenren'deymiş.

居延 (Cüyen) : Şehir adı, Şimdiki Çin'in 甘肃 (Kansu)

bölgesindeki 张掖 (Zhangye) ilçesinin kuzeybatısında. 胡地 (Hudi) :
Uygurların yaşadığı yer. Shavguan: Şimdiki Çin'in Ningxia Hui Özerk
Bölgesi'nde [6, s. 17].

Bu şiirde bahsedilen Çince kelime 大漠 (Damo) çöl anlamındadır.
Doğu Türkistan'ın doğu kısmında Kansu'dan Komul'a doğru ilerleyen yol
dümdüz bir arazidir. Sinsin ve Kaşa dağlarının kuzeyinden Komul'a kadar
hemen hiçbir engel yoktur [11, s. 78]. Yukarıdaki şiir, Çin edebiyatında çok
önemli yeri olan şiirlerden biridir. Sınır çölü, geniş sonsuz. Çölde dağ
orman yoktur. İssız sınır. İşaret kulesinden gelen kalın duman özellikle
dikkat çekicidir vs. Bu şiir Doğu Türkistan'ın çöl manzarasını anlatan en
güzel Çin tarihî şiiridir.

6. Çince Tarihî Şiirlerinde Doğu Türkistan'ın Cimsar (Beşbalık) Şehrinden Bahsedilen Şiirler:

Beşbalık ile ilgili 10 civarında Çin tarihî şiiri mevcuttur.

Eski Çincesi:

唐代：杜甫《观兵》

北庭送壮士，貔虎数尤多。

精锐旧无敌，边隅今若何。

妖氛拥白马，元帅待雕戈。

莫守邺城下，斩鲸辽海波。

Türkiye Türkçesi:

Beiting tarafından gönderilen cesur savaşçıların hayli kalabalıktı.

Bu yetenekli ve cesur güç, eskiden dünyada yenilmezdi,

Şimdi düşman sınırına yerleştirilirlerse ne olacak?

Asi General An Shi çok kibirliydi,

Mareşal haydutları ortadan kaldırmak için askerlerle bir saldırı
bekledi.

Yecheng'in altında körü körüne koruma yapmayın,
Ayrıca ordunuzu düşmanın inine götürmelisiniz.

Bu şiirde Beşbalık Çincedeki kullanımıyla (北庭) (Beiting) olarak geçmektedir. Pei-t'ing adının Beşbalık için kullanıldığı bilinmektedir. Bu yer adı Çince metinlerde, *pei-t'ing* imleriyle yazılmıştır [9, s. 281].

(北庭) (Beiting) “Kuzey Sarayı” anlamında. Beşbalık adının Batı Göktürkleri tarafından verildiği anlaşılmaktadır. Hsin Tang Shu'deki bir kayda göre Batı Göktürkler gelişip güçlendikleri bir zamanda kağanları I-p'i İşbara Yabgu Kağan (saltanatı 639–641), Tsu-he Dağı'nın batısına konuşlanıp inşa faaliyetinde bulunmuş ve böylece buraya Bei-ting 北庭 (“Kuzey Sarayı” yani Beşbalık) denmiştir [11, s. 279].

Yazılı kaynaklara ve arkeolojik verilere istinaden onun milattan önce (Hunlar döneminde) kurulduğunu, Göktürkler ve Orhun Uygur Hakanlığı zamanında oldukça büyük bir şehir olduğunu söyleyebiliriz. Beşbalık, Orhun Uygur Hakanlığı'nın başkenti olduğu dönemde şehrin iç ve dış şehirden oluştuğu, duvar kalıntılarına istinaden surların genişliğinin sekiz, yüksekliğinin on metreye ulaştığı anlaşılmaktadır. Beşbalık, 732'de anısına dikilen kitabede de geçmektedir. Beşbalık, muhtemelen beş şehirden oluşmaktaydı. İç şehirde şehzadelerin ve beylerin yaşadıkları evler vardı ve muhtemelen hanın yaşadığı saray da buradaydı. Şehir surlarından geride kalanlara göre han sarayının bulunduğu kalenin etrafı 18 metre genişlikte ve üç metre derinlikte bir hendekle çevriliydi [1, s. 404].

Beşbalık şimdiki Doğu Türkistan'ın Cimsar bölgesidir [1, s. 404], Çince 吉木萨儿 (Jimusaer). “Suyun yumuşak topraktan alta sızması” demek olan Cimsa (kaynaklarda -r düşmüştür) çok kadim devirlerden beri Çin kaynaklarında kaydedilmektedir. Bir başka izahata göre “suyun kıyısında ilerleyen yol” demektir. “Dağ eteğindeki meyve bahçesi” manasına da geliyordu. Cimsar kelimesi, anlamına göre: *cim*: “sessiz” anlamında ve *sar*: “şehir” kelimelerinden mürekkep olmalıdır. Emin Tursun'a göre Cimsar, İdikut Uygur Devleti devrinde (991–1209), İdikut Hakanı'nın yazlık sarayının olduğu yerdin ve buraya Cim Balık denmekteydi. Buna göre Cimsar adı, *Cim* ve *şeh*er kelimelerinden mürekkeptin ve *sar* sözü şehir sözünün kısalmış haliydi [11, s. 281].

9. Çince Tarihî Şiirlerinde Doğu Türkistan'ın Kuça (Küsen) Şehrinden Bahseden Şiirler:

李颀：“南山截竹为觱篥，此乐本自龟兹出。流传汉地曲转奇，凉州胡人为我吹。傍邻闻者多叹息，远客思乡皆泪垂。”《听安万善吹觱篥歌》《全唐诗》卷 133-22

Türkiye Türkçesi:

Güneydeki dağın kamışından yapılır balıman,
Bu çalgı aslında Kuça şehrinden çıkmış.
Çok değişti Han'ın şehrinde melodisi,
Onu Liangcu Uygur'u çalıyor şimdi.
Yanında durup dinleyen kişiler feryat eder,
Yurda gelen misafirin gözlerinden yaş akar. (2, s. 14)

Bu şiirde bahsedilen Doğu Türkistan'ın yer adı ise 龟兹(Çiuci), en eski devirlerden beri Çin kaynaklarında Kui-ci olarak geçmektedir. Kuça adı, Göktürkler devrinde Kuei-ci dışında Chiu-ci (丘兹), Chu-ci (屈兹); Moğol istilasından sonra Ku-shen (苦先) (Küsen), Ku-cha (苦叉) (Köçe) ve Ku-che (库撒); XVIII. yüzyıldan sonra ise Ku-che (库车) olarak yazılmıştır. [11, s. 169].

VI. yüzyılda Budacı seyyah Hsüan Tsang burayla ilgili şu malumatı vermektedir: “Ch'ü-chih memleketi, doğudan batıya olarak bin küsur li, kuzeyden güneye ise altı yüz küsur li uzunluğundadır. Memleket büyüktür ve payitahtının genişliği 17 veya 18 li'dir.” [4, s. 95].

Tarihçi Wolfram Eberhard *Çin Tarihi* eserinde Kuça ile ilgili şöyle bilgi vermektedir: “Toba devrindeki eski Çin müziği tamamen terk edilip bunun yerine, Soğutlar vasıtasıyla Orta Asya'dan ithal edilen Batı müziği girmiştir. Bu T'ang devrinde de böyle kalmıştır. Orta Asya'dan bütün orkestralar, bilhassa küre üzerinde ve desenli halı üzerinde dans etmesini bilen meşhur dansözler (çoğunlukla Kuça şehri zikrediliyor) getirilmekteydi.” [3, s. 222].

Bu şiirde, Doğu Türkistan'ın tarihi yer adından bahsedilmekle beraber, Uygurların balıman denilen çalgısının Kuça'dan (Küsen) Çin'e geldiği anlatılmaktadır.

Sonuç

Çin tarihî şiirlerinde Doğu Türkistan'ın yer adlarından bahseden çok sayıda şiir yer almaktadır. Çince tarihî şiirlerdeki Doğu Türkistan'ın Tanrı

Dağı'ndan, yaylalarından, Turfan, Kroren gibi tarihî yer adlarından bahsedildiği gözlenmiştir. Bu şiirlerin bazılarında Çinli şairler; Doğu Türkistan topraklarını, dağlarını, yaylalarını, çölleri görünce çok şaşırıp hayran kaldıklarını, bu manzaraların çok güzel, ayrıca onlara çok yabancı olduğunu, kendi yurtlarına uzak bulunduğunu açıklamıştır. Bazı şiirlerde Doğu Türkistan'ın iklim tipi açıklanmaktadır. Bazı yerlerde çok yoğun kar yağışından bahsedilerek bölgenin çok soğuk olduğu, Çinli askerlerin böyle durumlarda ne kadar çok zorlandığı, ailesinden çok uzaklarda savaşmaya geldiği, memleketini özlediği belirtilmektedir. Ama sadece soğuk değil, sıcak yerlerin de bulunduğu bazı şiirlerde kaydedilmiş, örneğin Turfan'ın alev nehri gibi olduğunun açıklandığı tespit edilmiştir.

Çin'in tarihî şiirlerindeki Doğu Türkistan'ın tarihî yer adları incelendiğinde, Çin'in kendi kaynakları, kendi edebiyatında kaydettiği bilgilerle kendilerine şu cevabı verebiliriz: Bu yer adları, Cungar ve Tarım havzasının asli sakinlerinin Uygurlar olduğunun filolojik yönden ispatıdır. Eğer bu bölgelerde yaşayan halk Uygurlar değil de başka dilde konuşan halklar olsaydı, o zaman bu göllerin, dağların, yerlerin ve nehirlerin isimleri Uygur Türkçesiyle "Tanrıdağ", "Altay", "Küsen", "Kroren" diye adlandırılmazdı. Ayrıca, Çinlilerin tamamen asılsız iddialarına göre, Doğu Türkistan çok eskiden beri Çin'in ayrılmaz bir parçası ise, bu şiirler neden ve nasıl yazılmıştır, şairler Doğu Türkistan manzaralarını görünce neden bu kadar heyecanlanıp kendilerine yabancı hissetmektedir? Bu şiirlerde bahsi geçen askerler Doğu Türkistan'a evimizden, ailemizden uzaklaşarak niçin savaşa geldik, diyerek neden korksun ve üzölsünler? İşte tüm bunlara bakıldığında Doğu Türkistan tarihte de günümüzde de Türklerin yurdu, vatanıdır.

Kaynaklar

1. Almas, T., *Uygurlar*, Selenge Yay, İstanbul 2013.
2. Arslan, M., Öger, A. *Uygur Türklerinde Bazı Çalgılar ve Çin Kültürüne Etkisi*, Türk. Dünya İncelemeleri Dergisi, c.VIII, S.14, 2008, s. 9–16.
3. Eberhard, W., *Çin Tarihi*, Kuban Matbaacılık Yayıncılık, Ankara 2019.
4. Ekrem, E., *Hsün-Tsang Seyahatnamesi*, Hacettepe Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara 2004.
5. Ekrem, E., *Kao-ch'ang Devleti: Kuruluşu ve Yıkılışı*, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S.7, 2007, s. 5–32.
6. Havazi, Y., *Tang Devri Şiirliridin*, Milletler Neşiriyati, Beijing 1984.
7. Klyashorniy, S. G., *History of Civilization of Central Asia. The Second Türk Empire* vol. III, UNESCO Publishing, 1996, ch. 14, pt. 2, s. 335–347.

Z. Abdureşit. Çincedeki Tarihi Şiirlerde Geçen Doğu Türkistan'ın Tarihi

8. Tanrıdağlı, F., *İpek Yolu- Kuşak ve Yol Güzergâhındaki Yer Adlarının Çinceleştirilmesi*, Türk Yurdu, C. 40(72), S. 389, 2020, s. 20–23.
9. Togan, İ., Kara, G., Baysal, C., *Çin Kaynaklarında Türkler Eski T'ang Tarihi (Chiu T'ang-shu)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2020.
10. Tohti, L., *Uygur Referans Grameri*. Çin Sosyal Bilimler Akademisi Yayınları, Pekin 2013.
11. Yıldırım, K., *Doğu Türkistan'ın Tarihi Coğrafyası*, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 2013.

Андатпа

Қытайдың классикалық әдебиетінде Шығыс Түркістан аймағына тиесілі жер атаулары кездесетін көптеген өлең-жырлар бар. Бұл мақалада Қытайдың тарихи өлеңдерінде кездесетін Шығыс Түркістанның «Тәңіртау», «Алтай», «Күсен», «Крорен» секілді тарихи жер атаулары қарастырылады. Шығыс Түркістанның мұндай жер атауларының Қытайдың тарихи өлеңдерінде кездесуі ұйғыр тарихшысы Тұрғун Алмас айтқандай, Жоңғар және Тарым аймағының негізгі тұрғындарының ұйғырлар болғанының тілдік дәлелі болып табылады. Егер бұл аймақтарда өмір сүретін халық ұйғырлар емес, басқа тілде сөйлейтін халық болса бұл көлдердің, таулардың және өзендердің аттары ұйғыр тіліндегідей «Тәңіртау», «Алтай», «Күсен», «Крорен» деп аталмас еді. Сондықтан Қытайдың тарихи өлеңдерінде қолданылған жер атауларының филологиялық жақтан да маңызды өте зор болып саналады.

Кілт сөздер: Шығыс Түркістан, ұйғырлар, Қытайдың тарихи өлеңдері, тарихи жер атаулары.

(З. Абдурешит. Қытайдың тарихи өлеңдерінде кездесетін Шығыс Түркістандағы жер атаулары жөнінде)

Аннотация

В китайской классической литературе имеется большое количество стихотворений с топонимами Восточного Туркестана. В данной статье обсуждаются исторические стихи на китайском языке, в которых упоминаются исторические топонимы Восточного Туркестана, такие как «Танрыдаг», «Алтай», «Кусен» и «Крорен». По мнению уйгурского ученого Тургун Алмаса, присутствие топонимов Восточного Туркестана в китайской исторической поэзии является филологическим доказательством того, что коренные жители Джунгарского и Таримского районов были уйгурами. Если бы люди, жившие в этих регионах, были не уйгурами, а носителями другого языка, то названия этих озер, гор, местностей и рек не звучали бы как «Танрыдаг», «Алтай», «Кусен», «Крорен» на уйгурском языке. Также значимость топонимов Восточного Туркестана в китайских исторических стихотворениях высока с точки зрения филологии.

Ключевые слова: Восточный Туркестан, уйгуры, исторические стихи на китайском языке, исторические названия местностей.

(З. Абдурешит. Об исторических топонимах Восточного Туркестана в китайской исторической поэзии)

E. Karsh

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye (ezgkrsli@gmail.com)
ORCID: 0000-0001-6120-8428

Kırgız Edebiyatına Yansıyan Ceditçilik Hareketi

Özet

Türkistan'da 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve oluşumunu 20. yüzyılın başlarında tamamlayan Ceditçilik hareketi, İsmail Gaspıralı'nın öncülüğünde başta Tatarlar olmak üzere bütün Türk dünyasını doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemiştir. Tatar aydınlarından etkilenen Kırgız aydınları da Usul-ü Cedit anlayışı ile eğitim veren okullarda öğrenim görüp Kırgız halkını aydınlatma düşüncesi içinde olmuşlardır. Kırgız aydınları eserlerinde genel olarak; Çarlık döneminde toplumsal hayat içinde görülen aksaklıkları, halkın gelişen toplumsal düzenden geri kalmasını, yöneticilerin baskılarını ve eğitimsiz bir toplumu cehalet uykusundan uyandırmayı konu edinmişlerdir. Bu konuların eşliğinde Usul-ü Cedit mekteplerinin etkisi ile eğitim alanında gelecek kuşakların aydınlatılması yönünde yapılan çalışmalar, milli ve manevi bilinci oluşturma gayesi, ana dilde eğitimin önemine vurgu yapan ifadelerle dönem eserlerinde sıkça karşılaşılmaktadır. Özellikle çocuklara eğitici nitelikte okuma kitapları, Kırgız tarihi ve kültürünü yansıtan eserler, Kırgız alfabesini oluşturma ve Kırgız Türkçesinin gelişimine yönelik matbuat çalışmaları, sözlü edebiyat geleneği ile icra edilen şiirler neşredilmiştir. Kırgız aydınlarının edebî çalışmaları doğrultusunda bu yazıda, Ceditçilik düşüncesinin gelişimi ve Kırgız edebiyatındaki genel manzarasından söz edilmektedir.

Anahtar kelimeler: Kırgız edebiyatı, Ceditçilik, İsmail Gaspıralı, Ceditçi düşüncesi.

E. Karsh

Ankara University, Institute of Social Sciences, Modern Turkish Languages and Literatures Department, Doctoral Student, Ankara, Turkey (ezgkrsli@gmail.com)
ORCID: 0000-0001-6120-8428

Jadidism Movement Reflected In Kyrgyz Literature

Abstract

Ceditism, which emerged in Turkistan at the end of the 19th century and completed its formation at the beginning of the 20th century, directly or indirectly affected the entire Turkic world, especially the Tatars, under the leadership of İsmail Gaspıralı. The Kyrgyz intellectuals, who were influenced by the Tatar intellectuals, had the idea of enlightening the Kyrgyz people by studying in schools that provide education with the understanding of Usul-u Jadid. In general in the works of Kyrgyz intellectuals; they focused on the problems in social life during the Tsarist period, people's falling behind from the developing social order, the pressures of the rulers and awakening an uneducated society

E. Karsh. Kırgız Edebiyatına Yansıyan Ceditçilik Hareketi.

from the sleep of ignorance. At the threshold of these issues, the studies carried out to enlighten future generations in the field of education with the effect of the Usul-u Jadid schools, the aim of creating national and spiritual awareness, expressions emphasizing the importance of education in the mother tongue are frequently encountered in period works. In particular, educational reading books for children, works reflecting the Kyrgyz history and culture, printing studies for the creation of the Kyrgyz alphabet and the development of Kyrgyz Turkish, and poems performed with the tradition of oral literature were published. In line with the literary works of the Kyrgyz intellectuals, this article tries to mention the development of Jadidchi thought and its general landscape in Kyrgyz literature.

Keywords: Kyrgyz literature, Jadidism, İsmail Gaspıralı, Jadidchi thought.

Giriş

Genel anlamda eğitim ve dinî alanda yenileşme ile başlayan Ceditçilik faaliyetleri toplumun her kesimine etki etmiştir. Batıda aydınlanma düşüncesiyle ortaya çıkan akımlar ve dönemin İslam dünyasında hâkim olan anlayıştan kaynaklı siyasi ve sosyal alanda yaşanan olumsuz gelişmeler, toplumda beliren huzursuzluk ortamı birçok aydını yenilik arayışına yöneltmiştir. Bu açıdan Ceditçilik fikrinin ortaya çıkmasında yaşanan gelişmeler, aydınlar aracılığıyla gözler önüne serilip yenileşme çalışmalarının gerçekleştirilmesi, eğitimde ve dinî alanda ön plana çıkan çalışmalarla birçok aydın, halkı bulunduğu müşkül durumdan kurtarmayı ve aydınlatmayı amaç edinmektedir.

Ceditçilik Türkistan'da 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış, 20. yüzyılın başlarında şekillenmiştir. Sosyal hayatı bütünüyle kapsayan Ceditçilikten etkilenmeyen hiçbir alan yoktur. Türkistan'da eğitim, kültür ve matbuat alanında gelişme gösteren Ceditçilik, ulus devlet inşasında önemli bir işleve sahip olan vatan ve millet olgularına ülküsel bir anlamın yüklendiği, güçlü bir akımdır. Ceditçilik, 1917 Ekim ihtilalinden sonraki süreçte sosyalizmin etkisine kadar devam eden daha çok sosyal alanda gerçekleşen bir harekettir [16, s. 1]. Gaspıralı, sosyal hayatı bütünüyle etkisi altına alan Ceditçiliğin, milli birlik ve beraberliğin etkisi ile Türkler arasında yaygınlaşacağını düşünmektedir. Rusya'daki Türkler için kurtuluş yolunun millî birlik ve beraberliğin yanında ortak dil ve modern eğitimden geçtiğini dile getiren Gaspıralı, somut ve kolay uygulanabilir bir proje ortaya koymak istemiştir. Projeyi gerçekleştirme düşüncesiyle öncelikli olarak okullarda hem dinî hem de dünyevi bilgilerin modern bir şekilde ve ana dilde yapılacak bir eğitimle aktarılabilirliğinden hareketle gelecek kuşakları aydınlatma yolunda çalışmalara başlamıştır.

Ercilasun'un aktardığı gibi Gaspıralı dilde birlik fikrî hareketinin oluşmaya başladığı, ilk çıkardığı gazete olan Tonguç'un giriş bölümünde bu

düşüncesini şu şekilde ifade eder: “*Milletimizin eseri olan lisanımız edebiyatça işlenmemiş ise de eğitime ve kaidelere gelecek lisandır. Gayet nazik Tatar türkülerinden, Nogay cönklerinden, Kırgız ve Türkmen cırlarından anlaşılır ki eğer lisanımız usta bulup, kelime alınıp işlenirse, şimdikine göre çok dereceler parlak ve kullanışlı olur*” [7, s. 334]. Türkler arasında dilde birliğin oluşumu, ustaların bulunup kelimelerin işlenmesi ve bu doğrultuda eserler verilmesi Usul-ü Cedit eğitim anlayışının temelini oluşturmaktadır. Gaspıralı başlangıçta bu zihni hareketin oluşumunu Usul-ü Cedit okulları ve çeşitli kurslar açarak somutlaştırır.

19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başları Usul-ü Cedit hareketinin en çok gelişme gösterdiği dönemlerdir. Ekonomik açıdan Batılılaşan Tatar tüccarları, bu hareketin gelişimine ekonomik ve toplumsal hayata etkisinin büyük olacağını düşünüp toplumsal olaylara daha çok yöneliş gösterirler. Tatar tüccarların faaliyetleri ve bu faaliyetler içinde ön plana çıkan kursların varlığı, Ceditçilik düşüncesinin hızla yaygınlaşmasını sağlamıştır [5, s. 14]. Bu kurslar sayesinde birçok aydın yenileşme düşüncesi içinde olup halkı eğitim almanın gerekliliği ve dinî yönde görülen aksaklıkları, kültürel hayatta ortaya çıkan değişimler açısından düşündürmeyi amaç edinmektedirler.

Gaspıralı'nın 1884'te bizzat kendisinin açtığı ilk Cedit okulundan sonra 1901'de Münevver Kari'nin Taşkent'te ilk Cedit mektebini açmasıyla Türkistan Ceditçi eğitim anlayışı hız kazanmıştır. 1902 yılında Mahmud Hoca Behbudî Semerkand'da yeni usulde eğitim veren ilkokulu açmayı başarmıştır. Türkistan'da aydınların çoğu yeni anlayışı desteklemiştir. Bu bakımdan önceleri kültürel bir fikir hareketi olarak doğan sonraları Türkistan halkının ortak değerlerini teşkil eden Ceditçi anlayış, İslam-Türk başlığı altında siyasi ve kültürel yönü baskın olan bir akım olmuştur [9, s. 128]. Cedit okullarının ilk ders kitabı olan Hace-i Sıbyan, dönem içinde büyük etki yaratmış ve kısa süre içinde yetişkinler için kurslar açılmıştır. Rusya'nın her ilinde açılan kursların sayısı 1905 yılına gelindiğinde başka bir deyişle yirmi yıl içinde beş yüzü bulacaktı [23, s. 110]. Kursların açılmasıyla birlikte gelecek kuşakların aydınlanması hız kazanmıştır. 1917 tarihinde edinilen bilgiye göre Türkistan'da yüze yakın Usul-ü Cedit okulunun olduğu ve bu okullarda dört bin civarında çocuğun eğitim aldığı bilinmektedir. Bu öğrenim kurumlarında Ahmet Baytursunov, Alihan Bökeyhanov, Mircakıp Dulatov, Hamza, Aybek, İşenalı Arabayev, İbrayım Abdrahmanov, Mustafa Çokay gibi toplumun aydın kesimleri, yazarlar ders alırlar [20, s. 91]. Ayrıca Hace-i Sıbyan alfabe ve okuma kitabı, ilk kez fonetik ölçütler baz alınarak hazırlandığından dolayı çocukların ana dilde

E. Karsh. Kırgız Edebiyatına Yansıyan Ceditçilik Hareketi.

alfabeyi öğrenmesi bakımından oldukça verimli olmuştur. Bu kitap sayesinde çocuklar kısa sürede okumayı ve belli düzeyde yazmayı öğrenmişlerdi [1, s. 55].

Ceditçilik kelimesinin tanımıyla ilgili Kasımov, Ceditçiliğin temelinde yatan “Cedit” kelimesinin “yeni” anlamına geldiğini belirtmektedir. Terimin kaynağının İsmail Gaspıralı'nın açtığı yeni mekteplerin adıyla ilişkili olduğu bilinmektedir. Gaspıralı 1884'te Bahçesaray'da açtığı okulu “Usul-i Cedit” olarak nitelendirmiştir [16, s. 2]. Cedit kelimesinin anlamını sadece bu okuldan yola çıkarak ifade etmek yanlıştır. Bu terim, sadece yenilik olarak değil değişimin yaşandığı her alanda hissedilen bir tabirdir.

Maraş, cedit kelimesinin sözlükte açıklanan “yeni” anlamına değinirken aynı kelimenin farklı bir tabiri olan *tecdid* sözcüğünün “yenilemek, bir şeyi eski haline kavuşturmak” anlamlarına geldiğini ifade etmektedir. Bu açıdan cedit kavramı sadece eskinin zamanı geçmiş ve bozulmuş özelliklerinin aksine yeni bir şey ortaya koymak olarak düşünülemez, kavramın aynı zamanda eskinin belli başlı özelliklerini yerine koyma anlamlarını da içerdiği söylenebilir. Yani kelimenin geriye ve ileriye dönük iki anlamı mevcuttur [21, s. 31]. Tatar aydınlarından Ya. G. Abdullin, Ceditçilik Hareketi'nin eski düzene mâl olmuş feodal yapıya karşı çıkmakla başladığını, bu terimin onun semantik anlamına uygun olarak toplumsal hayattaki yeniliklerin eş anlamlısı olarak kaldığını ifade etmektedir. Ceditçi düşüncüyü paylaşan kişiler, feodal düşünceye ve Ortaçağ düzenine karşı mücadele eden, ilerleyici ve gelişmeci tutum sergileyen, bilimsel eğitimi talep eden kimseler olarak görülmektedir [20, s. 39].

Bu kavramın Rusya Türklerinin Rus imparatorluğu içinde kimliklerini fark etmelerini sağlayan bir hareket olarak değerlendirilmesi, bu hareketle Türklerin dünyayı akıl ve modern gelişmeler ışığında algılaması hedeflenmiştir. Aydınlar ilk olarak eğitime öncelik vermişler ve okullara yönelmişlerdir. Ceditçilik olarak adlandırılan aydınlanma ve yenileşme hareketi, Volga-Ural havzası ve Kırım Tatar çevresinde ortaya çıkmış, buradan da Azerbaycan ve Türkistan'a yayılmıştır [2, s. 165]. Ceditçiliğin yaygınlaştığı coğrafya düşünüldüğünde bir domino etkisinin somutluk kazandığı görülür. Bu etki, sosyal alandaki eşitsizlik, eğitimsiz toplum, dinî öğretilerdeki dogmatik tavır ve yaşanan siyasi baskı gibi durumların varlığıyla birleşerek yayılım alanını arttırmıştır.

Ceditçiliğin önemli bir basın yayın faaliyeti olan Tercüman gazetesinin dili, yer yer Kırım Türkçesinin yer aldığı sade bir Osmanlı Türkçesinden oluşmaktaydı. İsmail Gaspıralı'nın gazetede kullandığı dil ise

yalın ve saf bir anlatımın olduğu günlük konuşma diline yakın tabirlerin kullandığı bir dildi. Gaspıralı, bir bölge ya da ülkede yaşayan Türk halkına ithafen yazdığı çalışmalarda olabildiğince yerel konuşma diline yakın bir anlatım sergilemeye dikkat ederdi. Örneğin Transkafkasya Müslümanlarına seslenmek istediği yazılarında Azerbaycan Türkçesinin sözcük ve tabirlerini özel olarak kullanırdı [18, s. 78]. Bu açıdan Gaspıralı'nın seslenmek istediği Türk toplumuna ithafen yerel söz kalıplarını ve özel söylemleri kullanması, ulaşmak istediği halka doğrudan temas etme gayesini ve halka yakınlaşmada düşüncelerini net bir şekilde ifade etmeye çalıştığını göstermektedir.

1880'li yılların Çarlık Rusya'sının eğitim sisteminin önemli bir parçasını Rus okulları ve medreseleri oluşturmaktaydı. Rus okullarında Müslüman çocukların ana dillerinde eğitim alamamasıyla birlikte mevcut medreseler de bu ihtiyacı karşılayacak durumda değildi. Nitekim Gaspıralı bununla bağlantılı olarak süreli yayınları bastırmaya devam ederken Tercüman gazetesini çıkarır ve burada eğitim konusu üzerinde sıklıkla durur [1, s. 53]. Ceditçilik fikri ve bu hareketin bir parçası olan Usul-ü Cedit okullarının yayılmasında Gaspıralı'nın çıkarttığı Tercüman gazetesi epey etkili olmuştur. Gazetenin ilk amacı, ortak bir Türk edebî dili oluşturmaktır. Gazetede Türk dünyasının güncel konuları ile ilgili hususlar işlenmekteydi [6, s. 27]. Gazeteye birlikte oluşan faaliyetler, Ceditçilik fikrinin tesadüfen ortaya çıkmadığının göstergesidir. O dönemde Tercüman gazetesinden daha şöhretli bir basın yayın faaliyeti oluşmamıştı.

Soylarının adı Rusya'nın seçkin asilzadeleri arasına giren Gaspıralı, Bahçesaray'daki Zincirli Medresesi'nde öğrenim gördükten sonra İstanbul'a gelmiştir. Burada eğitimine devam ettiği dönem, Tanzimat devrinin sosyal hayat içinde canlandığı bir zamana rast gelmekteydi. Bu dönem içinde sosyal hayattaki yeniliğin yansımaları, millî bilincin oluşmaya başladığı, ilim ve kültürle ilgilenenlerin sayısının arttığı 1870'li yılların İstanbul'unda Gaspıralı'nın Ceditçi düşünce faaliyet alanının teşekkül ettiği dönem içinde görülmektedir. Avrupa'ya giden Gaspıralı'nın Paris'te üç yıl yaşadıkdan sonra Rus toplumunda meydana gelen dönüşümleri eserlerinde temel alan Turgenyev ile tanışması hayatının dönüm noktasını oluşturur. Turgenyev'in kâtipliğini yapan Gaspıralı, yazarın vefatı üzerine Vefâyatnâme'yi yazmıştır [17, s. 337–338]. Gaspıralı'nın hayatındaki bu gelişmelerle birlikte tecrübe ettiği pek çok olay, Ceditçilik fikrinin birdenbire oluşmadığının kanıtıdır. Rusya Müslümanları arasında ortaya çıkan Ceditçi düşünce, Doğu ile Batı'nın harmanlandığı yenilikçi bir harekettir. Bu hareketin parçası olarak

E. Karsh. Kırgız Edebiyatına Yansıyan Ceditçilik Hareketi.

Gaspıralı'nın eğitimle ve dinî yenileşme ile başlayacağını düşündüğü süreç, Doğu ile Batı'nın sentezlendiği bir düşünce akımı ortaya çıkarmaktadır.

Gaspıralı Paris gezisinde, seyahat ettiği yerlerdeki gözlemlerini anlattığı bir risale yazmıştır. *Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene* adını taşıyan bu risalede Hristiyanlığın merkezinde Avrupa'daki medeniyetin gelişimi, Doğu ve Batı kavramları her yönüyle ele alınmıştır. Seyahatinden epey süre sonra İstanbul'da basılan risale, Avrupa medeniyetine eleştirel bakış açısı ve Gaspıralı'nın kendine has üslubunu göstermektedir. İronik ve dengeli yaklaşımın sergilendiği bu risale otuz sayfadan oluşmaktadır. Eserde Doğu ile Batı'nın mukayese edildiği ve Doğu'nun Batı'yı hangi yönlerle ve nasıl anlamlandırdığı önemli bulgular çerçevesinde açıklanmıştır [8, s. 30]. Kırsal Türk bir aileye mensup olan Gaspıralı'nın ailesinden öğrendiği kültür birikimi, gezip dolaştığı yerlerden edindiği izlenimler yenileşme düşüncesinin ortaya çıkmasında önemli faktörlerdendir.

Gaspıralı'nın modern fikirleri, Rusya Türklerinin zihinlerinde yer edinmeye başlamıştı. 29 Ağustos – 3 Eylül 1906 tarihleri arasında III. Büyük Rusya Müslümanları Kongresinde okullarda eğitim dilinin Türkçe olması konusunda ısrarcı tavır sergileyerek bu konudaki görüşünü kabul ettirmiştir. Tüm bu yaşanan gelişmeler doğrultusunda Rusya'da azınlıkların Hristiyanlaştırılması siyaseti amaç edinilerek İlminskiy'in Rus alfabesini Türk lehçelerine uygulama, Rus kültürünü ve Ortodoksluğu Müslüman toplumuna öğretme düşüncesi içinde gerçekleşen stratejiye geri dönüş yapılmıştır. 1920'li yılların sonrasında, İlminskiy'in oluşturduğu bu sistem doğrultusunda her boyun en uzak ağzının esas alındığı yeni yazı dilleri meydana getirilmiştir [18, s. 78].

Dönem içinde Ceditçilere geleneği devam ettirmek isteyenler tarafından çeşitli baskılar yapılmıştır. Gelenekçilerin düşüncesi içtihat, ıslahat, tecdit gibi yenilik düşünceleri aşıl原因an birçok tabirin ve bunlarla birlikte gelen birçok faaliyetin geleneği bozacağı yönündeydi. Geleneğin bozulması demek, gençlerin Batılı düşünce tarzında gelişmesi, ahlaksız bir toplumun oluşacağı, başka dinlere sempatinin artacağı, kimliklerinin yok olacağı düşüncesini kapsamaktaydı. Gelenekçiler bu endişelerinden dolayı yenilik anlayışını benimseyenlere karşı çıkmıştır. Kadimciler ismiyle anılan bu kişiler, Rus hükümetinin desteğini alarak yenilik taraftarlarına mani olmak yönünde birtakım faaliyet alanı oluştururlar. Ruhani Meclis ve Diniye Nezareti'nin kurulmasıyla Rus hükümeti bir yandan Müslümanlara din özgürlüğü tanıırken diğer tarafta onların çalışma alanlarını denetlemekteydi. Yayınlar sıkı denetim altında olurken sansür faaliyetlerini

sürdürmek amacıyla Mollalar görevlendirilmişti. Rusların kadimcilere bu denli destek vermesinin temel sebebi, Tatarların gelişmesine engel olarak onların sadece Rusya Müslüman'ı olarak kalmasını istemesiydi [14, s. 1266–1267].

Yenileşme devri, Türkler arasında aynı zaman diliminde gerçekleşmediği gibi aynı şart ve durum içinde de ortaya çıkmamıştır. 1905 ihtilalinde yenilik isteyenler, Ceditçilerin faaliyetlerini gerçekleştirmede büyük gelişmeler yaşanması açısından önem arz etmektedir. Türk dünyasında yenilik, ilk olarak eğitim, basın-yayın ve edebiyatta meydana gelmiştir. Özellikle sosyal alanda yenileşmeye gidilmiştir [6, s. 16]. İhtilal sonrası idareyi ele geçiren Türklerin sosyal alanda yenileşme imkânına kolay eriştikleri söylenebilir. Ceditçilerin sosyal alanda gerçekleştirdiği yenilikler toplumun gelişimine katkıda bulunmuştur.

Tüm bunlardan hareketle yeni anlamına gelen Ceditçilik düşüncesi, aydınların toplumda görülen aksaklıları ortaya çıkardığı, halkı aydınlatma gayesi ile yansıtılan güçlü bir akımdır. Aydınlar, toplumun aksayan yönlerini belirleyerek basın-yayın faaliyetleri ile halkı bilgilendirmeyi amaçlamışlardır. Ceditçilik düşüncesi genel anlamda geçmişin aksayan yönlerini belirleyip geleceğe yönelik çalışmaları değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir.

1. Kırgız Edebiyatında Ceditçilik Faaliyetleri

Güçlü bir sözlü kültür geleneğine sahip olan Kırgızların yazılı edebiyata geç kavuşması sebebiyle yenilik faaliyetlerine geçiş hemen olmamıştır. Edebiyatın oluşum safhası her ne kadar 1917 ihtilaliyle başlasa da daha öncesinde sözlü kültürün etkin olduğu bir dönemin varlığı bilinmektedir. Yazılı edebiyata geçiş aşamasında dahi sözlü kültür geleneğinin hâkim olduğu edebiyat anlayışıyla karşılaşmaktadır. Bu dönemde halkı cehalet uykusundan uyandırmaya çağıran eserler, Ekim ihtilaliyle, yani yazılı edebiyata geçiş aşamasında kendini gösterebilmektedir.

Kırgızların genel anlamda edebiyatların oluşum süreci, 1917'ye kadar sözlü bir şekilde ve sözlü kültür etkisinde şekillenmiştir. Yazılı edebiyatın gelişim süreci yani Ekim ihtilaline kadarki süreçte aydınlar, Tatar ve Özbek okullarında eğitim almışlardır [6, s. 47]. Bu yüzden aydınların eserlerinde Özbek ve özellikle Tatar Türkçesinin etkisi büyüktür. Hatta Tatar okullarında eğitim gören birçok Kırgız aydının eserlerinde Tatar Türkçesinin baskın olduğu görülmektedir.

E. Karsh. Kırgız Edebiyatına Yansıyan Ceditçilik Hareketi.

1890 yılından başlayarak Usul-i Cedit okulları Fergana Vadisi'nin çeşitli şehirlerinde yayılmıştır. İsmail Gaspıralı'nın büyük çabaları ile açılan bu okullar, Kırgızistan'ın Karakol şehrinde onun adıyla açılmıştır [12, s. 162]. Bu okulda birçok Ceditçi aydın yetişmiştir. Yeni eğitim metodunun hüküm sürdüğü dönemde 1900–1910 yılları arasında Tatar Mollaların önerisiyle Orta Asya'da Usul-i Cedit okulları açılmaya başlamıştır. Kırgızistan'ın kuzeyinde göçebe Tatarlar, güneyinde ise yerleşik yaşayan Özbekler okullar açmıştır. Bu mektepler, yerleşik ve yarı göçebe yaşam süren Kırgız köylerinde; bugün de Al Talaa, Toguz Toroo, Ketmen Töbö ilçeleri gibi dağlık yerlerde dahi açılmıştır. Sayıca fazla olmayan Kırgız çocukları da bu okullarda öğrenim görmüştür [19, s. 24]. Böylece Tatar ve Özbeklerin çabalarıyla Kırgızistan'da Cedit düşüncesi yaygınlaşma evresine girmektedir.

Tatar okulunu bitirip Kırgız halkı için yenilik arayışında olan birçok Kırgız aydını, ülkesine geri dönüp Kırgız yurdu için büyük görevlerde bulunmuşlardır. Onlardan biri İbrayım Abdırahmanov'dur. Manas destanını araştıran aynı zamanda öğretmen olan İbrayım Abdrahmanov, etnografya ve folklor araştırmaları da yapmıştır. Issık Köl'de dünyaya gelen İbrayım, Müslüman mektebinde eğitim gördükten sonra Karakol'daki Usul-i Cedit adındaki Tatar okulunda eğitimini tamamlamış daha sonra Ceti Ögüz ilçesinde Ceditçi faaliyetler gösteren okulda uzun bir süre öğretmen olarak çalışmıştır. At Başı'da kendi faaliyetlerini devam ettirdikten sonra 1926 yılında Frunze öğretmen kursunu, 1939'da Frunze'deki Pedagoji Üniversitesi'nin Kırgız Dili ve Edebiyatı Fakültesi'ni bitirmiş ve uzun yıllar öğretmenlik yapmıştır. Böylece İbrayım Kırgız bilim insanlarından biri olarak Kırgızlar için Kırgız tarihi, edebiyatı ve etnografyası açısından saygıdeğer biridir [22, s. 69–70].

1900'lü yılların başında yenileşme hareketinin okullarda yaygınlaşması, birçok basın yayın faaliyetinin gerçekleşmesi, süreli yayınların sürdürülmesine öncülük etmiştir. Kazan ve Ufa'da gerçekleşen matbuat faaliyetlerinin hızlanmaya başladığı zamanda dış dünya ile ilişkiler Türkler arasındaki farkındalığı arttırmıştır. Bu dönemde Kırgızların en önemli destanı Manas'ın yazıya geçirilme çalışmaları hız kazanmıştır. Keldibek Barıbozovlu Bek Murad, Kumaroğlu ve Sagınbay Orazbekoğlu gibi ünlü Manasçılar tarafından Manas Destanı'nı halka indirgeme yolunda çalışmalar yapılmıştır. Yine bu zaman diliminde Kırgızlar arasında Kalıgul Bayov (1785–1855), Arstanbek Buylasov (1868–1917), Toktogul Satılganov (1864–1933), Moldo Niyaz (1823–1896), Moldo Kılıç Şamırkanov (1868–1926) gibi büyük şairler yetişmiştir. Şairler, eserlerinde

halkın Çar döneminde çektiği eziyet ve sıkıntıları kaleme almışlar, halkın buldukları durumdan kurtulmalarının yollarını aramışlar, bu doğrultuda idarecileri uyarıcı nitelikte şiirler yazmışlardır. Bu dönemde Rus işgaline karşı çıkmak, şiirlerin ana konusunu oluşturmaktadır. Eserlerinde bu konuya sık sık değinen Moldo Niyaz, şiirlerinde halkın Sovyet Rusya'sının istilasından kurtulması için çözüm aramıştır [24, s. 60–61]. Kalıgul Bayov, Arstanbek Buylasov Toktogul Satılğanov, Moldo Niyaz, Moldo Kılıç Şamırkanov gibi isimler Kırgız Kol Cazma Adabiyatı'nın önemli temsilcilerindedir. Çar döneminin baskı ve zulmüne bizzat tanık olan şairler Ekim ihtilali sonrasında yazılı edebiyata geçiş süresinde halkı aydınlatmaya yönelik eserler vermeye devam etmişlerdir.

Moldo Kılıç, Çar döneminde toplumun aydın kesimini bilinçli olarak sıkıntıya düşüren yöneticilerin uygulamaya çalıştıkları baskıya, özellikle yönetici kesimin aydınlarla olan çatışmalarına Çüy Beyanı adlı şiirinde değinmektedir. Kırgızların ilk Ceditçilerinden biri olan Moldo Kılıç, eserlerinde dil ve eğitim konusundan yoğun bir şekilde bahsetmektedir.

Orus degen curt eken	<i>Rus dediğin bir vatandır</i>
Kıyın eken corugu	<i>Zordur onun yorumu</i>
Malay kıldı kırgızı	<i>Köle etti Kırgız'ı</i>
Til bilgeniñ baarisin	<i>Dil bilenlerin hepsini</i>
Kenselerge turguzdu	<i>Maden ocaklarına yolladı</i>
Künöökördü küşküşöp	<i>Günahkâr varsayıp</i>
Nabaktıga kirgizdi	<i>Fırınlara soktu</i>
Boluş koyup, biy şaylap	<i>Baş koyup, bey seçip</i>
Elge borum bilgizdi	<i>Halka kardeşçe davrandı!</i>

[15, s. 100]

Toplumun dil bilen aydınlarını acımasızca maden ocaklarına gönderen siyasi otorite, toplumu aydınlatmaktan başka düşüncesi olmayan aydınları suçlayıp halkı aldatmaya çalışmaktadır. Şiirde görüldüğü üzere şair, Rus yönetiminin gerçek yüzünü görüp eleştirmektedir. Şair, Cedit hareketini fikrî açıdan desteklemekle kalmaz aynı zamanda eğitim faaliyetinin oluşturulmasına gerek olduğunu savunur. “Orus” sözcüğü sadece Rus anlamına gelecek şekilde kullanılmaz, bu söz aynı zamanda devrin yöneticileri için de kullanılır. Halkın bulunduğu zor durumda bey ve zenginlerin topluma çektirdikleri eziyet ve işkenceler, o dönem içinde Çarlık Rusya'sının güttüğü siyasi tavırdan farklı değildir.

Kırgız toplumsal hayatını eserlerinde dile getiren, Kırgız sözlü edebiyatının önemli bir diğer temsilcisi Moldo Kılıç Törögeldi'dir.

E. Karsh. Kırgız Edebiyatına Yansıyan Ceditçilik Hareketi.

19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında eserler veren şair, halk şiiri ve Doğu edebiyat geleneği ile yetişir ve eserlerinde Kırgız toplumsal hayatını temel alır. P. Nikitin, A. Tokombayev, K. Yudahin 1956'de yayımlanan *Literaturnaya Gazeta* "Edebiyat Gazetesi" adlı gazetede kaleme alınan makalelerinde Moldo Kılıç ile ilgili "O, Kırgızistan'da o dönemin özel sesidir. O, dönemin olumlu ve olumsuz yönlerini, zıtlıklarını gösterir" şeklinde görüşlerini dile getirmişlerdir. Ayrıca Moldo Kılıç Şamırkanov, Moldo Kılıç Törögeldi'nin oğludur [20, s. 224–225]. Eğitime önem veren bir babayla yetişen Şamırkanov ile ilgili T. Samançin, şairin 1905'ten sonra Tatar Türkçesi ile yayınlanan gazete ve dergilerle tanıştığını; İsmail Gaspıralı'nın Tercüman gazetesi ile Kazan'dan Yulduz gazetesini okuduğunu, bu süre içinde basılan Kazak şairlerinin eserlerini tanıma imkânı bulduğunu belirtmektedir [20, s. 227]. Usul-ü Cedit okullarında öğrenim gören şair, Kırgızların Rus hâkimiyeti döneminde yaşantısını ve nizamlarını görmüş, tüm bunlar edebî hayatının şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Moldo Kılıç'ın *Kerme Too, Ala Too* "Kakşaal, Pamir Too" adlı şiirinde:

<i>Kudret gün Allah'ın</i>	<i>Nişanı der cehennem</i>
<i>Müthiş büyük zevk</i>	<i>Eşen şeyh hocası</i>
<i>Kerme Dağ'da varmış</i>	<i>Varlık benim yazdığım</i>
<i>...Alt yanını çevirsen</i>	<i>Başım mezara girdikten sonra</i>
<i>Ateş çıkan yer olur diye</i>	<i>Kıyamet günü gelinceye kadar</i>
<i>Duyardım her zaman</i>	<i>Öylece durur mezarım</i>
<i>Halkulade doğru der</i>	<i>Aniden göçüp gidersem</i>
<i>Gençten çıkan mollası</i>	<i>Söyleyecek vasiyetim</i>
<i>Yeni usul okuyan</i>	<i>Gereği yok eski kalıntı</i>
<i>Arasında çoğu</i>	<i>Kurgan ile kümbetin</i>

[20, s. 230–231]

Sadece Kırgız dağlarının güzelliklerine değinmeyen şair, Usul-ü Cedit okullarında öğrenim gören gençlerin eğitimi hakkında bilgi vermektedir. Eski kalıntıları eleştiren şair, yazdıklarının ve bilimin her şeyin üzerinde olması gerektiğini gelecek kuşaklara vasiyet etmektedir.

Yenileşme çalışmaları ile Kırgızistan'da önce Rusça sonra Kırgız Türkçesi ile gazete, dergi ve kitaplar yayınlanmaya başlamıştır. İlk gazete 1914 yılında *Pişpek Yaprağı* adıyla Tatar iş adamı Hodayev'in Progress adlı matbaasında basılır. Ekim ihtilalinden sonra 7 Kasım 1924 tarihinde Kırgız Türkçesi ile yazılan ilk gazete olan Erkin Too yayın hayatına başlamıştır [22, s. 77]. Kırgız yazılı edebiyatının başlangıcı sayılan Erkin Too gazetesi birçok edebî eserin verilmesine öncülük etmiştir. Gazetede hem Kırgız hem

de Tatar şair ve yazarlar eserlerini üç dilde (Kırgızca, Tatarca ve Rusça) yayınlama imkânına sahip olmaktadır.

Usul-i Cedit okullarının yaygınlaşması, yenileşme düşüncesiyle gerçekleşen eğitim faaliyetleri, halkı aydınlatma yolunda öne çıkan gazetecilik çalışmaları gerek yeni türlerin ortaya çıkmasını sağlamış gerekse Tatar kitap üretiminin çoğalmasına yol açmıştır. Çalışmalar için özellikle Rusça, Fransızca ve Arapçadan çeviri sayısında artış görülmüş, Tatar fikir hareketleri yeniden şekillenip modern İslam anlayışına doğru yöneliş başlamıştır. Yönelişle birlikte Kırgız yazar ve şairlerin büyük çoğunluğuna Tatar şairler G. Tukay ve M. Gafuri'nin şiirleri, G. İshaki ve G. İbragimov'un nesirleri, Tatar gazete ve dergileri tesir etmiştir. Tatar şair ve yazarların dil ve din kardeşliği, ortak kültür çerçevesinde ele aldıkları konular Tatar ve Kırgızlar arasındaki ilişkiyi artırmış; ekonomik, sosyal etkenler bu ilişkiyi daha da şekillendirmiştir [2, s. 168]. Tatar sanatçıların sosyal ve siyasi yaşamda görülen adaletsizliklerin çözümüne dair; dönemin yöneticilerinin gerçek yüzünü göstermek adına verdikleri mücadele örneği eserlerde yer bulmuştur. Örnek tiplerle oluşturulan konular birçok Kırgız şair ve yazarı (Moldo Kılıç, Toğolok Moldo, İ. Şaybekov, A. Cutakeyev, Aldaş Moldo, K. Tınstanov, O. Sıdıkov, S. Karaçev gibi) etkilemiştir. Kırgız şair ve yazarların Tatar aydınlarından etkilendikleri konular benzer olduğundan dolayı bu çerçevede dil ve düşünce alanında benzer yönlerin şekillendiği görülmektedir. Bu isimlerden Tatar okullarında yeni eğitim düzeninde öğrenim görenler de vardır. Ayrıca Kırgız edebiyatçıları bu eğitim düzeni içinde öğretmenlik yaparak gelecek kuşakları eğitmeyi hedefledikleri, halka yararlı bireyler yetiştirme düşüncesi içinde olmuşlardır.

Kırgız halkının aydın eğitimcisi Aldaş Moldo ana dilde eğitime önem vermiş, kendi imkânlarıyla Arap harfli el yazısı ile Kırgız alfabesi oluşturmuştur. Usul-ü Cedit okullarında eğitim veren şair, çocuklara eğitim vermenin yanında eserlerde yazar. 1905 yılında kaleme aldığı *Şayloo* "Seçim" adlı şiirinde yönetici kesimin aralarındaki mücadeleye değinilirken, yöneticilerin bu mücadelelerde halkı karışıklık içinde bıraktıkları anlatılmaktadır. 1912'de *Barakan Cönündö Bayan* "Barakan Hakkında Beyan" ve 1914 de yazdığı *Hal Zaman* adlı eserlerinde Rus hâkimiyetinde Kırgız halkında meydana gelen gelişmeler konusunda fikir yürütülürken Kırgız halkının gelişmesine ilişkin Rusya faktörünün olumlu etkisi ve Çarlık yönetiminin sömürge siyasetinin olumsuz etkisi, Rus memurların ve yerel temsilcilerin bir araya gelip halka nasıl eziyet ettikleri anlatılmaktadır [20, s. 235]:

E. Karsh. Kırgız Edebiyatına Yansıyan Ceditçilik Hareketi.

*Felaket gibi çöktü itler hey!
Felaket basan süslemeliye.
Yeledi yulka bindirmez
Kara körpe iyi kaftan,
Yakalı kıyafet giydirmez.
Diğer bir yerinde ise:
Sürüp çıkardı dağlara,*

*Aşıp göçtü neçe bel,
Ekin ekecek yeri yok
Bitik düştü zavallı halk
Şu yaptığı doğru mu?
Takati kalmayan el yurt
Bir gün mutlak,
İsyan eder çıkar kavgaya.*

Şiirde görüldüğü üzere Çar döneminde eziyete uğrayan Kırgızlar daha fazla dayanamayıp yurtlarından göçmek zorunda kalmış, mücadele etmeye takati kalmayan halk ise isyan etmeye başlamıştır. Rus yönetiminin gelmesi kimi şaire göre Çar döneminin zulmünden kurtulmanın çaresi olarak görülürken kimine göre ise Rus yönetiminin baskıcı tutumunu göstermektedir. Ceditçi düşünce ile aydınlar halkın sömürülmesine karşı çıkarak mücadele örneği sergileyip halkı aydınlatmayı hedeflemişlerdir. Zira cedit okullarında eğitim gören birçok Kırgız aydını halkın gelecek günlerinin aydınlanmasına eserlerinde öncülük ederek tarihe not düşmektedirler. Ayrıca Türkistan'ın işgali ile başlayan zorlu süreç ve beraberinde gelen sıkıntı ve devrin koşulları altında halkın çektiği zorluğu anlatan aydınlar aynı zamanda dönemde birçok esere konu olan “Zamana” adıyla bir akım ortaya çıkarırlar. Birbirinin devamı niteliğinde yazılan bu şiirlere Aldaş Moldo'nun Hal Zaman'ının yanı sıra Moldo Kılıç'ın Zar Zaman “Zor Zaman”, Kalıgul Bayov'un Ahır Zaman “Ahir Zaman”, Arstanbek'in Zar Zaman “Zor Zaman” eserleri örnektir.

Togolok Moldo, çocukları eğitim alanında yenileştirmeyi pek çok eserinde göstermektedir. Sözlü kaynağı en iyi şekilde kullanan şair ve yazar Togolok Moldo çocuklar için *Karışkır cana Tülkü* “Kurt ve Tilki” *Tülkü menen Turna* “Tilki ile Turna” masalları; kadınların eşitliği konusuna değindiği *Kız Kencenin Armanı* “Kence Kızın Hayalleri”, *Çalga Bergen Kızdın Armanı* “İhtiyara Varan Kızın Hayali” gibi eserler kaleme almıştır [20, s. 238–239].

Yenileşme düşüncesinin etkisiyle oluşan müzikli tiyatro grupları okullarda dinî tiyatro oyunlarının sahnelenmesine etki etmiştir. Kırgızistan'da Tatarların nüfus olarak kalabalık olduğu yerlerde Tatar oyuncularını müzik ve tiyatro oyunları sahnelemektedir. Tatar tüccarları tarafından desteklenen oyun faaliyetleri birkaç grup arasında sıklıkla oynanırdı. Bazı Tatar oyuncularını Rus tiyatrosunda tiyatro faaliyetleri sürdürürken çoğunluğu Müslüman gruplarında yer alırdı. Bu gruplarda Tatarların yanı sıra Özbek, Başkurt, Kırgız, Kazak ve Uygurlardan bulunan

temsilciler, öğretmenlerden ve öğrencilerden oluşmaktaydı. Bu Müslüman gruplardan biri Prjevalsk ilinde, Kırgızların önemli yazarı Sıdık Karaçev'in kaleme aldığı *Borç* adlı ilk Kırgız dramını sahnelemiştir [22, s. 77–78]. Kırgız yazarlarından Sıdık Karaçev tiyatro ve hikâye alanında kendini göstermesine rağmen birçok eseri dönemin siyasi rejiminin tepkisini çektiğinden dolayı yasaklanmış ve ortadan kaldırılmıştır. Tatar okullarında eğitim gören Karaçev, halkı uyandırmaya yönelik eserler vermiştir.

Ceditçiliğin etkili olduğu dönemde Ceditçi aydınlara birçok suçlamada bulunulmuştur. Sovyet dönemi araştırmacıları, Kırgızistan'da milliyetçi ideolojinin etkisiyle eserlerin verildiği söylenen, Ceditçilik faaliyeti gösteren okulların bu ideolojinin bir parçası olduğunu belirtmiştir. Yine o dönemde araştırmacılar tarafından Usul-ü Cedit düşüncesiyle açılan birçok okula Panislamlık ve Pantürkçülük fikrine hizmet ettiği, orada eğitim veren Ceditçi aydınlara ise millî burjuvanın temsilci olduğu şeklinde suçlamalarda bulunulmuştur. Sovyet dönemi araştırmacılarının aksine Kırgız tarihçisi Kurmanov, aydınların Ekim ihtilalinden önce Çarlık rejiminin baskıcı tutumuna karşı çıktıklarından, ihtilalin etkisiyle yerli aydınların Çarlık Rusya'nın sömürgesine karşı duruş sergileyip, ihtilal sırasında bağımsızlık kazanabilmek için büyük çabalar sarf ettiklerinden bahsetmektedir [12, s. 160–161]. Kırgız Sovyet hükümeti, Ceditçi aydınları şöyle ifade etmekteydi:

“...1905 yılındaki ihtilalden sonra Kırgızların az çok entelektüelleri ortaya çıkmaya başladı. ...fakat bunların arasında işçilerden birisini göremiyoruz, bunların hepsi o zamanki Çar ve yönetimine karşıydılar. Onların bütün hazırlıkları tercümanlık ve dincilik yönünden aynı olup, bu birlik yolunda çalıştılar. Örneğin Osmonaali Sıdikuulu, İşanaali Arabayuulu, Abdikerim Sıdikuulu, Satarkul Cankaraçuulu, Kemel Şabdanuulu v.b. bunlar kendi amaçları ve istekleri ile bütün emekçileri ezme yollarını arayıp, üstünlük kuran zengin burjuvanın güvenilir ve ilk destekçileri olarak kabul edilir. Bir yönüyle tercümanlar, diğer yönüyle dinciler emekçileri zalim Çarın siyasetine hizmet ederek ezdiler. ...14–15 yıllarında Ufa ve Kazan'da okuyan zengin-burjuva entelektüellerin bazı hamleleri oldu. Bu hareketler tartışmasız Pantürkçülük üzerine kuruldu. Başka bir deyişle onların hareketleri bütün Türk halklarını ve dillerini birleştirme yönünde oldu. O zamanlar İşanaali Arabayuulu ve Osmonaali Sıdikuulu önderliğinde Kırgızların ilk aydınları yazı meselesine yöneldiler. Onların yazıları Kırgız dilinde değil, Pantürkizmin önderliğinde Çağatay dilinde idi” [10, s. 239–240]. Kırgız Sovyet yönetiminin bu görüşü aslında Kırgız Ceditçi aydınlarının ortak bir Türk dili çevresinde Türk halklarının birliğini

E. Karsh. Kırgız Edebiyatına Yansıyan Ceditçilik Hareketi.

istediğini, eğitim ve kültürel alanda halkı aydınlatmaya çalışıp bu konuda çalışmalar yaptıklarını göstermektedir.

Yenileşme düşüncesinin ağırlıklı olarak işlenen konuları arasında Kazak ve Kırgızların dış dünyadan geri kalması ve toplumun cahil olması aydınlar arasında büyük sorun teşkil etmektedir. Cahillik ve geri kalmışlıktan kurtulmanın tek yolu olarak eğitim almanın gerekliliğini savunan aydınlar, geleneksel eğitim metodunun eksikliği üzerinde durmuşlardır. Bu aydınlardan Osmonaali Sıdıkov ana dilde eğitime vurgu yapan cedit okullarının ihtiyaç duyduğu ana dilde iki adet tarih kitabı yazmıştır. Yine yenilikçi aydınların öncülüğünde yeni eğitim metoduna ilişkin 1911 ile 1914 yılları arasında dört adet Kırgız Türkçesinde eser basılmıştır. Kırgız Türkçesiyle basılan ilk eserler olması bakımından bu çalışmalar büyük önem taşımaktadır. Bu eserler şunlardır: Moldo Kılıç'ın *Kıssa-ı Zelzele'si*, Kırgız ve Kazak Usul-ü Cedit okullarındaki kaynak yetersizliği doğrultusunda İşenaali Arabayev tarafından yazılan *Alifba Yake Tötek Oku* ve diğerleri ise Osmonaali Sıdıkov'un yayınladığı *Muhtasar Tarih-i Kırgızıya* "Kısaca Kırgız Tarihi", *Tarih-i Kırgız Şadmaniye* adlı eserlerdir [10, s. 240–241]. *Muhtasar Tarih-i Kırgızıya* adlı eserden bir yıl sonra neşredilen *Tarih-i Kırgız Şadmaniye*'de, Kırgız halkının eski dönemlerden başlayarak 19. yüzyılın başına kadarki süreçte oluşan boy yapısı ile Kazak ile Dunganların şeceresinin dâhil olduğu bilgiler yer almaktadır [20, s. 96]. *Kıssa-ı Zelzele* "Zelzele Hikâyesi", *Alifba Yake Tötek Oku* "Alfabe ve Hızlı Okuma" adlı eserler İşenaali Arabayev tarafından Ufa'da yayınlanmıştır. Arabayev'in *Alifba Yake Tötek Oku* adlı eseri Kırgız Türkçesinin kelime ve gramer kurallarına yer veren ilk yazılı eser olma özelliği taşır. Çalışmanın yol göstericisi İsmail Gaspıralı'nın *Hace-i Sıbyan* adlı kitabıdır. Eser Kırgız ve Kazaklara okuma yazma öğretme amacıyla yazılmıştır. Bu eser hem Gaspıralı'nın yenileşme fikir hareketinin Kırgız ve Kazaklar arasında yaygınlaşmasını sağlamış hem de eserin Kırgız ve Kazak Türkçesinde yayınlanması, cedit eğitim sisteminin Kırgız ve Kazaklar arasında hızlıca yayılmasına olanak sağlamıştır [11, s. 394–395]. Arabayev aynı zamanda Kırgızların ilk gazetesi olan Erkin Too'nun yayın hayatına geçmesinde büyük çaba sarf etmiştir [12, s. 168]. Tüm bu faaliyetler Kırgızların aydınlatılması yolunda verilen ilk önemli çalışmalardır. Bu eserler aynı zamanda Kırgız tarihi ve kültürünün anlatıldığı, halkta milli düşüncenin oluşmasını sağlayan önemli yazılı kaynaklardır.

Alifba Yake Töte Oku adlı eserdeki okuma parçaları bozkırda yaşayan çocuk ve insanların yaşamını anlatmaktadır. Okuma parçaları kendi içinde ideal insan tipini biçimlendirerek çocuklarda ideal tip oluşturmayı

amaçlamıştır. Toplumsal olaylara eserlerinde sık sık değinen Arabayev, bu kitapta Ceditçi düşünceyi şekillendirmek istediği toplumsal yapı içinde kayda değer görüşler ortaya koymaktadır. Eserde Kazak ve Kırgız sözlü edebiyat geleneğinin ürünleri de yer almaktadır [11, s. 395–397]. İdeal bir toplumun oluşması gelecek kuşakların eğitimiyle mümkündür. Ceditçi düşünce ile eserler veren aydınlar cedit düşüncesi içinde yetiştirmeyi amaçladıkları çocukları ideal insan tipini hem eserlerde hem de cedit okullarında verdikleri eğitimle sağlamışlardır.

Kırgızların ilk tarihçisi Osmonaalı Sıdıkov'nun 1914'de Ufa'da basılan *Tarih-i Kırgız Şadmaniye* adlı eserinde Kırgız halkını tarihi okumaya, öğrenmeye davet ettiği aşağıdaki dizelerde görülmektedir [20, s. 102]:

*Tarih demek geçmişteki ahvali bilmek
Ata baba, evliya yerini bilmek
Yaptığın işin, peygamberin yolunu bilmek
Cihanda dolaşmak demek
Yeryüzünde çeşit çeşit insanları
Türlü türlü dinleri bilmek demek.*

Çarlığın hüküm sürdüğü zamanda yani 1917 öncesinde yazılı edebiyata geçiş aşamasında Kırgız yazı dilinin gelişmesini sağlayan İşenaalı Arabayev ve Osmonaalı Sıdıkov gibi sanatçılar eserleri ile önemli katkılara imza atmışlardır. Yazılı edebiyatın ilk çalışmalarını kapsayan bu dönemde Osmonaalı'nın içinde yer aldığı *Cazgıç Akındar* “Yazan Şairler” şeklinde bir tabir oluşmuştur. Cazgıç akınların eserlerini kaleme aldıkları yazı, İslamiyet'in Türkistan'da yaygınlaşması ile bağlantılı Arap alfabesi kullanılarak ele alınmıştır [11, s. 388]. Arap harfli bu metinler İslamiyet etkisinde gelişen sözlü edebiyat geleneğinin yazıya dökülmüş ilk halidir.

Yeni usulde eğitim veren okulların gerekli ihtiyaçları devlet tarafından karşılanmamaktaydı. Kırgızların millî şair ve yazarı, aynı zamanda ilk profesörü Kasım Tınıstanov, Karakol şehrinde yeni eğitim öğretim veren Özbek okulundan 1912–1913 yılında mezun olduktan sonra 1913–1914 yılları arasında Karakol şehri yakınlarında Sazanova kasabasındaki Özbek okulunda eğitimine devam etmiştir. 1914–1916 yılları arasında Karakol şehrindeki Rus Tüzem adı verilen ve Rus olmayan halkların Rus dilinde öğrenim gördüğü okulda eğitimini sürdürmüştür [3].

Cedit okullarında eğitim alan Kasım Tınıstanov, Kırgız Türkçesinin gelişmesine katkıda bulunan birçok kitap ve makale yazar çok yönlü bir şahsiyettir. Kırgız yazı dilinin gelişmesinde özellikle harf devriminde büyük

payı vardır. Arap alfabesinden Latin alfabesine geçiş aşamasında, 1925 yılında Latin harflerini temel alan ilk Kırgız alfabesini teşkil etmiştir. Latin alfabesini oluşturma gayesini “...her öğrenci okuduklarını iyi anlamaları lazım. Latin harflerine geçmemizden amaç Doğu'nun ak çalmalı hoca-mollalarını yok etmek için ya da kolay yol ile edebiyat ve medeniyetimizi oluşturmak, Latin harfleriyle soldan dağa doğru yazarak Latin veya Fransız olmak ya da medeni halkları taklit etmek değildir. Bizim amacımız, okuma-yazmayı kolay öğrenerek milli edebiyatımızı, milli medeniyetimizi toplayarak, bu yolla onların teknolojisi gibi teknolojiye sahip olmaktır” şeklinde açıklamaktadır [12, s. 168–169]. Tınıstanov'un açıklamasında milli bir edebiyatın oluşması için temelde eğitimin önemi ön plana çıkarılarak aydınlanmanın gerekliliği vurgulanmaktadır.

Kırgız edebiyat dilinin gelişiminde büyük payı olan Tınıstanov, *Okuu Kitebi* (1924), *Okuu Cazuu Bil* (1927) başta olmak üzere Kırgızlar için alfabeyi öğretici nitelikte eserler, Kırgız Türkçesinin sorunlarını ele aldığı birçok makale, ders ve gramer kitabı yazmıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *Ene Tilimiz I*, *Ene Tilimiz II*, *Kırgız Dilinin Morfolojisi*, *Kırgız Dilinin Sintaksisi*. *Okuu Kitebi* adlı çalışma Kırgız Türkçesiyle yazılmış ilkökul kitabıdır [13, s. 410]. Tüm bunlara ek olarak Manas Destanı'nı inceleyen Tınıstanov şiirler de kaleme almıştır. Eski düzeni yerdığı Mariyam menen Köl Boyunda adlı hikâyesi Kırgız Türkçesiyle yazılmış Kırgız edebiyatının modern anlamda ilk hikâyesi olma özelliği taşır.

Cedit okullarında okuyanlardan biri de Sıdık Karaçev'dir. Karaçev'in hayatı hakkında bilgiler sınırlıdır. Küçük yaşta babasını kaybedince Karakol şehrine gelmiş ve burada Usul-ü Cedit düşüncesiyle eğitim veren bir öğretmen yanında çalışmış ve onun öğretmenlik yaptığı okulda derslere girmiştir [4, s. 94]. Kırgız halkını aydınlatmaya ışık tutan eserler veren Karaçev, ilk eserlerini Tatar Türkçesiyle yazmıştır. Eserlerinin konusu Kırgız halkının çektiği sıkıntı ve acılardır. Eserleri halkın gelişimine katkı sağlayacak türdendir. Ceditçi düşüncenin etkisiyle yazılan eserlerinde Tatar okulunun payı büyüktür. Bu nedenle Sıdık Karaçev'in Kırgızların ilk Ceditçi şairi olduğu söylenmektedir.

Sonuç

Türkistan'da 19.yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Ceditçilik düşüncesi, asıl gelişimini 20. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Türk dünyasını etkileyen yenileşme fikri, hayatın her alanına yayılmıştır. İsmail Gaspıralı'nın açtığı yeni usulde eğitim veren okullarda yetişen aydınlar halkı buldukları konumdan kurtarma çabası içinde eserler vermişlerdir.

Ekim ihtilalinden sonra yazılı edebiyata geçiş aşamasını tamamlayan Kırgızlar, öncesinde sözlü gelenekten gelen edebiyatı yaşatmaktaydılar. Tatar ve Özbek okullarında eğitim alan Kırgız aydınları, Ceditçi düşünce anlayışıyla ilk bu okullarda tanışmışlardır. Kırgız aydınları aldıkları eğitimle sözlü kültür geleneğinin etkisinde birçok eser vermişlerdir. Çar döneminde yöneticilerin güttüğü siyasi anlayış, toplumsal hayatta yaşanan adaletsizlikler, halkın dış dünyada yaşanan yeniliklerden geri kalması, dinî öğretilerin yanlış aksettirilmesi, eğitimsiz bir toplum gibi pek çok sorun mevcuttur. Eserler, Kırgız tarihi ve kültürünü doğru anlamaya, millî değerlerde eğitici ve öğretici nitelikte olmaya yöneliktir. Aydınlar, tüm bu yaşanan olumsuz gelişmelerden eğitim yoluyla kurtulma fikrini temel alan, gelecek kuşakların eğitim almasını vurgulayan eserler kaleme alırlar. Çar döneminde halkın çektiği sıkıntı ve eziyetin farkında olan şairler, idarecilere uyarı niteliğinde şiirler yazarlar. Bu konularda Moldo Niyaz'ın eserlerinin yanı sıra Moldo Kılıç'ın benzer hususlara değindiği eserleri vardır. Moldo Kılıç, Sovyet Rusya'sının zulmünü ve onlarla birlikte hareket eden yöneticilerin uygulamaya çalıştıkları baskı ortamını Çüy Beyanı adlı şiirinde dile getirir. Dönem içinde Aldaş Moldo'nun Kırgız alfabesi ile ilgili çalışmaları, Togolok Moldo'nun geleceğin mimarı olan çocukların eğitimine yönelik Karışkır cana Tülkü "Kurt ve Tilki" Tülkü menen Turna "Tilki ile Turna" gibi masalları ve diğer şairlerin de eğitici ve öğretici nitelikte mühim eserleri vardır. Sözlü edebiyatın temsilcilerinin yanı sıra yazılı edebiyatın önemli şahsiyetlerinden İşenaalı Arabayev, Kasım Tınıstanov, Sıdık Karaçev, Osmonaalı Sıdıkov gibi halkı buldukları müşkül durumdan kurtarmayı, yaşanılanları geleceğe not düşecek eserler vermeyi kendine vazife olarak gören aydınlar, Kırgızların cedit düşüncesini yansıtan önemli şahsiyetlerindendir. Kırgız halkının geleceğine yönelik eserler veren bu isimler sosyal alandaki sorunları ortaya çıkarıp halkın geleceği için millî değerlerde eğitim ve öğretimin önemini vurgulayacak eserler yazmışlardır.

İhtilal sonrasında Ceditçilere birçok suçlamada bulunulmuştur. Çağın gerekliliğini taşımayan millî değerlerde eserler verdikleri ve halkı galeyana getirdikleri gerekçesiyle çoğu Ceditçi aydın rejimin kurbanı olmuştur.

Kaynaklar

1. Akpınar, Y., (Haz.), *İsmail Gaspıralı Seçilmiş Eserleri: Fikri Eserleri*, C. 2. İstanbul: Ötüken, 2019.
2. Aynakulova, G., "XIX. Yüzyılın Sonu XX. Yüzyılın Başında Ceditçilik Hareketinin Kırgız Türkleri Üzerine Tesiri", Ankara, *Türk Yurdu Dergisi*, S. 287, s. 165–169, 2011.

E. Karsh. Kırgız Edebiyatına Yansıyan Ceditçilik Hareketi.

3. Cigitov, S., “Kasım Tınistanov (1901-1938)”, *Türk Yurdu Dergisi*, C. 25, S. 216, 2005 // <https://www.turkocaklari.org.tr/iz-birakanlar/kasim-tinistanov-1901-1938-amp-61482-3557>.
4. Cigitov, S., “Karanlık Yıllar ve Bir Mihenk Taşı: Sıdık Karaçev” (Akt. Kemal Göz), *Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 15, s. 93–105, 2006.
5. Devlet, N., *İsmail bey (Gaspıralı)*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
6. Devlet, N., *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905–1917)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
7. Ercilasun, A. B., “İsmail Gaspıralı’nın Fikirleri”, *Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü*, S. 337-338, s. 329–336, 1991.
8. Gökgöz, S. S., “İsmail Gaspıralı’nın ‘Medeniyet’ ve ‘Millet’ Fikri Üzerine Entelektüel Retoriği”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 2, s. 19–33, 2005.
9. Güngör, E., *Çarlık Döneminde Türkistan’da Fikir Akımları*, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Bışkek, 2008.
10. Güngör, E., “Kırgızların İlk Modern Tarihçisi Osmanaalı Sıdıkuulu”, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul, C. 25, s. 237–254, 2015.
11. Güngör, E., “Kırgız Matbuatının Ortaya Çıkmasında Ceditçiliğin Rolü”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Bozok Üniversitesi, Yozgat, C. 5, S. 3, s. 387–400, 2016.
12. Kadyrov, M., *Kırgızistan’da Ceditçilerin Eğitim Alanındaki Faaliyetleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dini Araştırmalar, Ankara, C.17, S. 45, s. 159–172, 2014.
13. Kallımcı, İ.T., *Bir Kırgız Aydını: Kasım Tınıstanoğlu*. Gürer Gülsevin ve Metin Arıkan(Ed.), Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı (s. 409–418) İzmir, 2005.
14. Kamaliev, A., “Ayaz İshaki’nin Eserlerinde Eğitim”, *Turkish Studies*, Volume 4/3, s. 1262–1280, 2009.
15. Kapağan, E., *Kırgız Şiirinde Ekim Devrimi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
16. Kasımov, B., *Milli Uyanış* (Çev.: Fatma Açık), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.
17. Kasımov, B., “Ceditçilik (Bazı Mülahazalar)” (Akt. Veli Savaş Yelok), *Gazi Türkiyat* S. 6, s. 335–361, 2010.
18. Kaymaz, Z., “İsmail bey Gaspıralı’da Dilde Birlik Fikri”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, İzmir, C. 5, S. 1, s. 75–78, 2005.
19. Koç, S., “Sovyet Döneminden Önce Kırgız Edebiyatı”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2, s. 22–36, 2009.
20. Kubatova, A., *Kırgızistan’da Ceditçilik Hareketi (1900–1916)*, Ankara: Bengü Yayınları, 2018.
21. Maraş, İ., *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850–1917)*, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2002.
22. Sıdıkova, Y. *XX. Yüzyılın Başından XX. Yüzyılın İlk Yıllarına Kadar Kırgızistan’daki Tatarların Sosyal Hayatı ve Kültürü*, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Bışkek, 2011.
23. Türkmen, F., “Gaspıralı İsmail Bey’e Göre ‘Fikirde Birlik’ İdeali”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, İzmir, S. 1, C. 5, s. 107–111, 2005.
24. Yazı, M. E., *Çarlık Döneminde Kırgızlar*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2007.

Андатпа

Түркістан аймағында XIX ғасырдың соңында пайда болған және қалыптасуын XX ғасырдың басында аяқтаған жәдитшілік қозғалысы Гаспринскийдің басшылығымен татарлардан басталып, бүкіл түркі әлеміне тікелей ықпал етті. Татар зиялыларынан әсер алған қырғыз зиялылары да Усул-ү Жәдит түсінігі бойынша білім беретін мектептерде білім алып, қырғыз халқының сауатын ашу мақсатын алға қойды. Қырғыз зиялылары өз еңбектерінде, жалпы алғанда, Патшалық Ресей кезеңіндегі қоғамда байқалған кемшіліктерді, даму сатысынан қалып қойған халықты, билеушілердің зомбылығын және сауатсыз халықты қараңғылықтан ояуды тақырып ретінде алады. Осы тақырыптар төңірегіндегі Усул-ү Жәдит мектептерінің әсерімен білім беру саласында келешек ұрпақтың көзін ашу бағытында жасалған шаралар, ұлттық және рухани санасын қалыптастыру мақсаты, білімді ана тілінде алудың маңызын ерекше атап өтетін ойларды сол кездегі еңбектерде жиі кездестіреміз. Әсіресе, балаларды тәрбиелеуге арналған оқулықтар, қырғыз тарихы және мәдениеті жайындағы еңбектер, қырғыз әліпбиін жасау және қырғыз тілінің дамуына негізделген шығармалар, ауыз әдебиетіне негізделген өлеңдер жазылды. Қырғыз зиялыларының әдеби шығармаларына арналатын бұл мақалада жәдитшілік түсінігінің дамуы және қырғыз әдебиетіндегі жалпы көрінісі туралы сөз болады.

Кілт сөздер: қырғыз әдебиеті, жәдитшілік, Исмаил Гаспринский, жәдиттік ойлау.

(Э. Карслы. Қырғыз әдебиетіне әсер еткен жәдитшілік қозғалысы)

Аннотация

Движение джадидизма, возникшее в Туркестанской области в конце XIX века и завершившее свое становление в начале XX века, под руководством Исмаила Гаспринского началось с татар и непосредственно повлияло на весь тюркский мир. Киргизская интеллигенция, находившаяся под влиянием татарской интеллигенции, хотела просвещать киргизский народ, обучаясь в школах, дающих образование с пониманием Усул-ю Джедит. В своих трудах представители киргизской интеллектуальной элиты в основном обращали внимание на социальные проблемы в царский период, отставание народа от уровня стран с развитым общественным строем, давление со стороны правителей и пробуждение необразованного общества от сна невежества. В свете данной проблематики исследований, которые проводились для просвещения будущих поколений в области образования с влиянием школ Усул-ю Джедит, с целью создания национального и духовного сознания, выявлено, что выражения, подчеркивающие важность образования на родном языке, часто встречаются в произведениях того периода. В частности, были опубликованы обучающие книги для детского чтения, произведения, отражающие историю и культуру Киргизстана, печатные исследовательские публикации по созданию киргизского алфавита и развитию киргизского языка, а также стихотворения, выполненные в традициях устной литературы. В настоящей статье, наряду с литературными исследованиями киргизской интеллигенции, упоминается развитие джадидизма и его общий вид в киргизской литературе.

Ключевые слова: киргизская литература, джадидизм, Исмаил Гаспринский, джадидское мышление.

(Э. Карслы. Движение джадидизма, оказавшее влияние на киргизскую литературу)

З.Ш. Абдирашидов

д. ф. н., доцент, Ташкентский государственный университет узбекского языка и литературы имени Алишера Навои, Ташкент, Узбекистан (abdirashidov@gmail.com)
ORCID: 0000-0002-6869-4315

Образ китайского мусульманина в позднеосманской печати

Аннотация

В конце XIX века мусульманский мир, оказавшийся в состоянии глубокой политической и интеллектуальной стагнации, искал пути выхода из этого положения и повышения научного потенциала мусульманского сообщества. Политический кризис во внутренних и внешних делах самого мощного мусульманского государства – Турции – привел в 1908 году к 2-й Конституционной революции. Именно в этот период в Стамбуле зафиксировано появление СМИ, направленных на агитацию или пропаганду единства мусульман под властью Османского султана. Турецкая пресса для осуществления поставленных перед ней задач первым делом начала знакомить османскую общественность с жизнью, бытом, политическим и общественным положением мусульман, проживающих, в основном, на юго-восточных территориях Азии.

В данной статье осуществлен предварительный анализ материалов турецкой прессы, в частности, журналов «Сирати Мустахим», «Тааруфи Муслимин» и «Хикмет» о китайских мусульманах, а также предпринята попытка выявить основные идеологические аспекты османского общества, их отношение к общественно-политическому положению китайских мусульман.

Ключевые слова: Китай, мусульмане, невежество, пресса, прогресс.

Z.Sh. Abdirashidov

Doctor of Philosophy, Associate Professor, Alisher Navoi Tashkent State University of the Uzbek Language and Literature, Tashkent, Uzbekistan (abdirashidov@gmail.com)
ORCID: 0000-0002-6869-4315

Image of a Chinese Muslim in Late Ottoman Press

Abstract

At the end of the XIX century, the Muslim world, which fell into deep political and intellectual stagnation, was looking for ways out of this situation and raising the scientific potential of the Muslim community. The political crisis in the internal and external affairs of the most powerful Muslim state – Turkey, led in 1908 to the 2nd Constitutional Revolution. During this period that a press arose in Istanbul aimed at agitating or promoting the unity of Muslims under the rule of the Ottoman Sultan. The Turkish press, in order to fulfill the tasks assigned to it, first of all began to familiarize the Ottoman public with the life, political and social situation of Muslims living mainly in the southeastern territories of Asia. This article provides a preliminary analysis of the materials of the Turkish press, in particular, the magazines *Şirāt-ı Müstaqīm*, *Ta'aruf-i Müslimīn*

and *Hikmet* about Chinese Muslims, as well as made an attempt to identify the main ideological aspects of Ottoman society, their attitude to the socio-political situation of Chinese Muslims.

Keywords: China, Muslims, ignorance, press, progress.

Введение

Период конца XIX – начала XX веков стал переломным моментом в истории мусульманских стран Востока. Мусульмане стали осознавать свое истинное положение и начали искать пути выхода из политической и интеллектуальной стагнации. В частности, прежде чем делать какие-либо политические шаги, мусульманский мир должен был выйти из интеллектуальной стагнации, повысить научный потенциал в мусульманских обществах. Для выхода из этого положения, в первую очередь, требовалось осуществить настоящую революцию в умах и сердцах мусульманского общества.

Невежество, как считали все мусульманские интеллектуалы того времени, стало основной причиной политического кризиса всего исламского мира. В итоге, к началу XX века почти весь Восток попал под господство Запада. Политический кризис во внутренних и внешних делах Турции привел в 1908 году к 2-й Конституционной революции. К власть пришла партия «Иттихад ве Теракки», которая ставила своей ближайшей целью спасти Османскую империю и предотвратить окончательный раздел ее территории. Младотурки придерживались идеологии турецкого национализма, которая впоследствии перешла к пантюркизму и панисламизму.

Именно в этот период в Стамбуле возникли СМИ, направленные на агитацию или пропаганду единства мусульман под властью Османского султана. Турецкая пресса для осуществления поставленных перед ней задач первым делом начала знакомить османскую общественность с жизнью, бытом, политическим и общественным положением своих братьев по религии и этническому происхождению, проживающих в основном на юго-востоке Азии.

В данной статье приводятся предварительные анализы материалов турецких периодических изданий, в которых даны общие, информационные и аналитические сведения о китайских мусульманах. В рамках исследования, в основном, к анализу были привлечены материалы газет «Сирати Мустахим», «Тааруфи Муслимин» и «Хикмет», к которым имели доступ китайские мусульмане.

3.Ш. Абдирашидов. Образ китайского мусульманина в позднеосманской...

Исходя из этого в данной статье в основном приведены предварительные попытки анализа и оценки взглядов, а также выявлены основные идеологические аспекты османского общества, их отношение к общественно-политическому положению китайских мусульман. Эти предварительные попытки изучения взгляда турецкой прессы на положение своих китайских братьев по религии также вносит определенную ясность в понимание и объективную оценку событий, происходивших в Китае в начале XX века.

Китайские мусульмане: кто они?

Китайские мусульмане, по мнению турецких СМИ, состоят из китайских тюрков и тунган. Если китайские тюрки в основном проживали на юго-восточных территориях тюркского мира [6, с. 6], то тунгане как часть китайской нации проживали по всей территории Китайской империи [8, с. 4]. Турецкая пресса, основываясь на различных источниках, оценивала общее количество мусульман Китая в пределах от 50 до 100 миллионов [21, с. 7–8; 8, с. 4; 11, с. 6; 18, с. 6–33].

По определению турецкой печати, все китайские мусульмане исповедуют ислам ханафитского толка и по своей натуре в религиозных вопросах склонны к консерватизму и фанатизму [8, с. 4].

Большую часть мусульман в Китае составляют китайские тюрки. По утверждению одного из авторов газеты «Хикмет», общее количество китайских тюрков превышает 30 миллионов. Их этнический состав представлен: 1) саларскими тюрками; 2) тюрками китайского Туркестана и Кульджи; 3) казахами, киргизами и тюрками манджу. Эти тюркские народности резко отличаются друг от друга уровнем социальной, экономической жизни, а также развитием культуры, хотя их образ жизни, жизненные условия, мировоззрение и другие особенности являются почти идентичными [11, с. 6].

Китайские мусульмане – тунганы, которые, как утверждает пресса, составляют основную массу «братьев по религии», и их общее количество колеблется от 40 до 70 миллионов по всему Китаю. В публикациях рассматриваемого периода отмечалось, что тунгане недостаточно образованны и ученых богословов среди них очень мало [8, с. 4]. Кроме того, пресса старалась точно определить место проживания китайских тюрков и устройство их административного управления. В общих чертах, как показал анализ газетных материалов, турецкая пресса особо подчеркивала, что административное и экономическое управление у китайских тюрков совсем отличается от

европейского и основана на шариатских законах [19, с. 175; 11, с. 6]. Китайские тюрки в территориальном плане занимали всю северо-западную часть Китая, которая включала Кашгарскую область и Западную Монголию [16, с. 59].

Кроме вышеперечисленных китайских мусульман, также на территории Китая, по сведению Абдурашида Ибрахима, живут довольно много индусов-мусульман и арабов, которые являются потомками ранее переселившихся торговцев. Они в основном жили в прибрежных городах Китая. Индусы прекрасно говорят на английском, урду и китайском языках. Как утверждает Ибрахим, большинство индусов-мусульман служат в английской полиции. И даже те, которые не служат официально, зарабатывают деньги, помогая своим соплеменникам. Однако Абдурашид Ибрахим, наблюдая за этими мусульманами, пришел к выводу, что от полицейских-мусульман и их помощников нельзя ожидать чего-либо хорошего [3, с. 206–207].

Казахи: родом из Приаралья?

Газета «Сирати Мустахим» напечатала путевые заметки Валиюллаха Анвария из Сибири о казахах Китая. Эти путевые заметки напечатаны в четырех номерах газеты и содержат материалы информационного характера, в которых подробно описаны их жизненный уклад, обычаи, религиозные традиции и другие аспекты. Валиюллах Анварий во время своего путешествия побывал у казахов племени Абакгирай в Западной Монголии и решил ознакомить с их жизнью турецкого читателя.

Китайские казахи проживают в основном в двух областях. Племя Абакгирай относится к Алтайской области. Общеплеменной глава, происходящий из рода «тюра» Чингизидов, носит имя «Чингисакхан». Согласно Валиюллаху Анварию, китайские власти называют этого главу «конак». «Чингисакхан» наследует от своих предшественников «красный камень», подаренный китайским императором. Этот камень, прикрепленный к китайскому головному убору, украшен павлиньим пером. Как утверждает Валиюллах Анварий, китайские чиновники, встречая казахского главу в головном уборе с этим камнем, кланяются ему. Но данным автора публикации, эти чиновники говорят, что они кланяются не казаху, а великому камню [16, с. 59].

По определению Валиюллаха Анвария, племя Абакгирай состоит из 12 племен, самыми большими из которых являются Джантакай и Джадук. Все племя состоит из 30 тысяч юрт, в которых проживают

3.Ш. Абдирашидов. Образ китайского мусульманина в позднеосманской...

120 тысяч людей. Глава племени Джантакай прибавляет к своему титулу китайское слово Омбу, что означает правитель. По определению путешественника, предки Джантакая жили между Аральским морем и рекой Жайык (Урал), а также вдоль берегов Сыр-Дарьи. Племя в основном занималось животноводством и время от времени осуществляло набеги на башкир, живших у подножья Уральских гор, и иногда на русских. После преследования русскими войсками племя обосновалась в этих землях Китайского государства [14, с. 32].

Другая часть казахов находится под юрисдикцией Тарбогатайской области и проживает там. Их численность намного выше по сравнению с казахами из Алтайской области. Глава тарбогатайских казахов так же происходит из рода Чингизидов и называется «Мамирбек тюря» [16, с. 60].

Общая численность всех казахов в Алтайской и Тарбогатайской областях составляет около 1 миллиона человек. Но, по определению Валиюллаха Анвария, общая численность казахов приближается к 6 миллионам и около 5 миллионов проживают на землях, подвластных Российской империи. Китайские и русские власти не призывают казахов в армию, ограничиваются только взиманием налогов [16, с. 60]. Кроме того, русские власти покупают много мяса и кожи для нужд армии [17, с. 77–78].

Валиюллах Анварий, рассказывая историю племени, подробно анализирует их религиозное верование. По его утверждению, 50 лет тому назад среди казахов ислам не был столь распространенным, как сейчас. В то время они, видя совершающего молитву человека, думали, что он «ловит мышей». Но сейчас, по его определению, казахи стали более религиозными, а также увеличилось число совершающих молитву. Казахи каждый год выплачивают закят за счет своего скота. По их убеждению, люди, достойные получить закят, – это муллы. Но, как утверждает Валиюллах Анварий, эти муллы, кроме поедания мяса зарезанных в их честь баранов и сбора милостыни, ничего не умеют. Кроме того, они не знают, что такое национальное чувство и далеки от современных требований жизни [14, с. 32].

Казахи Абакгирая очень почитают умерших. Если кто-то умер, то казахи, живущие вокруг, быстро собираются и выражают свои соболезнования близким умершего [15, с. 46].

Богатые казахи, не слишком строго соблюдающие религиозные обряды, выделяют очень много скота в виде фидя. Муллы, услышавшие весть о выделении богатым казахом фидя, быстро

собираются для раздела скота между собой. Мулла, читающий заупокойную молитву, по определению Валиюллаха Анвария, не получает долю от распределенной фидя. Ему отдельно определяют фидя. Интересен тот факт, что, по наблюдениям этого автора, казахи разгоняли мулл, получивших долю от фидя, и оставляли только того, кто не получил фидя [15, с. 47].

У казахов нет ни школ, ни тем более медресе. Мулла, обучающий детей, обычно проживает у богатого казаха. Но Валиюллах Анварий увидел у казахов стремление и склонность к строительству мечетей. В зимний период они располагают свои юрты вокруг построенной мечети и остаются до весны. Китайские чиновники, управляющие этими землями, как утверждает Валиюллах Анварий, ничем не интересуются, кроме курения опия [15, с. 47].

Кульджинцы: мусульмане, склонные к суфизму

Газета «Хикмет» на своих страницах большое внимание уделяла знакомству с китайскими мусульманами и интересовалась в их социальными проблемами. Кроме того, газета также старалась выражать свою позицию и взгляды на роль османского общества в решении этих проблем. Один из авторов газеты, некий Абдулазиз Кульджий, был основным обозревателем материалов о китайских мусульманах. Он в ознакомительном плане представил турецким читателям обзор китайского Туркестана. В частности, автор, перечисляя основные города данной местности, более детально рассказывает о городе под названием Хотан, где велась активная добыча золота и серебра, а также производились знаменитые хотанские ковры.

Как утверждает автор, согласно подтвержденным данным, население в этом регионе Китая составляло в рассматриваемый период более 23 миллионов, из них 20 миллионов – тюрки. Автор, кратко описывая историю проникновения ислама в эти края, сообщает, что это произошло в 95 году от хиджры во времена правления Абдулмалика из династии Умеядов. Знаменитый арабский полководец Кутайба завоевал эти территории, и ислам утвердился в китайском Туркестане. Но, как утверждает автор статьи, с тех пор местные мусульмане мало использовали или вообще не изучали должным образом исламскую науку. При внимательном рассмотрении, по мнению автора статьи, становится заметно, что личное, общее, общественное, жизненное, производственное, научное положение этих мусульман находилось на примитивном уровне.

3.Ш. Абдирашидов. Образ китайского мусульманина в позднеосманской...

По утверждению автора, местные мусульмане изучают арабскую грамматику, логику, основные догматические науки, хадис, тафсир и суфийские учения. Среди этих учений самым распространенным является суфизм. Влияние суфизма на общественную обстановку и на мировоззрение людей огромно. По мнению автора, социальное положение китайских тюрков в тот период находилось в плачевном состоянии из-за незнания истории, общественных и естественных наук. Если немного развить эти науки и реформировать школы, то их положение быстро изменится и они встанут наряду с сибирскими, казанскими и крымскими тюрками [7, с. 5–6].

Салары: родом из Самарканда

По сведению Абдулазиза Кульджия, саларские тюрки проживают во внутреннем Китае и, согласно последней информации, их количество около 1 миллиона. Как пишет автор, эти тюрки утверждают, что их предки были набраны в состав армии Тимура из Самарканда, Ташкента и Намангана в 700 году от хиджры. Во время военного похода армии Тимура на Китай они двинулись внутрь Китая и обосновались там. Как утверждает автор, действительно, эти тюрки самодифференцируются как кокандцы, наманганцы, самаркандцы и ташкентцы. Эти тюрки, по мнению автора, являются самыми развитыми по сравнению с другими группами китайских тюрков. Управление медресе, многочисленные мечети, одаренность мударрисов, а также талант каллиграфов, по мнению местных мусульман, получили широкую известность. Среди них особо выделяются такие мударрисы, как Юсуф ахунд, Панжшанбе ахунд и Шамс ахунд. В частности, ученики Панжшанбе ахунда имеют огромный авторитет у китайских мусульман. Далее автор перечисляет изучаемые в саларских медресе предметы, которые немного отличаются от программы бухарских медресе. Из списка приведенных учебников видно, что в саларских медресе меньше изучались комментарии к основным религиозным произведениям, как это делается в бухарских медресе. Учебники для саларских медресе в основном доставлялись из Индии [11, с. 6].

Известный путешественник начала XX века Абдурашид Ибрахим, путешествовавший 3 месяца по Китаю [3, с. 206], наблюдая за жизнью местных мусульман, приводит очень много интересных фактов о саларских тюрках. Во время своего пребывания в Китае он

познакомился с очень многими людьми, охарактеризованными им как интеллектуальная прослойка среди местных мусульман. В частности, он выделяет Исмаила Эфенди из «саларских тюрок», который не считает себя богословом, но является очень образованным человеком и хорошо владеет арабским языком [1, с. 159].

Как утверждает Абдулазиз Кульджий, социально-политическое управление саларских тюрок, кроме криминальных дел, основано на законах шариата.

Что касается этнографических наблюдений, то головные уборы саларских тюрок очень схожи с китайскими, но желтый цвет и специфические узоры отличают их от китайцев и показывают их принадлежность к тюркам. Внешность женщин и их одежда не изменялись веками и сохранили оригинальность. Саларские женщины переняли от китайских женщин одну традицию – намеренное уменьшение размера стопы. При этом, по мнению автора, саларские женщины не отстают от мужчин в мужестве и в мастерстве применения оружия. Как утверждает автор, в одной из бесед знаменитый путешественник Абдурашид Ибрахим особо отметил эту особенность саларских женщин и рассказал всем присутствующим увиденное своими глазами.

Саларские тюрки в основном занимаются торговлей и производством шелковых тканей. Для этого у них есть особые станки, которые способны производить достаточное количество материала для собственных нужд и для продажи соседним регионам. Саларские тюрки отличаются своей работоспособностью, искусством, гостеприимством. Многие из них посещали Стамбул и священные города Мекку и Медину [11, с. 6].

Тунгане: вера, основанная на длинных волосах

Для китайских мусульман, в частности для пекинских мусульман, как утверждает Абдурашид Ибрахим, весь мир состоит только из Пекина. Они не имеют ни малейшего знания о том, что происходит за его пределами и не представляют другой жизненный уклад кроме собственного. Для них, по наблюдению путешественника, существуют только два типа культуры: китайская языческая и китайская мусульманская. Отношение их к язычникам категорично: неверные – нечисть; все, что находится у них в руках, запрещено шариатом; если иноверец станет причиной даже маленькой интриги, то его смертный приговор подлежит непременно исполнению.

3.Ш. Абдирашидов. Образ китайского мусульманина в позднеосманской...

По их вере, запрещается даже пить воду в доме язычника. Но, как утверждает Абдурашид Ибрахим, единству китайских мусульман нигде нет равного – это их отличительная особенность. Тем не менее, наблюдения Абдурашида Ибрахима позволили ему заключить, что и невежество местных мусульман так же выше, чем в любых других регионах. Он отмечал, что если мусульмане всего мира находятся в невежестве, то невежество китайских мусульман превосходит всякое удивление [1, с. 160].

Абдурашид Ибрахим не скрывает своего удивления от реакции китайских мусульман, когда речь идет об их длинных волосах. По его утверждению, китайский мусульманин сильно верит в то, что если он отрежет свои длинные волосы, то его вера пропадет вместе с волосами. Абдурашид Ибрахим, рассуждая об этой «странной вере» китайских мусульман, приводит содержание беседы на эту тему с престарелым китайцем, которого представили ученым богословом и суфием. На вопрос Абдурашида Ибрахима о длинных волосах, которые считаются языческой манерой, старец ничего не ответил и прекратил беседу, сославшись на то, что у него есть дела [2, с. 190].

Продолжая рассуждение о длинных волосах Абдурашид Ибрахим, приводит еще одну историю. На этот раз его герой – школьник, который приходил к нему для изучения Корана. Он спросил мальчика, не хочет ли он срезать волосы, чтобы избавиться от языческой прически. На это мальчик ответил, что он хочет, но его отец не позволит. После этого разговора ученик перестал посещать уроки Корана. Однажды встретив его на улице, Ибрахим спросил, почему тот перестал ходить на занятия. По словам мальчика, это ему запретил его отец, когда узнал о вопросах Абдурашида Ибрахима в отношении длинных волос. Автор рассматриваемой статьи, анализируя ситуацию, пишет, что у китайских мусульман вообще нет представления об исламских знаниях, а боязнь лишения длинных волос запрещает им даже изучать Коран. В заключение автор изъявляет надежду, что когда-нибудь и эти мусульмане станут образованными [2, с. 191–192].

Сообщение Али Риза из Пекина в газете «Сирати Мустахим» еще раз подчеркивает и показывает правильность мнения Абдурашида Ибрахима, когда он говорил о невероятной степени невежества китайских мусульман. По данным Али Риза, молодой японец принял ислам и изменил свое имя на Мухаммад Нажи. Но, как утверждает автор, местные мусульмане во главе с мударрисами медресе надругались над ним и оскорбили его, сказав, что не верят в его

искренность. Студенты медресе требовали, чтобы он немедленно покинул медресе. Молодой японец попросил Али Риза написать письмо богословам китайского Туркестана, чтобы он продолжил свое обучение там. На следующий день его уже не было в медресе. Во главе всего этого невежества, как утверждает Али Риза, стояли имамы и мударрисы [5, с. 219–220].

Точка соприкосновения проблем: школа и невежество

Как и в Российской империи, мусульманским прогрессистам в Китае противостояло консервативное духовенство. Особенно это противостояние видно вокруг новометодных или реформированных мусульманских начальных школ. Али Риза как подписчик газеты «Сирати Мустахим» в Пекине отправил письмо в редакцию, где рассказывает о проблемах пекинских мусульманских школ. По его информации, в Пекине действуют 4 школы, которые были открыты муфтием Пекина Ву Ван ахундом после его возвращения из Стамбула 3 года назад. По инициативе ахунда были собраны деньги и в течение 4 месяцев открыта одна начальная школа и одна средняя школа-рушдий. Эти учебные заведения были оснащены партами и досками.

Однако данной инициативе не были рады имамы и богословы 32 пекинских мечетей. Они начали называть их словом «шеньша», которое означает нововведение (бидья). Муфтий Ву Ван, несмотря на угрозы, продолжил свою работу и обеспечил школы учителями по китайскому языку и по другим светским дисциплинам. Для материального обеспечения школы муфтий организовал лотерею. Но консервативное духовенство добилось запрета его школ властями, обвиняя муфтия в распространении ростовщичества и лихоимства [4, с. 187].

Письмо, присланное из Кашгара неким Хусайн Муса Беем, редакция газеты опубликовала в отредактированном и сокращенном виде. В этом письме сообщается, что в каждом городе открыты по одной государственной школе, где обучение является обязательным для всех детей. Отсутствие учителя-мусульманина и исламских дисциплин является главной проблемой этих школ. По утверждению Хусайн Муса Бея, кашгарский улама, состоящий из имамов мечетей, одного кады, одного муфтия и одного аьяма, в решении этого вопроса бездействует. До сих пор у них не сформированы, в прямом смысле, чувства, которые пробуждают в каждом образованном человеке любовь к религии, родине и нации. Они занимаются только тем, что примиряют истца и ответчика и получают деньги с обеих сторон.

3.Ш. Абдирашидов. Образ китайского мусульманина в позднеосманской...

В комментарии к этому письму редакция газеты «Сирати Мустахим» пишет, что критика социального положения является прологом социальной реформы [19, с. 175].

Проблемой правительственных школ в Восточном Туркестане также интересовалась газета «Хикмет». В ноябре 1910 года кашгарские паломники, направляющиеся в Мекку, прибыли в Стамбул. Одна группа паломников посетила редакцию газеты «Хикмет». В ходе беседы кашгарские паломники рассказали о положении китайских мусульман, в частности, о государственных школах. По сведению газеты, паломники сообщили об открытии властями только в Кашгарской области до 1000 таких школ. Возникает вопрос: чем не устраивали эти школы местных мусульман? Как было написано выше, проблема заключалась в языке преподавания и в программе обучения детей. В этих школах преподавание осуществлялась только на китайском языке и в программе отсутствовали религиозные дисциплины, которые в обязательном порядке должны были быть внедрены в школах, предназначенных для мусульманского населения.

Кашгарские паломники попросили редакцию газеты, чтобы она довела до турецких властных структур их просьбу. Она заключалась в том, чтобы Османское правительство направило китайскому правительству официальную ноту с просьбой о разрешении работать нанимать в эти новооткрытые государственные школы мусульманских учителей и включить в школьную программу исламские религиозные дисциплины. По мнению кашгарских паломников, одно официальное обращение Османского государства полностью решит проблему, так как китайские чиновники не оставят его без внимания [6, с. 6].

Османский халиф: наш покровитель и защитник

Турецкая печать с большим удовлетворением печатала сообщения, где показано отношение китайских мусульман к Османскому государству и его обществу. В этих сообщениях особо подчеркиваются искренние и теплые чувства братьев по религии к османскому султану, которого, как утверждает турецкая пресса, они считали халифом всех мусульман. Редакция газеты «Хикмет» пишет, что не может выразить словами те чувства, которые она испытала во время беседы с кульджинскими паломниками. Как пишет газета, «взгляды и мнения наших братьев, проживающих в юго-восточных территориях тюркского мира, о столице халифатского трона (маками

хилафат), религии и единстве нации, очень поразили нас. Когда они сказали, что любой кашгарец, имевший честь видеть лицо халифа всех мусульман, нашего султана, правителя всех тюрков, будет встречен народом со всеми почестями, и каждый будет целовать его глаза и тем более, после этих слов, когда они все встали и, приложив руки к сердцу, сказали, что это наш правитель, наш халиф, то уже невозможно было удержать слезы» [6, с. 6].

Во всем Китае, где живут мусульмане, по данным Абдурашида Ибрахима, наблюдается очень большой интерес к Османскому государству и любым новостям о нем. Абдурашид Ибрахим, анализируя свои наблюдения и проведенные беседы с китайскими мусульманами, приходит к выводу, что в их представлении прогресс Османского правительства является честью для всех мусульман; жизнь Османского государства – это жизнь всех мусульман. Исходя из этого соображения, Ибрахим надеется, что Османское правительство должно обратить основное внимание к Востоку [3, с. 208].

Как утверждает Абдулазиз Кульджий, китайские тюрки испытывают очень хорошие и теплые чувства к конституционному правительству и турецкому султану. Они всегда готовы материально поддержать любого османского путешественника. Поэтому многие османские лжепутешественники, зная о подобном отношении саларских тюрков, специально ездят туда, чтобы нажиться богатством местного народа. Конституционное правительство и османский султан должны пресечь эту авантюру [11, с. 6].

Письмо анонимного автора, полученное из Пекина [13, с. 91–92], вызывает интерес тем, что в нем содержится детальный обзор некоторых религиозных обрядов китайских мусульман. Оно описывает порядок празднования китайскими мусульманами дня рождения пророка Мухаммада и его дочери Фатимы. Исходя из сообщения этого автора, можно предположить, что это тюрк. По его словам, он постоянно получает газету «Сирати Мустахим» и переводит основную часть газеты своим китайским братьям по религии, которые с большим интересом слушают вести из центра мусульманского мира. Основная масса китайских мусульман, по его оценке, безграмотна. Отправитель письма упрекает турецких братьев по религии в том, что они ничего не предпринимают в отношении просвещения китайских мусульман, когда христианские миссионеры тратят огромные средства и силы для распространения христианских ценностей. Наши братья по религии в Стамбуле, как пишет автор письма, не в состоянии отправить

3.Ш. Абдирашидов. Образ китайского мусульманина в позднеосманской...

хотя бы одну газету. В конце письма автор призывает к объединению мусульман и пишет, что Аллах не будет помогать нации, у которой нет единства [13, с. 92].

Взгляд из Стамбула: проблема и решение

После Синьхайской революции 1911 года и падения Китайской империи в мае 1912 года из китайского Туркестана было отправлено много сообщений о ходе революционных событий. Абдулазиз из Кульджи, мударрис в стамбульском медресе, в общих чертах анализируя события вокруг китайской революции, пишет, что мусульмане были на стороне революционеров, и должны соответствующим образом воспользоваться удобным положением для развития науки, производства и других сфер [10, с. 143–144].

Мунир Абдурашид из Токио в своем сообщении также пытается анализировать и дать свою оценку действиям китайских мусульман в революционный период. Согласно его сообщению, китайские мусульмане, воспользовавшись сложившейся ситуацией и допущенными политическими ошибками революционного правительства, на местах провозгласили ханами своих аристократов. Мунир Абдурашид, рассуждая об этих действиях китайских мусульман, выражает свое сожаление и пишет, что необдуманные поступки мусульман в конце концов навлекут большую беду на их головы. Революционное правительство, укрепив свои позиции, будет возвращать все территории, которые отделились во время смуты.

По утверждению Мунира Абдурашида, из Токийских новостей можно узнать, что министерство обороны Китая решило отправить на обучение в Европу китайских мусульман. Мунир Абдурашид волнуется, что после самоуправления мусульман власти могут передумать и отказать данной социальной группе в любой поддержке. Он просит Османское правительство прислать в Китай делегацию для наставления местных мусульман. В данное время, по его словам, новое китайское правительство заинтересовано в налаживании политических отношений с Османским государством. Своевременные действия турецкого правительства могут содействовать также в других вопросах и облегчить жизнь китайских мусульман [12, с. 307].

По сообщению газеты «Хикмет», в Стамбул с верительной грамотой китайского императора прибыл уважаемый Саид Эфенди ал-Асалий с просьбой к Османскому правительству направить в Китай научную делегацию, которая служила бы наставлению на правильный

путь китайских мусульман. Редакция газеты выразила надежду, что эта просьба китайских мусульман не останется без ответа [20, с. 7].

В последствии публикации просьбы кульджинских мусульман в «Хикмете», о чем было упомянуто выше, Абдулазиз Кульджий выступил с рекомендациями для оказания практической помощи китайским братьям по религии. По его утверждению, редакция газеты выполнила поставленную задачу и уведомила Шейху-л-ислама о школьной проблеме кашгарских мусульман. Абдулазиз, исходя из этой просьбы своих братьев, пытается обратить внимание властных структур на реальное положение китайских мусульман. Абдулазиз предлагает Османскому правительству направить в Китай большую делегацию, состоящую из трех корпусов: религиозный, медицинский и редакционный. Такой подход к проблеме, по его мнению, будет служить укреплению связей китайских мусульман со Стамбулом и даст им возможность воспользоваться услугами османского общества [8, с. 4].

«Религиозный корпус» (Хайъати диния), по мнению Абдулазиза, принимая во внимание склонность китайских мусульман к консерватизму, должен включать в себя богословов, чтецов Корана и муэдзинов. Как утверждает Абдулазиз, такой состав этого корпуса будет иметь большой успех и огромное влияние, так как среди китайских мусульман почти нет хорошо и правильно читающих Коран [8, с. 5].

Принимая во внимание, что китайские мусульмане, приходя навесить уважаемых гостей, по традиции обязательно дают милостыню (садака), Абдулазиз предлагает собрать эти деньги и направить их на благотворительные счета, открытые для поддержки турецких солдат и военно-морских сил Турции. Для этого «Религиозный корпус» должен подробно написать об этом на специальной вывеске, размещаемой на открытом месте. Эффект от этого, по прогнозам Абдулазиза, будет очень большим, когда китайский мусульманин увидит своими глазами, что его деньги будут направлены на благотворительность, а не в карман муэдзина [9, с. 4]. Таким образом, Абдулазиз предлагает собирать деньги на османскую армию через официально направленную делегацию правительства.

Абдулазиз точно таким образом предлагает создать «Медицинский корпус» (хайъати тиббия) и включить в его состав по 2 опытных врача, хирурга и фармацевта. Услуги этого корпуса должны быть бесплатными, как для мусульман, так и для язычников [9, с. 5].

3.Ш. Абдирашидов. Образ китайского мусульманина в позднеосманской...

Основной задачей «Редакционной коллегии» (хайъати тахририя) он видит налаживание выпуска мусульманской газеты для укрепления связей между китайским правительством и Стамбулом. Газета, по рекомендации Абдулазиза, должна состоять из 16 страниц и в начале издаваться с периодичностью один раз в неделю, с дальнейшим увеличением до 2 раз в неделю. Газета должна освещать развитие науки и техники, а также вклад османских турок в развитие науки. Кроме того, в газете должны печататься фотографии крупных государственных деятелей, командующих и героев конституционной революции. Газета постоянно должна следить за политикой китайского правительства [9, с. 6].

Как видно, Абдулазиз, исходя из идеологического направления газеты «Хикмет», предлагает пути агитации в поддержку политики, проводимой османским конституционным правительством. Кроме того, данные предложения направлены на реализацию политики единства мусульман и их объединения вокруг Османского государства, а также признания ими османского султана халифом всех мусульман и Стамбула – центром халифата.

Предварительные выводы

Анализ материалов турецких газет касательно жизни, быта, веры, социального и экономического положения китайских мусульман показал, что турецкая общественность представляла образ братьев по религии в большинстве случаев в виде жалкого, иногда полудикого, невежественного человека. Кроме того, они полагали, что китайские мусульмане, согласно взгляду из Стамбула, совместили мусульманскую веру с язычеством и исповедуют не истинный ислам.

Турецкая пресса видела в образе китайского мусульманина в первую очередь тюрка и тунгана (с распределением по этносам), а также мусульманина, исповедующего ислам ханафитского толка. Но социально-политическое положение этих мусульман, долгое время лишенных возможности воспользоваться исламской наукой, по мнению турецкой прессы, в рассматриваемый период находилось на примитивном уровне. Иными словами, их невежество намного превосходило, по их оценке, даже невежество бухарских мусульман.

Турецкая пресса времен 2-й Конституционной революции в основном придерживалась идеологии единения мусульман и признания ими османского султана в качестве халифа всех мусульман. Она, исходя из этих целей, не упускала моменты, когда китайские мусульмане выражали свои симпатии к Османскому султану и не

скрывали свою гордость, что османцы имеют все права быть наставниками для них. Турецкая пресса представляла османского султана как правителя всех тюркских народов и этим сильно гордилась. Однако этот халиф всего мусульманского мира, как преподносили его статус османские газеты, не предпринимал никаких действий для предотвращения кризисных ситуаций в мусульманском мире.

Авторы публикаций также, исходя из идеологической ориентации периодических изданий, анализируя различные ситуации, в основном предлагали пути имплементации проводимой политики османского конституционного правительства. Они считали, что смена политического строя в Китае открывает для Османского правительства огромные возможности укрепления своих позиций в этом регионе. Кроме того, своевременные действия турецкого правительства, по определению прессы, могли бы содействовать улучшению социально-политического положения китайских мусульман.

Тем не менее, предложения турецкой печати не нашли своего практического применения. Все ее усилия привлечь внимание Османского правительства к проблемам китайских мусульман потерпели неудачу. Кроме того, османская общественность, которая, пропагандируя исламские ценности и единение мусульман, практически бездействовала за исключением единичных случаев, когда турецкая сторона направляла за рубеж своих эмиссаров только для решения вопросов школьного образования.

Литература

1. Абдурашид Ибрахим, Чиндеки мусулманлар хаяты // Сирати Мустахим, 1327, №62. – С. 159–160.
2. Абдурашид Ибрахим, Чиндеки мусулманлар хаяты // Сирати Мустахим, 1327, №64. – С. 190–192.
3. Абдурашид Ибрахим, Чиндеки мусулманлар хаяты // Сирати Мустахим, 1327, №65. – С. 206–208.
4. Али Риза, Пекиндаги мусулман мактабларининг башларина келан фалакат // Сирати Мустахим, 1328, №115. – С.187.
5. Али Риза, Пекиндан алдигимиз бир арабча мактубдан // Сирати Мустахим, 1328, №117. – С. 219–220.
6. Кашгар турклери // Хикмет, 1328, №30. – С. 6.
7. Кулжали Абдулазиз, Туркистани Чиний турклери. Бир вазифаи мукаддаса // Хикмет, 1328, №37. – С. 5–6.
8. Кулжали Абдулазиз, Хукумати Синиянинг назари диккатина // Хикмет, 1328, №33. – С. 4–5.
9. Кулжали Абдулазиз, Хукумати Синиянинг назари диккатина // Хикмет, 1328, №34. – С. 4–6.

3.Ш. Абдирашидов. Образ китайского мусульманина в позднеосманской...

10. Кулжали Абдулазиз, Чин инкилаби ва Кулжа вилаяти мусулманлари // Сирати Мустаким, 1330, №190. – С. 143–144.
11. Кулжали Абдулазиз, Чин турклери // Хикмет, 1328, №36. – С. 6.
12. Мунир Абдурашид (Токио), Чин мусулманларининг хаталари ва ҳукумати усманиянинг Чиндаги вазаифи // Сирати Мустаким, 1330, №198. – С. 307.
13. Пекиндаги дин кардашларимизнинг фахри кайната карши таъзим ва тажиллари // Сирати Мустаким, 13 Рабиъул-охир 1328, №136. – С. 91–92.
14. Сибиряли: Валиюллах Анварий, Чин мусулманлари. Кыргызлер (казаклер) // Сирати Мустаким, 1327, №54. – С. 32.
15. Сибиряли: Валиюллах Анварий, Чин мусулманлари. Кыргызлер (казаклер) // Сирати Мустаким, 1327, №55. – С. 46–47.
16. Сибиряли: Валиюллах Анварий, Чин мусулманлари. Кыргызлер (казаклер) // Сирати Мустаким, 1327, №56. – С. 59–60.
17. Сибиряли: Валиюллах Анварий, Чин мусулманлари. Кыргызлер (казаклер) // Сирати Мустаким, 1327, №57. – С. 77–78.
18. Хасан Тахсин, Чинде исламиет. Истанбул: Тержумени Хакикет Матбаасы, 1322.
19. Хусайн Муса Бай, Кашгарден // Сирати Мустаким, 1328, №114. – С. 175.
20. Чин мусулманлари // Хикмет, 1328, №17. – С. 7.
21. Чиннинг интибахи ва шайх Асалий эфанди хазратлари-ле мусахаба // Хикмет, 1328, №19. – С. 7–8.

References

1. ‘Abd al-Rašīd Ibrāhīm, Çin’deki müsülmānlar hayāti, *Şirāt-ı Müstaqīm*, 1327, 62, pp. 159–160.
2. ‘Abd al-Rašīd Ibrāhīm, Çin’deki müsülmānlar hayāti, *Şirāt-ı Müstaqīm*, 1327, 64, pp. 190–192.
3. ‘Abd al-Rašīd Ibrāhīm, Çin’deki müsülmānlar hayāti, *Şirāt-ı Müstaqīm*, 1327, 65, pp. 206–208.
4. ‘Ali Riza. Pekin’deki müsülmān mekteplerin başlarına gelan felāket, *Şirāt-ı Müstaqīm*, 1328, 115, pp.187.
5. ‘Ali Riza. Pekin’den aldığımız bir ‘arapça mektüptan, *Şirāt-ı Müstaqīm*, 1328, 117, pp. 219–220.
6. Kaşğar türkləri, *Hikmet*, 1328, 30, p.6.
7. Kulceli ‘Abd al-‘Aziz, Tükistani Çinī türkləri. Bir vazāifi mükeddese, *Hikmet*, 37, pp. 5–6.
8. Kulceli ‘Abd al-‘Aziz, Hükümeti Siniyenin nazarı dikketine, *Hikmet*, 1328, 33, pp. 4–5.
9. Kulceli ‘Abd al-‘Aziz, Hükümeti Siniyenin nazarı dikketine, *Hikmet*, 1328, 34, pp. 4–6.
10. Kulceli ‘Abd al-‘Aziz, Çin inkilābī ve Kulca vilāyeti müsülmānları, *Şirāt-ı Müstaqīm*, 1330, 190, pp.143-144.
11. Kulceli ‘Abd al-‘Aziz, Çin türkləri, *Hikmet*, 36, p.6.
12. Munīr ‘Ab al-Rašīd (Tokyo), Çin’deki müsülmānlarının hatāleri ve hükümeti Osmaniya’nın Çin’deki vazāifi, *Şirāt-ı Müstaqīm*, 1330, 198, pp. 307.
13. Pekin’deki din kardeşlerimizin fahri kâināta karşı tazīm ve tecilleri, *Şirāt-ı Müstaqīm*, 1328, 136, pp.91-92.
14. Sibiryalı: Valiyullah Anvariy, Çin müsülmānları. Kırgızler (kazakler), *Şirāt-ı Müstaqīm*, 1327, 54, p. 32.

15. Sibiriyalı: Valiyullah Anvari, Çin müsülmānları. Kırızler (kazakler), *Şirāt-ı Müstaqīm*, 1327, 55, pp. 46–47.
16. Sibiriyalı: Valiyullah Anvari, Çin müsülmānları. Kırızler (kazakler), *Şirāt-ı Müstaqīm*, 15 Рамазон 1327, 56, pp. 59–60.
17. Sibiriyalı: Valiyullah Anvarī, Çin müsülmānları. Kırızler (kazakler), *Şirāt-ı Müstaqīm*, 22 Рамазон 1327, 57, pp. 77–78.
18. Hasan Tahsin. Çin’de İslamiyet. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1322.
19. Huseyn Musā Bāy, Kaşgarden, *Şirāt-ı Müstaqīm*, 1328, 114, p. 175.
20. Çin müsülmānları, *Hikmet*, 1328, 17, p. 7.
21. Çin’in intibāhı ve şeyh ‘Asalī efendi hazretleriyle musāhaba, *Hikmet*, 1328, 19, pp.7–8.

Özet

19. yüzyılın sonunda derin siyasi ve entelektüel durgunluğa düşen Müslüman dünyası, bu durumdan çıkış yollarını arıyor ve Müslüman topluluğun bilimsel potansiyelini yükseltiyordu. En güçlü Müslüman devlet olan Türkiye’nin iç ve dış işlerinde yaşanan siyasi kriz, 1908’de 2. Anayasal Devrim’e yol açtı. Bu dönemde İstanbul’da, Osmanlı padişahının yönetimi altında Müslümanların birliğini kıskırtmak veya teşvik etmek amacıyla bir basın ortaya çıktı. Türk basını, kendisine verilen görevleri yerine getirmek için öncelikle Osmanlı kamuoyunu, Asya’nın güneydoğu topraklarında yaşayan Müslümanların yaşamını, hayatını, siyasi ve sosyal durumunu tanımaya başladı.

Bu makale, özellikle Çinli Müslümanlar hakkında *Şirāt-ı Müstaqīm*, *Ta’aruf-i Müslimīn* ve *Hikmet* dergileri olmak üzere Türk basının materyallerinin ön analizini ve ayrıca Osmanlı toplumunun ana ideolojik yönlerini, Çinlilerin sosyo-politik durumuna karşı tutumlarını belirleme girişimini sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Çin, Müslümanlar, cehalet, basın, ilerleme.

(Abdiraşidov Z.Sh. Son Osmanlı Basınında Çin Müslümanı İmgesi).

Андатпа

XIX ғасырдың соңына қарай терең саяси және интеллектуалды тоқырауға ұшыраған мұсылман әлемі бұл жағдайдан шығудың жолдарын іздеп, мұсылман қауымының ғылыми әлеуетін көтерді. Ең қуатты мұсылман мемлекеті - Түркияның ішкі және сыртқы істеріндегі саяси дағдарыс 1908 жылы 2 конституциялық революцияға әкелді. Дәл осы кезеңде Ыстамбұлда Османлы Сұлтанының басқаруындағы мұсылмандардың бірлігін үгіттеуге немесе насихаттауға бағытталған баспасөз пайда болды. Түрік баспасөзі өзіне жүктелген міндеттерді орындау үшін ең алдымен Османлы жұртшылығын Азияның, негізінен, оңтүстік-шығыс аумағында тұратын мұсылмандардың өмірімен, тұрмысымен, саяси және әлеуметтік жағдайымен таныстыра бастады. Бұл мақалада түрік баспасөзінің материалдарына, атап айтқанда «Сирати Мустақим», «Тааруфи Муслим» және «Хикмет» журналдарына Қытай мұсылмандары туралы алдын-ала талдау жасалады, сонымен қатар Османлы қоғамының негізгі идеологиялық аспектілерін, олардың қытайлардың қоғамдық-саяси жағдайына қатынасын анықтауға тырысады.

Кілт сөздер: Қытай, мұсылмандар, надандық, баспасөз, прогресс.

(З.Ш. Абдирашидов. Османлы баспасөздеріндегі қытай мұсылмандарының бейнесі).

М. Әліпхан

ф. ф. к., «Абайтану» ғылыми-оқу орталығының аға ғылыми қызметкері, М. Әуезов атындағы ОҚУ, Шымкент, Қазақстан (maksat.alipkhan.63@mail.ru)
ORCID: 0000-0003-1002-894X

Адамгершілік ілімінің төркіні жайлы

Аңдатпа

Адамгершілік – адамзат ақыл-ойы айналысатын ең абзал әрі ең басты тақырып. Осы адамгершілік жайының жүйелі де желілі сөз болуы ең берісі Аристотельден басталады. Ол түйіндеген тұжырым бойынша, адамгершілік негізі – қайырымдылық. Және қайырымдылықтар ақыл-ой мен жүректен бастау алып, интеллектуалдық және этикалық болып екіге бөлінеді. Адамгершілік ілімінің мән-мазмұнын танытуда жыл санауымыздың үшінші ғасырында өмір сүрген Плотиннің қосқан үлесі аса зор. Оның ұғымындағы көптік – жетілмегендік болса, бірлік – ақиқат атты ең түпкі кемелділік. Адам болмысы мен адам болудың сыры Плотин эннеадаларында терең танытылған. Адамгершілікті әл-Фараби әр нәрсенің өз болмысына сай жетілуі мен сол жетілуін баянды етуі деп біледі. Оның пікірінше, адамгершілік жағынан жетілу Бақытқа жеткізеді. Адамгершілік – жан деңгейінде қалыптасып орнығатын қайырымдылықтар. Ибн-Сина адамгершілік қасиет пен сапаны осы жан сырымен байланыстырып танытады. Мақалада осылайша адамгершілік ілімінің мән-мазмұны мен Аристотельден бастау алып бүгінге жалғасатын төркін-тегі қарастырылған. Адам өмірі түрлі игіліктерді пайдаланумен өтеді. Адамгершілік – адам ұмтылатын ең жоғары игілік. Плотин, әл-Фараби, ибн-Сина – бәрі де адамгершілікті – жанның денсаулығы мен жақсы халі деп білген. Ал оған тек қайырымдылық арқылы жетуге болатыны түйінделген.

Кілт сөздер: адамгершілік, ілім, төркін-тегі, Аристотель, Плотин, әл-Фараби, ибн-Сина, игілік, ақыл, жан денсаулығы, қайырымдылық, жетілу мен кемелділік.

M. Alipkhan

Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of the Research and Training Center “Abai Studies”, M. Auezov South Kazakhstan University, Shymkent, Kazakhstan
(maksat.alipkhan.63@mail.ru) ORCID: 0000-0003-1002-894X

On the Origins of the Doctrine of Morality

Abstract

Morality is the noblest and most basic topic that the human mind deals with. It is from Aristotle that the systematic study of the doctrine of morality begins. In his opinion, the basis of morality is virtue. And virtue originates from the mind and heart and is divided into intellectual and ethical. The contribution of Plotinus, who lived in the third century AD, to the study of morality is very great. In his understanding, plurality is imperfection,

and unity is the most perfect maturity called truth. The essence of man and his moral formation are deeply investigated in the *enneias* of Plotinus. According to al-Farabi, a person is improving in accordance with his essence and is distinguished by the constancy of perfection. And moral perfection will lead to happiness. Morality is a virtue that is formed at the level of the soul. Ibn Sina connects moral properties and qualities with the state of mind of a person. The article examines the origins of the doctrine of morality, which originates from Aristotle and continues to the present day. A person's life goes through various benefits, that is, using different benefits. Morality is the highest property and good that a person strives for. Plotinus, al-Farabi, ibn Sina considered morality as a health of the soul and a good state of mind. It is concluded that the path to it is only through virtue.

Keywords: morality, doctrine, source, Aristotle, Plotinus, al-Farabi, ibn Sina, good, reason, soul health, virtue, development, perfection.

Адам және оның адамгершілік болмысы мен қалпын бейнелеп, суреттеп жеткізу, көркем түрде жырлау – әдебиеттің басты міндеті мен күретамыр тақырыбы. Адамгершілік танымның шынайы сырын танып-білуде ең берісі Аристотельдің «Никомах этикасына» [1] сүйенген жөн болады. Адам баласының басты ерекшелігі – ақыл-ой, санасы мен қимыл, әрекетінің мақсаттылығы десек, Аристотель аса мән беріп қарастырған игілік атаулы – осы адамзат өмірі мен ой, әрекетінің өрісі мен азығы деуге келеді. Алла, Құдай, Жаратушы ғана ешнәрсеге мұқтаж емес мәңгілік кемел Тұлға болса, адамзат – керісінше, мұқтажы көп өтпелі де кемшілікті жаратылыс. Ал Алла берген ақылы бар кемшілікті жаратылыстың (адам) өмірі бойында өзін толық әрі кемел етуге тырысатыны әбден заңды нәрсе. Кемелділік пен жетілгендіктің ең биік шыңы ретіндегі асыл игілік мәселесін әр заманның ойшылдары айналып өте алмаған, қайта оған арнайы аялдап, оны жүйелі де терең тануға тырысқан.

Аристотель де өз «Этикасын» игіліктің мән-мазмұнын танытудан бастаған. Тіршілік таласы жолындағы қоректену, қорғану мен адам болу барысындағы ақыл, ақиқат, қайырымдылық, адамгершілік ұғымындағы игілік – әлемдегі, Барлықтағы бәрінің де табиғи және кәсіби мақсаты болып табылатын түпкі Бірлік. Ал Бірлік – Жаратушы Ие, Құдай ұғымдарымен мәндес, төркіндес құбылыс. Яғни адамзаттың құбыласы мен темірқазығы – болмысы беймәлім әрі биік Құдай жолындағы игілік. Адам болмысының жетілуі мен кемелденуі осы адамшылық, адамгершілік ұғымындағы игілікпен тікелей байланысты. Аристотель адамға тән ең жоғары, ең жетілген абзал игілік пен бақытты – қайырымдылыққа негізделген жан әрекеті деп біледі. Жанның жақсы жағдайы мен денсаулығын, өзіне жайлы күйі мен сау халін құрайтын қайырымдылықтар біршама көп. Әйтсе де

олардың ішінде кейбіреуі әсіресе тамаша әрі тым көркем, кемел болып келеді. Мәселен, Абайдың қарасөзінде сілтеме жасап қолданған, насихаттаған жәуанмәртлік құрамындағы ақыл, әділет, рақым қасиеттерін [2, 145 б.] сондай кемел, абзал қайырымдылықтар қатарында атауға болады. Адамзат өзіне тән жоғары игілік пен кемелділікке осындай тамаша қайырымдылықтарға негізделген жан жетілуімен жетеді. Қайырымдылық – адамгершіліктің өзегі мен мәні, түп-төркіні мен негізі, ол – адамзат ұмтылатын түпкі игілік пен Бақыт.

Осы орайда Аристотель «...счастье – это определенного качества деятельность души сообразно добродетели. Что же касается прочих благ, то одни из них даны как необходимое условие счастья, а другие по своей природе являются подсобными и полезными орудиями» [1, 9 б.], – деп жазған. Аристотель ойынан шығатын түйін – Бақытқа жету үшін адам баласына ең әуелі өмір керек, екіншіден, қарым-қатынас жасап, бірге қуанып, бірге қайғыратын қоғам қажет, үшіншіден, адами өмірдің мәні саналатын – қайырымдылық қажет. Алғашқы екеуінің қайырымдылықсыз мәні мен сәні, қадір-қасиеті болмайды, ал қайырымдылықпен бірігіп, оны ұстаным етіп, өздерінің мақсатына айналдырған жағдайда бұл екеуінің қадір-қасиеті мен абыройы еселеп арта түседі, Бақытқа жетеді. Сөйтіп Аристотельдің адамгершілік ілімін қарастыру барысында мәселенің мәні қайырымдылыққа келіп тірелетіні айқындалады. Адамзат ұмтылатын ең басты игілік – Бақытқа жетудің кілтін Аристотель қайырымдылық деп біледі: «Для счастья же главное – деятельности сообразно добродетели, а противоположные деятельности – для противоположного счастью» [1, 10 б.].

Қайырымдылық өз қасиеті мен болмысын сақтау үшін кездейсоқ емес, саналы да мақсатты әрекетті қажет етеді және адамның жетілу жолындағы осындай кәсіби әрекетінен ғана туады. Екіншіден, қайырымдылық өзге нәрсе емес, өзі үшін тандап алынады. Үшіншіден, қайырымдылық – жанға берік орныққан тұрақты, қалыпты қасиет, жанның өзіне жайлы жақсы жағдайы мен қалаулы халі. Қайырымдылықтың игілікті де ізгілікті іс екенін мойындап, біліп қою аз, оны адами кәсіби әрекет арқылы ой мен бойға дарытып, жақсы сапа, ізгі қасиет ретінде танытып жүру аса маңызды.

Аристотель интеллектуалдық, ойшылдық қайырымдылықтардың қатарына жататын ақылды әсіресе айрықшалап жоғары бағалаған. Ал өзге адамгершілік қайырымдылықтар мен қасиеттер осы ақылдың көмегімен ғана айқындалып, анықталып, кемеліне келеді. Абай да «жүректің ақыл

суаты (ақыл – жүректің суаты), махаббат қылса тәңрі үшін» [3, 215 бб.] деп, ақылды – таным мен ақиқаттың және қайырымдылықтың бастауы деп біледі. Ақынның ғылым-білімге өз бетінше ықыластанып ұмтылған баланы ғана адам деп атауға болатынын жазғаны бар. Абай қашан да осылайша тамырлы таным мен дәстүрлі ойларды жырлаған. Аристотель де адамның өзіне тән төл болмысына айнала бастауын осы ақылмен байланыстырады. Бала бойындағы табиғи тума нышандарды ақыл нақты, нағыз қайырымдылықтарға айналдырады. Сөйтіп Аристотель ең басты игілік пен бақытты да, өмірдің мәнін де қайырымдылықпен байланысты көреді. Ал қайырымды болу – адам болу, адамгершілікті болумен бір нәрсе, тең нәрсе.

Адамгершілік іліміне аса қомақты үлес қосқан көрнекті тұлғаның бірі – 204–269 жылдары өмір сүріп, Римде ұзақ жылдар ұстаздық еткен Плотин. Ол – көне грек философиясын қалыпқа түсіріп жүйелеген әрі Платон мен Аристотель танымдары негізінде өзінің «Үштік» ілімін қалыптастырған ойшыл тұлға. Оның «Үштігі» барша барлықтың бастауы – Бірлік, Ақыл және Әлемдік жаннан тұрады. Плотиннің Жаратушы ұғымындағы Бірлігі – Сократ, Платонның Игілік, Аристотельдің Ақыл, әл-Фарабидің Бірінші Тұлғасымен сабақтас әрі тектес құбылыс. Адамзаттың түрлі кезеңдердегі санаулы саңлақтары дүниенің түп негізі мен әуелгі бастамасын тану жолында тапқан ортақ танымдарымен табысып, сабақтасып отырған.

Плотиннің туындылары «Эннеадалар» деп аталған, мұны өз тілімізге аударғанда «тоғыздықтар» деген ұғымды білдіреді. Себебі Плотиннің жалпы саны алтыны құрайтын әр эннеадасы тоғыз шығармадан тұрады, оның ірілі-ұсақты елу төрт шығармасы бар. Алғашқы эннеадасының бірінші бөлімі адам мәселесін сөз етумен басталады.

Ойшылдың адам болмысындағы ақыл, жан, тән туралы ізденістері көбіне жан сырына қарай ойыса береді. Плотиннің ойынша, материя мен тәнге негізделген өмір ісіне араласпай, өзінше өзімен-өзі болатын нәрсе – Әлемдік жан ғана. Аспан денелері мен өсімдік, жануарлар секілді адамнан өзге тіршілік иелеріндегі жанның тәнмен бірліктегі қарым-қатынасында таңдау әрекеті болмайды. Ал адам болмысындағы жанның жағдайы мүлдем бөлек, күрделірек, себебі адам жаратылысындағы жан – ақыл мен тәннің арасында аласұрып екіұдайы күй кешеді. Тән қызығы мен нәпсінің рахатынан саналы түрде бас тартып, өзін өзі тыйып, хақ пен ақыл, адамгершілік жолын таңдау – таңдаулы тұлға, қайырымды, абзал адамдардың ғана қолынан келетін асыл, игі әрекет.

Екіұдайы, екі жақты қоспа болмыс саналатын адам мен оның жанының түпкі мақсаты – қайшылықсыз, жайлы да мазалы, кемел күйге жету. Бұл – тәннің жанға қызмет етіп, ал жанның үнемі Ақылды бетке алып кемелденуімен ғана мүмкін болатын абыройлы, жақсы жағдай. Мұны адам болу мен адамгершілік жолы деуге де болады.

Жаратушыдан жеткен Ақыл жолы біздерді өз болмысымызға сай адам болуға жеткізсе, тегі мен төркіні топырақтан болған тәніміз бізді керісінше, төмен болмыс – жануармен жақын етеді. Адам болуға жеткізетін Ақыл туралы Плотин былай жазады: «Ибо Ум – это и то, что наилучшее в нас, и то, к чему мы должны стремиться» [4, 6 б.]. Плотин адам жанын өз болмысына сай күйінде сақтап қалу үшін қажет болатын әрі жанды түп төркіні – Ақылға және оның көмегімен Игілік пен Бақытқа, одан да биік ең жоғары болмыс – Жаратушыға жеткізетін атақты үш қасиет ретінде «разумение», «мужественная стойкость», «праведностті» атайды. Ал мұның Абай шығармаларындағы толық адам (жүрек, ақыл, қайрат), жәуанмәртлік (ақыл, әділет, рақым) танымдары арқылы жүйелі де дәстүрлі жалғасын тапқанын білеміз. Түйіп айтар болсақ, адам жаратылысы ақыл, жан, тән үшеуінің бірлігінен тұрса да, Плотиннің ойынша, олардың өзара қарым-қатынасы – тәннің жанға қызмет етіп, ал жанда түрлі қайырымдылықтардың қалыптасып, одан әрі жанның ең биік, ең жоғары қайырымдылық – Ақыл жолында мәңгілік жетіле беруді мұрат тұтқан әрекет, бағытымен құнды, орынды саналады. Үшінші ғасырда өмір сүрген Плотиннің бұл ұстанымы – оның өзіне дейінгі Сократ, Платон, Аристотельдер айтып, жазып, әбден бекітіп кеткен және кейінгі әл-Фараби, ибн-Сина, Ж. Баласағұн [5], А. Иасауи [6], Абай, Шәкәрімдер [7] де өз ізденістеріне өзек етіп өткен аталы да киелі ақиқат.

Адамгершілік іліміне қомақты үлес қосқан ғұламаның бірі әрі бірегейі – өз жерлесіміз әл-Фараби. Оның ойынша, адам өмірі мен тіршілігі Ай асты әлемінде жүзеге асып жалғасады. Адамзат қауымына дейінгі Айдан жоғарғы әлемде жетілу әрекеті жоқ, олар о баста-ақ Жаратушы тарапынан солай жетік, кемел етіп жаратылып қойған. Ал ғұламаның «...бұлардың жаратылысы алғашында биік дәрежелі болмайды» [8, 253 б.], – деген ойы тек адам болмысына ғана қатысты айтылған. Яғни өз болмысына сай кемелдену мен жетілу әрекеті Ай асты әлеміндегі тек адам өмірі мен әрекетіне байланысты жүзеге асады. Ал кемелдену әрекетін – адам бола түсу мен адамгершілік жағынан жетілу деп ұқсақ болады. Адамзат баласында алғашқыда

кемелділіктің кем болатын себебі – онда материя, яғни тән мен оның түрлі құмарлары болуымен байланысты. Сөйте тұра адамда кемелдену мүмкіндігі бар, оның түпкі сыры мен бастауы – Ақылда.

Әл-Фараби жазған ақтық кемеліне көтерілу – осы адамгершілік жағынан жетілуді білдіреді: «...содан кейін өзінің субстанциясы жағынан, бұдан соң өзінің түрліше акциденциялары жағынан бірте-бірте ақтық кемеліне дейін көтеріледі» [8, 253 б.]. Ай астындағы болмыстар екі бөлшектен, материя мен формадан құралады. Адамдар, біздер де парасатты жануарлар ретінде дәл солай материя мен формадан тұрамыз. Әл-Фарабидің пікірінше, «екі жақты тірліктегі неғұрлым кемелді нәрсе – оның өз формасы арқылы өмір сүруі» [8, 255 б.]. Ал адам болмысының формасы – жаны, яғни осы жанының ойлаушы бөлігі мен Ақылы. Ең жетілген форманың ең жоғарғы шыңы – Ақыл. Сөйтсе де әл-Фараби өзіне дейінгі Сократ, Платон, Аристотель, Плотиндермен салыстырғанда, адам болмысындағы ақылдың көзі, бастауы саналатын мидан гөрі жан мекені делінетін жүректі үстем етуімен ерекшеленеді: «Жүрек – басты мүше, мұны тәннің ешқандай басқа мүшесі билемейді. Бұдан кейін ми келеді... Ми жүректен кейінгі мүше ретінде әрекет етеді» [8, 289–290 бб.]. Әл-Фарабидің бұл танымы Ақылдың қасиетін титтей де төмендетпейді, қайта жүректен шығар әділеттің мерейін үстем еткен Ж. Баласағұн, А. Иасауи, Абай, Шәкәрім ойларын ойға оралта түседі. Шынында да ақыл – әділеттің қызметшісі, ақыл әділетті орнату жолындағы қызметімен ғана құнды әрі қадірлі болады.

Әл-Фараби жан әрекетін – тән мен интеллектінің арасындағы рухани құбылыс деп біледі. Ол Бақытқа жетуге жәрдемші болатын жандағы халдер негізінде туатын еркін әрекетті – тамаша әрекет дейді де, «мұны туғызатын әдет-ғұрып – қайырымдылық» [8, 308 б.], – деп түйеді. Ғұламаның «әдет-ғұрып» деп отырғаны сірә, жанның жақсы халі мен денсаулығы болар. Қайырымдылық – адамдардың қоғам ішінде өмір сүру әдебі мен тәртібі. Адамгершілік ілімінің негізі мен түп төркіні осы қайырымдылық туралы мәселеде жатыр деп білеміз. Қайырымдылық – ең басты игілік саналатын Бақытқа жеткізетін абзал қасиет. «Жеке бастың тұрғысынан қарағанда, Бақыт дегеніміз, әл-Фарабидің пікірінше, адамның адамгершілігіне негізделеді» [9, XXX б.].

Демек әл-Фарабидің Бақыт туралы трактаттары – адамгершілік ілімімен тікелей байланысты туындылар. Әл-Фарабидің жазуынша, «өмір сүру үшін керекті нәрсенің бәріне әуел бастан ие болған заттар»

мен «өмір сүруі үшін керекті нәрсенің бәріне әуел бастан ие болмаған заттар» болады. Адамзат қауымы осындағы кейінгі қатардан орын алады. Сөйтіп адамзат баласына жетілу мақсаты мен кемелдену әрекеті айрықша тән болып табылады. Адам болу мен бүкіл өмірінде адам болып қалу және адамгершілік жағынан үздіксіз жетіле беру – адамға тән өнер мен қабілеттердің ең зоры, ең абзалы.

Біз Платон, Аристотель, Плотиндерді оқу, тану барысында адамгершілік қасиеттердің көбіне адам жанымен байланысты болатынын байқағанбыз. Бұл ойымыз әл-Фараби трактаттарындағы тұжырым, түйіндермен де беки түседі. Ғұлама ғалым жанның да тәндікі секілді денсаулығы мен науқасы болатынын жазады. Оның ойынша, жан мен оның бөліктерінің жақсы күйде, яғни денсаулығы мен халі мықты, жақсы болуынан «әрдайым ізгі қылықтар көрсетіледі, игілікті істер істеледі және тамаша әрекеттер жасалады» [9, 187 б.]. Демек қайырымдылық пен даналық жолындағы жан қызметі оның денсаулығы мен жақсы халін туғызады.

Адам болмысының өз қалпында сақталуы мен өмірінің мәнді, өзінің бақытты болуы осы жанының жақсы халде болуына көп тәуелді, тығыз байланысты. Ж. Баласағұнның жәуанмәртлік, А. Иасауидің хал ілімі, Абайдың толық адам, Шәкәрімнің ұждан деген таным, ілімдері осы жанның денсаулығы мен жақсы халін қалыптастыруды көздейді. Адамгершілік, қайырымдылық, кемелділік мәселесі сөз болғанда, үнемі жан табиғатымен табыса берушілік бар.

Адамгершіліктің қалыптасуы да, нығайып, жетіліп кемелденуі де осы жан жүйесінде жүзеге асады: «...қала тұрғындарының жан жүйесіне біткен қайырымдылықтарды қалай нығайтуды, оларды (қайырымдылықтарды) қалай сақтауды, сөйтіп олардың жойылуына жол бермеуді білу керек» [9, 190–191 бб.]. Осылайша қайырымдылықты әл-Фараби трактаттарының өзекті мәселесі деуге әбден болады. Өзіне дейінгі Аристотель секілді әл-Фараби де қайырымдылықты – интеллектуалдық (дианоэтикалық), ойшылдық және этикалық, адамгершілік қайырымдылықтар деп екіге бөледі.

Ибн-Синаның төрт бөлімнен тұратын атақты энциклопедиялық еңбегі «Книга исцеленияның» физикаға арналған бөліміндегі алтыншы кітап жан туралы мәселені сөз етеді. Тіршілігі бар болмыс атаулыдағы әсіресе, жан сырын танудың мәні аса зор. Өйткені жан – қимыл-қозғалысы, тіршілігі бар әр нәрсенің де мәні болып табылады: «...познание каждой вещи прежде всего относится к ее форме, мы намерены говорить сначала о душе» [10, 384 б.].

Ибн-Синаның ойынша, адамгершілік ізгі қасиеттер адам жанындағы практикалық күшінің деңгейінде қалыптасады екен: «Нравственные качества имеющиеся у нас, приписываются практической силе» [10, 414 б.]. Ал Аристотель Ақыл деңгейінде де қайырымдылықтар болатынын жазып, оларды дианоэтикалық қайырымдылықтар деп атаған.

Ибн-Сина жанның төменгі бөлігін практикалық ақыл деп білген. Сонда тән әрекеті мен практикалық ақылдың бірлігінен адамгершілік қалып пен қасиеттердің пайда болатыны байқалады: «Все вместе это должно называться нравственным состоянием» [10, 414 б.]. Ибн-Сина да өзге ойшылдар секілді адамгершілік қасиеттерді – жан деңгейінде қалыптасатын жағдай мен оның жақсы, жайлы, сау халі санайды. Адам жанының Ақылға ұмтылған бағыты мен бет алысын ибн-Сина адамгершілік қасиеттермен емес, біліммен байланыстырады. Бұл Аристотель Этикасындағы дианоэтикалық қайырымдылықтарға ұқсайды. Ибн-Сина екі бағытта да әрекет ете алатын адам жанының күштерінен туатын нәтиже туралы былай жазады: «Из того, что находится ниже, возникают нравственные качества, а из того, что выше, знания» [10, 415 б.].

Осылайша ибн-Сина жан әрекетіне титтей де болса ықпалы тиетін ылғалдылық пен құрғақтықтан бастап, оның ең жоғарғы қабілеті – ақылды, ойлаушы күшіне дейін қамтып жүйелі де жемісті еңбек еткен.

Сөйтіп адамгершілік ілімінің ең берісі Аристотельден бастау алатын төркін, тегі барын байқадық. Және бұл адамгершілік ілімі Ж. Баласағұн, А. Иасауи, Абай, Шәкәрім тараптарынан дәстүрлі желісі үзілмей жүйелі жырланған. Адамгершілік ілімі – төркін, тамыры өте тереңде жатқан аса іргелі таным.

Әдебиеттер

1. Аристотель. Никомахова этика // Философы Греции / Перев. Н. Брагинской. – Москва: ЗАО Издательство «ЭКСМО ПРЕСС», 1997. – 191 с.
2. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Екі томдық шығармалар жинағы. II том. – Алматы: «Жазушы». 1986. – 200 б.
3. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Екі томдық шығармалар жинағы. I том. – Алматы: «Жазушы». 1986. – 304 б.
4. Плотин. Эннеады. К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995-1996; К.:PSYLIB, 2003. От редактора HTML-версии. – 310 с. <https://classics.nsu.ru/bibliotheca/ploti01/index.htm>
5. Баласағұни Й. Құтадғу білік: Құт әкелетін білім. – Түркістан: «Тұран». 2004. – 555 б.
6. Иасауи Қ.А. Диуани хикмет (Ақыл кітабы) / Аударғандар: М. Жармұхамедұлы,

М. Әліпхан. Адамгершілік ілімінің төркіні жайлы.

- С. Дәуітұлы, М. Шафиғи. – Алматы: «Мұраттас» ғылыми-зерттеу және баспа орталығы. 1993. – 262 б.
7. Құдайбердиев Ш. Шығармалары. – Алматы: «Жазушы». 1988. – 560 б.
 8. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: «Ғылым». 1973. – 489 б.
 9. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: «Ғылым». 1975. – 455 б.
 10. Ибн-Сина. Избранные философские произведения. – М.: «Наука». 1980. – 550 с.

References

1. Aristotel. Nikomahova etika. Perevod: (S) Nina Braginskaia (satis@glasnet.ru). Filosofiy Gretsii. ZAO Izdatelstvo «EKSMO PRESS». Moskva: 1997. – 191 s.
2. Abai (Ibrahim) Qunanbaev. Eki tomdyq shyǵarmalar jınaǵy. II tom. Almaty: «Jazyshy». 1986. – 200 b.
3. Abai (Ibrahim) Qunanbaev. Eki tomdyq shyǵarmalar jınaǵy. I tom. Almaty: «Jazyshy». 1986. – 304 b.
4. Plotin. Enneady. K.: «ÝTsIMM-PRESS», 1995-1996; K.:PSYLIB, 2003. Ot redaktora HTML – versii. – 310 s. <https://classics.nsu.ru/bibliotheca/ploti01/index.htm>
5. Balasaǵunı I. Qutadǵy bilik: Qut ákeletin bilim. Túrkiстан: «Turan». 2004. – 555 b.
6. Iasaýı Q.A. Dıyanı hikmet (Aqyl kitabı). Aýdarǵandar: M.Jarmuhameduly, S.Dáýituly, M.Shafiǵı. Almaty: «Murattas» ǵylymı-zertteý jáne baspa ortalyǵy. 1993. – 262 b.
7. Qudaiberdiev Sh. Shyǵarmalary. Almaty: «Jazyshy». 1988. – 560 b.
8. Ál-Farabi. Filosofıalyq traktattar. Almaty: «Gylym». 1973. – 489 b.
9. Ál-Farabi. Áleymettik-etikalyq traktattar. Almaty: «Gylym». 1975. – 455 b.
10. Ibn-Sina. Izbrannye filosofskie proizvedeniya. Moskva: «Nayka». 1980. – 550 s.

Özet

İnsanlık, insanoğlunun eylemlerinin ele alındığı en değerli ve en önemli konularından biridir. İnsanlıkla hakkındaki düşünceleri tarihi Aristo'ya kadar uzanır. Aristo'nun kanaatince insanlığın temeli, hayırseverliktir. Bununla birlikte hayırseverlik, akıl ile vicdandan beslendiğinden dolayı entelektüel ve ahlâki olarak ikiye ayrılmaktadır. İnsanlık kavramının önemini algılama hususunda M.Ö. III. yüzyılda yaşamış olan Plotinus'un katkısı büyüktür. Plotinus'a göre birlikte hareket etme güdüsü olgunlaşmamışken birlik, hakiki bir kemale ermeye denktir. İnsan karakterinin özü ile insan olmanın sırrı, Plotinus'un eserlerinde detaylı bir şekilde anlatılmıştır. El Farabi, insanlığı her şeyin kendi doğasına uygun şekilde gelişmesi ve o gelişimi kendisi için en iyi şekilde tamamlaması olarak tanımlamaktadır. Onun kanaatince, insanın, insanlık bakımından gelişmesi iç huzuru oluşturur. İnsanlık, ruhanî açıdan olgunlaşan ve yetişen bir hayırseverliktir. İbn Sina ise insanlığı, karakter ile niteliği ruh ile ilişkilendirerek değerlendirir. Makalede, bu şekilde insanlığın önemi ile Aristo'dan itibaren günümüze kadar devam eden görüşler incelenecektir. İnsanoğlu hayatı boyunca çeşitli güzelliklerden faydalanarak geçer. İnsanlık, insanın amaç edinmesi gerektiği en büyük erdemdir. Plotinus, El Farabi, İbn Sina vb. şahsiyetler, bu düşünürlerin hepsi de insanlığı, ruh sağlığının zindeliği ve erdemli bir biçimi olarak dile getirmişlerdir. Bundan dolayı, İnsanlığa sadece iyi işler yapmayla erişilebileceği kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: insanlık, menşei, Aristo, Plotinus, El Farabi, İbn Sina, erdem, akıl, ruh sağlığı, hayırseverlik, olgunlaşma ve kemale ermek.

(M. Aliphan. İnsanlık İliminin Menşei Üzerine)

Аннотация

Нравственность – самая благородная и самая главная тема, которой занимается человеческий ум. Именно с Аристотеля началась системная разработка учения о нравственности. По его мнению, основа нравственности – добродетель. А добродетель берет начало от ума и сердца и делится на интеллектуальную и этическую. Вклад Плотина, жившего в третьем веке нашей эры, в изучение нравственности очень значителен. В его понимании множественность – несовершенство, а единство – самая совершенная зрелость под названием истина. Сущность человека и его нравственное становление глубоко исследованы в эссеях Плотина. По мнению аль-Фараби, человек совершенствуется в соответствии со своей сущностью и отличается постоянством совершенства. А нравственное совершенство приведет к счастью. Нравственность – это добродетель, которая формируется на уровне души. Ибн-Сина связывает нравственные свойства и качества с душевным состоянием человека. Жизнь человека сопряжена с различными благами. Нравственность – самое высокое достояние и благо, к которому стремится человек. Плотин, аль-Фараби, ибн-Сина рассматривали нравственность как здоровье души и хорошее ее состояние. В статье сделано заключение о том, что достижение нравственности возможно только посредством добродетели.

Ключевые слова: нравственность, учение, исток, Аристотель, Плотин, аль-Фараби, ибн-Сина, благо, разум, здоровье души, добродетель, развитие, совершенство.

(М. Алипхан. Об истоках учения о нравственности)

N. Salihi

Dr., Ferhengiyan Üniversitesi Öğretim Üyesi, Iran, Tehran (salehi.nasr@gmail.com)

**Nâsirüddin Şah Döneminde Osmanlı Türkçesinden Farsçaya Tercüme:
Mehmet Arif Ispanakçı Paşazade ve Tercümeleri***

Özet

Muhtelif dillerden Farsçaya tercüme işi Kaçarların ilk döneminde ciddi bir şekilde ele alınmıştır. Nâsirüddin Şah'ın (1848-1895) iş başına gelmesi ve özellikle Darülfünun'un teşkilinden sonra tercüme hareketi ciddi bir şekilde kurumsallaşmaya başlamıştır. Bu doğrultuda İtimadü's-saltane'nin riyasetinde (1985) "Darü'l-tercüme-yi Hassa-yi Humayuni" kurularak birkaç dile vakıf olan mütercimler burada istihdam edilmiştir. Akabinde Farsçaya tercüme yapmak üzere seçilen dillerden biri Osmanlı Türkçesi olmuştur. İtimadü's-saltane, Darü'l-tercüme'ye iyi derecede Osmanlı Türkçesi bilen mütercimler almıştır ki bunlardan biri Mehmet Arif Ispanakçı Paşazade'dir. Paşazade, Darü'l-tercüme'de kâtip ve mütercim olarak Nâsirüddin Şah döneminde çalışmış ve Türkçeden Farsçaya pek çok eser tercüme etmiştir. Her iki dile de iyi derecede vakıf olduğu yaptığı tercümelere anlaşılan Paşazade; telif, tercüme ve tercüme-telif olmak üzere eserler kaleme almıştır. Tercüme ve teliflerinde açık, anlaşılır ve sade bir dil kullanmıştır. Haber tercümelerinde asıl metne tamamen sadık kalmışken eser tercümelerinde zaman zaman şahsi görüşlerini tercüme'ye yansıtmıştır. Paşazade'ye ait tercümelerin bir kısmı yayımlanmış bir kısmı ise defterlerde kalmıştır. Paşazade'nin tercümeleri muhtelif yönlerden incelemeye değerdir ancak bu konuda bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada, Nâsirüddin Şah döneminde Osmanlı Türkçesinden Farsçaya gerçekleşen tercüme hareketine kısaca değinildikten sonra Paşazade ve tercümeleri tanıtılmıştır.

Anahtar kelimeler: tercüme, osmanlı türkçesi, kaçarlar, Mehmet Arif Ispanakçı Paşazade, Nâsirüddin Şah dönemi.

N. Salihi

Dr., Lecturer of Ferhengiyan University, Iran, Tehran (salehi.nasr@gmail.com)

**Translation from Ottoman Turkish to Persian
During the Naser Al-Din Shah Period: Mehmet Arif Ispanakchi
Pashazade and His Translation Works**

Abstract

The action of translating from various languages to Persian was seriously dealt with in the early period of Qajar. The action of translating started to be institutionalized

*Çeviren: U. Başar, Öğr. Görevlisi, Dr, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu, Ankara, Türkiye (umut.basar@asbu.edu.tr). Makalenin Özgün Kaynakçası: Tercüme ez Zeban-ı Türkiyi Osmani be Farsi der Devre-yi Nasiri Mütâale-yi Moredi: Tercümeha-yi Mehmet Arif Ispanakçı Paşazade, *Mütalaat-i Asya-yi Sagir*, şomareyi 3, s. 63–82.

after Naser al-Din Shah (1848-1895) came into power and after the emergence of Darülfunun. In this way, an institution called “Darü'l-tercüme-yi Hassa-yi Humayuni” was established and then some translators who knew several languages were employed here under the chairmanship of İtimadü's-saltane. After that, Ottoman Turkish became one of the languages to be chosen for translation. İtimadü's-saltane recruited the translators who knew Ottoman Turkish very well so that one of them was Mehmet Arif Ispanakçı Pashazade. He worked as a translator and as a secretary in there during Naser al-din Shah period and translated a lot of works from Turkish to Persian. Some of his translation works were published and some of them stayed in just notebook. His translations are really worth analysing in terms of different aspects but any analysis on this subject has been never done. In this study, the action of translating from Ottoman Turkish to Persian during Naser al-Din Shah period was mentioned shortly, and Pashazade and his translations were identified.

Keywords: translation, ottoman turkish, kachars, Mehmet Arif Ispanakçı Pashazade, Naser al-Din Shah period.

Giriş

İslam öncesinden başlayarak İslami dönemde de devam eden İran'daki tercüme çalışmaları köklü bir geçmişe sahiptir. Ancak Kaçar Hanedanlığı'nın (1796–1924) İran'da yönetime gelmesiyle tercüme tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Kaçarlarla birlikte İran'da yaklaşık bir buçuk asır süren istikrarsızlık sona ermiş ve diğer ülkelerle resmî ve çok yönlü ilişkiler tesis edilmiştir. Devlet adamları ve bazı İranlıların yurt dışına seyahat etmesiyle birlikte halk arasında diğer ülkelere ilişkin bilgi artmıştır. Ayrıca Rusya ve İran savaşlarının başlaması İranlı devlet adamlarının yeni savaş aletleriyle tanışmasını sağlamıştır. Bu durum İran'da bazı devlet adamları arasında modernleşme ve ıslahat düşüncesinin doğmasına kapı aralamıştır. Fethali Şah'ın (1834) veliahdı Abbas Mirza modernleşme yanlısı devlet adamlarının önde gelenlerindedir.

Abbas Mirza'nın, Darü's-saltane Tebriz'deki uzun süreli ikameti ve İran-Rusya savaşlarındaki kumandanlığı onun şahsiyetinin şekillenmesine oldukça tesir etmiştir. O, başkentteki devlet adamlarından daha fazla modernleşmenin önemini anlamış ve İran'daki geri kalmışlığın önüne geçmek adına ilk çalışmalara başlamıştır. Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi, Tebriz'de taş baskı matbaanın kurulması, bilimsel kitap basımı Abbas Mirza'nın uygulamaları arasındadır.

1. Kaçarlar Dönemi ve Tercüme Hareketinin Şekillenmesi

Fethali Şah döneminde (1797–1834) muhtelif dillerden Farsçaya yapılan tercüme çalışmalarında çoğunlukla Abbas Mirza'nın isteği üzerine gerçekleştirilmiştir. Bu duruma Albay Gaspard Drouville sefernamesinde, “Veliaht Abbas Mirza'nın talimatıyla ‘Gilbert'in’ askerî meseleleri ele alan kitabıyla kara ordusu tatbikatına ilişkin bir yönetmelik tercüme edilmişti.”

[15, s. 225] şeklinde işaret etmiştir. Abbas Mirza ile aynı dönemde Osmanlılar; 3. Selim'in (1789-1808) saltanatında orduyu ıslah etmek ve Fransızcadan askerî eğitim, topçuluk ve benzeri konularda kitaplar tercüme etmek suretiyle yeni medeniyet yolunda adımlar atmaktaydı [6, s. 51].

Avrupa'da özellikle askerî konularda yazılmış eserlerin Farsçaya tercümesi Tebriz'de Abbas Mirza'nın talimatıyla başlamıştır. Bu doğrultuda Avrupa dillerinden Osmanlı Türkçesine tercüme edilen bazı eserler Osmanlı Türkçesinden Farsçaya tercüme edilmiştir. Örneğin *Havadisname* isimli eser, *Tarih-i Muharebat-ı Fransa ba Padişahanı Nemçe ve Rus* başlığıyla Mirza Muhammet Rıza Tebrizi tarafından Fethali Şah ve Abbas Mirza adına Osmanlı Türkçesinden tercüme edilmiştir. Ayrıca Rafael'in *Cihannüma*'sı Fransızcadan Türkçeye, Türkçeden Dericeye ve Dericeden Farsçaya tercüme edilerek kamerî 1824 yılında 15 fasıl hâlinde (her fasıl birkaç bâbdan [kitabın hepsi] toplam 116 bâb, 6 amel ve bir tenbih) Fethali Şah ve Bocnurd Hükümdarı Sultan Muhammet Taki Şah adına basılmıştır. Türkçeye çevrilen eserlerin tercümesinin yanında Osmanlı tarihçisi ve coğrafyacı Kâtip Çelebi'nin (1657) dünya coğrafyası hakkındaki *Cihannüma*'sı gibi Türkçe telif edilmiş eserler de Farsçaya aktarılmıştır.

Muhammet Şah döneminde (1838–1848) yurt dışına öğrenci gönderme ve tercüme faaliyetleri az çok devam etmiştir. Bu dönemin en meşhur tercümesi ise Fransız şair ve yazar Walter Scott'un kaleme aldığı *The Life of Napoleon Bonoparte* isimli eserin *I. Napolyon Tarihi* başlığıyla 1841'de Mirza Rıza Tebrizi tarafından İngilizceden yapılan çevirisidir. Aynı dönemde İran sarayında Darülfünun'un ilk Fransızca öğretmeni Jules Rishar veya diğer adıyla Mirza Rıza Han'ın (1890) rehberliğinde Fransızca eserlerin yer aldığı bir liste hazırlanmış ve İran'ın o dönemki Fransa sefiri kitapların teminiyle görevlendirilmiştir.

Nâsırüddin Şah döneminde (1848–1895) özellikle Emir Kebir'in (1852) sadrazamlığıyla birlikte İran'da modernleşme ve Batılılaşma hareketi ivme kazanmıştır. Emir Kebir'in en önemli ve kalıcı işlerinden biri Darülfünun'un kurulmasıdır [bk. 1, s. 353–367]. 1852'de Darülfünun'un kuruluşundan sonra tercüme ve mütercim ihtiyacı daha çok hissedilmeye başlanmıştır. Darülfünun'da yabancı müderrislerin göreve başlamasının ardından ders notlarının yanı sıra bazı ders kitapları da öğrenciler için tercüme edilmiştir.

Emir Kebir tercüme işini bir düzene bağlamak için “Devlet Mütercimleri Heyetini” teşkil etmiştir. Söz konusu heyetin üyeleri devlet tarafından istihdam edilen ecnebi mütercimler, Hristiyan İranlılar, Avrupa'da veya İran'da eğitim almış İranlılardan müteşekkildi [1, s. 379].

Bu grup dışında Batı dillerinin yanında Osmanlı Türkçesi de bilen ve bu dilden Farsçaya kıymetli eserler tercüme eden üçüncü bir grup da vardı. Örneğin Mirza Cafer Han Müşirü'd-devle'nin ölümünden sonra yıllarca Hariciye Vezaretinde Osmanlı masasında çalışan ve Nâzımü'l-mülk lakabıyla bilinen Mirza Muhip Ali Han Merendî Yeganlu, Osmanlı-İran Sınır Meseleleri Komisyonunun reisi olmuştur. Derviş Paşa ile Hurşit Paşa'nın risalelerini, Türkçeden Farsçaya tercüme etmiş ve risaleleri eleştirerek iki ülke sınırının belirlenmesine yönelik iki layiha kaleme almıştır. “*Hukuk-u Milel der Hukuk-u Beynelminel* (Uluslararası Hukukta Milletler Hukuku)” başlıklı eser ise onun Osmanlı Türkçesinden tercüme ettiği bir başka önemli çalışmadır.

Emir Kebir tarafından tercüme işinin ciddiye alınması tercüme çalışmalarının devlet katında kurumsallaşmasına kapı aralamıştır. Ancak suikasta kurban gitmesi her ne kadar tercüme hareketini durdurmasa da sekteye uğratmıştır. Çünkü onun ölümünden (1852) Darü'l-tercüme-yi Hassa-yi Humayuni'nin 1883'te kuruluşuna kadar geçen süre zarfında pek az eser Farsçaya tercüme edilmiştir. Tercüme edilecek eserlerin seçiminde genellikle Nâsirüddin Şah bazen de Hariciye Veziri etkili olmuştur. Nâsirüddin Şah dünya tarihine büyük alaka duyduğundan tercüme için tarih kitapları sipariş verilmiştir. Bu kitaplardan biri Selanikli Mustafa Efendi (1600) tarafından kaleme alınan *Tarih-i Selaniki*'dir. 1864'te söz konusu eserin birinci cildinin İstanbul'da basılmasından kısa bir süre sonra Nâsirüddin Şah tarafından eserin tamamının tercümesi istenmiştir. Osmanlı Türkçesi mütercimlerinden Hasan bin Ali eserin tercümesini 1865'te bitirmiştir. Hammer (1856) tarafından kaleme alınan *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* de Nâsirüddin Şah'ın emriyle tercüme edilen eserler arasındadır.

Emir Kebir'in öldürülmesinden sonra birkaç kitap daha Farsçaya tercüme edilmiş olsa da tercümede devlet desteğinin bulunmaması nedeniyle tercüme hareketi zayıf kalmıştır. Nâsirüddin Şah'ın saltanatının son 20 yılında İran'la diğer devletlerin ilişkileri gelişmiş ve yükseköğretim alan öğrenci sayısındaki artış ve diğer zaruretler nedeniyle tercüme hareketi canlanmıştır. Bu doğrultuda Darü'l-tercüme-yi Hassa-yi Humayuni'nin kuruluşu Kaçar Dönemi'nde tercüme tarihi açısından önemli bir aşamadır.

2. Darü'l-tercüme-yi Hassa-yi Humayuninin Kuruluşu

1870'lerin sonlarında Nâsirüddin Şah'ın emriyle Fransızcaya tamamen vakıf olan Muhammet Hasan Han-ı İtimadü's-saltane'nin nezaretinde “İdare-yi Ruznamecat-ı Devlet-i Aliyye ve Darü'l-tebâ'e-yi

Memalik-i Mahruse ve Darü'l-tercüme" kurulmuştur¹. Bu resmî kurum 1883'te "Vezaret-i Matbuat ve Darü'l-tercüme-yi Devleti"ye yükseltilmiştir. 1882 yılında bu işe görevlendirilen İtimadü's-saltane, 1896 yılındaki vefatına değin bu makamda kalmıştır [13, s. 38]. Bu sebeple Vezaret-i Matbuatın 14 Ekim 1883'te kurulmasından sonra şah tarafından Darü'l-tercüme-yi Hassa-yi Humayuni'nin kuruluş emri verilmiştir [10, s. 290]. Bundan önce Hariciye Vezaretinde Vezir Mirza Sait Han'ın altında birkaç şahıs mütercim olarak çalışmaktaydı. Ancak Mirza Sait Han'ın tercüme faaliyetlerine pek ehemmiyet vermediği belirtilmektedir. Neticede Darü'l-tercüme bizzat şahın emriyle 22 Ekim 1883'te açılmış [11, s. 291] ve her ne kadar hükümet tarafından tam olarak ödenmese de kurumun bütçesi aylık 100 tümen olarak belirlenmiş [11, s. 943], şahın talimatıyla devlet katındaki bütün tercümanlar bu yeni kurumda istihdam edilmiştir.

İtimadü's-saltane, matbuat veziri ve Darü'l-tercüme reisi olduğu yaklaşık 26 yıllık süre zarfında çok sayıda kıymetli eserin basımına önayak olmuştur. Kurumun daha önce kararlaştırılan bütçesinin tahsis edilmemesinden yakındığı mektubunda şaha "*Yılda 100 tûmenden fazla bir para kendi cebimden harcamaktayım ve 10 yıldır bu karşılıksız vazifeyi icrayla yükümlüyüm lakin 1.000'den fazla kitap ve kitapçık bu süre zarfında hazırlamaya muvaffak oldum*" demektedir. Bu ifadeler İtimadü's-saltane'nin uhdesinde gerçekleştirilen işin büyüklüğüne işaret etmektedir.

İran devlet salnamelerinde Darü'l-tercüme ve Darü'l-matba'e'de 1863 ila 1896 yılları arasında görev alan memur ve mütercimlerin isimleri, tercüme dilleri ve milliyetlerinin yer aldığı listeler yayımlanmıştır [14, s. 55–54]. Söz konusu listelere göre 1873 ve 1879 yılları arasında yalnızca Fransızca, İngilizce, Rusça ve Almancadan Farsçaya tercüme yapılmıştır [14, s. 55–54 ve 2, s. 314–315]² ancak 1880 yılında Osmanlı Türkçesi ve Arapça da tercüme dillerinin arasına eklenmiştir. Bu değişiklikten sonra Arapça için üç Türkçe için ise bir yeni mütercim yani Mirza Muhammet Cafer istihdam edilmiştir. 1883 yılından sonra Arif Bey (Han) ismiyle bir mütercimin isminin de Osmanlı Türkçesi mütercimi olarak listeye eklendiği anlaşılmaktadır. Söz konusu mütercimin isminin zikredilen tarihten 10 Şubat 1893'teki vefat tarihine kadar listede "Darü'l-tercümenin sabit

¹ İtimadü's-saltane bu bağlamda 13 Ocak 1884 tarihinde şunları yazmaktadır: "*Sabah erkenden Darü'l-tercüme'ye gittim. Yirmi iki cilt kitap tercüme edilmişti, şahın yanına götürdüm* (14, s. 155)." Bu not Darü'l-tercümenin çalışkanlığını göstermektedir zira söz konusu kurumun açılışından henüz üç ay geçmemiştir ve çok sayıda eser tercüme edildiği anlaşılmaktadır.

² Bazı mütercimlerin tek dilde bazılarının ise iki dilde birden tercüme yaptıkları belirtilmelidir.

mütercimi” unvanıyla yer aldığı görülmektedir. 1887’de Mirza Abdülresul ismiyle yeni bir Osmanlı Türkçesi mütercimi listeye eklenmiştir. Aynı yıl Arif Bey’in terfi aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca aynı yıl listede kendisinden “Kâtip ve Matbuat Veziri İtimadü’s-saltane Bey’in her daim yanında bulunması icap eden hususi Osmanlı Türkçesi mütercimi” şeklinde bahsedilmektedir [14, s. 66]. Gene aynı yıl tercüme dilleri arasına Hintçenin eklendiği ve Ağa Seyit Hüseyin isminde bir mütercimın istihdam edildiği dikkat çekmektedir [14, s. 66]. 1890’da ise Osmanlı Türkçesi zümresinde Arif Bey’in yanında Mirza Cafer Karacadağı’nın ismiyle de karşılaşılmaktadır [14, s. 77].

1893’te Mirza Cafer Han’ın vefat ettiği ve yerine Rıza Kuli Han’ın “İngilizce ve Türkçe Mütercimi” unvanıyla istihdam edildiği not düşülmüştür. Dolayısıyla Arif Bey’in kadrolu mütercim olarak 1881 yılından 1892’ye kadar Darü’l-tercüme’de çalıştığı bu süre zarfında daireye yukarıda adı geçen diğer mütercimlerin katıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu liste her ne kadar Darü’l-tercüme Reisi İtimadü’s-saltane’nin vefat ettiği 1895 yılına kadar devam etse de bu üç yılda daha önce yeni mütercim olarak istihdam edildiği zikredilen Rıza Kuli Han dışında Osmanlı Türkçesi mütercimlerine ilişkin herhangi bir kayıt düşülmemiştir [14, s. 74–77].

3. Mehmet Arif İspanakçı Paşazade’nin Hayatı

Mehmet Arif’in hayatına ilişkin elde oldukça az bilgi bulunmaktadır. Tahran Melik Kütüphanesi’ndeki yazma eser kataloğu yazarlarından biri, eserlerinden birini tanıtırken ondan “Erzurumlu Hacı Muhammet Şerif Bey oğlu Mehmet Arif İspanakçı Paşazade” şeklinde bahsetmektedir [4, s. 462]. İran Devlet Salnameleri’nde kendisinden Arif Bey ve Arif Han olarak bahsedilmekte ve unvanı “Osmanlı Türkçesi Mütercimi” olarak geçmektedir [14, s. 68–74; 15, s. 58]. İtimadü’s-saltane de eserlerinde ondan “Kâtip ve Osmanlı Türkçesi Tercümanı Arif Han” olarak bahsetmektedir [12, s. 409]. Paşazade tercümelerinde kendini bazen “Kâtip ve Darü’l-tercüme-yi Hassa-yi Humayuni Mütercimi Mehmet Arif” bazen de “İspanakçı Paşazade namıyla maruf Erzurumlu Muhammet Şerif oğlu Mehmet Arif” [9, s. 595] şeklinde tanıtarak ana vatani olan Osmanlı topraklarında İspanakçı Paşazade olarak tanındığına vurgu yapmıştır. Eserlerinden birinde kendisine ilişkin “Divanın kurulduğu yirmi dördüncü gün gelip çattı ve Hazreti Hüdavendigâr ata binip ava çıktı ve Kızılbaş elçiyi karşılamak için bu tarihin yazarı olan Mütercim Muhammed Arif’in mensubu olduğu ailenin en büyük cediti olan İspanakçı Paşazade lakaplı Hayrettin Çavuş Anadolu’ya gönderildi.” [8, s. 142] şeklinde bir not düşmüştür. Başka bir yerde de

“İspanakçızade Hayrettin Çavuş doğudan gelmiş ve kendiyile iki casus getirmiştir.” [8, s. 177] diye yazmıştır.

Yukarıdaki bilgilerden Mehmet Arif’in aslen Osmanlı Türkü olduğu anlaşılmalakta ancak ne zaman vatanını terk ederek İran’a geldiği bilinmemektedir. Farsçaya olan hâkimiyeti ve özellikle de Osmanlı Türkçesinden Farsçaya yaptığı tercümelerdeki kuvveti göz önüne alındığında onun Erzurum’da Farsça konuşulan bir muhitte yaşayarak Farsçayı ana dili seviyesinde öğrendiği bir başka deyişle “iki dilli” olduğu veyahut Darü’l-tercüme-yi Hassa-yi Humayunî’de görev almadan yıllar önce İran’da yaşayarak bu dili tam anlamıyla geliştirdiği ileri sürülebilir. Maalesef eserlerinin hiçbirinde bu konuya ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmadığından Farsçayı ne zaman ve nasıl hem de bu denli kusursuz yazacak derecede kavradığı Mehmet Arif’in hayatındaki belirsizliklerdendir. Ayrıca Caferiyan [8, s. 9-10], Mehmet Arif’in İran’da çalışmasına ve ikamet etmesine rağmen Türkiye’yi vatan bildiği ve kendini oraya ait hissettiğini, eski alışkanlıklarını koruduğunu, her ne kadar Şiiliği hak mezhebi olarak zikretse de Sünniliğe temayülü olduğunu belirtmektedir.

Mehmet Arif, 1882’den 1893 yılına kadar kâtip ve Darü’l-tercüme-yi Hassa-yi Humayuni mütercimi olarak hizmet etmiş ve 11 yıllık verimli bir faaliyetten sonra 10 Kasım 1893’te vefat etmiştir. İtimadü’s-saltane hatıratında onun vefatını “Dün gece yıllardır maiyetimde çalışan Arif Han Efendi öldü. Bir hayli müteessif oldum. Sabah darphaneye gittim sonra da Sadrazam’la mülakatım vardı. Efendinin son maaşını ise daire çalışanları arasında taksim ettim.” [10, s. 852]. Mehmet Arif tercüme bürosundaki 11 yıllık çalışmanın sonunda geriye pek çok tercüme ve telif eser bırakmıştır. Eserlerinden yalnızca iki tanesi basılmış olup geri kalanlar defterler hâlinde kalmıştır.

4. Eserleri

4.1. Basılmış Eserleri

4.1.1. İnkilabi’l-İslam Beyne’l-Havas ve’l-Avam

Şah İsmail’in hayatı, Sultan Selim’le yaptığı savaş ve 1499–1525 yılları arasında meydana gelen olayların anlatıldığı bir eser olup 1892’de müellif tarafından sonraları Farsçaya tercüme edilmiştir.

Bu eserden iki nüsha mevcuttur. İlki İsfahan Halk Kütüphanesinde yer almakta olup 631 varaktır. Kitabet tarihi 10 Muharrem 1309 (1892)’dur ve nüshanın kâtibi ise Muhammet Aşuri’dir. Diğer nüsha ise f/1634 katalog numarasıyla Millî Kütüphanede kayıtlıdır. Bu eser 1991 yılında Şehit Beheştî Üniversitesinde Şukuhu’s-sadat İrabi tarafından yüksek lisans tezi

olarak hazırlanmış, tashih edilmiş ancak basılmamıştır. Resul Caferyan tarafından basıma hazırlanan eser, 2000 yılında Kum'da Delil Yayınlarınca basılmıştır.

Müellif, kitabın girişinde Nâsırüddin Şah'a övgüde bulunduktan sonra şahın tarih kitapları okumaya olan merakından bahsetmiş ve Akkoyunluların çöküşü ve Safevilerin kuruluşunu ele alan kitapların yokluğundan söz açmış ve İtimadü's-saltane'nin bu konuda kendisine bir kitap yazmasına ilişkin önerisini aktarmıştır. Bu mevzuda Mehmet Arif [8, s. 40] aşağıdakileri yazmaktadır:

Bu tarihin yazımında maksat; Bayındırlar gibi büyük ve ihtişamlı bir hükûmetin dağılıp Safevi Şeyhiye Devleti'nin kuruluşu ve Müslüman olan sultanlar arasında baş gösteren düşmanlığı layığıyla anlatmaktır. Ayrıca Şah İsmail'in Lahican'da 1499 yılındaki hurucuna değin oyun ve tahsille geçirdiği süre zarfında Bayındır şehzade ve hanlarının makûs talihi kısaca anlatılmaya çalışılmıştır [7, s. 40].

Kitabın musahhahine göre müellifin eserin başlığında kullandığı "havas" ve "avam" kelimelerinden kastettiği "sünni" ve "şii"dir. Muhtemelen yazar kitabına "İnkilab-i'l-İslam" başlığını seçerek Safavilerin ortaya çıkışı ve Osmanlı-Safavi savaşıyla İslam dünyasında meydana gelen olumsuz değişime atıfta bulunmaktadır [8, s. 13]. Bu bağlamda Mehmet Arif [8, s. 286], Osmanlı-Safavi mücadelesine ilişkin şu yorumlarda bulunmaktadır:

Bu iki büyük hükümdarın müstebit tutumları ve dünyanın hâkimi olma arzusu, iki devletin fetih kuvvetini gerçek amacının dışına çıkarmış, İslam âleminde düşmanlığa yol açmış, büyük hasarlara sebebiyet vermiş ve İslam âlemini küçük ve hakir duruma düşürmüştür [7, s. 286].

Müellif kitabın sonunda İslam dünyasının hâlihazırdaki vaziyetini ele alarak Müslüman toplumların esef verici durumu ve sömürgeci devletlerin tedricen gerçekleştirdiği işgallerden duyduğu üzüntüyü belirtmektedir. Mehmet Arif, mevzubahis konunun devamında "Şark Meselesine" değinmiş, Avrupa'nın baskısı karşısından Osmanlı İmparatorluğu'nun çökeceğinden bahsetmiştir. Müellifin "gaipten bir el uzanıp bir şeyler yapmadığı" [8, s. 288] takdirde İslam dünyasının geleceğine dair hiç ümit beslememesi oldukça dikkate değerdir.

4.1.2. Coğrafya-yı Âlem-i İslam

Her ne kadar Mehmet Arif tercüman olarak bilinse de bu eseri telif etmiştir.¹ Söz konusu eser f/501 katalog numarasıyla Millî Kütüphanede kayıtlıdır [4, cilt 1/s. 1]. Katalogdaki bilgiye göre 1892’de müellif tarafından kitabet edilmiştir. Kitap dokuz bölümden ibarettir: 1. İslam Coğrafyasının Durumu, 2. İslam Âleminin Geçmişten Günümüze Durumu, 3. İslam Âleminin Siyasi Durumu, 4. İslam Âleminin Mezhebî Durumu, 5. Bazı İrfani Akımlar, Arifler ve Şeri Mezhepler, 6. İslam Âlimleri, 7. İslam Âleminde Yaygın Olan Bilim ve Fen Dalları, 8. İslam Âlemindeki Diller ve son olarak 9. İslam Âleminde İlim ve Edebiyat Dilleri.

Müellif yukarıdaki başlıklarda genellikle ansiklopedik bilgiler verirken zaman zaman konuya ilişkin kendi düşüncelerini de aktarmaktan geri durmamıştır. Örneğin irfani akımlar ve ariflerin anlatıldığı bölümde aşağıdaki yorumlarda bulunmaktadır:

Bu bölümü okunduğunda İslam âleminde 25 asli ve 178 yan tarikatın oluştuğu ortaya çıkacaktır ve arifler, söz konusu tarikatların ortaya çıkışını ‘et-Turuk ila'l-lahi bi-adedi enfâsi'l-halaik’ şeklindeki hadise bağlamaktadır. Ancak bu fakir onların dediğine itiraz edip şöyle demektedir: Hakka ulaşmanın yolu tekkelere gidip ney üfleyip ve def çalıp Allah Allah diyerek raks etmek ve dinin gerekli kıldıklarını terk edip bade içip raks etmek değildir. Allah’a ulaşmanın yolu dinin yap dediklerini yapmak ve yapma dediklerini yapmamaktan ibarettir, günaha sapsak değildir. Derviş ve arif, nefis ve şeytanın değil şeriatın dediklerini yapmak durumundadır [8, s. 75].

Yukarıdaki paragraf müellifin dinî ve mezhebî tutuculuğuna işaret etmektedir. Ayrıca eserin diğer bölümlerinde de yazarın bazı tartışmalı konulara değindiği görülmektedir ki bu onun dinî meselelerdeki bilgisini göstermektedir.

4.2. Basılmamış Eserleri

Mehmet Arif eserlerinin çoğunluğu henüz basılmamıştır. Aşağıda onun basılmayan eserleri sekiz başlık hâlinde sıralanmıştır.

¹ Bu eser, Sıdika Sultanifer tarafından tashih edilerek 1990 yılında Cihad-ı Daneşgahi Yayınlarınca basılmıştır.

4.2.1. Hülase-yi Ruznamecat-ı İstanbul

1884 yılında tercüme edilerek Nâsırüddin Şah'a sunulan bu küçük eserde Eylül 1884'ten itibaren muhtelif ülkelerdeki bazı hadiseler yer almaktadır. Söz konusu hadiseler arasında İran'a ilişkin pek çok haber de bulunmaktadır [4, cilt 4/s. 245; nüsha numarası f/1788].

4.2.2. Tercüman-ı Hakikat Gazetesinin Kapanmasına Vesile Olan Makale

Bu eser de 1884 yılında Farsçaya tercüme edilerek Nâsırüddin Şah'a sunulmuştur. Eserde İngilizlerin Mısır'daki askerî kuvvetlerini azaltması, bu uygulamanın gerekçesi ve bu iş için Mısır'a giden bir general hakkında bilgiler yer almaktadır [4, cilt 4/s. 248; nüsha numarası f/1791].

4.2.3. On Dört Risalelik Mecmua

Bu eser 1885 yılında tercüme-telif şeklinde kaleme alınmıştır. Eserin tek nüshası 11426 numarayla İsfahan Halk Kütüphanesinde yer almaktadır. Kitaptaki risalelerin başlıkları aşağıdaki gibidir:

a. **İttılaat-ı Fenniye-yi Racibe Bağdat:**¹ Mehmet Arif eserin girişinde “Bu eser, Bağdat vilayetinin coğrafya, etnografya ve tarihiyle ilgilidir. Berlin Anlaşması'ndan sonra Al-i Hazret Sultan'ın emri doğrultusunda adı geçen vilayetin yeniden inşa ve binası gerekli bir iş olarak bilinmiştir. Bu doğrultuda pek çok ilim ve fen sahibi şahıs mezkûr vilayette askerî ve siyasi vazifelerde bulunmuşlar ve hâlâ da bulunmaktadır.” şeklinde yazmıştır. Risale İstanbul'da çıkan *Tarik* gazetesinde yayımlanmıştır (İttılaat-ı Fenniye-yi Racibe Bağdat: 2). Söz konusu risale 107 sayfadan oluşmaktadır. Risale Mehmet Arif tarafından tercüme edildikten sonra İtimadü's-saltane'nin vasıtasıyla Nâsırüddin Şah'a takdim olunmuştur. Mütercim kitabın önsözünde eseri tercüme için seçmesinin sebebini “Devlet-i Ebed-Müddet-i Aliye-yi İran'ın muhtelif devirler boyunca Bağdat'taki maddi ve manevi nüfuzu ve adı geçen şehirle mezhebî ilişkisinin bugün o bölgenin sahibi olan Osmanlı Devleti'ne göre daha fazla ve öncelikli olduğu söylenebilir. Bu sebeple Allah'ın lütfuyla bu fakir adı geçen risaleyi tercümeğe teşebbüs etmiştir.” şeklinde açıklamaktadır.

¹ Yukarıda başlıkla İsfahan Halk Kütüphanesi Kataloğu'na kaydedilen eserin bir başka nüshası da Millî Kütüphanede “Coğrafya-yı Irak” başlığıyla mevcuttur ve 58 varaktır. Bir diğer nüsha ise Gülistan Sarayı Kütüphanesinde “Şehr-i Irak-ı Arap” başlığıyla yer almaktadır ki 1982 numara ile kaydedilen eser 180 sayfadır.

b. Coğrafya-yı Hartum ve Sudan: Ahmet Mithat Efendi tarafından yazılan bu risaleyi Mehmet Arif Farsçaya çevirmiştir.

c. Sahibu'l-gar fi'l-Merv: İstanbul'da yayınlanan Arapça el-İnsan dergisinde çıkan bu makale mütercim tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir.

d. Zikr-i Ahval-ı Hükümrana-ı Horasan: Cevat Maksud'un aktardığına göre bu risale Abdurrahman Cami'nin *Herat Tarihi* başlıklı eserinin bir bölümünden aktarılmış olabilir [3, s. 355].

e. İmarat-i Saltanatı-yi Fehime-yi Rus

f. Vaz' Haliyye-yi Vilayet-i Halep u Bağdat u İran u Türkistan: Bu risale, muhtemelen Ceride-yi Havadis'te yayımlanan bir seyahatnamenin İran'a ilişkin bölümlerinin tercümesinden oluşmaktadır.

g. Tarih-i Karaçiyân: Kuliyan veya Karaçiyân Tarihi, iki bölümden oluşan bir risaledir. Birinci bölüm Ahmet Mithat Efendi tarafından Batı kaynakları kullanılarak tercüme-telif edilmiştir. Ahmet Mithat Efendi kısa bir girişten sonra yedi bölüm hâlinde Karaçi tarihini anlatmıştır.

Birinci bölüm adı geçen kavimdeki muhtelif isimler, ikinci bölüm Karaçilerin menşesi, üçüncü bölüm Karaçilerin ana vatandan ayrılması ve dağılması, dördüncü bölüm Karaçilerin nüfusuna ilişkin araştırmalar, beşinci bölüm Karaçilerin fiziki ve fitri hususiyetleri, altıncı bölüm Karaçilerin gelenek ve görenekleri ve son olarak yedinci bölümde ise Karaçilerin topraklarında Avrupalıların yaptıkları anlatılmaktadır.

Söz konusu risalenin ikinci bölümü ise bir nevi sonuç niteliğindedir ve Mehmet Arif tarafından eklendiği anlaşılmaktadır.

ğ. Ahval-i Madam Lavalt-i Feransevi: Ahmet Mithat Efendi'ye ait olan bu risalede güzel bir kadının yaptığı siyasi oyunlar anlatılmaktadır.

h. Mehadeat-ı Şayeste-yi Yek Zen: (Yılan ve Güzellik), Ahmet Mithat Efendinin Eserlerinden.

ı. Hüsn ve Aniyet: Doktor Behbay'a ait bir eserdir.

i. Amerika'da Yeni Bir Keşif: Bu eserde, Avrupalılar Amerika'ya

girmeden önce kıtadaki medeniyet unsurları anlatılmaktadır. Mehmet Arif bu eseri, gazetelerdeki muhtelif yazıları toplayıp tercüme ederek oluşturmuştur.

j. Kaimebank Tarihi

k. Yumurta Sanayi

l. Keyfiyat-i Fenniye ve Tarihce-yi Meşrubatü'l-kehliye

4.2.4. Sefername-yi Hive

Amerika vatandaşı Mister Magoman tarafından 1873'te İngilizce kaleme alınan eserde Rusların Hive'yi işgal etmesi anlatılmaktadır. Amerikan *Herald* gazetesinin muhabiri olan yazar, gazete tarafından bölgenin coğrafi özelliklerini öğrenmek, Rusların işgali hakkında bilgi toplamak ve doğrudan bölgeden haber almak üzere görevlendirilmiştir. Söz konusu eser ilk olarak Ahmet Mithat Efendi tarafından 1875'te İngilizceden Türkçeye tercüme edilmiş ve basılmıştır. Akabinde Mehmet Arif Darü'l-tercüme'de Nâsirüddin Şah'ın siparişinden sonra İtimadü'l-saltane'nin gözetiminde eserin her iki cildini de Türkçeden Farsçaya tercüme etmiştir. Eserin birinci cildi 1886'da Farsçaya tercüme edilmiştir ve 222 varaktır. Eserin ikinci cildi 1887'de çıkmıştır ve 201 varaktır. Söz konusu tercümenin 407 varaklı bir başka nüshası bulunmaktadır ki iki cildin birleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu eserin bir başka nüshası da Millî Melik Kütüphanesinde yer almaktadır ve 383 sayfadır [4, cilt 3/s. 462, nüsha numarası 4085]. Cevad Maksud, İtimadüs-saltane'nin yazdığı *Ahbar-ı Tarihiyye-i Hitta-yı Harezmi* adlı esere yazılan bir zeyli ihtiva eden ve Hasan b. Ali tarafından tercüme edilen başka bir çeviriyi de zikretmiştir [3, s. 114–115].

4.2.5. Tarih-i Kaşgar

Bu eser Osmanlı Tophanesi defterdarlarından Mehmet Atıf Bey'e aittir. Yazar eserinde Kaşgar tarihine ilişkin bilgilerin yanında coğrafi bilgiler de vermiştir. Eserde özellikle Moğollar gibi Kaşgar'a hâkim olan hanedanlar, halk hakkında malumat, madenler ve tarım arazileri hakkında bilgiler mevcuttur. Mütercim de zaman zaman metne bazı bilgiler eklemiştir. Mehmet Arif bu eseri Nâsirüddin Şah'ın talimatıyla 1889'da Farsçaya tercüme etmiştir [5, cilt 4/s. 163-164, nüsha numarası f/1690].

4.2.6. Merkatü’z-zaman fi Ahval-i Selatin-i Al-i Osman

Bu eserin iki nüshası bulunmaktadır. Biri İsfahan Halk Kütüphanesinde 11418 ve diğeri ise Millî Kütüphanede f/1691 numarasıyla kayıtlıdır [5, cilt 4/s. 152–153]. Mehmet Arif, eserin girişinde tercümenin sebebini şu şekilde açıklamaktadır:

1887’de Al-i Hazret Nâsırüddin Şah’ın emriyle Kaşgar Tarihi’nin tercüme ve tashihine başladığım ve henüz mezkûr tarihin birinci cildini tamamlamadığım esnada İtimadü’s-saltane ‘Bugün Al-i Hazret Şehinşah’ın Osmanlı sultanlarının hayatı ve faaliyetleri hakkında bir kitap yazılmasını şifahi olarak buyurdu’ deyince bu fakir hızlıca Kaşgar Tarihi’nin ilk cildinin müsveddelerini tamamladım ve Ağustos 1888’de bu eseri hazırlamaya koyuldum [3].

Akabinde müellif asıl gayesinin bütün Osmanlı padişahlarının hayat hikâyesini yazmak olduğunu bu sebeple dört ciltlik bir eser hazırlamayı tasarladığını belirtse de bu çalışmanın 595 sayfalık ilk cildini tamamlayabilmiştir. Kitabın sonuna Mehmet Arif, “Allah’ın yardımıyla Osmanlı tarihinin ilk cildi 8 Mart 1889 Cuma günü ‘Darü’l-hilafe-yi Nasırı’de’ tamamlandı. Allah’tan ümidim bu eserin diğer ciltlerini tamamlamayı da bu hakir kuluna müyesser eylesin. İspanakçızade ismiyle maruf Mehmet Arif Erzurumi” diye not düşmüştür.

4.2.7. Cihannüma

Kâtip Çelebi’nin (Hacı Kalfa) meşhur eserlerinden biridir. Tercüme tarihi tam olarak bilinmemektedir. Daneşpejuh eserin nüshalarından birinin Los Angeles Üniversitesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Koleksiyonu’nda olduğunu belirtmektedir.¹ Eserin hacmine (39 varak) bakıldığında tercümenin eksik olduğu anlaşılmaktadır. Eserin tam tercümesinin Mehmet Arif tarafından yapıp yapılmadığı ise bilinmemektedir.

4.2.8. Kitab-ı Kenzü’l-mefatih der Bab-i Hutut

4.2.9. Bazı Diğer Çalışmalar (Kurasetu’l-me’a)

Kurasetu’l-me’a², Kaçar Dönemi’nde meşhur Kirmanlı edip, müverrih ve sefername yazarı Gulam Muhsin Efsalü’l-mülk’ün dört ciltlik

¹ Eserin yazma bir nüshası Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Kataloğu 12. ve 13. defterde (17) kayıtlıdır.

² Kursetu’l-me’a hakkında daha fazla bilgi için bakınız: [16, s. 112–117].

eseridir. Eserin kendisi Meclis Kütüphanesinde yer almaktadır. Bu kitapta Mehmet Arif'e ait aşağıdaki bazı tercüme ve risaleler bulunmaktadır:

- a. Osmanlı Bankası Kanunu'nun Tercümesi – (Sayfa 1292–1297)
- b. Meratü'l-menam-ı Nasiri (Der Halet-i Nevm) – (Sayfa 1355–1384)
- c. 1871 yılı Rusya Mali Tablosu – (Sayfa 1413–1418)
- d. Melik Kiyumers bin Bistûn-i Bavend'in Şeyh Mecdu'd-din Kiya Amuli Türbesinin Türbedarına Fermanı – (Sayfa 610–611)
- e. İran'ın Diğer Ülkelerle Yaptığı Ticarete İlişkin Lahiye – (Sayfa 1506–1511)
- f. Kanunname-yi Kuvve-yi Harbiye-yi Devlet-i Aliyye-yi İran (Sayfa 1392–1398)
- g. Osmanlı Devlet Protokolü (Vezirler) – (1538–1539)
- ğ. Anzeli'den Tahran ve Fars Körfezi'ne Yapılacak Demiryolu İçin Fabius Buvatal ile Yapılan Layiha – (Sayfa 1604–1611)
- h. Osmanlı Resmî Devlet Protokolünün Özet Tercümesi – (Sayfa 1632–1644)
- ı. Osmanlı Vezirleri Hiyerarşisi – (Sayfa 1537–1539)
- i. Emema Kalesi Haritası – (Sayfa 1162–1163)
- j. Levasan Emame Köyü Topografisi – (1130–1133)
- k. Hoy ve Kürdistan Bölgelerine İlişkin Kitapçığın Tercümesi – (Sayfa 1629–1641)
- l. Kufi Harfler – (Sayfa 1385–1386)
- m. Türkçe Birkaç Kelime Hakkında Tahkik – (Sayfa 611)
- n. 1883 Yılı Osmanlı Posta İdaresi Bütçe Özeti – (1497–1503)
- o. Sadrazam Mustafa Paşa ve Saruhan Emir Muhammet Kali Bey Eşi Ağası Arasındaki Anlaşma – (Sayfa 1652–1654).
- ö. Tütün İmtiyazı Kitapçığı – (Sayfa 1197–1272)¹
- p. Gülhane Fermanı'nın Tercümesi (Sayfa 1490–1497).

5. Mehmet Arif'in Tercüme ve Telifte İzlediği Yöntem

Mehmet Arif'in geriye bıraktığı eserler; telif, tercüme ve tercüme-telif olmak üzere üç başlıkta tasnif edilebilir. Osmanlı Türkçesinden yaptığı tercümelere gazete haberlerinde yaptığı gibi hiçbir şekilde müdahale etmeden metni olduğu gibi Farsçaya tercüme etmiştir. Mehmet Arif'in

¹ İtimadü's-saltane ve Şeyh Mehdi Şemsu'l-ulema Kazvini ve Arif Han-ı Osmani ve diğer birkaç kişi bu eseri kaleme alarak Nâsirüddin Şah'a ithaf etmişlerdir.

tercüme dili oldukça akıcı, sade ve anlaşılmasızlıktan uzaktır. Bu durum, onun her iki dile de iyi derecede hâkim olduğunu göstermektedir. Ana dili Türkçe olduğundan kaynak dildeki metinleri anlamada sorun yaşamamaktaydı ayrıca Farsçaya olan hâkimiyeti ve Darü'l-tercüme gibi alanında seçilmiş mütercimlerin bulunduğu bir kurumda çalışması hedef dilde yaşayacağı her türden güçlüğü halletmesini de sağlamıştır.

Mehmet Arif, 11 yıl kadar daimî bir şekilde Darü'l-tercüme'de faaliyet göstermiştir. Eğer tercümelelerinde sorun veya eksiklik olsaydı işe başladığı ilk günlerde işinin ehli bir vezir olan İtimadü's-saltane tarafından görevinden alınırdı. Ancak tam tersi işe başladıktan birkaç yıl sonra terfi olarak İtimadü'l-saltane'nin hususi mütercimi olmuştur.

Mehmet Arif'in telif ettiği tek eser *Coğrafya-yi Âlem-i İslam* başlıklı kitaptır. Müellif, İslam dünyasının yaşadığı dönemdeki buhranı dikkate alarak söz konusu eseri yazmıştır. Bu eserde birkaç bölümde yazar, kısa ve öz bir şekilde kelime kalabalığına sebebiyet vermeksizin konuları ele almıştır. Söz konusu eserde İslam ülkelerinin sınırları, geçmişteki ve şimdiki durumları, dinî ve siyasi vaziyetleri ile İslam ülkelerindeki dil, edebiyat, bilim, teknik ve Müslümanlar arasındaki yaygın sosyal ve siyasi eğilimlerden bahsedilmiştir. Bu bağlamda kitabın musahhihi her ne kadar kitapta verilen bilgilerin muhtasar olarak aktarılsa da kitabın kapsam bakımından ansiklopedi niteliği taşıdığını belirtmektedir [7, s. 1].

Mehmet Arif'in eserlerinin büyük çoğunluğu “tercüme-telif” grubuna girmektedir. Müellifin bu türden eserlerin yazımında kendine has yöntem meydana getirdiği söylenebilir. Önce eseri kaynak dilden tercüme ettiği akabinde ise tercüme sırasında lüzum gördüğü yerlerde *İttelaat-ı Fenîyye-yi Racibe Bağdat* başlıklı eserinde görüldüğü şekilde “istirdat, tevzi ve izah” başlıkları altında kendi kanaatlerini bazen metnin içine yerleştirdiği bazen de haşiyelere yazdığı dikkati çekmektedir. Bazen de tercüme sırasında *İnkılabî'l-İslam ve Mirkatî'l-zaman* başlıklı eserinde görüldüğü şekilde Osmanlı Türkçesi¹ ve Farsça kaynaklara müracaat ederek o kaynaklardaki bilgileri de “tercüme ve terkip” ettiğine gene de lüzum gördüğü her yerde zikredilen başlıklar altında kendi düşüncelerini yazdığına şahit olunmaktadır.

Mehmet Arif, *Mirkatî'l Zaman*'ın mukaddimesinde “İtimadü's-saltane, Şahenşah-ı Cihanmuta Hazretleri'nin, Osmanlı sultanlarının

¹ Mehmet Arif, *Mirkatî'l Zaman*'ın mukaddimesinin sonunda kullandığı kaynakları şu şekilde açıklamıştır: “Bu fakir, bu birkaç cümleyi Osmanlı, Harezmi, Selçuklu ve Kaşgar tarihlerinden; meşhur *Meşahir-i İslam* başlık eserden; *Kitab-ı Lügat-ı Tarihçe ve Coğrafya ve Menşur-i Sultan-i Selçuki*'den muhtelif bilgiler toplayarak oluşturduğum.” [8, s. 13-14].

biyografilerinin toplanarak bir kitap hâlinde hazırlanmasına ilişkin şifahi emrini tebliğ etmiştir.” diye yazmaktadır. Söz konusu eser incelendiğinde müellifin Osmanlı Türkçesinde kaleme alınmış muhtelif kaynakları kullanarak tercüme ve genişletme yoluna gitmek suretiyle kitabı meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Buna rağmen eserin bazı yerlerinde “istirdat” başlığı altında bahsi geçen konuya ilişkin kendi görüşlerini aktardığı olmuştur. Müellifin bazı istitratlarının ilmî olarak kitaptaki konudan daha değerli olduğu söylenmelidir. Zira söz konusu başlık altında yazılanlar onun kişisel araştırmaları neticesinde elde ettiği bilgilerden oluşmaktadır. Mehmet Arif bu başlıklar altında bazen konuyu tamamlayıcı bilgiler vermekte bazen de eleştiri veya açıklamada bulunmaktadır. Konunun öneminin anlaşılması adına müellifin bu türden eklemelerinin müstakil bir araştırma konusu olarak ele alınabileceği belirtilebilir. Mehmet Arif, *İnkılabî'l-İslam*'da tercüme ve telifte takip ettiği metoda ilişkin aşağıdaki bilgileri vermektedir:

Bazı bölümlere bakıldığında her ne kadar bu eserdeki bilgileri toplayıp yazmak benim için oldukça zor olduysa da kendimi sorumlu hissettiğim için bu kıymetli emri kabul ettim ve ileride adı geçen kaynaklardan yararlanarak bu kitabı meydana getirdim. Adını İnkılap fi'l İslam beyn'il Havas ve el-Avam koydum. Başkalarından alıntı yaptığım ve kendimden herhangi bir şey eklemediğim için kıymetli okurlardan beni, metindeki kusur ve eksikliklerden dolayı mazur görmesini rica ediyorum zira bunlar kaynaklardan aktarılan hususlardır [8, p. 103].

Bu nedenle kitap kaynaklar ışığında muhtelif bilgileri nakil ve bir araya getirme yoluyla hazırlanmıştır. Bunun yanı sıra müellif, kendi düşüncelerini aktarmak istediğinde ise istitrat yazma yoluna gittiği kitabın pek çok yerindeki “tevzi, izah ve istitrat” başlıklarından anlaşılmaktadır. Örneğin Mehmet Arif, 1514 yılındaki hadiseleri *Münşeât*'tan naklettiği bölümde, İslam mücahitlerinin kafir askerlerine hücumundan önceki gece muvaffakiyet için Fetih suresi ve bazı duaları okuduklarını anlattığı kısımda, oldukça ilginç bir istirdat kaleme almıştır [8, s. 103].

Sonuç

Mehmet Arif'in Darü'l-tercüme-yi Hassa-yi Humayuni'deki 11 yıllık çalışmalarına ana hatlarıyla göz atıldığında onun Nâsırüddin Şah döneminin son yıllarındaki en velut mütercimlerden biri olduğu açıkça söylenebilir. Darü'l-tercüme'de çalışmaya başladığı ilk günlerde diğer mütercimler gibi çoğunlukla şahı bilgiletmek üzere gazete haberlerini

çevirmekle vazifeli olsa da çok geçmeden gösterdiği kabiliyetle şah ve ilgili vezirin dikkatini çekmiştir. Öyle ki matbuat veziri ondan “Kâtip ve Matbuat Veziri İtimadü’s-saltane Bey’in her daim yanında bulunması icap eden hususi Osmanlı Türkçesi mütercimi” olarak bahsetmektedir. Nitekim şah ve matbuat veziri tarafından kendisinden pek çok defa muhtelif kitapların tercümesi istenmiştir. O da iştiyak ve gayretle tercüme-telif pek çok eser kaleme almıştır. Mehmet Arif’ten geriye kalan eserler Nâsırüddin Şah dönemindeki kültür faaliyetlerinin bir boyutunu oluşturmaktadır. Bazı eserlerinin önsözünde değindiği hususlar onun tercüme işini idari bir vazife olarak görmediğini, tercüme faaliyetine kendinden geriye eser bırakacak değerli bir uğraş olarak baktığı açıkça görülmektedir. Nitekim bu doğrultuda aşağıdaki satırları kaleme almıştır:

Mütercimın vazıfesi yalnızca bazı yabancı gazetelerdeki haberleri tercüme etmek değildir. Mütercimın asıl vazıfesinin devlet, millet ve memleketin müstefit ve tefeyyüz olacağı muhtelif ülkelerin kütüphanelerinde yer alan faydalı kitap ve ilmî-siyasi risaleleri tercüme etmek olduğu söylenebilir ki böylelikle mütercim kıyamete kadar hayırla yâd edilmiş olunur [8, s. 1].

Bu düşünceyle hareket eden Mehmet Arif, kendisine tevdi edilen resmî işlerden fırsat buldukça birbirinden değerli tercüme-telif eserler kaleme almaya uğraşmıştır. Onun Darü’l-tercüme’de istihdam edilmesinden sonra Osmanlı Türkçesinden Farsçaya tercüme işi ciddi bir şekilde başlamış ve çok geçmeden diğer diller gibi Osmanlı Türkçesinden tercüme belirli bir plan ve program doğrultusunda ele alınmıştır. Mehmet Arif kuşkusuz Nâsırüddin Şah döneminin en verimli ve faal tercümanlarından biridir. Onun çabaları sayesinde Darü’l-tercüme-yi Hassa-yi Humayunî’de Osmanlı Türkçesinden Farsçaya yapılan tercüme çalışmaları kurumsallaşmıştır.

KAYNAKLAR

1. Ademiyet F., *Emir Kebir ve İran*. Harezmi Yayınları, Tahran, 1355.
2. Beyani, H., *Pencah sal tarih-i İran der devre-i Nasiri*, Elm Yayınları, Tahran, 1375.
3. *Fihrist-i nushaha-yi hattı-yi kütüphane-yi umumi-yi isfahan*, (Haz. Cevat Maksud). Vizaret-i Ferheng ü Hüner, Tahran, 1349.
4. *Fihrist-i nushaha-yi hattı-yi kütüphane-yi millî*, (Haz. Seyyid Abdullah Envar), Vizaret-i Ferheng ü Hüner, Tahran, 1352.
5. *Fihrist-i nushaha-yi hattı-yi kütüphane-yi millî-yi melik*, (Haz. İrec Avşar ve Muhammed Taki-i Daniş Pejuh), Tahran, 1361.
6. Haşimi P. A., “Tercüme-yi Farsi der devre-yi Meşrute”, *Danışname-i Cihan-i İslam*, 1382, c.7, s. 50–66.
7. İspanakçı Paşazade M. A., *Coğrafya-yi alem-i İslam*, (Haz. Sıdika Sultanifer), Neşr-i Danişgahi, Tahran, 1369.

8. Ispanakçı Paşazade M. A., *İnkılâpî'l İslam beynil havas ve el avam*, (Haz. Resul Caferiyan), Delik Yayınları, Kum, 1379.
9. Ispanakçı Paşazade M. A., *Mirkati'l Zaman*, Yazma No. 11417, Ferheng-i İsfahan Kütüphanesi.
10. İtimadu's-saltane M. H. H., *Rûznâme-i Hatrat-ı İ'timadu's Saltana*, (Haz. İrec Avşar), Emir Kebir Yayınları, Tahran, 1345.
11. İtimadu's-saltane, M. H. H., *Yaddaştâ-ye İ'timadu's Saltane*, (Haz. Seyfullah Vahidniya), Abi Yayınları, Tahran, 1345.
12. İtimadu's-saltane M. H. H., *Matla'u'l şemp*. c. I–III, Sazman-ı İntişarat ve Amuzeş-i İnkılap-ı İslami, Tahran, 1355.
13. Kâsimî, P. F., *Meşahir-i matbuat-ı İran* (c. I., Muhammed Hasan Han İtimadu's Saltane), Vizatet-i Ferheng ve İrşat, Tahran, 1379.
14. Kâsimî, P. F., *Sergüzeşt-i matbuat-ı İran* (Ruzigar-i Muhammed Şah ve Nâsirüddin Şah), Vizaret-i Ferheng ve İrşat, Tahran, 1380.
15. Mahbubi-yi Erdekani, H., *Tarih-i muassasat-ı temeddüni-i cedid der İran*, İntişarat-ı Danişgah-i Tahran, Tahran, 1370.
16. Sadri, M., “Kurasetu'l-me'a”, *Kitab-ı Mah-ı Tarih ve Coğrafya*, 1389, S. 152, s. 112–117.
17. Afzalu'l Mülk. *Kerase El Me'a*. Meclis Kütüphanesi Yazması, No. 9450, 9451, 9452.

Diğer Kaynaklar

- Fihrist-i kitap hayi hatt-i kütüphane-yi meclis-i şura-i İslamî*, No. 2, (Haz. Muhammed Taki-i Daniş Pejuh ve Bahaeddin Ali Envari), İntişarat-i Meclip, Tahran, 1359.
- Fihrist-i nushaha-yi hatt-i kütüphane-yi merkezi-yi danişgah-i Tahran*. C. I–XVII. (Haz. Muhammed Taki Daniş Pejuh), Danişgah-i Tahran, Tahran, 1330-1364.
- Kiyanfer, C., “Nehzet-i tercüme ve Darü'l-fünun”, *Peyk-i Nur Dergisi*, 1384, s. 88–99.
- Mirza Muhib Ali Han Nazımu'l Mülk-i Merendi-i Yelanlu, *Mecmua-i resayil ve levayih-i tehdid-i hudud-i İran ve Osmanî / 907-1309 Kamerî*, (Haz. Nasrullah Salihi), Tahran, 1395.
- Mirza Muhib Ali Han Nazımul Mülk-i Merendi-yi Yelanlu, *Mulahazat ve muhakimat (do layiha der tehdid-i hudud-i İran ve Osmanî / 1292 Kamerî)*, (Haz. Nasrullah Salihi), Tahran, 1396.
- Neshriye-i Nushaha-yi Hhatt-i Kütüphane-yi Merkezi ve Merkez-i Esnad-i Danişgah-ı Tehran*, I. ve II. Kitaplar, (Haz. Muhammed Taki Daniş Pejuh ve İsmail Hakimi), İntişarat-ı Danişgah-ı Tehran, Tahran, 1362.

Андатпа

Өртүрлі тілдерден парсы тіліне аударма ісі Каджар әулетінің билікке келген алғашқы кезеңдерінде жақсы қолға алынған болатын. Иран билігіне Насырүддин Шахтың (1848–1895) келуімен, әсіресе Дуру-ль-фюнун құрылғаннан соң аударма ісі нақты жолға қойыла бастады. Осыған орай *Итимад ас-Салтана билік басына келген жылдары (1985)* «Дуру-ль-тержүме-йи Хасса-йи Хумаюни» (Аударма мекемесі) құрылып бірнеше тілді меңгерген мамандар осы орталықта қызмет етті. Артынша парсы тіліне аудару үшін таңдалған тілдердің бірі Осман түрікшесі болды. Осыған байланысты *Итимад ас-Салтана*, Дуру-ль-тержүменің жоғары дәрежеде аударылуы үшін Осман түрікшесін жақсы білетін аудармашылар алдыртты. Солардың бірі

Мехмет Ариф Испанакчы Пашазаде болды. Пашазаде, Насырүддин Шах кезеңінде Дуру-ль-тержүмеде (аударма мекемесінде) әрі хатшы әрі аудармашы бола жүріп түрікшеден парсышаға көптеген шығармаларды аударды. Пашазадениң екі тілді жетік білетіндігі аудармаларынан байқалатын оның аудармаларында анық, түсінікті және қарапайым тіл қолданылғанын көреміз. Аудармашы мәлімдеме түріндегі аудармаларында түпнұсқаға толықтай сүйенсе, кітаптарында жиі-жиі өзінің көзқарастарын енгізіп отырады. Пашазадениң бұл аудармаларының біршамасы жарық көрді, біршамасы да жарияланбастан қолжазба түрінде сақталып қалды. Пашазадениң жасаған аудармалары талдауға тұрарлық деуге болады. Соған қарамастан бұл тақырыпқа байланысты ешқандай зерттеу жұмысы жүргізілмеген. Бұл мақалада Насырүддин Шах кезеңіндегі Осман түрікшесінен парсышаға жасалған аудармаларға қысқаша тоқталып, одан соң Пашазаде және оның шығармалары таныстырылады.

Кілт сөздер: Аударма, Осман түрікшесі, Каджарлар, Мехмет Ариф Испанакчы Пашазаде, Насырүддин Шах кезеңі.

(Н. Салихи. Насырүддин Шах дәуіріндегі Осман тілінен парсы тіліне жасалған аудармалар: Мехмет Ариф Испанакчы Пашазаде және оның аудармалары)

Аннотация

В первый период правления Качаров серьезно относились к переводам с разных языков на персидский язык. После прихода на работу Насируддин Шаха (1848–1895) и особенно после основания Дарульфюнуна переводческое движение начало серьезно развиваться. В этом направлении под председательством Итимадусалтане (1885) была основана «Дарю'л-Чевир-йи Хасса-йи Хумаюни», и в ней были задействованы переводчики, владеющие несколькими языками. Впоследствии одним из языков, выбранных для перевода на персидский, стал османский язык. Итимадусалтане принимала переводчиков, хорошо знавших османский язык, одним из которых был Мехмет Ариф Испанакчи Пашазаде. Пашазаде работал писцом и переводчиком в «Дарю'л-Чевир-йи Хасса-йи Хумаюни» во время правления Насируддин-шаха и перевел многие произведения с турецкого на персидский язык. Из его переводов следует, что Пашазаде хорошо знал оба языка, и он написал работы, включая авторские произведения, переводы. В переводах и авторских произведениях он использовал ясный, понятный и простой язык. Хотя он был полностью верен оригинальному тексту в своих переводах новостей, он иногда отражал свои личные взгляды в переводах произведений. Некоторые переводы Пашазаде были опубликованы, а некоторые сохранились в виде рукописей. Переводы Пашазаде заслуживают изучения с разных сторон, однако исследования в указанном направлении не проводились. В данной статье после краткого упоминания о динамике переводов с османского языка на персидский язык во время правления Насируддин-шаха, также представлена информация о Пашазаде и проведен обзор его переводов.

Ключевые слова: перевод, османский язык, Качары, Мехмет Ариф Испанакчи Пашазаде, период Насируддин-шаха.

(Н. Салихи. Переводы с османского на персидский во времена Насируддин-Шаха: Мехмет Ариф Испанакчи Пашазаде и его переводы)

MAZMҮНҮ / CONTENTS / İÇİNDEKİLER / СОДЕРЖАНИЕ

Тіл тарихы және құрылымы / Dil Tarihi ve Yapısı History and Structure of Language / История и структура языка		
S. K. Yalçın E. Çeçen (Elazığ)	Derleme Sözlüğü'ndeki Yeryüzü Şekilleri ve Su Kaynaklarına Ait Mekân Adları Üzerine Değerlendirme Evaluation on Land Forms and Spatial Names of Water Resources in the Compilation Dictionary	9–21
С.К.Йалчын Е. Чечен (Елазығ)	Аймақтық сөздіктегі жер бедерлеріне және су ресурстарына байланысты атаулар Анализ названий местностей, связанные с топонимами и водными ресурсами, в региональном словаре	
T. Akduruş (Mersin)	Kazak Türkçesinde Renklerin Hastalık Adları İle Kullanımı Using Colors with Disease Names in Kazakh Turkish	22–35
Т. Акдуруш (Мерсин)	Қазақ тіліндегі түс атауларының ауру атауларында қолданылуы Использование цветов в названиях болезней в казахском языке	
Әдебиеттану және фольклор / Edebiyat ve Folklor Literature and Folklore / Литературоведение и фольклор		
S. Yıldırım F. P. Kuzu (Ankara)	Türk ve Türk Dünyası Destanlarında “Ağaç” Etrafında Şekillenen Anlam Olgusu The Meaning Phenomenon Shaped Around The "Tree" in Turkish Epic and Turkish World Epic	36–58
С.Йылдырым Е.П. Кузу (Анкара)	Түрік және түркі халықтарының дастандарындағы «ағашқа» байланысты таным-түсініктер Концепт «дерева» в турецких эпосах и в эпосах тюркского мира	
Z. Abdureşit (Elazığ)	Çincedeki Tarihi Şiirlerde Geçen Doğu Türkistan'ın Tarihi Yer Adları Üzerine On the Historical Place Names of East Turkistan Passed in Historical Poems in Chinese	59–79
З.Абдрешит (Елазығ)	Қытайдың тарихи өлеңдерінде кездесетін Шығыс Түркістандағы жер атаулары жөнінде Об исторических топонимах Восточного Туркестана в китайской исторической поэзии	

E. Karşlı (Ankara)	Kırgız Edebiyatına Yansıyan Ceditçilik Hareketi Jadidism Movement Reflected In Kyrgyz Literature	
E.Карслы (Анкара)	Қырғыз әдебиетіне әсер еткен жәдитшілік қозғалысы Движение джадидизма, оказавшее влияние на киргизскую литературу	80–98

Тарих және этнография

Z.Sh. Abdirashidov (Tashkent)	Образ китайского мусульманина в позднеосманской печати Image of a Chinese Muslim in Late Ottoman Press	99–116
Z.Sh. Abdirashidov (Tashkent)	Son Osmanlı Basınında Çin Müslümanı İmgesi Османлы баспасөздеріндегі қытай мұсылмандарының бейнесі	

Философия және дін / Felsefe ve Din Philosophy and Religion / Философия и религия

M. Əlipxan (Şymkent)	Адамгершілік ілімінің төркіні жайлы On the Origins of the Doctrine of Morality	117–126
M. Alipkhan (Shymkent)	İnsanlık İlminin Menşei Üzerine Об истоках учения о нравственности	

Аударма/Tercüme/Translation/Перевод

N. Salihi (Tehran)	Nâsirüddin Şah Döneminde Osmanlı Türkçesinden Farsçaya Tercüme: Mehmet Arif İspanakçı Paşazade ve Tercümeleri	127–145
H. Салихи (Тегеран)	Translation from Ottoman Turkish to Persian During the Naser Al-Din Shah Period: Mehmet Arif İspanakchi Pashazade and His Translation Works Насырүддин Шах дәуіріндегі Осман тілінен парсы тіліне жасалған аудармалар: Мехмет Ариф Ыспанакчы Пашазаде және оның аудармалары Переводы с османского на персидский во времена Насируддин-Шаха: Мехмет Ариф Испанакчи Пашазаде и его переводы	

ҒЫЛЫМИ МАҚАЛАЛАРҒА ҚОЙЫЛАТЫН ТАЛАПТАР

«Түркология» журналына мақала жариялау үшін қазақ, түрік, орыс және ағылшын тілдерінде бұрын жарияланбаған, түркологиялық бағыттағы іргелі және қолданбалы зерттеу нәтижелері мазмұндалған өзекті, проблемалық, шолу, пікірталастық мәселелерді қамтитын материалдар қабылданады. Сонымен қатар рецензиялар, ғылыми тезистер мен сұхбаттар жарияланады. Журнал жылына 6 рет жарық көреді.

Ақылдастар алқасы мына мәселелерге назар аударуларын сұрайды:

– «Түркология» журналына сілтеме жасау құпталады;

– мақалада пайдаланған дереккөздер, қайнаркөздің 50% соңғы 5 жылда жарық көрген болуы тиіс (тарихи тақырыптардан басқа).

1. ӘОЖ (УДК) – әмбебап ондық жіктегіш индексі және Ғылыми-техникалық ақпараттық мемлекетаралық рубрикаторы (FTAMP).

2. Авторлардың аты-жөні мәтіннің жоғарғы жағына беріледі және автордың жұмыс орны аффилиациямен көрсетіледі.

3. Мақаланың тақырыбы 4 тілде (қазақ, түрік, ағылшын және орыс).

4. Аңдатпа 4 тілде (қазақ, түрік, ағылшын және орыс, 100-150 сөз).

5. Кілт сөздер 4 тілде (қазақ, түрік, ағылшын және орыс, кемінде 5 сөзден кем болмауы керек).

6. Мақала мәтіні. Ғылыми мақаланың оңтайлы көлемі кемінде 10 беттен кем болмауы тиіс. Бір интервал аралықта теріліп, параметрлері: жоғары жағы – 2,0; төменгі жағы – 2,0; оң жағы – 2,0; сол жағы – 2,0 болуы тиіс. Шрифт – 14, Times New Roman, аңдатпа, кілт сөздер шрифт – 12, Times New Roman.

7. Журналда пайдаланылған әдебиеттерге реттік сілтемелік әдіс жүйесі қолданылады, яғни мақаланың ішінде әдебиеттердің реттік нөмірі және сілтеме жасалған беттер тік жақшамен [1, 20-б.] көрсетіледі. Ол нөмір әдебиеттер тізіміндегі нөмірге сәйкес келуі тиіс. Пайдаланылған әдебиеттер тізімінде автордың аты-жөні, монографияның, жинақтың (мерзімді басылымның аты // (екі бөлшекпен) жазылады) атауы, қаланың аты, баспасы, жылы, томы, нөмірі, еңбектің жалпы беті көрсетіледі.

7.1 Үлгі:

1. Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984. – 272 б.

2. Жанұзақова Қ.Т., Дүйсекеева Б.Б. Монологтың көркем шығармадағы түрлі функционалдық қызметі // ПМУ Хабаршысы. Филология сериясы, 2014. № 4 Б. 273.

7.2 Мақаланың мәтінде сурет (иллюстрация) міндетті түрде ескеріледі, оларды орналастыру орны автордың қалауына сәйкес болады. Суреттер компьютерде орындалады. Барлық керекті әріптер мен таңбалар анық жазылуға тиіс.

7.3 Кестелер тақырыбымен нөмірленіп берілуі тиіс. Олар міндетті түрде мәтінде еске алынуы керек.

8. Әдебиеттер тізімі мақала жазылған тілде және латын әріптермен транслитерация жасалып жазылады (кирилл әріптерімен жазылған мақалалар).

9. Журналда жарияланған мақала авторларының ой-пікірлеріне редакция жауап бермейді. Ғылыми мақалалар сараптау комиссиясының шешімінен кейін өндіріске жіберіледі. Қолжазбалар өңделеді және авторларға қайтарылмайды.

YAZIM KURALLARI

Türkoloji dergisinde makale yayınlamak için Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça olmak üzere, daha önce yayınlanmamış, Türkoloji çalışmaları alanındaki temel ve uygulamalı araştırmalara dayalı makaleler kabul edilir. Ayrıca, bilimsel ve kültürel incelemeler ile haberlere de yer verilmektedir. Türkoloji dergisi yılda altı kez yayınlanmaktadır.

Makalelerin, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uygun biçimde yazılması gerekmektedir:

1. Başlık: Makalelerin başlığı dört dilde (Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça) **olmak üzere** içerikle uyumlu ve **koyu** puntolarla yazılmalıdır.

2. Yazar ad(lar)ı ve e-posta(lar)ı: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı **koyu ve dört dilde** (Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça) verilmeli, e-posta ise normal puntolarla ve metnin üstünde yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler)i belirtilmelidir. Yazarlar hakkında detaylı bilgi dört dilde (Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça olmak üzere adı ve soyadı, akademik ünvanı, görev yaptığı kurum, adres, cep telefonu, e-posta) ek bir sayfada gösterilmelidir.

3. Özet: Makalelerin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 100 fazla 150 kelimedden oluşan özet bulunmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özeti altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler makale içeriği ile uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır. Makalenin sonunda; yazı başlığı, özet ve anahtar kelimelerin İngilizcesi bulunmalıdır. Özet ve anahtar kelimeler MS Word programında, *Times New Roman* yazı karakteri ile 12 punto, 1 satır aralığıyla yazılmalıdır.

4. Metin: MS Word programında, *Times New Roman* yazı karakteri ile 14 punto, 1 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.0 cm boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmamalıdır. Yazılar özet ve kaynakça dahil en az 10 sayfadan oluşmalıdır. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil *italik* puntolarla yazılmalıdır.

5. Bölüm Başlıkları: Makalelerde, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) ile ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük ve koyu karakterde yazılmalıdır.

6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere *italik* yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası *italik* yazılmalı, nokta ile bitmelidir. Hemen yanından sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı normal puntolarla yazılmalıdır.

7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır.

Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

8. Kaynaklar: Kaynaklar, metnin sonunda makalenin yazıldığı dilde yazılır ve Latince transliterasyonu yapılır. Kaynaklar, köşeli parantez içinde yandaki şekilde yazılmalıdır: [1, s. 20]. Metnin sonunda, kullanıldığı sırasına göre düzenlenmelidir. Kaynaklar, aşağıda verilen örnekteki gibi yazılmalıdır:

Örnek: Develi H., *Osmanlı Türkçesi Kılavuzu*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2000, 440 s.

Örnek: Tomar C., “Yemen’de Bir Türk Devleti: Resûliler ve Âlim Sultanları”, *Osmanlı Araştırmaları*, 2000, s. 209–224.

9. Makaleler yayın kurulunun kararından sonra yayınlanabilir ve makale içeriklerinden makale yazarları sorumludur.

WRITING RULES

In order to publish articles in the journal *Turcology*, articles based on basic and applied research in the field of Turcology studies, written in Turkish, Kazakh, English and Russian, are accepted. Furthermore, scientific, cultural studies and news are included. *Turcology* journal is published six times a year.

Articles must be written in accordance with the following rules:

1. Title: Titles of articles should be written in four languages (Turkish, Kazakh, English and Russian) and should be coherent with the theme and written in bold type.

2. Author name (s) and e-mail (s): Name (s) and surname (s) of the author (s) in bold and four languages (Turkish, Kazakh, English and Russian) should be given, e-mail should be written with normal fonts and on the top of the text; the institution(s), communication and e-mail address(s) of the author (s) should be indicated. Detailed information about the authors should be provided on an additional page in four languages (Turkish, Kazakh, English and Russian, name and surname, academic title, office, address, mobile phone, e-mail).

3. Abstract: At the beginning of the article, an abstract of at least 100 and 150 words should be given. The abstract should not refer to the sources, figures and tables. Keywords with at least 5 words should be given in one line below the summary. Keywords must be comprehensive and compatible with the content. At the end of the article; the title, abstract and key words should be in English. Abstract and keywords should be written in MS Word program with Times New Roman font with 12 font size and 1 line spacing.

4. Text: Text should be written in MS Word program, Times New Roman font with 14 font, 1 line spacing, 2.0 cm margins should be left on the page edges and pages should not be numbered. Manuscripts should be at least eight pages including abstract and bibliography. The sections that should be highlighted in the text should be written in italics not bold.

5. Section Headings: In Articles, main, intermediate and sub-headings can be used in order to provide a regular information transfer. Main headings (main chapters, references and attachments) in capital letters; intermediate and sub-headings' first letters only should be written with capital letters and in bold.

6. Tables and Figures: Tables must have the number and title. The table number should be written on the top, left to right; the name of the table, the initial letters of each word should be written in uppercase and italics. Tables ,in the text, should be located where they should be. Figures should be prepared for black and white printing. Figure numbers and their names should be written in the middle just below the figure. The figure number should be written in italics and end with a dot. The figure name should be written with normal characters and initial letters capitilized only just next to the figure.

7. Pictures: High resolution, scanned in print quality should be sent in addition to the article. In the image designation, the rules in the figures and tables must be followed.

Figures, tables and pictures should not exceed 10 pages (one third of the manuscript). Authors with technical means may place the figures, tables and pictures in their place within the text provided that they can be printed exactly.

8. References: References are written in the language of the article at the end of the text and Latin transliteration is done. References should be written in square brackets: [1, p. 20]. At the end of the text, it should be arranged in the order it was used. References should be written as follows:

Example: Develi H. Ottoman Turkish Guide. Istanbul, Kesit Publications. 2000. 440 p.

Example: Tomar C. A Turkish State in Yemen: Resuliis and Sultans of the Wise // Ottoman Studies. 2000. P. 209–224.

9. Articles can be published after the decision of the editorial board and article authors are responsible for the contents of the article.

ТРЕБОВАНИЯ К НАУЧНЫМ СТАТЬЯМ

В журнале «Тюркология» публикуются наиболее актуальные, проблемные, обзорные и дискуссионные материалы на казахском, турецком, английском и русском языках, а также результаты фундаментальных и прикладных исследований в области тюркологии. Кроме того, опубликованию подлежат рецензии, новости о научной и культурной жизни. Журнал «Тюркология» выходит 6 раз в год.

Редколлегия просит обратить внимание на следующие вопросы:

- *приветствуются ссылки на журнал «Тюркология»;*

- *в статье 50% источника должны быть использованы за последние 5 лет (за исключением исторических тем).*

1. УДК – Универсальный десятичный классификационный индекс и государственный рубрикатор научно-технической информации (ГРНТИ).

2. Ф. И. О. автора (-ов) и e-mail каждого из них указываются перед текстом, а место работы автора выражено в виде аффилиации.

3. Название статьи на 4 языках (казахский, турецкий, английский и русский).

4. Аннотация на 4 языках (казахский, турецкий, английский и русский, не менее 100-150 слов).

5. Ключевые слова на 4 языках (казахский, турецкий, английский и русский, не менее 5 слов).

6. Текст статьи. Список литературы составляется на языке статьи и в виде транслитерации латинским алфавитом. Оптимальный объем научных статей должен составлять не менее 10 страниц. Текст должен набираться одиночным интервалом, при параметрах: сверху – 2,0; снизу – 2,0; справа – 2,0; слева – 2,0. Шрифт – 14 пунктов, Times New Roman. Аннотация и ключевые слова набираются шрифтом 12 пунктов, Times New Roman.

7. Журнал использует последовательную систему цитирования, т.е. в статье по ходу изложения в квадратных скобках указывается порядковый номер процитированного источника, соответствующий номеру в **списке литературы** [1, с. 20]. В списке использованной литературы указывается Ф. И. О. автора, название монографии, сборника (название журнала пишется при помощи двойного слэша //), название города, название издательства, год, том, номер, общее количество страниц.

7.1 Образец:

1. Курбанов А.М. Современный Азербайджанский литературный язык. – Баку: Просвещение, 1985. – 408 с.

2. Гасанова Э.Э. Восприятие концепта «путешествие» носителями английского и азербайджанского языков // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова, 2012. № 2. – 285 с.

7.2 Иллюстрации обязательно должны быть упомянуты в тексте. Они размещаются в соответствии с авторскими пожеланиями. Место их расположения в тексте должно быть отмечено с авторской точки зрения (сноски на полях: рис. 1. и т.д.), они выполняются на компьютере с обозначением всех необходимых букв и символов.

7.3 Таблицы должны быть с заголовком и пронумерованы. Они обязательно должны быть упомянуты в тексте.

8. Список литературы транслитерируется на языке статьи и латинскими буквами (статьи написанные на кириллице).

9. Редакция не отвечает за содержание публикуемого материала. Научные статьи публикуются после принятия решения экспертной комиссией, состоящей из ученых университета. В редакции статьи обрабатываются и не возвращаются авторам.

БАЙЛАНЫС

Түркология ғылыми-зерттеу институты
Түркістан/ҚАЗАҚСТАН
Телефон: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245
Web-сайт: turkology.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: turkology.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

ADDRESS:

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

Көркемдеуші редактор А. Авжы
Ағылшын тілі редакторы А. Евлер
Орыс тілі редакторы М.Молдашева
Қазақ тілі редакторы Ж.Танауова

İLETİŞİM

Türkoloji Araştırmaları Enstitüsü
Türkistan/KAZAKİSTAN
Telefon: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245
Website: turkology.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: turkology.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

АДРЕС:

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

Grafik-Tasarım A. Avcı
İngilizce Tercüme A. Evler
Rusça Tercüme M.Moldasheva
Kazakça Tercüme J.Tanauova

Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның
көзқарасын білдірмейді.

Қолжазбалар өңделеді және авторға қайтарылмайды.

«Түркология» журналына жарияланған материалдарды сілтемесіз көшіріп басуға болмайды.

Басуға 26.10.2020 ж. қол қойылды.
Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.
Шартты баспа табағы 11,9
Таралымы 300 дана. Тапсырыс 630.