



**ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ХАЛЫҚАРАЛЫҚ
ҚАЗАҚ-ТҮРІК УНИВЕРСИТЕТІ
HOCA AHMET YESEVI ULUSLARARASI
TÜRK-KAZAK ÜNİVERSİTESİ**



**ТҮРКОЛОГИЯ ҒЫЛЫМИ-ЗЕРТТЕУ ИНСТИТУТЫ
TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMA MERKEZİ**

ЖАЗ/ЯЗ–МАУСЫМ/HAZİRAN 2025 САН/SAYI: 122

SUMMER/LETO–JUNE/ИЮНЬ 2025 ISSUE/ЧИСЛО: 122



ТҮРКОЛОГИЯ ҒЫЛЫМИ-ЗЕРТТЕУ
ИНСТИТУТЫ
TÜRKOLÖJİ ARAŞTIRMA MERKEZİ

Үл: 2025

Үайын Түрү: 3 Айлық, Ачық Ерішiмлі,
Улусларарасы

Үайын Ділі: Түркче, Казакча, Русча,
İнгілізце

ISSN: 1727-060X

e-ISSN: 2664-3162

Баш Editör

Dr. Halil ÇETİN

Editör Yardımcısı

Bağdat YERTAYEVA

Dil Editörleri

Kazakça: Karlygash KHAVAY

Türkçe: Alpaslan KARABAĞ

Rusça: Dr. Madina MOLDASHEVA

İngilizce: Prof. Dr. Servet ÇELİK

Sekreteryä

Gülnara Rahmatullayeva

Telefon: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-
36/1245

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ayt>

E-mail: turkology.institute@ayu.edu.kz

Baskı: Ahmet Yesevi Üniversitesi

«Turan» Matbaası



ТҮРКОЛОГИЯ ҒЫЛЫМИ-ЗЕРТТЕУ
ИНСТИТУТЫ
TÜRKOLÖJİ ARAŞTIRMA MERKEZİ

Жылы: 2025

Басылым түрі: 3 айлық, Ашық
Қолжетімділік, Халықаралық

Басылым тілі: Түрік, Казак, Орыс,
Ағылшын

ISSN: 1727-060X

e-ISSN: 2664-3162

Бас редактор

Dr. Халил ЧЕТИН

Редактордың Орынбасары

Бағдат ЕРТАЕВА

Тілдік редакторлар

Қазақша: Қарлығаш ХАВАЙ

Түрік тілі: Алпаслан ҚАРАБАҒ

Орыс тілі: Dr. Мадина МОЛДАШЕВА

Ағылшын тілі: Ф.ғ.д., проф. Сервет
ЧЕЛИК

Хатшылық

Гульнара Рахматуллаева

Телефон: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-
36/1245

Веб-сайт:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ayt>

E-mail: turkology.institute@ayu.edu.kz

Басылым: Ахмет Ясауи университеті

«Тұран» баспаханасы

Year: 2025
Publication Type: 3 Months, Open Access, International

Publication Language: Turkish, Kazakh, Russian, English
ISSN: 1727-060X
e-ISSN: 2664-3162

Editor-in-Chief
Dr. Halil ÇETİN

Assistant Editor
Bagdat YERTAYEVA

Language Editors
Kazakh: Karlygash KHAVAY
Turkish: Alpaslan KARABAĞ
Russian: Dr. Madina MOLDASHEVA
English: Prof. Dr. Servet ÇELİK

Secretariat
Gülnera RAHMATULLAYEVA

Phone: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ayt>
E-mail: turkology.institute@ayu.edu.kz
Print: Ahmet Yesevi University «Turan» Press

Год: 2025
Тип издания: 3 месяца, открытый доступ, международный

Язык публикации: Турецкий, Казахский, Русский, Английский
ISSN: 1727-060X
e-ISSN: 2664-3162

Главный редактор
Док. Халил ЧЕТИН

Заместитель редактора
Багдат ЕРТАЕВА

Языковые редакторы
Казахский: Карлыгаш ХАБАЙ
Турецкий: Алпаслан КАРАБАГ
Русский: Док. Мадина МОЛДАШЕВА
Английский: Ф.ғ.д., проф.Сервет ЧЕЛИК

Секретариат
Гульнара РАХМАТУЛЛАЕВА

Телефон: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245
Веб-сайт: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ayt>
E-mail: turkology.institute@ayu.edu.kz
Издание: Университет Ахмета Есеви Типография «Туран»

YAYIN KURULU

Док., проф. Метин Экижи

Эге университети, Туркия
metin.ekici@ege.edu.tr

Док., проф. Юнус Коç

Хаджеттепе университети, Туркия
yunusk@hacettepe.edu.tr

Док., проф. Ахмет Канлидере

Мармара университети, Туркия
ahkanlidere@hotmail.com

Док., проф. Шерубай Курманбайұлы

Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық
университеті, Қазақстан
sherubaykurmanbaiuly@gmail.com

Док., проф. Нуреттин Демир

Хаджеттепе университети, Туркия
demirn@hacettepe.edu.tr

Док., доц. Ильхаме Гесебова

Әзірбайжан ғылым академиясы, Әзірбайжан
ilhame92@mail.ru

Док., доц. Феруза Джуманиязова

Өзбекстан ғылым академиясы, Өзбекстан
jumaniyazov84@gmail.com

Док. Зухра Алтмышова

Қырғыз-түрік Манас университети,
Қырғызстан

Док. Мұстафа Неркиз

Ахмет Ясауи университети, Қазақстан
mustafa.nerkiz@ayu.edu.kz

Док., проф. Метин Экижи

Эгейский университет, Турция
metin.ekici@ege.edu.tr

Док., проф. Юнус Коç

Университет Хаджеттепе, Турция
yunusk@hacettepe.edu.tr

Док., проф. Ахмет Канлидере

Университет Мармара, Турция
ahkanlidere@hotmail.com

Док., проф. Шерубай Курманбаюлы

Евразийский национальный университет
имени Л. Н. Гумилева, Казахстан
sherubaykurmanbaiuly@gmail.com

Док., проф. Нуреттин Демир

Университет Хаджеттепе, Турция
demirn@hacettepe.edu.tr

Док., доц. Ильхаме Гесебова

Азербайджанская Академия
Наук, Азербайджан
ilhame92@mail.ru

Prof. Dr. Metin Ekici

Ege Üniversitesi, Türkiye
metin.ekici@ege.edu.tr

Prof. Dr. Yunus Koç

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
yunusk@hacettepe.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Kanlıdere

Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan
ahkanlidere@hotmail.com

Prof. Dr. Şerubay Kurmanbayulı

L. N. Gumilev Avrasya Devlet Üniversitesi,
Kazakistan
sherubaykurmanbaiuly@gmail.com

Prof. Dr. Nurettin Demir

Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
demirn@hacettepe.edu.tr

Doç. Dr. İlhamе Gesebova

Azerbaycan Bilimler Akademisi, Azerbaycan
ilhame92@mail.ru

Doç. Dr. Feruza Djumanıyazova

Özbekistan Bilimler Akademisi, Özbekistan
Jumanıyazov84@gmail.com

Dr. Zukhra Altmyshova

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversite,
Kırgızistan

Dr. Mustafa Nerkiz

Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan
mustafa.nerkiz@ayu.edu.kz

Prof. Dr. Metin Ekici

Ege University, Turkey
metin.ekici@ege.edu.tr

Prof. Dr. Yunus Koç

Hacettepe University, Turkey
yunusk@hacettepe.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Kanlıdere

Marmara University, Turkey
ahkanlidere@hotmail.com

Prof. Dr. Şerubay Kurmanbayulı

L. N. Gumilev Eurasian State University,
Kazakhstan
sherubaykurmanbaiuly@gmail.com

Prof. Dr. Nurettin Demir

Hacettepe University, Turkey
demirn@hacettepe.edu.tr

Assoc. Prof. Dr. İlhamе Gesebova

Azerbaijan Academy of Sciences, Azerbaijan
ilhame92@mail.ru

YAYIN KURULU

Док., доц. Феруза Джуманиязова
Академия наук Узбекистана, Узбекистан
jumaniyazov84@gmail.com
Док. Зухра Альтмышова
Кыргызско-Тюркский университет
«Манас», Кыргызстан
Док. Мустафа Неркиз
Университет Ахмета Есеви, Казахстан
mustafa.nerkiz@ayu.edu.kz

Assoc. Prof. Dr. Feruza Djumaniyazova
Uzbekistan Academy of Sciences, Uzbekistan
jumaniyazov84@gmail.com
Dr. Zukhra Altmyshova
Kyrgyzstan-Türkiye Manas University,
Kyrgyzstan
Dr. Mustafa Nerkiz
Ahmet Yesevi University, Kazakhstan
mustafa.nerkiz@ayu.edu.kz

BİLİM KURULU

Док., проф. Юксел Челик
Мармара университети, Түркия
yuksel.celik@marmara.edu.tr

Док., проф. Өзкул Чобаноғлу
Хаджеттепе университети, Түркия
ozkul@hacettepe.edu.tr

Док., проф. Нергиз Бирай
Памуккале университети, Түркия
nergisb@gmail.com

Док., проф. Тәттігүл Қартаева,
Өл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық
университеті, Қазақстан
kartaeva@mail.ru

Док., проф. Дария Жигульская,
Ресей мемлекеттік гуманитарлық
университеті, Ресей
dvzhigulskaaya@gmail.com

Док., проф. Г.Гонжа Гөкалп Алпаслан
Хаджеттепе университети, Түркия
ggonca@hacettepe.edu.tr

Док., проф. Гүлден Сағол Йүксеккая
Мармара университети, Түркия
guldensagol@marmara.edu.tr

Док., проф. Ибрахим Теллиоглу
Ондокуз Майыс университети, Түркия
telliogluibrahim@gmail.com

Док., проф. Илияс Кемалоглу
Мармара университети, Түркия
ilyaskamal78@mail.ru

Док., проф. Гузелие Гилазова
Казан мемлекеттік өнер институты, Ресей
guzhaz@mail.ru

Док., проф. Джулибой Елтазаров
Халықаралық «Жібек жолы» туризм және
мәдени мұра университети, Өзбекстан
juliboy2@gmail.com

Док., проф. Орзигүл Хамроева
Ташкент мемлекеттік өзбек тілі мен
әдебиеті университети, Өзбекстан
hamroyeva@navoiy-uni.uz

Док., проф. Гүлжанат Құрманғалиева
Ержиласун
Анкара Хажы Байрам Вели университети,
Түркия
guljanatke@gmail.com

Док., проф. Елчин Ибрахимов
Қарабақ университети, Әзірбайжан
elchin.ibrahimov@karabakh.edu.az

Док., доц. Тахир Аширов
Түркменстан ғылым академиясы,
Түркменстан
tahirashirov@gmail.com

Prof. Dr. Yüksel Çelik
Marmara Üniversitesi, Türkiye
yuksel.celik@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu
Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
ozkul@hacettepe.edu.tr

Prof. Dr. Nergis Biray
Pamukkale Üniversitesi, Türkiye
nergisb@gmail.com

Prof. Dr. Tattigül Kartayeva,
Al Farabi Kazak Milli Üniversitesi,
Kazakistan
kartaeva@mail.ru

Prof. Dr. Daria Zhigulskaaya,
Rusya Devlet Beşeri Bilimler Üniversitesi,
Rusya
dvzhigulskaaya@gmail.com

Prof. Dr. G. Gonca Gökalp Alpaslan
Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
ggonca@hacettepe.edu.tr

Prof. Dr. Gülden Sağol Yüksekkeya
Marmara Üniversitesi, Türkiye
guldensagol@marmara.edu.tr

Prof. Dr. İbrahim Tellioglu
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
telliogluibrahim@gmail.com

Prof. Dr. İlyas Kemaloğlu
Marmara Üniversitesi, Türkiye
ilyaskamal78@mail.ru

Prof. Dr. Güzeliye Gilazova
Kazan Devlet Kültür Enstitüsü, Rusya
guzhaz@mail.ru

Prof. Dr. Juliboy Eltazarov
Uluslararası “İpek Yolu” Turizm ve Kültürel
Miras Üniversitesi, Özbekistan
juliboy2@gmail.com

Prof. Dr. Orzigul Hamroyeva
Taşkent Devlet Özbek Dili Ve Edebiyatı
Üniversitesi, Özbekistan
hamroyeva@navoiy-uni.uz

Prof. Dr. Güljanat Kurmangaliyeva
Ercilasun
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,
Türkiye
guljanatke@gmail.com

Prof. Dr. Elçin İbrahimov
Karabağ Üniversitesi, Azerbaycan
elchin.ibrahimov@karabakh.edu.az

Doç. Dr. Tahir Aşirov
Türkmenistan Bilimler Akademisi,
Türkmenistan
tahirashirov@gmail.com

BİLİM KURULU

Док., доц. Ақбота Ахметбекова
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық
университеті, Қазақстан
aaxbota@gmail.com

Док., доц. Миляуша Мухаметсыановна,
Казан федералды университеті, Татарстан
mileuscha@mail.ru

Док., доц. Талғат Молдабай
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық
университеті, Қазақстан
talgatomoldabay@mail.ru

Prof. Dr. Yüksel Çelik
Marmara University, Turkey
yuksel.celik@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu
Hacettepe University, Turkey
ozkul@hacettepe.edu.tr

Prof. Dr. Nergis Biray
Pamukkale University, Turkey
nergisb@gmail.com

Prof. Dr. Tattigül Kartayeva,
El Farabi Kazakh State University,
Kazakhstan
kartaeva@mail.ru

Prof. Dr. Daria Zhigulskaya,
Russian State University for the Humanities,
Russia
dvzhigulskaya@gmail.com

Prof. Dr. G. Gonca Gökalp Alpaslan
Hacettepe University, Turkey
ggonca@hacettepe.edu.tr

Prof. Dr. Gülden Sağol Yüksekaya
Marmara University, Turkey
guldensagol@marmara.edu.tr

Prof. Dr. İbrahim Tellioğlu
Ondokuz Mayıs University, Turkey
telliogluibrahim@gmail.com

Prof. Dr. İlyas Kemaloğlu
Marmara University, Turkey
ilyaskamal78@mail.ru

Prof. Dr. Güzeliye Gilazova
Kazan State Institute of Culture, Russia
guzhaz@mail.ru

Prof. Dr. Juliboy Eltazarov
International “Silk Road” University of
Tourism and Cultural Heritage, Uzbekistan
juliboy2@gmail.com

Prof. Dr. Orzigul Hamroyeva
Tashkent State University of Uzbek

Doç. Dr. Akbota Akhmetbekova
Al Farabi Kazak Milli Üniversitesi,
Kazakistan
aaxbota@gmail.com

Doç. Dr. Milyausha Muchametsyanovna,
Kazan Federal Üniversitesi, Tataristan
mileuscha@mail.ru

Doç. Dr. Talgat Moldabay
L. N. Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi,
Kazakistan
talgatomoldabay@mail.ru

Док., проф. Юксел Челик
Университет Мармара, Турция
yuksel.celik@marmara.edu.tr

Док., проф. Озкул Чобаноглу
Университет Хаджеттепе, Турция
ozkul@hacettepe.edu.tr

Док., проф. Нергиз Бирай
Университет Памуккале, Турция
nergisb@gmail.com

Док., проф. Таттигул Картаева
Казахский национальный университет
имени Аль-Фараби, Казахстан
kartaeva@mail.ru

Док., проф. Дария Жигульская,
Российский государственный
гуманитарный университет, Россия
dvzhigulskaya@gmail.com

Док., проф. Г.Гонжа Гокалп Алпаслан
Университет Хаджеттепе, Турция
ggonca@hacettepe.edu.tr

Док., проф. Гулден Сагол Йуксеккая
Университет Мармара, Турция
guldensagol@marmara.edu.tr

Док., проф. Ибрагим Теллиоглу
Университет Ондокуз Майис, Турция
telliogluibrahim@gmail.com

Док., проф. Илияс Кемалоглу
Университет Мармара, Турция
ilyaskamal78@mail.ru

Док., проф. Гузелие Гилагова
Казанский государственный институт
культуры, Россия
guzhaz@mail.ru

Док., проф. Джулибой Елтазаров
Международный университет туризма и
культурного наследия «Шелковый путь»,
Узбекистан
juliboy2@gmail.com

Док., проф. Орзигуль Хамроева
Ташкентский государственный университет

BİLİM KURULU

Language and Literature, Uzbekistan
hamroyeva@navoiy-uni.uz

Prof. Dr. Guljanat Kurmangaliyeva
Ercilasun

Ankara Hacı Bayram Veli University,
Turkey
guljanatke@gmail.com

Prof. Dr. Elçin İbrahimov

Karabakh University, Azerbaijan
elchin.ibrahimov@karabakh.edu.az

Assoc. Prof. Tahir Aşirov

Turkmenistan Academy of Sciences,
Turkmenistan
tahirashirov@gmail.com

Assoc. Prof. Akbota Akhmetbekova

Al Farabi Kazakh National University,
Kazakhstan
aaxbota@gmail.com

Assoc. Prof. Milyausha

Muchametsyanovna,

Kazan Federal University, Tatarstan
mileuscha@mail.ru

Assoc. Prof. Talgat Moldabay

L. N. Gumilev Eurasian State University,
Kazakhstan

узбекского языка и литературы, Узбекистан
hamroyeva@navoiy-uni.uz

Док., проф. Гулжанат Курмангалиева
Ерджиласун

Университет Анкара Хаджи Байрам Вели,
Турция
guljanatke@gmail.com

Док., проф. Елчин Ибрагимов

Карабахский университет, Азербайджан
elchin.ibrahimov@karabakh.edu.az

Док., доц. Тахир Аширов

Академия наук Туркменистана,
Туркменистан
tahirashirov@gmail.com

Док., доц. Акбота Ахметбекова

Казахский национальный университет
имени аль-Фараби, Казахстан
aaxbota@gmail.com

Док., доц. Милёуша Мухаметсяновна,

Казанский федеральный университет,
Татарстан
mileuscha@mail.ru

Док., доц. Талгат Молдабай

Евразийский государственный
университет имени Л. Н. Гумилева,
Казахстан

DİZİN

INDEX

Journal of Türkologia – халықаралық ғылыми журнал. Ол жылына төрт рет: желтоқсан, наурыз, маусым және қыркүйек айында шығады. Журнал халықаралық индекстер мен дерекқорларда индекстеледі.

Türkoloji Dergisi, uluslararası hakemli bir dergidir. Aralık, Mart, Haziran, Eylül olmak üzere yılda dört defa yayımlanır. Uluslararası indeks ve veri tabanlarında taranmaktadır.

Журнал ҚР Инвестициялар және даму министрлігі Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитетінің мерзімді баспасөз басылымы және ақпараттық агенттігінде тіркелген. Куәлік № 55-97-Ж 18.ІІ.2005ж. Халықаралық рецензияланатын журнал.

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.

Журнал тюркологии – международный рецензируемый журнал. Он выходит четыре раза в год: декабрь, март, июнь и сентябрь. Он сканируется в международных индексах и базах данных.

Journal of Türkologia is an international peer-reviewed journal. It is published four times a year: in December, March, June, and September. It is scanned in international indexes and databases.

Журнал зарегистрирован в Комитете связи, информатизации и информации Министерства инвестиций и развития РК как периодическое печатное издание и информационное агентство. Свидетельство № 55-97-Ж от 18.ІІ.2005 г. Международный рецензируемый журнал.

The journal is registered with the Communications, Informatization, and Information Committee of the Ministry of Investments and Development of the Republic of Kazakhstan as a periodic printed publication and news agency. Certificate No. 55-97-Ж from 18.ІІ.2005 is an international peer-reviewed journal.



MAZMUNY / İÇİNDEKİLER CONTENTS / СОДЕРЖАНИЕ

**MAҚАЛА / MAKALE
ARTICLE / СТАТЬЯ**

**MASALLARDA SOSYALLEŞME UNSURU OLARAK YİYECEK VE
İÇECEKLER: ÜÇ NAR MASALI**
FOOD AND DRINKS AS AN ELEMENTS OF SOCIALIZATION IN
FAIRY TALES: THE TALE OF THREE POMEGRANATES.....1-22

**FACTORS DETERMINING THE CONTENT OF THE CODEX
CUMANICUS**
CODEX CUMANICUS'UN İÇERİĞİNİ BELİRLEYEN ETKENLER.....23-38

**KARAHANLI VE HAREZM TÜRKÇESİ METİNLERİNDE SÖZCÜK
BAŞINDAKİ /e/ /ə/ /i/ SESLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME**
SOUNDS /e/ /ə/ /i/ IN THE ANLAUT OF WORDS IN
KARAKHANİD AND KHWAREZM TURKİC TEXTS.....39-58

**ҚАЗАҚ СӨЙЛЕНІСТЕРІН ЗЕРТТЕУДІҢ ӘДІСТЕМЕЛІК
МӘСЕЛЕСІ**
METHODOLOGICAL ISSUES IN THE STUDY OF KAZAKH
DIALECTS.....59-78

**ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ ҚОЛӨНЕРІ - ТҮРКІЛІК КӨРКЕМ
МӘДЕНИЕТТІҢ МАҢЫЗДЫ БӨЛІГІ**
KAZAKH NATIONAL HANDICRAFTS - AN IMPORTANT
PART OF TURKIC ARTISTIC CULTURE.....79-120

KAZAKLARDA BAYKUŞ HAKKINDAKİ İNANÇLAR
OWL-RELATED BELIEFS AMONG KAZAKH PEOPLE.....121-148

FİRDEVSÜ'L-İKBÂL'DE OĞUZ TÜRKÇESİ UNSURLARI
OGHUZ TURKISH ELEMENTS IN FIRDAWS AL-IQBÂL..... 149-174

YAYIN DEĞERLENDİRME

ALİ ŞİR NEVAİ ANSİKLOPEDİSİ
ALİ SHİR NAVA'İ ENCYCLOPEDIA.....175-181

БАС РЕДАКТОРДАН

Құрметті түркітанушы ғалымдар, қадірлі оқырмандар!

Сіздермен «Түркология» журналының 122-ші санының қуанышын бөлісудеміз. 2002 жылдан бастап академиялық ортада елеулі орын алатын, әрі терең тарихқа ие журналымыздың осы санындағы шығарылымында түрік тілі, әдебиет, тарих, фольклор, мәдениет салаларына қатысты өзекті әрі түпнұсқалық зерттеулерге орын беріп отыр.

Әр санымыздағы секілді, бұл санда да басты ұстанымымыз — ғылыми сападан айнымау, түпнұсқа деректерге негізделген, әдістемелік тереңдігі бар және түркология саласына шынайы үлес қоса алатын еңбектерге басымдық беру. Осы бағытта мұқият жүргізілген әрі сараптама нәтижесінен өткен мақалаларымыз теориялық әрі қолданбалы көзқарастарымен түркологияның әртүрлі салаларын қамтығалы отыр.

122-санында жарияланған мақалалар кең ауқымды тақырыптарды қамтиды. Ескі түркі жазба ескерткіштерінің тілдік ерекшеліктерінен бастап қазіргі көркем мәтіндердің талдауларына; ауыз әдебиеті үлгілерінің жинақталуынан халық наным-сенімдеріне дейін; диалектілік зерттеулерінен тарихи құжаттарды бағалауға дейінгі тақырыптар бұл санның мазмұнын байыта түсуде. Бұл түркологияның тек бір сала емес, бірнеше бағыттағы білім кеңістігі екенін тағы бір мәрте дәлелдейді.

Журналымыздың бұл саны Түркия, Қазақстан және Әзербайжан ғалымдарынан келген жеті мақала мен бір кітап шолуынан тұрады. Журналдың 122-ші санында: Туғба Мезлин мен Мерич Харманжы “Masallarda Sosyalleşme Unsuru Olarak Yiyecek ve İçecekler: Üç Nar Masalı” («Ертегілердегі әлеуметтену элементі ретінде тағамдар мен сусындар: Үш анар ертегісі») атты мақаласында ертегілердегі әлеуметтік мазмұнды символикалық түрде түсіндіріп, жеке тұлғаның қоғаммен байланысын ашып көрсетеді. Иманияр Құлиев “Factors Determining the Content of the Codex Cumanicus” («Codex Cumanicus Құман (Қыпшақ)») атты еңбегінде қыпшақ тілінің ескерткіші болып саналатын «Codex Cumanicus»-тың мазмұндық құрылымына әсер еткен тарихи және әлеуметтік факторларды қарастырған. Афағ Маммадова “Karahanlı ve Harezm Türkçesi Metinlerinde Sözcük Başındaki /e/ /ə/ /i/ Sesleri Üzerine Bir İnceleme” («Қараханлы және Хорезм түрікшесі мәтіндеріндегі сөз басындағы /e/ /ə/ /i/ дыбыстарыға шолу») атты

мақаласында тарихи мәтіндердегі фонетикалық ерекшеліктерді салыстырмалы түрде зерттеген. Жұмағали Ибрагимов «Қазақ тілінің диалектілерін зерттеудің әдістемелік мәселелері» атты еңбегінде қазақ тілінің жергілікті диалектілері мен олардың әдеби тілмен байланысы және айырмашылықтарын саралаған. Ержан Әуелбеков, Сейфолла Бөдіков және Нұржан Әуелбеков «Қазақ ұлттық қолөнері — түркілік көркем мәдениеттің маңызды бөлігі» мақаласында қазақ халқының ұлттық қолөнерінің түркі өнеріндегі орны мен көркемдік сипатын талдаған. Ынтымакүл Нұрмағамбетова “Kazaklarda Baykuş Hakkındaki İnançlar” («Қазақтардағы үкіге қатысты наным-сенімдер») атты зерттеуінде халық арасында тараған аңыздар мен наным-сенімдерді сипаттаған. Серпил Языджы Шахин мен Мухаммадулла Хажи Мох Насим “Fırdevsü’l-İkbâl’de Oğuz Türkçesi Unsurları” («Фирдәусүл-Иқбалдағы оғыз тілі элементтері») атты зерттеулерінде шағатай тілінде жазылған Фирдәусүл-Иқбалдан оғыз тіліне тән фонетикалық және морфологиялық ерекшеліктерді анықтаған.

Түркология ғылымы тек ғылыми зерттеу саласы ғана емес, сонымен қатар мәдени жадымызды сақтау, тілдің тарихи даму үдерісін қадағалау және ұлттар арасындағы өзара ықпалдастықты түсінудің маңызды құралы болып табылады. Осы бағытпен өткенге көз жүгіртіп, болашақтағы ғалымдарға мұра қалдыруды мақсат еткен басылым болып табылады.

Бұл санның жарық көруіне үлес қосқан барлық авторларға, еңбектерді мұқият саралаған сарапшыларға және редакциялық алқа мүшелеріне шынайы алғысымды білдіремін. Сондай-ақ, бізге сенім артқан және басылымға үнемі қолдау көрсететін барша ғалымдар мен оқырмандарымызға ризашылығымды айтамын.

«Түркология» журналы ретінде басты қағидаларымыз — ғылыми бейтараптық, академиялық этика және тұрақтылық. Осы ұстанымдар аясында түркі тілдері мен мәдениетінің байлығын ашып көрсететін зерттеулерге жол ашудамыз. Болашақта да жас ғалымдарға бағыт-бағдар беретін және мамандарға жаңа ой салатын мақалалар ұсынғалы отырмыз.

Осы санымызда жарияланған еңбектер түркологияға қызығушылығы бар барша ғалымдар мен оқырмандарға шабыт беріп, жаңа ізденістерге жол ашсын деп тілеймін.

Бас редактор

Dr. Халил ЧЕТИН

BAŞ EDİTÖRDEN

Değerli Türkoloji Araştırmacıları, Kıymetli Okuyucularımız,

Türkoloji Dergisi'nin 122. sayısı ile siz değerli okuyucularımızla yeniden buluşmanın heyecanını ve gururunu yaşıyoruz. 2002 yılından itibaren akademik camiada önemli bir yer edinen ve köklü bir yayın geleneğini sürdüren dergimiz, bu sayısı ile birlikte Türk dili, edebiyatı, tarihi, folkloru ve kültür alanlarında yürütülen güncel ve özgün çalışmalara yer vermektedir.

Her sayımızda olduğu gibi bu sayıda da önceliğimiz; bilimsel nitelikten taviz vermeyen, özgün kaynaklara dayanan, metodolojik derinliği olan ve alanımıza gerçek anlamda katkı sağlayabilecek çalışmalara yer vermek olmuştur. Bu kapsamda, titizlikle yürütülen çift kör hakemlik süreci neticesinde yayına kabul edilen makaleler, hem kuramsal hem de uygulamalı yaklaşımlarla Türkolojinin farklı alanlarına ışık tutmaktadır.

122. sayımızda yer alan makaleler, geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Eski Türkçe yazma eserlerin dil özelliklerinden çağdaş edebi metinlerin çözümlemelerine; sözlü kültür örneklerinin derlenmesinden Türk halk inançları üzerine yapılan analizlere; lehçe ve ağız araştırmalarından tarihî belgelerin değerlendirilmesine kadar uzanan bir çeşitlilik söz konusudur. Bu da, Türkolojinin yalnızca bir disiplin değil, çok katmanlı bir bilgi alanı olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Dergimizin bu sayısında Türkiye, Kazakistan, Azerbaycan'daki bilim insanlarından gelen yedi makale ve bir yayın değerlendirmeden oluşmaktadır. Derginin 122. sayısında Tuğba Mezin ve Meriç Harmancı "Masallarda Sosyalleşme Unsuru Olarak Yiyecek ve İçecekler: Üç Nar Masalı" adlı çalışmaların masalların sosyalleşme bağlamında sembolik olarak okunmasıyla bireyin var olma yolculuğu ve topluma katılımını ifade eden durumları ele almıştır. İmanyar Quliyev, "Factors Determining the Content of the Codex Cumanicus" çalışmasında "Codex Cumanicus"- "Kuman (Kıpçak) Kitabı"nın içeriğini belirleyen etkenler değerlendirilmiştir. Afag Mammadova "Karahanlı ve Harezm Türkçesi Metinlerinde Sözcük Başındaki /e/ /ə/ /i/ Sesleri Üzerine Bir İnceleme" adlı makalesinde Karahanlı Türkçesiyle yazılmış olan sözcüklerin karşılaştırmalı incelemesini yapmıştır. Jumagali İbragimov, "Қазақ Тілінің Диалектілерін Зерттеудің Әдістемелік Мәселелері" adlı yazısında Kazak dilindeki yerel ağızların ve diyalektlerin doğası, bunların edebî dille olan ilişkisi ve farkları incelemiştir. Erzhan Auelbekov, Seyfolla Bodikov ve Nurjan Auelbekov "Қазақ Ұлттық

Қолөнері - Түркілік Көркем Мәдениеттің Маңызды Бөлігі” isimli makalesinde Kazak halkının millî el sanatlarının Türk sanat kültüründeki yeri ve sanatsal özellikleri incelenmektedir. İntımağül Nurmagombetova, “Kazaklarda Baykuş Hakkındaki İnançlar” çalışmasında baykuş hakkında halk arasında bugüne kadar yaşayagelen efsaneler ve baykuşun halk arasındaki inanışlara etkisi konularını değerlendirmiştir. Serpil Yazıcı Şahin ve Muhammadullah Haji Moh Naseem, “Fırdevsü’l-İkbâl’de Oğuz Türkçesi Unsurları” adlı çalışmada Çağatay Türkçesiyle yazılmış *Fırdevsü’l-İkbâl*’de Oğuz Türkçesinin ses ve şekil özellikleriyle birlikte söz varlığındaki Oğuz Türkçesine ait unsurların tespit edilmesi ve incelenmesi konusu işlenmiştir.

Türkoloji bilimi, sadece akademik bir uğraş alanı değil; aynı zamanda kültürel hafızanın korunması, dilin evrimsel sürecinin izlenmesi ve milletler arası etkileşimlerin daha iyi anlaşılması açısından da son derece önemli bir işleve sahiptir. Bu bilinçle hazırlanan her sayı, hem geçmişin derinliklerine bir yolculuk hem de geleceğin araştırmacılarına bırakılan bir miras niteliğindedir.

Bu sayının oluşmasında emeği geçen tüm yazarlarımıza, çalışmaları titizlikle değerlendiren hakem heyetimize ve derginin editöryal süreçlerine katkı sağlayan yayın kurulu üyelerimize içten teşekkür ederim. Ayrıca, her geçen gün büyüyen okuyucu kitlemize ve bizlere güven duyarak dergimize katkı sunan tüm akademisyenlere minnettarlığımı sunuyorum.

Türkoloji Dergisi olarak temel ilkemiz, bilimsel tarafsızlık, akademik etik ve süreklilik ilkeleri doğrultusunda Türk dili ve kültürünün zenginliğini ortaya koyan çalışmalara alan açmaktır. Bu ilkeler çerçevesinde, hem genç araştırmacılara rehberlik edecek hem de uzmanlara yeni tartışma alanları sunacak içerikler üretmeye devam edeceğiz.

Türkoloji alanına ilgi duyan herkesin bu sayımızda yer alan çalışmalardan istifade etmesini, yeni ilhamlar kazanmasını ve tartışmaları derinleştirmesini temenni ederim.

Baş Editör

Dr. Halil ÇETİN



MAQALIA / ARTICLE
MAKALE / СТАТЬЯ



MASALLARDA SOSYALLEŞME UNSURU OLARAK YİYECEK VE İÇECEKLER: ÜÇ NAR MASALI*

Meriç HARMANCI**

Tuğba MEZLİN***

Öz: Toplumsal kültürün aktarımında önemli bir rol üstlenen masallar, bireyin yaşamındaki sembolik öğelerin temsillerini içermesi bakımından, derinlemesine imge ve anlatılar barındırır. Kolektif hafızanın arkaik sembollerine ilişkin birçok iz, masallar aracılığıyla sürülebilmektedir. Kolektifin ve bireyin ihtiyaçları ile yaşam pratikleri, masal evrenine dâhil edilir. İnsanın ilk ve en temel ihtiyacı olan beslenme kültürü ve yiyecek içecekler hem somut hem de sembolik anlamlarıyla masalarda yer almaktadır. Masalarda yiyecek ve içeceklerin kullanımı, bir sosyalleşme unsuru olabileceği gibi engellerin aşılması, bireyin var olma yolculuğunun simgeleştirilmesi, bireye kendini ve evreni anlama gibi pek çok niteliğin kazandırılmasını da sağlamaktadır. Umay Günay tarafından derlenen *Elazığ Masalları*’ndan biri olan “Üç Nar” masalı, nar, su ve keklik gibi yiyecek ve içeceklerle bireyin hayatındaki dönemler arasındaki geçişi gösteren anlatılardan biridir. Bu makalede “Üç Nar” masalının sosyalleşme bağlamında sembolik olarak okunmasıyla bireyin var olma yolculuğu ve topluma katılımını ifade eden durumların görülmesi amaçlanmış, yaklaşım olarak Paul Fieldhouse’ın “Food and Nutrition” eserindeki sosyalleşmede yiyeceklerin kullanımı üzerine geliştirdiği tablo temel alınmıştır. Çalışmada “Üç Nar” masalının epizotları verilmiş, Paul Fieldhouse’ın sosyalleşme ve yiyeceklerin

Araştırma Makalesi / Künye: Harmancı, M. & Mezlin, T. “Masalarda Sosyalleşme Unsuru Olarak Yiyecek ve İçecekler: Üç Nar Masalı”. *Türkoloji*, 122 (Mart 2025), s. 1-22.

* Bu çalışma, Yıldız Teknik Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projeleri Koordinatörlüğünde “SYL-2025-6696” numara ile desteklenen “Anadolu Masallarında Yiyecek ve İçeceklere İşlevsel Yaklaşım” adlı proje kapsamında, Anadolu Masallarında Yiyecek ve İçeceklere İşlevsel Yaklaşım adını taşıyan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doç. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi, e-mail: mericharmanci@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-1062-7926

***Yüksek Lisans Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, e-mail: tugbamezlinn@gmail.com, ORCID: 0009-0002-5405-8796

kullanımı üzerine tablosundan hareketle, “Üç Nar” masalındaki yiyecek ve içeceklerin sosyalleşme perspektifinde sembolik anlamları üzerinde durulmuştur. Çalışmanın sonunda Fieldhouse’ın tablosu incelenen masala uyarlanmış, masallarda yiyecek ve içeceklerin sosyalleşme unsuru olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Masal, Üç Nar, Sosyalleşme, Yiyecek ve içecekler, Kültür.

FOOD AND DRINKS AS AN ELEMENTS OF SOCIALIZATION IN FAIRY TALES: THE TALE OF THREE POMEGRANATES

Abstract: Fairy tales, which play an important role in the transmission of social culture, contain in-depth symbol and narratives in terms of containing representations of symbolic elements in the life of the individual. Many traces of archaic symbols of collective memory can be traced through fairy tales. The needs and life practices of the collective and the individual are included in the fairy tale universe. The culture of nutrition, which is the first and most basic need of human beings, and food and beverages are also included in fairy tales with both concrete and symbolic meanings. The use of food and beverages in fairy tales can be an element of socialization, as well as overcoming obstacles, symbolizing the individual's journey of existence, and providing the individual with many qualities such as understanding himself and the universe. The tale of “Three Pomegranates”, one of the Elazığ tales compiled by Umay Günay, is one of the narratives showing the transition between periods in an individual's life with foods such as pomegranate, water and bird. This article aims to that express the individual's journey of existence and participation in society by symbolically reading the fairy tale “Three Pomegranates” in the context of socialization, and the table developed by Paul Fieldhouse in his work “Food and Nutrition” on the use of food in socialization is used as a framework. In the study, the episodes of the fairy tale “Three Pomegranates” are given, and based on Paul Fieldhouse's table on socialization and the use of food, the symbolic meanings of food and drinks in the fairy tale “Three Pomegranates” are emphasized from the perspective of socialization. At the end of the study, Fieldhouse's table was adapted to the fairy tale examined and it was determined that food and beverages were used as socialization elements in fairy tales.

Keywords: Fairy tale, Three Pomegranates, Socialization, Food and drinks, Culture.

Giriş

Masallar, bilinçaltı ve sembolik dünyanın öğelerini taşıyan, sözlü veya yazılı olarak kuşaktan kuşağa aktarılan anlatılardır. Masallardaki sembolik unsurlar, bireye bilişsel ve duygusal bir derinlik kazandırarak bireyin kendini tanıma süreci aracılığıyla toplumun bir parçası hâline gelmesine fayda sağlamaktadır. Sözlü gelenekte kuşaktan kuşağa aktarılan, çeşitli derlemeciler aracılığıyla yazılı hale getirilen ve çoğunlukla olağanüstü öğeler barındıran masallar üzerine çeşitli tanımlamalar da yapılmıştır. Örneğin Saim Sakaoğlu'na göre (2021, s. 17) masal “kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu halde dinleyicileri inandırabilen bir sözlü anlatım türü” olarak görülmektedir. Pertev Naili Boratav'ın tanımlamasına göre ise masal “nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törelerden bağımsız tamamıyla hayal ürünü, gerçekle ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı” olarak ifade edilmiştir (1969, s. 80). Görüldüğü üzere masallar, hayal gücünü nesirle bir araya getirebilen olağanüstü birtakım meziyetleri ele alan anlatılar olarak dinleyici ve okuyucularına aktarılmaktadır.

Masal anlatıları, bireyin duygusal ve bilişsel gelişimini destekleyerek, çeşitli örnek durumları dolaylı yoldan deneyimlemesine ve bu durumları model alarak içselleştirmesine olanak tanır. Bu yönüyle birey, aile ilişkilerinin yanı sıra hayatla mücadelesini, dış çevreye adım atmadan önce masallarla deneyim kazanarak içselleştirir. Birey, dış dünyaya adım attığında masallardan tanıdığı iyi, kötü, doğru, yanlış gibi birçok soyut ve somut unsur ayırt edebilme becerisini kazanır. Toplumların kültürünü, geleneklerini ve ahlaki normlarını içermesiyle masallar, bireyi aynı zamanda topluma hazırlamaktadır. Böylece sosyalleşmenin önünde duran iletişim engeli büyük ölçüde aşılmış olur. Masallar, evrenin sembolik düzlemde anlamlandırılmasına katkıda bulunarak bireyin çevresindeki somut ve soyut olguları metinler aracılığıyla kavramasını sağlar; bu yönüyle kalıcı öğrenmenin temel dinamiklerini oluşturur.

Masallar, toplumun değerlerini, kültürünü semboller aracılığıyla bireye aktararak onun topluma katılımını kolaylaştırır. Böylece birey, toplumun temel kural ve kalıplarını öğrenir. Yiyecek ve içeceklerin tüketiminde de benzer bir durum geçerlidir. Hayati Beşirli (2021, s. 23) her kültürde nelerin yenilip yenilemeyeceği ve nasıl tüketileceğinin sıkı kurallarla belirlendiğini dile getirmektedir. Bu ayrım, toplumun iç-dış, biz-

onlar gibi temel zıtlıklarına dayanarak yenir-yenmez düzeyine evrilmiştir. Besin maddesinin alımı sembolik anlatımların yanı sıra kültürel birtakım serüvenlerden geçerek bireyin öğrenimi hâline gelir. Bireyin içinde yetiştiği toplum, yiyecek ve içeceklere bakışı dâhil pek çok şeyi etkiler. Bunların yanı sıra, toplumun ona kazandırdığı masallarda da kahraman üzerinden yaşamın mücadelelerini öğrenen birey, hayattaki zorluklara daha kolay adapte olabilmekte ve bu durum bireyin toplumda var olma kaygılarını gidermektedir. Böylece masallar, bireyi sağaltma ve topluma kazandırma gibi işlevlerini de yerine getirir. Masal evreninde olduğu kadar hayatta da bireyin duygusal dünyası ve çevreyle etkileşimi en çok ihtiyaç duyduğu nesneler etrafında gelişir. Bu unsurların başında gelen yiyecek ve içecekler, bireyin ihtiyacını gidermesiyle oluşan bağın temsili olarak sosyalleşmenin de yegâne simgesi hâline gelmiştir. Audrey Richard’a göre (2004, s. 24) bireyin tüm duygusal yaşamı beslenme sistemi etrafında düzenlenir. Dolayısıyla sembolik bir unsur olan yiyecek ve içecekler, sosyalleşme yoluyla masallarda kahramanın yolculuğuna eşlik eden unsurlardır.

Umay Günay’ın derlediği *Elazığ Masalları* içinde yer alan “Üç Nar” masalı, yiyecek ve içeceklerin sembolik anlatımlarının yanı sıra, bireyin varoluş yolculuğunda kültürel etkileşimin önemine dair derin bir zemine işaret etmektedir. Serkan Balcı, “Üç Nar” masalının varyantlarını tespit etmiştir (2019, s. 228-229). Bu varyantlar içerisinde yiyecek ve içecek sembolizminin yoğun olduğu görülmektedir. Masalın, Balcı’nın tespit ettiği Türkiye ve Türk dünyasında görülen varyantlarında nar imgesinin yanı sıra; limon, tavuk, turunç, portakal, karpuz, yumurta, kabak, hıyar, elma gibi yiyecekler de gözlenmektedir. Masalların içeriklerini yansıtan biçimde, isimlendirmelerin de benzer ölçüde anlam yüklü ve işlevsel olduğu düşünülebilir. Bu duruma örnek olarak: Mersin/Hıyardan Şemşem Güzeli; Afyonkarahisar/Üç Turunçlar; Balıkesir/Yassıl Kabacığım Yassıl; Bolu/Üç Elma; Gaziantep/Limon Kız; Van/Siyah Tavuğun Yumurtası, Hıyarlar Kızı; Yozgat/Üç Turunç Güzeli; Erzincan/Üç Turunçlar; Adana/Limon Kız; Manisa/Üç Yumurtanın Şerri; Muğla/Üç Turunçlar; Elazığ/Üç Nar; Denizli/Portakaldan Çıkan Kız; Erzurum/Üç Turunçlar, Üç Karpuz Güzeli, Üç Narlar; İstanbul/Üç Limon Kız; Kayseri/Üç Kara Karpuz; Eskişehir/Limon Kız, Nar-Turunç Kızı gösterilebilir (2019, s. 228-229).

“Üç Nar” masalının varyantlarında da görüldüğü üzere, yiyecekler üzerine gelişen sembolizm zengin bir sosyal derinliği de açığa çıkarmaktadır. Yiyecek ve içeceklerin bir sosyalleşme aracı olarak kullanıldığı masallar; kahramanın içsel motivasyonunu harekete geçirerek maceraya ve dolayısıyla kendini gerçekleştirme yolundaki adımlarına zemin hazırlamaktadır. Masallarda doğum, ölüm, aşk, öfke gibi zıtlık içeren pek

çok durumla karşı karşıya kalan kahraman, önündeki türlü engelleri aşarak hedefine ulaşmakla, topluma kazandırılmış olur. Bu durum, aynı zamanda masalları okuyanların da dolaylı bir şekilde, toplumun kültürel değerleri ve davranış biçimlerine adapte olmasını, kahraman üzerinden bir sosyalleşme deneyimi yaşamasını sağlamaktadır.

Yiyecek ve içeceklerin tüketimi, bireyin farklı dönemlerinde farklı anlamlara gelebilmekte, besin maddelerinin içerdiği simgelerin yorumlanması durum, yaş ve çevreye göre değişebilmektedir. Paul Fieldhouse, beslenmenin sosyal anlamlarının sürekli olarak çeşitlendiğini vurgulamanın yanı sıra, bireyin yaşamının farklı evrelerinde yiyeceklerin değer ve kullanım biçimlerinin değişen bağlamlarda öne çıktığını belirtmiş; bu doğrultuda yemeğin arkadaşlık ve iletişimdeki rolünün farklılık gösterebileceğine dikkat çekmiştir (2002, s. 6). Paul Fieldhouse’ın ele aldığı yaklaşımla, yiyecekler bireyin çevresiyle iletişimi ve sosyalleşmesinin yegâne unsurlarından biridir. Dolayısıyla yiyeceklerin içerdiği anlamlar da değişim ve gelişim göstermeye açıktır.

İnsanın temel ihtiyaçlarından biri olan beslenme, bireyin yaşamı boyunca çevresiyle kurduğu ilişkileri şekillendirmesi açısından önemlidir; bu nedenle yiyecek ve içecekler, toplumun sözlü ve yazılı kültürel ürünlerinde önemli bir yer tutar. “Üç Nar” masalı da kahramanın mücadele ve dönüşümlerini ele alan anlatılardan biri olarak içerisinde birçok yiyecek ve içeceği barındırmasıyla, masalların sembolik zenginliğini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda “Üç Nar” masalı, bireyin kendini ve evreni tanıma yolculuğunu, dış dünyaya, bir başka ifadeyle topluma katılmasını, sosyalleşme perspektifinde yiyecek ve içeceklerin kullanımının görülebileceği bir zeminde ifade eder. Umay Günay’ın derlediği Elazığ Masalları içerisinde “Üç Nar” masalının sosyalleşme bağlamında yiyecek ve içecekler üzerine gelişen sembolik anlatımlarına geçmeden önce, masalın epizotları şu şekilde sıralanabilir:

1. Çocuğu olmayan bir padişah ve hanımı, bir dervişin verdiği kâğıdı suya atarak içer. Padişah ve hanımının çocukları olur.
2. Padişah oğluna altından bir top yaptırır. Çocuk topuyla yaşlı bir kadının su testisini kırar. Yaşlı kadın “Allah’tan umarım, sen üç nara âşık olasan” diye beddua eder.
3. Padişah yaşlı kadının bedduasından dolayı üç nara âşık olup odasından çıkmayan oğlunun içine düşen derdi öğrenmek ister. Bunun üzerine derviş, padişaha aç ve susuz bırakarak kızarttığı bir kekliği oğluna yollamasını, bu sayede oğlunun derdini kekliğe açacağını söyler.

4. Oğlunun derdini keklik vasıtasıyla öğrenen padişah, bir terki altın ve at vererek onu üç narı bulmaya gönderir. Oğlan yola çıkar.
5. Oğlan yolda Hızır'la karşılaşır ve onun yardımıyla üç nara nasıl gidileceğini öğrenir.
6. Oğlan Hızır'dan öğrendikleriyle usturaları yağlayıp kapatır, sustalı kapıya gelerek kapıyı yağlayıp açar. Oğlan bir yanından kan bir yanından irin akan bir çeşmeye gelir, kan ve irinden birer yudum içer. Bekçileri atlatan oğlan bahçeye gelerek nar ağacının dalından üç nar koparır.
7. Padişahın oğlu, memleketine yaklaşırken narların bir tanesini açar, narın içinden ay parçası gibi bir kız çıkar. Kız su ister, Oğlan kıza su veremediği için ölür. Oğlan bir çeşme başına gelip ikinci narı açar, avucuyla su getirene kadar o kız da ölür. Oğlan çınar ağacının yanındaki çeşmeye gelerek önden suyu hazırlayıp üçüncü narı keser, içinden çıkan kıza su verir. Kız suyu içince yaşar.
8. Padişahın oğlu, kıza çınar ağacına çıkarak onu beklemesini söyler. Oğlan kıza kıyafet getirmek için gider.
9. Çeşmeye gelen Gurbet Kızı, nardan çıkan kızın gölgesini görüp yanına çıkmak ister. Nar Kız, saçlarını sarkıtarak kıza yanına alır. Ama kız, Nar Kız'ı ağaçtan düşürür. Aşağı düşen Nar Kız çınar ağacının yanında bir nar ağacına dönüşür.
10. Padişahın oğlu, Gurbet Kızı'nı memleketine getirir.
11. Gurbet Kızı, bir çocuk doğurur. Çınarın yanındaki nar ağacından kapısına eşik, çocuğuna beşik yaptırır. Çocuk büyüyünce Gurbet Kızı, eşik ve beşiği yaktırır.
12. Külleri dökmeye gelen ihtiyar kadın, küllerin içinde bir çuvaldız bulur ve eve getirir. Çuvaldız yere düşünce güzel bir kız olur. Kız evi süpürüp yemek yapar. İhtiyar kadın Nar Kız'ı fark eder.
13. Padişah hastalanır ve atlarını iyileşene kadar bakılmak üzere halka dağdırır. Padişah iyileşince herkes padişaha, atını geri gönderir ancak nardan çıkan kız baktığı atı göndermez.
14. Padişah, atını geri almak için kıza görmeye gelir, at yerinden kalkmayınca kız "kalk git, sahibinden ne hayır gördüm ki senden ne göreceğim" diyerek atı gönderir.
15. Padişah bütün gelinlik çağındaki kızları başlarından geçeni anlatmaları için çağırır. Nar Kız başından geçenleri anlatır.

16. Padişah ve oğlu gerçeği öğrenince Gurbet Kızı ve çocuğunu bir katırın kuyruğuna bağlarlar, parçaları dağda kalır.

17. Padişah bu kızla evlenir.¹

“Üç Nar” masalının epizotlarında da görüldüğü üzere masalda nar, su ve keklik imgeleri geniş bir yayılım içermektedir. Öyle ki su imgesi hem nar hem keklik ile ilişkilendirilebilecek, masalın başı ve sonunu birbirine bağlayan derin bir simgeselliği taşımaktadır. Yiyecek ve içecekler üzerinden gelişen sembolik anlatım masalın olay örgüsüne de tezahür etmiştir. Bu nedenle, “Üç Nar” masalının sembolleri anlatının tümüne yayılan zengin bir perspektifle ele alınabilecek mahiyettedir.

“Üç Nar” Masalında Sosyalleşme Unsuru Olarak Yiyecek ve İçecekler

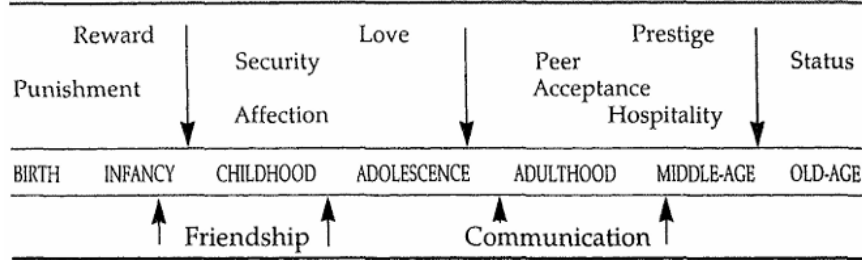
Masallar; dayanışma, mücadele, aile ilişkileri gibi unsurların ifade edilmesinde aracı olabileceği gibi bireyin kendini ve çevreyi tanımasında da etkilidir. Sosyalleşmenin çevre ile iletişimin başladığı bebeklikten itibaren hayat boyu devam eden bir süreç olması, masalların da bu sürecin bir temsili olarak görülebileceğine işaret etmektedir. Bireyin temel ihtiyaçlarından biri olan beslenme, doğumda anne sütü ile başlayan, bilişsel ve duygusal gelişimin giderilmesi gibi birçok olumlu etkiye de sahip olan bir faaliyettir. Bu bağlamda insan gelişimini içeren birçok anlatıda yiyecek ve içecekler yer verilmesi kaçınılmazdır.

Masallarda bireyin iç dünyasından hareketle, toplumun geleneksel kalıp ve normlarını barındıran dış dünyaya geçişi yiyecek ve içecek unsurlarıyla simgesel olarak aktarılmaktadır. Kahramanın bir maceraya çıkarak dış dünyayı tanınması ve türlü engelleri aşmakla mücadele ruhunu kazanması bireyin kendini gerçekleştirmeye dönük eylemler dizgisini gösterir. Maceraya çıkan kahraman, döndüğünde aynı kişi olmayacaktır. “Üç Nar” masalında da kahramanın sosyalleşme aracı olarak yiyecek ve içecekler

¹ Umay Günay’ın derlediği Elazığ Masalları içerisindeki “Üç Nar” masalının sonunda (2011, s. 269-275) padişahın Nar Kız ile evlendiği ifade edilse de masalın diğer yörelerdeki varyantlarında Nar Kız’ın yeniden padişahın oğlu ile bir araya geldiği görülmektedir. Örneğin Bilge Seyidoğlu’nun derlediği Erzurum Masalları içerisinde “Üç Nar” masalının varyantları sayılabilecek Üç Narlar, Üç Turunçlar, Üç Karpuz Güzeli masallarının sonu kızın padişahın oğlu ile evlenmesiyle sona ermektedir (Seyidoğlu, 2016, s. 194-204). Üç Nar masalının son kısmında padişah dile getirilirken “padişahın oğlu” ifadesi unutulmuş ya da gözden kaçırılmış olabilir.

odağında kendini tanıması ve bir dönemden diğerine geçişi ifade edilmektedir.

Paul Fieldhouse, “*Food and Nutrition*” kitabında, yemeğin insani değerlerin ve ilişkilerin simgesi olduğunu ve yemek alışkanlıklarının sosyal ihtiyaçları karşıladığını dile getirmiştir (2002, s. 20). Fieldhouse’ın yiyeceklere sosyalleşme bağlamında yaklaşımı bireyin farklı dönemlerde yiyeceklere farklı sembolik anlamlar yüklediğini göstermektedir. İnsan hiçbir döneminde aynı kalmayıp değişim ve gelişime mahkûmdur. İnsan ilişkilerinde de gelişimin simgesi olarak yiyecek ve içeceklerin anlamları bireyin ya da toplumun farklı dönemlerinde değişime uğrayabilir. Bu duruma dikkat çekmiş olan Paul Fieldhouse’ın bireyin farklı dönemlerinde sosyalleşmesinde yiyeceklerin nasıl bir işlev kazandığına dair oluşturduğu tablo şu şekildedir:



Tablo 1. Paul Fieldhouse, Sosyalleşmede Yiyeceklerin Kullanımı (2002, s. 6).

Paul Fieldhouse’ın tablosunda görüldüğü üzere bireyin doğduğu andan bebekliğine kadar olan süreçte yiyeceklerin ödül-ceza olarak nitelendirildiği; bireyin çocukluktan ergenliğe geçişinde ise yiyeceklerin aşk, güven ve ilginin gösterimi gibi unsurlarla öne çıktığını söylemek mümkündür. Bu noktaya kadar “arkadaşlık” bağlamında gelişen kullanımlar, erginlenmenin tamamlanmasıyla “iletişim” işlevini kazanır. Yiyecek ve içecekler artık toplumun üyeleri arasında bir iletişim dilini geliştirmektedir. Yetişkinlikten orta yaşa kadar yiyecekler; prestij, toplumsal kabul ve misafirperverlik temsili iken, yaşlılık döneminde statünün korunması için bir araç hâline gelir. Fieldhouse’ın tablosu bir yaşam periyodu olarak bakılabilmenin yanı sıra, anlatılarda da gözlenebilen bir süreci içerir. Bu bağlamda masallarda şekildeki tablo üzerinden bir sembolik okuma yapmak mümkün olup *Elazığ Masalları* içinde yer alan “Üç Nar” masalı çevresinde yiyecek ve içecek simgeleri bu perspektiften ele alınabilmektedir.

“Üç Nar” masalında doğum ve öncesi için “ödül” olarak su imgesi öne çıkmaktadır. Masalda çocuğu olmayan bir padişah, bu durumu aşmak için

çözüm arayışındadır. Bu sırada padişah, konuk ettiği dervişin izzet ve ikramlarla, namaz niyazlarla ağırlar. Derviş “Allah kerimdir” diyerek padişahın bahşişini alıp uzaklaşmadan önce, ona bir kâğıt verir ve suda ezip eşiyle birlikte içmesini söyler. Padişah dervişin dediğini yapar. Bir müddet sonra, padişah ve eşinin çocukları olur. Çiftin çocuksuzluğa karşın dua, adak ve kutsanmış suyu içme gibi ritüelistik uygulamaları yerine getirmeleri sonuç vermiştir. Dervişin hürmetle ağırlanması, sözlerine kıymet verilmesi, aynı zamanda dünyalığı da verilerek bahşişle uğurlanması toplumda kutsanmış görünen kimselerin, Tanrı’ya yakın olacağı düşüncesiyle saygı ve izzetle karşılandığını gösteren uygulamalardır. Tanrı’ya yakın olanın rızasını kazanmakla, Tanrı’nın rızasını kazanmış olma arzusu yahut bir dervişin iyi ağırlamakla toplumsal bir norm olarak ev sahibinin misafirperverlik ve cömertliğini göstermesi ritüelistik uygulamaların temelini oluşturur. Nitekim, misafirine cömertlik gösteren ev sahibi evine bereketi çağırması olmaktadır. Üstelik misafirler, derviş gibi kutsanmış sayılan kimseler olduğunda, bu bereketin daha da çoğalacağı, haneye giren bereketin çocuksuzluğu da gidermeye yetebileceği düşünülmektedir.

“Üç Nar” masalı ve varyantlarında çocuksuzluk motifi, toplumda kutsanmış görülen bir kimseden alınan yiyecek veya içeceğin tüketilmesi üzerine padişah ile eşinin çocuk sahibi olmaları şeklinde işlenmektedir. “Üç Nar” masalının diğer varyantlarıyla farklarından biri, yiyecek veya içecek tüketiminin yanı sıra bazı söz veya dinî simgelerin tesirine de başvurulmuş olmasıdır. Bu durum bazı masallarda da görülür. Örneğin Ali Berat Alptekin’in derlediği Taşeli Masalları içerisinde “Şah İsmail” masalında da çocuğu olmayan padişaha gelen bir hoca muska yazıp verdiği elmayı yemesini, bu sayede çocuğu olacağını söyler (Alptekin, 2002, s. 446). Masallarda yiyecek veya içeceğin toplumda saygı duyulan kimselerce verilmiş olması, yeme-içme ritüelinin yanı sıra kâğıdı suda ezip içmek, muska yazmak gibi uygulamalara da başvurulması, doğumun bir nevi kutsallığını artırır ve doğacak olan çocuğun, diğer çocuklardan farklı, sıradanlığın ötesi bir misyon kazanmasına neden olur.

Masalda çocuksuzluk durumunun aşılması için sözün ilahi tesirine de başvurulmuştur. Bireyin evine bereket girmesini istemesi “bireysel”, misafirini toplumsal normlara uygun olarak ağırlaması “toplumsal”, dervişin “Allah kerimdir” diyerek verdiği kâğıdın su ile tüketilmesiyle “dinî/manevi bir tatmin duygusu giderilmiştir. Çocuksuzluğun giderilmesi için bu üç unsurun sağlanması Dede Korkut Hikâyeleri’ndeki “Dirse Han Oğlu Boğaç Han” boyunda da görülür. Bu boyda da kara otağda oturan Dirse Han’ın çocuksuzluğunu giderebilmek için kurban, toy düzenleme, açları doyurup

çıplakları giydirme gibi bireysel, toplumsal ve dinî/manevi uygulamaları yerine getirmektedir (Koçak & Mezlin, 2024, s. 45).

“Üç Nar” masalında padişah, bahşiş vererek bireyin rızasını, misafirini cömertlikle ağırlayarak töre ve toplumsal değerlerini yerine getirmesiyle toplumun rızasını, dua yoluyla da Yaratıcı’nın rızasını kazanmış olur. Bu uygulamalar sayesinde padişahın hanesi bir çocukla bereketlenmiş, padişahın oğlu, olağanüstü bir doğumla dünyaya gelmiştir. Padişah ve eşi, tüm varlıklarını bu çocuğa vakfedip üzerine titreyerek büyütürler. Padişahın hanesine bir ödül gibi sevinçle gelen oğlan büyüdüğünde padişah, ona oynaması için altından bir top yaptırır. Doğumuyla sıradan çocuklardan farklı bir değer kazanan oğlanın altından bir topla oynamasıyla adeta bu durum simgeleştirilmektedir. Aynı zamanda altın top sınıfsal bir farkın temsilini de içerir. Altın birçok kültürde soyluluğun ve hükümlürlüğün temsili olarak görülmektedir. Ayrıca anlatılarda sarı renk çoğunlukla altın ile ilişkilendirilmektedir. Reşat Genç de Türklerde sarı rengin, dünyanın merkezinin sembolü olarak kullanıldığını ifade etmektedir (1997, s. 1094). Dolayısıyla, altın top masalda soyluluğun ve sıradanlığın ötesine geçme arzusunun bir yansıması olarak, toplumsal statü ve ayrıcalıklı kimliğin sembolik bir göstergesi niteliğindedir.

Aynı zamanda altın top güneşin, testi ise bir dişil imge olarak ayın temsili olarak düşünülebilmektedir. Rene Guenon’a göre (2019, s. 109) güneş ve ay, evrenin eril ve dişil ilkesini sembolize etmektedir. Mitolojide güneş ve ay çoğunlukla zıt unsurlar olarak simgeleştirilmiştir. Güneş erilliği, ay döngüsel olması sebebiyle dişilliği ifade etmektedir. Eril ve dişil dengenin bir araya gelmesi ve suyun dökülmesi; yeni bir doğumun başlangıcına işaretler. Bu andan itibaren kahraman için yeni bir dönem başlar ve çocukluktan gençliğe geçişin ilk sancıları görülür. Jung, anima ve animus kavramlarını ele alırken; animanın erkeğin bilinçaltındaki dişil imge, animusun ise dişinin bilinçaltının eril bir ögesi olduğunu dile getirir (2005, s. 13). Jung’un yaklaşımı çerçevesinde değerlendirildiğinde, kahramanın testiyi kırması, bilinçdışı dünyasında yer alan dişil yönü, yani anima arketipini keşfetme ve ona ulaşma arzusunun sembolik bir ifadesi olarak yorumlanabilir.

Kozmik yaratılışın temel unsurları olan ışık, ses ve su imgeleri, “Üç Nar” masalında da belirgin biçimde yer alır; testinin içindeki suyun dökülmesi bir tür yeniden doğumu simgelerken, testinin altın renkli bir top aracılığıyla kırılması ise ışığın açığa çıkışını, bir nevi kozmik aydınlanmanın sembolik temsilini içermektedir. Testinin kırılarak etrafa saçılması, sesin ve ışığın yayılımını simgeleyen bir metafor olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda testinin kırılması, kozmik bir vuruş olarak çocukluk döneminin yok

edilmesini ve kahramanın gençlik dönemine geçişini simgeler. Deniz Gezgin'e göre nar, güneşle ilişkilendirilen bereket sembollerinden biridir (2017, s. 143). Dolayısıyla altın top ile nar arasındaki sembolizm de bu noktaya dayanmaktadır. Kahramanın çocukluktan gençliğe geçiş döneminde, animası ile bir araya gelme isteği üç narı arama arzusu ile örtüşmektedir. Bu bağlamda, dönüşümün tamamlanması; biçimi ve taneleriyle dişil bir imge olarak değerlendirilebilecek üç narın bulunmasıyla mümkün hâle gelir. Üç nar; biçimsel ve sembolik yapısıyla, dünyanın, güneşin, ayın temsili olarak değerlendirilebildiği gibi aynı zamanda doğum, üreme, ölüm döngüsünü ya da ruhun eril ve dişil yönleriyle bütünleşmesini simgelemektedir. Kahramanın bilinçaltındaki eril ve dişil imgeler dünyayı, bir başka ifadeyle varoluşu ifade eder. Kahramanın varoluşu, üç narın içinden yalnızca biriyle, yani yaşamı sürdürebilecek olanla bütünleştiklerinde tamamlanmaktadır. Bu bütünleşme, kahramanın içsel dengesini ve dönüşümünü simgeler. Masalın devamında padişahın oğlu odasına kapanır. Kahramanın kendinde eksik olanı arama arzusu yoluyla gelişip dönüşme gayesi, onun gözünde dünyayı anlamsızlaştırmış; ihtiyarın bedduası ise kahramanı içe kapanma ve içsel sorgulamayla şekillenen bir dönüşüm sürecine sürüklemiştir.

Kahramanın soyluluğunu zedeleyen unsur, altın top aracılığıyla içi suyla dolu testiye kırması, farklı bir toplumsal statüde bulunan yaşlı kadının rızıkına istemeden zarar vermesidir; bu durum, ayrıcalıklı konumunun sınıandığı ve sorumluluk bilincinin oluşmaya başladığı ilk kırılma anı olarak yorumlanabilir. Kahramanın o ana kadar sahip olduğu olağanüstü vasıfların kaybı ve el üstünde tutulduğu konumdan çıkarak dış dünyayla tanışmasının ardından yaşadığı bocalama, onu derin bir kimlik bunalımına sürüklemiştir. Böylece padişahın oğlu, babasının gölgesinden çıkarak kendi kimliğini inşa etme sorumluluğunu üstlenir; bu yolculuğun başlangıcı ise, aşk gibi güçlü bir itici güç aracılığıyla anlatıya yansıtılmaktadır. Su her bakımdan kutsallığı ve yaşamı ifade eder. O hâlde padişahın oğlunun suyu ziyan ettiğinde yaşamı için su üzerine bir sınav vermesi gerekmektedir. Su testisinin kırılmasına öfkelenen ihtiyar kadın, padişahın oğluna beddua ederek üç nara âşık olmasını diler. Altın toptan ötürü mağdur olan ihtiyar kadının dileği gerçekleşir, bu beddua ile padişahın oğlu, üç nara âşık olup yeme içmeden kesilir. Masalda, bu aşamadan itibaren kahramanın yolculuğunun yeni bir dönemin başlangıcı olarak “nar” sembolüyle ilişkilendirildiği görülür. Üç nardan çıkan kızların “su” istemesi de bu sınavın bir parçasıdır. Padişahın oğlu, doğumundan bebekliğine kadar suyla kutsanıp ödüllendirilmiş; ancak su testisinin kırılmasıyla hayatında bir kaos dönemi başlamış ve “nar” arayışıyla hayatında çocukluk ile yetişkinlik arasındaki sancılı, zorlu ve çok sayıda sınavı içeren geçiş sürecine adım atmıştır.

Nar rengi, tadı, dokusu, kokusu, parlak, sulu, yuvarlak ve çekirdekli bir yiyecek olması gibi özellikleriyle dışıl addedilen yiyeceklerden biridir. İlkay Kanık (2016, s. 82) Papua Yeni Gine’de dışıl yiyeceklerin; ıslak, yumuşak, doğurgan ve hızlı büyüyen, eril yiyeceklerin ise kuru, sert, sıcak, doğurgan olmayan özellikleriyle öne çıktığını ifade eder. Nar, sulu ve bereketli bir yiyecek olmasıyla doğurganlıkla da ilişkilendirilmeye açıktır. Kathryn Wilkinson; tohum dolu ve sulu meyvelerin kokusu, tadı gibi özellikleriyle tensellik de ilişkilendirildiğini dile getirir. (2011, s. 98). Narın aynı zamanda yaşamı da sembolize ettiği düşünülebilir. Wilkinson’a göre nar, kırmızı suyuyla yaşamın kanını temsil etmektedir (2011, s. 99). Bir sembol olarak nar, “Üç Nar” masalında aşkın, dişilliğin ve kahramanın animasını arama yolculuğunun bir ifadesi olarak görülür. Paul Fieldhouse’ın tablosunda çocukluk ve yetişkinlik dönemlerinde yeme-içme kültürü, sevgi, ilgi ve güvenin çevresinde gelişmektedir. Bu doğrultuda “Üç Nar” masalındaki kahraman, su içeren, rengiyle kanın sembolizasyonu sayılabilecek tatlı, ekşi, parlak bir meyve olan nar ile tanışmış, nar; kahramana büyüsel bir dünyanın ve aşk yolculuğunun kapılarını aralamıştır.

Kahraman aşkı aramak üzere yolculuğa çıktığında zaman zaman güvenliğini sarsan durumlara karşı çeşitli korumalar edinir. Kahramanın ilk koruma nesnesi padişahın, yolculuğa çıkmadan önce oğluna verdiği bir terki altın ve attır. Altın, yolculuğun maddi güvencesini sağlarken kahramanın atı yolculuğun güvenli ve sorunsuz geçmesinde büyük bir rol oynamaktadır. Kahraman atıyla üç yol ayırımına geldiğinde, onu güvenli bir yere götürecek olan kararı kahraman değil at verir ve doğruca koşarak oğlanı, Hızır’a götürür. Hızır bu andan itibaren, kahramanın güvencesini sağlayan ikinci koruma alanını temsil eden bir yardımcıdır. Hızır, yolun geri kalanını ve yolda kahramanın karşısına çıkacak engelleri bilip kahramanı uyararak ona yol gösterir. Kahraman, Hızır’ın verdiği tavsiyelerle usturayı ve kapıyı yağlayarak yoldan geçmeyi başarır. Kahraman türlü engelleri geçtikten sonra, yeme-içme üzerine bir diğer engelle karşılaşır. Üç narın olduğu bahçeye girdiğinde, bir çeşmenin iki yanında kan ve irin akmakta olduğunu görür. Kahraman Hızır’ın uyarısını dinleyerek, kan ve irinden birer yudum alır ve böylece “su” üzerine en zorlu sınavlarından birini vermiş olur. Kan ve irin içmek sembolik anlamda kahramana zorluklara direnmeyi, engelleri aşip geçmeyi öğreten, sıradan suyun aksine içilmesi zor olan sıvıyı ifade eder. Su yaşamdır, vücuttan akan kan ve irin de yaşamı temsil eder. Yaşamın tertemiz bir su gibi yumuşak, latif yanları olduğu kadar, bireyin bedeninde dolaşımda gezen kan gibi acı yanları da vardır.

Kanlı suyun içilmesi, bireyin öz benliğini keşfi ve kendisiyle özdeşleşmesini ifade eder. Çünkü her geçen gün büyümekte ve gelişmekte

olan bireyin hayatı boyunca karşılaştığı en büyük zorluk yaşamın kendisidir. Yaşamsa bireyin damarlarında akan kanla mümkün olur. Bu durumda bireyin etrafında karşılaştığı zorluklar, aslında içsel bir yolculuk olarak bedeninde de bir akış şemasıyla devam etmekte, yaşamın kanı, bireyin bedenindeki kan ile özdeşleşerek, kahraman doğa ile bütün bir uyuma girmektedir. Doğayla adaptasyonunu sağlayan ve en zorlu sınavını geçen birey, bu andan itibaren yeme-içme bağlamında karşısına çıkan tüm engelleri aşmaya hazır olduğunu göstermiştir. Çünkü kendi iç benliğine meydan okuyabilen insan, doğanın karşısına çıkaracağı her türlü durumu lehine çevirebilecek bir mahiyet kazanır.

“Üç Nar” masalında su kozmik varoluşun bir simgesi olarak yaşam ve ölümü simgelemektedir. Suyun olmadığı yerde ölüm vardır. Nitekim masal boyunca devam eden “su” imgeleri bütün yiyeceklerle ilişkili olarak, kahramanın gelişim süreçlerinde görülmeye devam etmektedir. Kahraman dua ile kutsanmış bir suyun bereketiyle doğmuş, testinin kırılmasıyla zayıf olan su üzerine bir beddua maruz kalmıştır. Bu beddua kahramanın hayat enerjisini tüketen ve onu yeni bir kaosa sürükleyen bir sürecin başlangıcıdır. Çocukluktan gençliğe geçiş döneminin sancılarını odasından çıkmayarak sürdüren ve ekmeğini, suyunu yalnızca kapı aralığından almakla yetinen kahraman, adeta kısmi bir ölüm yaşar. Tıpkı anne karnı gibi bir karanlığa çekilen kahramanı, dolaylı olarak bu karanlıktan çıkaran yeniden derviş olur. Derviş, padişaha bir keklik avlamasını ve bu kekliği aç susuz bırakmasını söyler. Ardından padişaha bu kekliği pişirip kızartarak oğlunun odasına göndermesini öğütler. Padişah bu öğüdü dinleyerek derdini gizleyen ve günden güne hayattan elini eteğini çekmiş olan oğlunun niyetini öğrenmek için odasına etsiz, kızarmış bir keklik gönderir. O vakte kadar kapandığı odasında kan ve bedeni temsilen, yalnız su ve ekmeği tüketen kahraman, odasına gönderilen kekliği görünce, gizli derdini onunla paylaşır. Padişahın oğlu “Ey hayvan, bana, üç narlara âşık olasan diye beddua ettiler, sana kim beddua etti, üzerinde bir damla et yok” der (Günay, 2011, s. 270). Padişahın oğlu derdinin ateşiyle susuz kalmış, zayıflamışken, susuz bırakılmış ve kızartılmış kekliği de kendi durumu ile özdeşleştirerek yakınlık kurup gizli derdini ona anlatır. Buradan anlaşılmaktadır ki, yiyecekler ile birey arasında sembolik bir ilişki ve bağ vardır.

Masalda bir yiyecek olarak keklik, kahramanın bedenini ve kanından suyun çekilmesini ifade eder, kahramanın kanının yeniden canlanabilmesi için üç nara ulaşması gerekmektedir. Bazen toplumsal kabulün dışında kalma korkusu, değer yargılarını çiğnemekten kaçınmaya neden olur. Kahramanın, babasına aşk niyetini açması, saygısızlık addedileceğinden susarak derdini içine atması tahmin edilen bir davranıştır. Padişah oğlunun

niyetini dolaylı bir şekilde öğrendiği için ona kızmak yerine oğluna yardımcı olmaya karar verir. Yolculuğa çıkmadan önce padişahın iznini alıp Hızır'ın yardımıyla yolculuktaki engelleri aşarak bahçeye giren kahraman, nar ağacının yanına gelip üç nar koparır. Kahramanın bu üç nardan ilkinin susuz bir yerde açmasından dolayı, narın içinden çıkan kız “su” diyerek ölür. İkinci narı, su kenarında açsa da avcuyla su taşıırken geciktiğinden diğer kız da ölür. İlk durum tedbirsizliğin, ikinci durum ise yanlış zamanlamanın bir temsili olarak görülebilir. Padişahın oğlu üçüncü ve son narı bu kez suyu da yanına hazırlayarak açar. Kız su istediği anda ona su verir, böylece kız yaşar. Aşk için yeterli olgunlaşmanın, doğru zamanın ve tedbirli olmanın önemini vurgulayan bu durum, aynı zamanda yaşam için de geçerlidir.

Narın içinden çıkan kızın yere düştüğünde bir nar ağacına dönüşmesi, büyüsel bir anlamın yanı sıra öze dönüşün de temsilidir. Gurbet Kızı, nar ağacından eşik ve beşik yaptırmakla o özü yok ettiğini sanır ancak, öz varlığını korumayı sürdürmektedir. Gurbet Kızı çocuğunu büyütünce beşiği yaktırır. Nar Kız bu sefer de küllerin arasına saklanan bir çuvaldız olarak gizlice var olmaya devam eder. Bu durumla var oluşun gizlenemeyeceği, ne olursa olsun bireyin özünü, benliğini korumaya devam edeceği ifade edilmektedir. Bireyin yetişkinlik döneminde yeme-içme bağlamında prestij, toplumsal kabul ve misafirperverlik gibi değerler ön plana çıkmaktadır. Bir çuvaldız olarak küllerin arasına gizlenen ve ihtiyar kadının evine gelip gizlice orayı süpüren, yemekler pişiren kızın bu davranışlarıyla toplumsal kabulü önemseddiği görülür. Bu davranışlarından sonra, ihtiyar kadın Nar Kız'ı yanında tutmaya karar verir.

Yaşlılık dönemlerinde ise statünün korunması önemsenir. Padişah, hastalandığında atlarını halkına dağıtarak onlara halkının bakmasını ister. Nardan çıkan kız da ısrar ederek bir tane atı eve getirtir. Ata sahip çıkan Nar Kız, atı göndermez. İyileşen padişah bütün atlarını geri ister ancak bu kızın atını geri göndermediğini öğrenir. Bunun nedenini araştırır ve kızın derdini öğrenir. Padişahın malını ve konumunu koruma isteği, statü bağlamında masalda büyük ölçüde “su” ile ilişkilidir. Çocuksuzluk statüsünden çıkabilmek için dervişin söylediği şekilde su içmiş, nihayetinde doğan oğlu su testisini kırıp bedduaya uğradığında ona bir baba olarak otoritesini korumak için derdini açıkça sormak yerine aç susuz kalmış bir keklik yollamıştır. Böylece “Üç Nar” masalı sembolik anlamlara açık, zengin bir imge dünyasını yiyecek ve içecekler çevresinde gelişen sosyalleşme ile de göstermektedir. Paul Fieldhouse'ın bireyin farklı yaşam dönemlerinde besin alımının sosyalleşme bağlamında açığa çıkardığı anlamlar üzerine yaklaşımı, Umay Günay'ın *Elazığ Masalları* içerisinde derlenen “Üç Nar” masalına

uyarlandığında bütün aşamaların yansımalarının yiyecek ve içecekler perspektifiyle görüldüğü tablo şu şekilde ifade edilebilir:

Ödül Ceza		Sevgi Güven İlgi		Prestij Toplumsal Kabul Misafirperverlik		Statü
Su	↓	Nar	↓	Keklik	↓	Su
Doğum	Bebeklik	Çocukluk	Ergenlik	Yetişkinlik	Orta Yaşlı	Yaşlılık
	↑	Dostluk	↑	↑	İletişim	↑

Tablo 2. Üç Nar Masalında Sosyalleşme Unsuru Olarak Yiyecek ve İçeceklerin Kullanımı.

“Üç Nar” masalında yaşamın başlangıcı ve sonunu temsil etmesi bakımından kahramanın doğum ve bebeklik dönemi “su” imgesiyle ilişkilendirilmiş, olağanüstü doğumla gelen ödüller, su dolu testiye kırması üzerine gelen kargışlamayla cezaya dönmüştür. Böylece bir ara döneme giren kahraman sevgi, güven ve ilgiyi Nar Kız’dan bulacağı düşüncesiyle yola çıkma isteğini, padişaha açamamış, bir keklik vasıtasıyla padişah, oğlunun derdini öğrenmiştir. Bunun üzerine padişah, oğluna at ve altın vererek yola çıkmasına razı olmuş, oğlu ise Hızır’ın yardımıyla üç narı bulmuştur. Kendisine su verilmesiyle canlanıp yaşama kavuşan Nar Kız, türlü engel ve zorluklarla hileye düşürüldüğü durumdan, padişah ile at vesilesiyle “iletişim” kurmayı başararak kurtulmuştur. Görüldüğü üzere “Üç Nar” masalı bireyin yaşam döngüsü ile sosyalleşmesi bağlamında yiyecek ve içeceklere farklı bir perspektifi açığa çıkarmaktadır.

Sonuç

Masallar geniş bir sembolik dünyanın evrensel değerlerinin yanı sıra kültürel unsurlarını da içeren simgesel aktarımı güçlü anlatılardır. İnsanın kendini ve çevreyi tanıması, masallar aracılığıyla dolaylı olarak kahraman üzerinden gerçekleşebilmektedir. Bu bağlamda bireyin kendini keşfetme, topluma katılma ve sosyalleşme süreci masallarda bir anlatı unsuru olarak yer alır. Bireyin en temel ihtiyacı olan beslenme, kültür içerisinde gelişen anlatılarda görülmektedir. Masallar, yiyecek ve içeceklerin sembolik anlamlarına yer vererek sosyalleşme sürecine dair önemli unsurları anlatılara dâhil eder. Fieldhouse’ın bireyin yaşam dönemlerinde yiyeceklerin sosyalleşme bağlamında farklı işlevleri yerine getirdiğini ifade etmesiyle, beslenmenin dostluk ve iletişimdeki yeri anlaşılmıştır. Doğumdan bebekliğe

dek ödül-ceza, çocukluktan ergenliğe kadar, sevgi, ilgi ve güven; yetişkinlikten ortaya yaşa kadar prestij, toplumsal kabul ve misafirperverlik, yaşlılıkta ise statü simgesi olarak öne çıkan yiyecekler, bir yaşam seyrinin beslenme sürecini de gözler önüne sermektedir. Bu doğrultuda geniş bir anlatı zenginliği içeren masallar da bu sürecin yansımalarını taşımaktadır. Çalışmada, Umay Günay'ın *Elazığ Masalları* içerisinde derlenen “Üç Nar” masalında bahsi geçen bu süreçlerin yaşam döngüsü çevresinde su, nar ve keklik ile ilişkili olduğu, kahramanın bir dönemden diğerine geçişinde bu yiyeceklerin simgesel bir anlam taşıdığı görülmüştür. Sosyalleşmenin yiyecek ve içecekler ile kültürel olarak aktarımının sembolik bir yaklaşımla masallarda ele alınabileceği tespit edilmiş, bireyin kendini ve çevreyi keşfetme sürecinde gelişiminin yiyecek ve içeceklerin taşıdığı sembolik anlamlara dayandırılabilmesi anlaşılmıştır. Bireyin yaşamının farklı dönemlerinde yiyecek ve içeceklerin farklı simgesel anlamlar içerdiği “Üç Nar” masalı örneğinde görülmüştür.

Kaynakça

- Alptekin, A. B. (2002). *Taşeli Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Balcı, S. (2019). Türk Dünyası Masalları Tip Kataloğu. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi Anabilim Dalı. Ankara.
- Beşirli, H. (2021). *Yemek Sosyolojisi: Yiyeceklere ve Mutfağa Sosyolojik Bakış*. Ankara: Siyasal Yayınları.
- Boratav, P. N. (1969). *Yüz Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Fieldhouse, P. (2002). *Food and Nutrition*. United Kingdom: Nelson Thornes.
- Genç, R. (1997). Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı-Kırmızı-Yeşil, *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, (27), 1075-1110.
- Gezgin, D. (2017). *Bitki Mitosları*. İstanbul: Sel Yayınları.
- Guenon, R. (2019). *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, U. (2011). *Elazığ Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kanık, İ. (2016). *Gastro Gösteri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Koçak, A. & Mezlin, T. (2024) Dede Korkut Kitabı'nda Yeme-İçme Kültürüne İşlevsel Yaklaşım, *Kültür Araştırmaları Dergisi*, (22), 31-54.

Richards, A. (2004). *Hunger and Work in a Savage Tribe*. Londra: Routhledge.

Sakaoğlu, S. (2021). *Masal Araştırmaları I*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Seyidoğlu, B. (2016). *Erzurum Masalları*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Wilkinson, K. (2011). *Semboller ve İşaretler*. Seda Toksoy (Çev.). İstanbul: Alfa Basım Dağıtım.

ЕРТЕГІЛЕРДЕГІ ӘЛЕУМЕТТІК ЭЛЕМЕНТТЕР РЕТІНДЕ ТАҒАМ МЕН СУСЫНДАР: ҮШ АНАР ТУРАЛЫ

Андатпа: Қоғамдық мәдениетті жеткізуде маңызды рөл атқаратын ертегілерде жеке адам өміріндегі символдық элементтерді бейнелеу тұрғысынан терең бейнелер мен әңгімелер бар. Ұжымдық жадының архаикалық нышандарының көптеген іздерін ертегілер арқылы байқауға болады. Ұжым мен жеке адамның қажеттіліктері мен өмірлік тәжірибесі ертегі әлеміне енеді. Тамақтану мәдениеті мен адамның ең бірінші және ең негізгі қажеттіліктері болып табылатын тағамдар мен сусындар да ертегілерде нақты және символдық мағынаға ие. Ертегілердегі тамақ пен сусындарды пайдалану жеке тұлғаның болмыс сапарын бейнелейтін, жеке тұлғаның өзін және ғаламды түсіну сияқты көптеген қасиеттермен қамтамасыз ететін кедергілерді жеңумен қатар, әлеуметтенудің элементі болуы мүмкін. Умай Гүнай құрастырған Элазыг хикаяларының бірі «Үш анар» ертегісі жеке адамның өміріндегі кезеңдер арасындағы ауысуды анар, су, кекілік сияқты тағамдар мен сусындармен көрсететін әңгімелердің бірі. Бұл мақалада әлеуметтену контекстінде «Үш анар» ертегісін символдық түрде оқу арқылы жеке тұлғаның өмір сүру және қоғамға қатысу саяхатын білдіретін жағдайларды көруге бағытталған және көзқарас Пол Филдхаустың «Тағам және тамақтану» атты еңбегінде әлеуметтенуде тағамды пайдалану туралы әзірлеген кестеге негізделген. Зерттеуде «Үш анар» ертегісінің эпизодтары беріліп, Пол Филдхаустың әлеуметтену және тағамды пайдалану кестесіне сүйене отырып, «Үш анар» ертегісіндегі тамақ пен сусынның символдық мағыналары әлеуметтену тұрғысынан ерекше атап өтілді. Зерттеу

соңында Филдхаустың суреті талданған ертегіге бейімделіп, ертегілерде әлеуметтену элементтері ретінде тамақ пен сусындар қолданылғаны анықталды.

Кілт сөздер: Ертегі, «Үш Анар», Әлеуметтену, Тағам мен сусындар, Мәдениет.

ЕДА И НАПИТКИ КАК ЭЛЕМЕНТ СОЦИАЛИЗАЦИИ В СКАЗКАХ: СКАЗКА О ТРЕХ ГРАНАТАХ

Аннотация: Сказки, играющие важную роль в передаче социальной культуры, содержат глубокие образы и нарративы с точки зрения репрезентации символических элементов в жизни человека. Многие следы архаичных символов коллективной памяти прослеживаются в сказках. Потребности и жизненные практики коллектива и индивида включены в сказочную вселенную. Культура питания, которая является первой и самой базовой потребностью человека, а также еда и напитки также включены в сказки как с конкретными, так и с символическими значениями. Использование еды и напитков в сказках может быть элементом социализации, а также преодоления препятствий, символизировать путешествие человека по жизни и наделять его многими качествами, такими как понимание себя и Вселенной. Сказка «Три граната», одна из сказок Элазыга, собранных Умаем Гюнаем, является одним из повествований, показывающих переход между периодами в жизни человека с помощью еды и питья, таких как гранат, вода и куропатка. В данной статье ставится цель увидеть ситуации, выражающие путь индивида к существованию и участию в жизни общества, путем символического прочтения сказки «Три граната» в контексте социализации, а в качестве подхода используется таблица, разработанная Полом Филдхаусом об использовании пищи в социализации в его работе «Пища и питание». В исследовании приводятся эпизоды сказки «Три граната» и на основе таблицы Пола Филдхауса о социализации и использовании еды выделяются символические значения еды и напитков в сказке «Три граната» с точки зрения социализации. В конце исследования таблица Филдхауса была адаптирована к рассмотренной сказке, и было установлено, что еда и напитки используются в сказках как элементы социализации.

Ключевые слова: Сказка, «Три Граната», Социализация, Еда и напитки, Культура.

Extended Summary

Introduction and Research Questions & Purpose

Fairy tales are narratives written down from oral tradition that contain a deep world of symbols and images. Fairy tales, which contain clues about many issues such as the customs and traditions of society, how it interprets and perceives the world, also contain many elements of socialization. It is known that fairy tales also contain social and cultural elements in terms of describing people's communication with their environment. The socialization of the heroes in fairy tales is largely provided through food and drinks. In this study, it is examined how food and beverages, which include the most vital need of society, the need for nutrition, are handled in fairy tales in the context of socialization. The main question of the article is how communication between people takes place through socialization in fairy tales and how food and drinks are symbolically conveyed in fairy tales. In this context, based on Paul Fieldhouse's table on "The Use of Food in Socialization", it will be examined how food and beverages are symbolized as an element of socialization in the fairy tale "Three Pomegranates" in *Elazığ Tales* compiled by Umay Günay. Food and drinks in fairy tales have not been looked at in this way as an element of socialization before. It is aimed to show that Paul Fieldhouse's table can be revised and adapted to a fairy tale.

Literature Review

In the study, *Elazığ Tales* compiled by Umay Günay were scanned as literature and the data obtained were interpreted. Content analysis, one of the qualitative research methods, was used in the study. The sources analyzed were fairy tales and sources on the symbolic aspects of food and beverages. The table on "The Use of Food in Socialization" in Paul Fieldhouse's book *Food and Nutrition* was adapted to the Turkish fairy tale "Three Pomegranates". Paul Fieldhouse's "Food and Nutrition" focuses on socialization and many functions of nutrition. Therefore, this study had to be based on the aspect of using food and beverages as an element of socialization in fairy tales. With this study, it is aimed to reveal the importance of the symbols in fairy tales, which have a deep world of symbols, over food and drink in terms of showing the benefits of socialization in society. Thus, it is aimed to see that socialization is not only limited to social life, but can also be reflected in fictional texts transmitted orally or in writing and in symbolic narratives such as fairy tales.

Methodology

The study adopts the method of symbolic interpretation of the fairy tale “Three Pomegranates”, which was compiled in *Elazığ Tales*. The question that the study is based on is whether food and beverages are seen as an element of socialization in tales containing fictional and symbolic narratives. By utilizing the data collected on this subject, the symbolic analysis of the fairy tale “Three Pomegranates” was aimed. Content analysis method, one of the qualitative research methods, was used in the study. The hypothesis that food and beverages can be seen as an element of socialization in fairy tales the basis.

Results and Conclusions

It is thought that fairy tales, which contain a richness of symbolic narrative have a mission that shows social life and communication between individuals. In this context, it was determined that food and beverages were seen as an element of socialization in the fairy tale “Three Pomegranates”, which is included in the Elazığ fairy tales compiled by Umay Günay, and the fairy tale was analyzed symbolically. The table on the use of food in socialization in Paul Fieldhouse's “Food and Nutrition” was adapted to the fairy tale “Three Pomegranates”. It was observed that the table was suitable for the tale, and the hero's journey in socialization was examined through food and drinks such as pomegranate, water and bird. The image of water as a beverage in the tale symbolizes the vitality of life. From this point of view, water is associated with the birth and the last phase of the protagonist in the tale in terms of representing the beginning and the end of life. While the sultan regrets that he does not have a son, he drinks the water given by a dervish and has a child with his blessing. The water symbolizing an extraordinary birth is seen as an image of a transitional period in the hero's life. The hero, who is rewarded with a golden ball representing nobility for having a son that the sultan wanted so much and worked so hard for, breaks an old woman's jug full of water while playing with this golden ball. The old woman then curses the hero to fall in love with three pomegranates. The fact that the old woman curses the hero for wasting the water shows that the hero is subjected to punishment. In the tale, pomegranate is seen as a feminine image showing love, trials and difficulties encountered, and it was determined that it is an element of the transition from childhood to adolescence in terms of representing the blood of life. As a symbol of love, trust and care, pomegranate symbolizes the goal that the hero must reach. In the tale, the bird as a food represents the hero's body and the withdrawal of water from his blood, the hero's blood must reach three pomegranates in order to be revived. The hero finds the three pomegranates. The first and

second pomegranates die of thirst. The hero gives water to the third pomegranate and it turns into a young girl. As seen in this tale, socialization takes place through the symbols of water, pomegranate and bird. In the study, it was seen that fairy tales can contain elements of socialization, and it was determined that these elements were symbolized through food and drinks.

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Meriç HARMANCI (%50), Tuğba MEZLİN (%50)

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

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

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

UDC 398; 4/9 DBTBL 17.71



FACTORS DETERMINING THE CONTENT OF THE CODEX CUMANICUS*

İmanyar QULİYEV**

Abstract: In this article, the factors that determined the content of “Codex Cumanicus” – “Book of Cumans (Kipchaks)” are touched upon. Undoubtedly, as the source, the main resource is the information reflected in the “Codex Cumanicus” itself (on ethnography, worldview, linguistics, beliefs, etc.). The second is the ethnographic, economic, sociological and other notes of Eastern and European travelers (Ibn Battuta, A. Contarini, P. Tafur, I. Schiltberger, etc.) who traveled to Dasht-i Kipchak and the northern shores of the Black Sea during that period. The third source is the research of turkologists and scientists in Codex Studies.

In summary, the main factors that conditioned the content of the “Codex Cumanicus” are as follows: 1. Historical Context (Socio-economic Situation of the Region); 2. Trade and Religious Missionary Activities; 3. Multicultural and Multilingual Environment; 4. Practical Needs. These factors have played, of course, not in equal level, but in this or that level in the formation of the “Codex Cumanicus” content. As a result, the compiling of a dictionary is not an ordinary event; in the case of this dictionary, it is a product of the clash, interaction, and eventual merging of several cultures. Therefore, the studying of the “Codex Cumanicus” requires a comprehensive approach to the era, to the authors, to the mutual relations of that time, and to the region.

Keywords: Codex Cumanicus, Kipchak language, Missionary work, Crimea, Trade

Araştırma Makalesi / Künye: Quliyev, İ. “Factors Determining the Content of the Codex Cumanicus”. Türkoloji, 122 (Haziran 2025), s. 23-38.

* A presentation on this topic was delivered on the "Studies on the Azerbaijani Language and Literature in the Turkic World" I International Scientific Symposium held at Khazar University on December 5, 2024, and its abstract was published in the Symposium proceedings

**Dr. Azərbaycan Milli Bilimler Akademisi, Nesimi Dildilik Enstitüsü, e-mail: imanyarquliyev@gmail.com, ORCID: 0009-0004-8259-1621

КОДЕКС КУМАНИКУСТЫҢ МАЗМҰНЫН АНЫҚТАЙТЫН ФАКТОРЛАР

Аннотация: Бұл мақалада “Кодекс Куманикус” – “Қыпшақтар (Кумандар) кітабы” мазмұнын анықтаған факторлар қарастырылады. Ең негізгі дереккөз – Кодекс Куманикустың өзінде бейнеленген ақпарат (этнография, дүниетаным, лингвистика, наным-сенімдер және т.б.). Екінші дереккөз – сол кезеңде Дешті Қыпшақ және Қара теңіздің солтүстік жағалауларына саяхат жасаған шығыс және еуропалық саяхатшылардың (Ибн Баттута, А. Контаріни, П. Тафур, И. Шильтбергер және т.б.) этнографиялық, экономикалық, әлеуметтанулық және басқа да жазбалары. Үшінші дереккөз – түркологтардың және Кодекс Куманикус зерттеушілерінің ғылыми еңбектері.

Қысқаша айтқанда, Кодекс Куманикустың мазмұнын анықтаған негізгі факторлар мыналар: 1. тарихи контекст (аймақтың әлеуметтік-экономикалық жағдайы); 2. сауда және діни миссионерлік қызметтер; 3. көпмәдениетті және көптілді орта; 4. практикалық қажеттіліктер. Бұл факторлар Кодекс Куманикустың мазмұнын қалыптастыруда әртүрлі деңгейде әсер еткен. Жалпы алғанда, сөздік жасау – қарапайым құбылыс емес. Әсіресе Кодекс Куманикусты жасау жағдайында бұл еңбек бірнеше мәдениеттің қақтығысуы, өзара әрекеттесуі және соңында бірігуінің жемісі болмақ. Сондықтан Кодекс Куманикусты зерттеу үшін дәуірді, авторларды, сол кезеңдегі өзара қарым-қатынастарды және аймақтық ерекшеліктерді қамтитын кешенді тәсіл қажет.

Кілт сөздер: Кодекс Куманикус, Қыпшақ тілі, Миссионерлік қызмет, Қырым, Сауда.

Introduction

The content of dictionaries has been shaped by various factors throughout different periods of history, and these factors have undergone certain changes over time. Social, scientific, and cultural changes, the demands of a language, and user needs have always played a significant role in the development of dictionaries. Lexicography has become more sophisticated with the advancement of technology in the modern era, and the content of dictionaries has become richer and more multifaceted as a result of global processes. Consequently, the content of dictionaries is determined by historical, cultural, linguistic, and technological influences, as well as practical limitations.

Dictionaries serve as essential resources for the documentation of language, presenting definitions, meanings, synonyms, pronunciation, etymology, and word usage. The content of any dictionary is chosen attentively: along with various linguistic, social, and cultural factors, the individual qualities of the lexicographer—even their dialectal affiliation—can influence word choice. Understanding these factors is crucial to appreciating how dictionaries preserve the dynamic nature of a language.

Although dictionaries are one of the main educational tools for language learning today, they also contain multiple nuances—from everyday life in the cultures they represent to historical and ethnographic elements. However, there are many modern alternatives to dictionaries: travel, mass media, live communication, and research can also provide insight into the culture associated with a language. As for dictionaries written in ancient and medieval times, they hold exceptional importance as some of the few and most valuable alternative sources. In this regard, the dictionary of Codex Cumanicus “Codex”, which was compiled in the Dasht-i Kipchak region (the area stretching from the western part of Central Asia to the banks of the Danube, reaching the Middle Volga region in the north and Crimea in the south (Demirci, 2002, p. 53)) -in a territory where Italian colonies were located in the 13th–14th centuries, inhabited by the Kipchaks and influenced by the Golden Horde, on the borders of the Turkic-Islamic cultural geography—appears both unparalleled and encyclopedic in nature due to the materials it presents. This dictionary has been extensively researched in Türkiye, Hungary, Kazakhstan, Germany, Russia, and most recently Azerbaijan, especially from a linguistic point of view.

The “Codex,” being a valuable dictionary of the Kipchaks, is a rich example of how many factors influenced a dictionary's content in its time. Although it was not originally intended to document the language, culture, and social life of the Kipchak Turks, it resulted from trade, language learning, and missionary activity in the 13th–14th centuries.

This work is a valuable resource that presents extensive information about the daily life, ethnic identity, and religious beliefs of the Kipchaks of that era, alongside the linguistic features of the Kipchak Turkic language. The “Codex” was useful for both merchants and missionaries, as it provided a dictionary, folklore materials, and religious texts in both verse and prose. The Kipchaks were mainly settled in the Dasht-i Kipchak region at the beginning of the Middle Ages. They interacted with different cultures and languages due to the Mongol invasions, the influence of the Golden Horde, and the ethnocultural dynamics of the region, all of which left significant traces on their language and culture. The “Codex” was compiled in such a

multicultural environment, serving not only as a language-learning tool but also as a witness to the social and cultural conditions of the time.

Franciscan Catholic monks of German origin translated religious texts into the Kipchak Turkic language to propagate Christianity among the Kipchak Turks, while Italian merchants needed to learn Kipchak words and expressions to facilitate daily communication and establish business connections. Thus, this work also illuminates the economic and social life of the period by providing extensive knowledge about the language and culture of the Kipchak Turks.

The aim of this work is to illuminate the environment in which the “Codex” was written and to explain the factors that shaped its content from historical, political, sociological, and linguistic perspectives. Historical-linguistic, descriptive, comparative, and contextual analysis methods have been used in this research. The factors that shaped the writing and content of the “Codex” can be categorized as follows: 1. Historical Context (The political and socio-economic condition of the region); 2. Trade and Religious Missionary Activities; 3. Multicultural and Multilingual Environment; 4. Practical Needs.

These factors, of course, did not contribute equally to the formation of the Codex’s content but played varying roles to different extents. As a result, the development of a dictionary is not an ordinary event. In the case of this dictionary, it is the product of the interaction, collision, and eventual merging of multiple cultures. Therefore, a comprehensive understanding of the “Codex” requires a complex approach to its era, authors, interrelationships, and regional context. Moreover, the uniqueness of the “Codex” lies in its ability to combine linguistic and cultural documentation with practical applications for users ranging from merchants to missionaries. It reflects a time of cultural crossroads, where the Turkic-Islamic world intersected with Christian Europe, facilitated by trade routes and the expansion of empires. Thus, the content of the “Codex” serves as a remarkable testament to the multilingual and multicultural dynamics of the medieval Dasht-i Kipchak region.

1. Historical Context (The Political and Socio-Economic Condition of the Region). The Kipchaks, as being one of the ancient Turkic tribes, migrated to the Eastern European steppes, including territories corresponding to present-day Ukraine, during the 11th century. Through their settlement in these regions, the Kipchaks engaged in mutual interaction with local populations, thereby exerting a considerable influence on the ethnic composition of the area. As a result of their political, economic, and ethnic influence, the region was known as Dasht-i Kipchak.

The Kipchaks suffered defeat at the hands of the Mongols in the 11th century. Subsequently, a portion of the Kipchak population migrated to regions such as Georgia and Eastern Europe—particularly to Hungary—while others remained and continued their existence under the dominion of the Golden Horde. However, the authority of the Golden Horde was not absolute along the Black Sea littoral and in the Crimean Peninsula. During this period, a number of Italian merchant colonies emerged along the coasts of the Black Sea and in Crimea, particularly in the 13th century. These colonial cities on the Crimean Peninsula became important commercial centers that facilitated trade between East and West and North and South.

Francesco Pegolotti (1290–1347), a Florentine merchant and politician, compiled the *Pratica della Mercatura* (*The Practice of Trade*) between 1335 and 1343. This book provides detailed information on the trade routes, cities, import-export goods, trading customs, and the currencies, weights, and measures of various countries during that period. The book plays a role as a practical guide for merchants; it is a valuable source for understanding how trade has been conducted in medieval Europe. Although there is no direct connection between Pegolotti and the “*Codex*”, both works played a significant role in the development of trade and intercultural relations in medieval Europe. Pegolotti's work provided practical information on trade routes, whereas the “*Codex*” helped overcome language barriers and facilitated communication among different peoples (URL-1).

Pegolotti's description of the trade route through the Golden Horde's territory starts in the city of Tana (modern Azov) and extends through Astrakhan, Saray, and further east to Central Asia and China, covering key stops along the way. According to Pegolotti's notes, this route was widely used by Italian merchants who needed both Kipchak (Kumanian) and the Persian language support to establish successful trade relations in these regions. For example, Pegolotti advised merchants to travel with experienced Kipchak interpreters. This recommendation highlights the importance of language and cultural mediation in trade activities and the broader socio-political connections of the time (URL-1).

The “*Codex*” also facilitated these interactions by providing translations of terms related to trade and administrative matters in three languages – Italian, Persian, and Kipchak. The travels along these routes were carried out by using ox carts, riverboats, and camels, in a complex sequence, and merchants faced numerous dangers, including bandit attacks. One of the longest trade routes described by Pegolotti, is the way which extended from Azov to Astrakhan, Khiva, Otrar, Kulja, and ultimately to

Beijing (URL-1). These routes indirectly emphasize the importance of the “Codex” as a practical conversational guide for merchants.

The Italian section of the “*Codex*” was specifically written for the aim of linguistic support to merchants operating in multilingual regions like the Golden Horde, where trade and communication were critical. As a result, the Dasht-i-Kipchak and Crimean region, densely populated by the Kipchaks, were under the influence of both the Golden Horde and the Italians.

2. Trade and Religious Missionary Activity. The first section of the “Codex” has been compiled by Italian merchants for the purpose of trade and consists of two parts. The inflective forms of the verb according to tense and person are given in the first part, while the words are divided into thematic groups in the second part. The second section of the “Codex” is called the German section, and the role of Christian missionaries is significant in its compiling (Garkavets, 2019, p. 52). Catholic missionaries aimed for propagating Christianity among the Kipchak Turks, and for this, to learn the local language is necessary for them.

The early penetration of Christianity into this region was caused for more intensification of missionary activity in the 13th–14th centuries. Christianity has begun to spread in Kievan Rus since the 9th century and Orthodoxy has been declared as the state religion with the adoption of Christianity officially by Vladimir the Great in 988. This attempt was caused the formation of church structures and the entrenchment of Christianity in the region. The Catholic Church conducted extensive missionary activities in the territory of Crimea and Ukraine in the 13th–14th centuries.

Normal mutual interactions happened not only with Orthodox Christians, but also with Catholics, Monophysites, and Jews in the Golden Horde. The sources indicate that 12 Franciscan monasteries were operating in the region in the 14th century. Catholic bishopric was established in Sarai in 1315, and Franciscan Stephen was the leader of it. Minorite monk from Trebizond, Cosma was appointed the bishop of Sarai in 1362. (Mustafa, 2022, p. 6).

During this period, Franciscan and Dominican monks actively built churches and monasteries, and propagated Catholicism. Papal diplomacy, in particular, sought to make relations with Mongol khans. Giovanni da Pian del Carpine, who was sent by Pope Innocent IV had negotiated with the Mongol khan and tried to protect the rights of Catholics in the region in 1245. This demonstrates the extent of Catholic missionary activity in the region, both politically and religiously (URL-2).

The activity of Christian and Muslim missionaries was not limited with the religious proselytism; it was also caused the exchange of trade, language, and culture. Being affluent of religious lexicology reflecting in the “*Codex*” according to religion, reflecting the terminology of most religions from Shamanism to Judaism is the fact for this (Guliyev, 2019, p. 273). The religious diversity of this period has determined the cultural and political view of the region in the subsequent centuries.

In the 13th–14th centuries, Crimea and Ukraine, the territory of the Dasht-i Kipchak region was an important crucial geography, where the diverse cultural and religious influences united. Christianity, Islam, Judaism, and religious and cultural diversity in the result of mutual influence among the local beliefs appeared in the region in this period. The Catholic Church conducted active missionary campaigns for spreading Christianity, while Islam and Judaism also expanded their position with various methods in the region at the same time. The presence of Arabic and Persian religious terms in the language of the “*Codex*” shows the penetrating of Islam to this region.

The religious and cultural interactions of this period are reflected in the *Codex*, not only in its linguistic diversity, but also in its role as a medium for bridging the religious and cultural divides of the time. Thus the “*Codex*” stands as both a practical device for communication and a valuable record of the dynamic interplay of trade, religion, and culture in the medieval Dasht-i Kipchak region.

For instance, *curum* “sin, guilt” (6v); *curumladum* “I accused (of sin)” (6v); *toba* (ay) “month of repentance” (36v); *sadaga* “alms” (61r); *yemese sadagasından bizge berse...* “if he refrains from eating and gives us from his alms...” (61r); *sabur* “patience, self-restraint” (62r); *Neçe köp sabur eter teğeri üçün...* “How much patience he endures for the sake of God...” (62r); *haram* “forbidden” (66r); *halal* “permissible” (66r); *şaytan* “devil” (71r); *nur* “light, divine illumination” (76r); *kurban* “sacrifice, the act of sacrifice” *kurban bayram ay* “the month of sacrifice, the month of Dhu al-Hijjah when sacrifices are offered” (36r); *aşur* (ay) “the month of Muharram” (36v) (Argunşah & Güner, 2022, p. 35).

It seems from Ibn Battuta’s notes that significant efforts have been made for propaganda of Islam religion in the region, this new religion has been sympathetic by the nation, Sufi lodges (*takya*) and *zawiyahs* (*zawiya*) have acted in the city of Crimea (*Solkhat*), the mosques have been established, and the mission of *gadi* (Islamic judge) exercised the affairs of the Muslim community has been formed (İbn Battuta *Seyahatnamesi*, 2000, pp. 462-464).

The rich religious and cultural diversity formed in the result of activities of propaganda of Christianity, Islam and Judaism and their mutual influences in the region of Crimea and Ukraine in the 13th–14th centuries. This religious diversity has been accompanied by not only theological influences, but also political and social transformations. The efforts of Byzantine missionaries to propagate Orthodoxy, the Catholic Church's diplomatic initiatives, the Islamic policies of the Golden Horde khans, and the Jewish communities' influence through trade have been the primary factors shaping the region's religious dynamics during this period.

Consequently, the Crimean Peninsula became a center of religious diversity and coexistence in the 13th–14th centuries. Islamic, Orthodox, Catholic and Jewish communities coexisted harmoniously. Coexistence of these diverse religious groups conditioned to the development of interreligious connections and enriched the cultural heritage of peninsula. This religious diversity laid the foundation for Crimea to remain a source of cultural and historical wealth in the future.

3. Multicultural and Multilingual Environment. Firstly, we tried to describe the social, ethnic, and religious conditions of this region and the city during that period by taking into account the thesis that the Italian section of the “*Codex*” was written in Crimea, specifically in the city of Caffa (Quliyev, 2023, p. 33). The Kipchak Turks lived together with various other peoples on the Crimean Peninsula. The presence of words borrowed from the Latin, Persian, and Slavic languages in the Kipchak dictionary of the “*Codex*” indicates that the work was created in a multicultural environment. For example, Persian-origin words include: *daru* “medicine” (41v); *bazar* “market” (46r); *bazargan* “merchant” (46r); *gatife* “velvet” (46v); *piroza* “turquoise” (47r); *badbakt* “unfortunate” (49v); *beh* “quince” (53r); *badam* “almond” (53v); *pil* “elephant” (54v); *frişte* “angel, envoy” (61v), and others. Russian-origin words include: *izba* “room” (50v); *ovus* “rye” (55v); *peç* “stove” (44v); *salam* “straw” (52r); *samala* “solid substance obtained from tar” (42r); *irs* “lynx” (54v). Words borrowed from Greek include: *Koron* (5r) – *horon* (82v) “dance, horon”; *liman* “harbor” (20v); *üskül* “linen” (46r); *mañdanus* “parsley” (53v), and others (Argunşah & Güner, 2022; Güner, 2017a, pp. 49-56; 2017b, pp. 1285-1292).

On the other hand, the “*Codex*” reflects linguistic examples such as the cultural changes happened in society, like the including of new words and their integration into language use. “For instance, on 46v, the same word was given in the Persian and Kipchak columns in the meaning of “rice, paddy”: *birinç* (46r). Similarly, on 55r, the word *tuturqan* – derived from the root *tutur* and used in Turkic texts since Mahmud al-Kashgari and included

into the Mongol language appeared together its Persian synonym: *tuturqan - brinç* (persian: *brinç*, meaning “paddy”) (Quliyev, 2023, p. 88). The repetition of the Persian word in the Kipchak column shows that it has entered the language as an alternative term. If some Turkic peoples had not adopted *birinç // prinç* into their basic vocabulary fund later, the written of this word in both columns might have been considered a compiler’s error. Dozens of such examples in the “*Codex*” reveal how cultural influences sometimes overshadowed native words. Such parallelisms are typically encountered during periods when the inter-cultural interactions began, as is also evident in *Kitabi-Dede Gorgud*. For example: *Mere dini yog, akılsız kafır! Ussı yog, derneksiz kafır!* “Hey religionless, mindless kafır (infidel). No mind, headless kafır” (Kitabi-Dede Gorgud, 2004, p.48); *Ag sagallu babay yeri uçmag olsun! Ağ birçeklü anay yeri behişt olsun!* “May your white-haired mother's place be in heaven! May your white-bearded father's place be in heaven!” (Kitabi-Dede Gorgud, 2004, p.51). As it can be seen, these two words (*us, uçmag*) are words of the old Turkic language, but they were processed in parallel with the new words (*akıl, behişt*) that came into our language with the adoption of Islam and the influence of Arabic and Persian languages, and as time passed, the first ones fell out of use.

The intersection of major trade routes of the time in this region was rooted in the foundation of the multicultural and multilingual environment in which the Kipchaks lived in. Dasht-i Kipchak was situated on important trade routes that stretched from Europe to Central Asia and China. The merchants and travelers of various nationalities came together in cities like Caffa and Solkhat, known as trade centers. Caffa (modern Feodosia) was established by the Genoese as a trade center in the 13th century. Ibn Battuta, who visited the Crimean Peninsula approximately in 1330, noted that Genoese merchants, Armenians, Greeks, Muslims, and Jews lived together in the city of Caffa (İbn Battuta Seyahatnamesi, 2000, pp. 462-488). Ibn Battuta traveled from Sinope to the Crimean Peninsula by sea in 1334 and later went to Caffa known as the coastal city. He noted that most of Caffa's people were Genoese and Christian and he initially found the loud sound of church bells that disturbing him, so that he had asked for his traveling companion to recite the *adhan*. He also mentioned that he had stayed in a mosque where the *qadi* of the city's Muslims visited and had described Caffa's port as large enough to accommodate 200 ships of varying sizes. Let us focus on some episodes from Ibn Battuta's travel notes and some terms (church, monk, Kipchaks, who had accepted Christianity, the majority of its population consists of Christians, Genoese origin, a mosque belonging to Muslims, a wise ascetic of Greek origin who had accepted Islam, Genoese and merchants from other nations, Muhammad Khoja Kharizmi, the

recitation of the Quran, performed in a beautiful voice, Turkish, Persian and Turkish):

I turned to a church located a little far away by stepped onto the land of Kiram (Crimea). There was only one monk inside the temple.” .. “The day after our arrival at the port of Kiram, one of our merchant friends addressed to the local people of the region, the Kipchaks (Kafçaks), who had accepted Christianity, and rented a cart. We got on the cart and reached to the city of Caffa. This city is located on the seashore. It is rectangular in shape, and the majority of its population consists of Christians, most of them are of Genoese origin. The ruler of the city was a man named Demdir. Upon arrival, he deemed it appropriate to stay in a mosque belonging to Muslims.” ... “I also met Sheikh Muzaffaruddin, a wise ascetic of Greek origin who had accepted Islam and attained high spiritual ranks.”“After traveling for three more days, we reached the city of Azak (today, known Azov). This city, located on the seashore, is orderly and well-established. Genoese and merchants from other nations flock there for trade purposes. When the letter of Tülük Timur Bey reached Muhammad Khoja Kharizmi, the emir of Azak, he came out to greet us with the city's qadi and students, and they organized a banquet in our honor.”“After the meal, we listened to the recitation of the Quran, performed in a beautiful voice. A minbar was constructed, and a vaiz (imam) stood up. Firstly, the imam recited a prayer in Arabic and then delivered it in Turkish ... Later, they began chanting ilahi hymns ... and then proceeded to sing in Persian and Turkish (İbn Battuta Seyahatnamesi, 2000, pp. 462–464).

Martin Bronevsky, a Polish nobleman who traveled through Crimea and its surrounding regions in 1578, noted that Turks, Armenians, Jews, Italians, and Greeks lived together in Caffa (Bronewski, 1970, pp. 32–35).

J. Schiltberger, who traveled to the Crimean region at the beginning of the 14th century, has given extensive information about the city of Caffa. He noted that the city was surrounded by two concentric walls, the first wall enclosed 6,000 houses inhabited by Genoese merchants, Greeks, and Armenians (*it is likely that texts written in the Kipchak language using the Armenian alphabet later emerged in this environment – I.G.*), the second wall enclosed 11,000 houses, which were home to Christians affiliated with Catholic, Greek (Orthodox), Armenian, and Assyrian churches. He also mentioned the presence of Muslims and Jews (Musawis) in the city and the existence of their places of worship (Johannes, 1997, p. 21).

P. Tafur, a European traveler, who traveled at the end of 1430, noted that large quantities of trade goods, spices, gold, pearls, precious jewelries, and most notably furs from all over the world were brought to Caffa by

caravan routes from Persia and India and by sea routes through Tana, the Black Sea, and the Caspian Sea and noted these furs were sold at cheaper prices than elsewhere (Pero Tafur Seyahatnamesi, 2016, p. 155). A. Contarini (1429–1499), another European traveler who visited to Crimea, noted that Caffa, located on the shores of the Black Sea, was an important trade center and there was a large population of different nationalities living there (Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini'nin Seyahatnameleri, 2016, p. 81). Martin Bronevsky noted that only three nations lived together in the city of Solkhat (Crimea): "The Turks, Tatars, and Greeks who lived here say that the city was a center of education and art before" (Bronewski, 1970, pp. 28–31). From the traveler's notes, we can understand that Solkhat presented the impression of a city that fully reflected Islamic culture according to a religious, economic, and cultural perspective.

It is possible to get these conclusions from the notes of travelers, including Ibn Battuta: 1. The city of Caffa has been a center of both religious and ethnic diversity. 2. The city of Solkhat (Crimea) has not been as ethnically and religiously complicated structure as Caffa, Muslims have been dominant there. 3. While Arabic was not widely understood, Persian was comprehensible to most people (and it gives certain hints about the Persian column of the *Codex*). 4. People were free to choose their religion, which might have been influenced by the governance form and ethnic structure of the region (e.g., the conversion of Kipchaks to Christianity or Greeks to Islam). 5. The city of Azak was a trade center, and merchants came there from all over. The ruler of the city was a Muslim. 6. Even Christians from four different denominations – Catholic, Orthodox, Assyrian (Nestorian), and Gregorian lived together in Caffa.

4. Practical Needs. The Italian section of the "*Codex*" was compiled as a practical guide for Italian merchants. It was necessary for merchants to learn everyday phrases and facilitate easier communication with the Kipchaks. Therefore, the "*Codex*" was prepared in Latin script, organized specifically for Italian merchants and, in a common meaning, for language learners, and Persian was given as a second language. So, Italians tried to trade with the other nations besides with the Kipchaks, and they used Persian as a lingua franca in trade relations. This work was used to facilitate language communications both along the trade routes stretching from Europe to Asia and among the peoples of Europe and Asia. While the "Verbs" section of the Italian part of the "*Codex*" gives the impression of a methodical aid only for learning the language, the "Nouns" section primarily serves commercial purposes. Although personal pronouns and auxiliary parts of speech are given here, the focus is on the names of goods traded.

In summary, approximately one-fourth of the content of the “Codex” served commercial purposes. Overall, the “Codex” was shaped primarily by practical needs, with a focus on language learning and religious dissemination.

Conclusion

The “Codex” is a reflection of the historical condition that produced it. Its formation in a multicultural, multilingual, and multi-religious environment had a profound impact on its content. So, the “Codex” contains the materials in Italian, Persian, Kipchak, and German, alongside insights into the lives, worldviews, and thought processes of Italians, Persians, Germans, and primarily the Kipchaks. There are such words that, although they are the roots of Turkic ethnic thought and ancient beliefs, they act as the expressions of the religious concepts of Christianity in the new environment: For example: *Ulu kün* “holy day, Sunday, the Christian day of worship”; *Ulu künni avurlagıl* “worship on the holy day” (66v); *üçöv* (73r), *üç tendeş* (76r), *üçlük* (59r) “trinity, Father-Son-Holy Spirit”; *Yete al-* (63r), *tüm al-* (63r) “bread and wine ritual in Christianity”; *Kök ötmeki* “bread representing Christ’s body, descended from heaven, which grants immortality to those who partake” (70v). Ancient Turks considered ascension to the heavens a symbol of spiritual purity, as reflected in expressions like *Gök Tanrı* (Sky God). “The term *kök* (sky) embodies this ancient Turkic belief, while *ötmek* represents an older form of the word *ekmek* (bread). Thus, both terms are Turkic in origin but were combined to express a Christian theological concept” (Guliyev, 2019, p. 272).

The “Codex” is the work compiled in Crimea where the diverse cultural, religious, and economic attitudes converged in the 13th–14th centuries. Region’s multilingual and multicultural environment, trade relations, missionary activities, and the practical need for language learning take a special place among the main factors conditioned its content. The dictionary was developed to cope with both the needs of Italian trade colonies and missionary efforts. The first section, intended for Italian merchants, contains practical everyday expressions and trade vocabulary, while the second section includes religious texts and linguistic materials.

The historical and geographical context of the region directly influenced to the formation of the content of the “Codex”. Crimea and Dasht-i Kipchak have been the centers where various peoples and religions coexisted that, it explains the multicultural structure of the dictionary. The borrowed words from the Persian, Arabic, Latin, and other languages being in “Codex” show the extensive language communications of that era.

Moreover, the notes of travelers and the content of the “Codex” do not contradict each other, as if the travelers describe the social, political, economic, ethnic, and religious view of the time in their languages, while the “Codex” outlined this view in precise contours by using Kipchak words.

The “Codex” is not only a language learning aid; but also it is an encyclopedic resource that reflects the socio-economic and cultural conditions of its time. This dictionary, written to overcome language barriers on trade routes and support missionary activities, simultaneously documents the religious, ethnic, and economic influences of the era at the same time. Its study assumes a special importance not only in linguistic, but also historical-sociological context, and it emerges as a unique monument of its time as being a product of the mutual interaction and harmony of multiple cultures. Historical dictionaries encompass more elements in compared with literary and scientific works, because the dictionary that is not dedicated to a specific field aims to represent a language comprehensively. This further highlights the importance of historical dictionaries. On the other hand, if a dictionary has been written in a region and period where the trade routes, ethnic groups, and cultures converged in the case of the “Codex”, so it inherently contains more number of elements and historical facts.

All of these, additionally, the development of the “Codex” with the principles of Latin lexicography, rather than Arabic, by differed from the Kipchak-language works of its time, and written in the Latin alphabet of the work increases the value of this monument, and it necessitates approaching it from various and specific aspects.

References

Argunşah, M. & Güner, G. (2022). *Codex Cumanicus*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları.

Bronewski, M. (1970). *Kırım*. K. Ortaylı (Çev.). Ankara.

Demirci, J. (2002). Cumhuriyetin 80. Yılında Türkiye’de Memlûk-Kıpçak Türkçesi Çalışmaları. *Cumhuriyetin 80. Yılı Kutlama Etkinlikleri Çerçevesinde Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri Kitabı içinde*(18), (ss. 53-63). A.Ü. DTC.

Garkavets, A. (2019). *Codex Cumanicus*. Almatı: Almatı-Bolaşak.

Guliyev, İ. (2019). Kodeks Kumanikus'ta Dinî Söz Varlığı. *Uluslararası İdil - Ural ve Türkistan Araştırmaları Dergisi (IJVUTS)*, (2), 269 - 276.

Güner, G. (2017a). Codex Cumanicus'ta Latince ve Grekçe Alıntılar. *Dil Araştırmaları Dergisi*, (20), 49-56.

Güner, G. (2017b). Codex Cumanicus'ta Soğdca, Çince, Rusça, Aramice ve İbranice Alıntılar. *Uluslararası Türkçe Edebiyat, Kültür, Eğitim Dergisi*, 2017. (63), 1285-1292.

Johannes, S. (1997). *Türkler ve Tatarlar Arasında*. T. Akpınar (Çev.) 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və Sadələşdirilmiş Mətnlər. (2004). (Tərt. ed. Əlizadə, S.Q.), Bakı: "Öndər" Nəşriyyatı.

Quliyev, İ. (2023). *Codex Cumanicus və Kuman Dilinin Leksikası*. Bakı: Elm və Təhsil.

Mustafa, N. (2022). Ortaq Keçmişdən Ortaq Gələcəyə Çarizmin İşğalçılıq Siyasəti Ümumtürk Tarixi Kontekstində - Qızıl Orda və Ondan Törəmə Tatar Xanlıqları (Tarixi-Etnoqrafik Oçerklər). *"İki sahil" Qəzeti*, 6.

Pero Tafur Seyahatnamesi (2016). H. Kılıç, (Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Tanci, Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta. (2000). *İbn Battuta Seyahatnamesi*. (2 ciltte), A.S. Aykut (Çeviri, İnceleme ve Notlar:), C.1 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,.

Uzun Hasan ve Fatih Mücadelesi Döneminde Doğuda Venedik Elçileri Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini'nin Seyahatnameleri. (2016), T. Gündüz (Çev.), T. 4. Baskı. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Internet Resources:

URL-1: <https://www.britannica.com/biography/Francesco-Balducci-Pegolotti> (Access Date: 01.19.2025)

URL-2:https://tr.wikipedia.org/wiki/Giovanni_da_Pian_del_Carpine
(Access Date: 01.15.2025)

CODEX CUMANICUS'UN İÇERİĞİNİ BELİRLEYEN ETKENLER

Öz: Bu makalede “Codex Cumanicus” – “Kuman (Kıpçak) Kitabı”nın içeriğini belirleyen etkenler ele alınmaktadır. Şüphesiz ki, bu eserin içeriğini anlamak açısından en temel kaynak, doğrudan Codex Cumanicus'ta yansıyan bilgiler (etnografya, dünya görüşü, dil bilimi, inançlar vb.) olmaktadır. İkinci kaynak ise, o dönemde Deşt-i Kıpçak ve Karadeniz'in kuzey kıyılarına seyahat eden Doğulu ve Avrupalı seyyahların (İbn Battuta, A. Contarini, P. Tafur, I. Schiltberger vb.) etnografik, ekonomik, sosyolojik ve diğer konulardaki gözlemleridir. Üçüncü kaynak ise, Türkologların ve Codex çalışmalarıyla ilgilenen bilim insanlarının araştırmalarıdır. Özetle, Codex Cumanicus'un içeriğini belirleyen temel etkenler şunlardır: 1. Tarihi Bağlam (Bölgenin Sosyo-ekonomik Durumu) 2. Ticaret ve Dinî Misyonerlik Faaliyetleri 3. Çok Kültürlü ve Çok Dilli Ortam 4. Pratik İhtiyaçlar

Bu faktörler, Codex Cumanicus'un oluşum sürecinde elbette aynı düzeyde olmasa da belirli ölçülerde etkili olmuştur. Sonuç olarak, bir sözlük derlemek sıradan bir olay değildir; özellikle Codex Cumanicus bağlamında, bu sözlük birkaç kültürün çatışması, etkileşimi ve nihayetinde birleşmesinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, Codex Cumanicus'u incelemek, dönemin genel yapısını, yazarlarını, o dönemdeki karşılıklı ilişkileri ve bölgenin dinamiklerini kapsayan bütüncül bir yaklaşım gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Codex Cumanicus, Kıpçak dili, Misyonerlik çalışmaları, Kırım, Ticaret

ФАКТОРЫ, ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ СОДЕРЖАНИЕ “КОДЕКС КУМАНИКУСА”

Аннотация: В данной статье рассматриваются ключевые факторы, повлиявшие на формирование “Кодекса Куманикуса” — уникального памятника средневековой тюркской письменности, известного также как “Книга куманов (кипчаков)”. Основным источником исследования служит сам текст *Кодекса Куманикуса*, содержащий ценные сведения этнографического, мировоззренческого, лингвистического и религиозного характера, а также отражающий иные аспекты жизни кипчакского общества. Важное значение при анализе имеют также описания этнографических, экономических и культурных реалий,

зафиксированные в путевых заметках восточных и западноевропейских путешественников, посетивших в XIII–XV веках территорию Дешт-и-Кипчак и северного Причерноморья (в том числе Ибн Баттуты, А. Контарини, П. Тафура, И. Шильтбергера и др.). Третью эмпирическую основу исследования составляют труды современных тюркологов, занимающихся системным изучением данного памятника.

На основании комплексного анализа можно выделить следующие основные факторы, оказавшие влияние на содержание *Кодекса Куманикуса*: 1) исторический контекст, включающий социально-экономическую ситуацию в регионе; 2) торговая и миссионерская деятельность, сопровождавшая межцивилизационные контакты; 3) многоязычная и мультикультурная среда, характерная для указанной географической зоны; 4) практические потребности в межкультурном общении, вызванные интенсивными миграционными, торговыми и религиозными процессами.

Ключевые слова: “Кодекс Куманикус”, Кипчакский язык, Миссионерская деятельность, Крым, Торговля

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): İmanyar Quliyev (%100)

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

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

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

UDC 81; 1 DBTBL 16.21.



KARAHANLI VE HAREZM TÜRKÇESİ METİNLERİNDE SÖZCÜK BAŞINDAKİ /e/ /ə/ /i/ SESLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Afag MAMMADOVA *

Öz: Türkler yüzyıllar boyunca çeşitli alfabeler kullanmışlardır (Köktürk, Soğd, Brahmi, Manihey, PhagsPa, Tibet, Yunan, Latin, Kiril, Arap vb.). Bu alfabelerin birçoğu tarihî Türkçenin tüm seslerini kapsamlı bir şekilde sunabilme özelliğine sahip değildi. İslamiyet'in Türkler arasında yayılmasıyla birlikte Arap alfabesinin kullanımı uzun yıllar devam etmişti. Her Türk boyu kendine özgü sesleri ifade edebilmek amacıyla Arap alfabesine çeşitli müdahalelerde bulunmuştur. Dolayısıyla eserlerin yazıldığı coğrafyaya ve döneme bağlı olarak Arap harfleriyle yazılan Türkçe metinlerin yazım şekli farklılık göstermektedir. Bu durum, zamanımızda yazmaların transkripsiyonunda bazı sorunlar yaratmaktadır. Örneğin açık {e} sesi (ə) günümüzde bazı Türk dillerinde korunurken, Türkiye standart Türkçesinde alfabede bulunmadığı için transkripsiyonda da gösterilmemektedir. Fakat Türkiye ağızlarında ve genellikle telaffuzda bulunan açık {e} (ə) sesinin bazı eserlerin transkripsiyonlarında yer alması daha uygun olacaktır. Ayrıca 13. yüzyıldan sonra bazı sözcüklerin başında bulunan *elif*, *elif+ye* (اٰلِیٰه) harflerinin {e}/{ə} ~ {i} sesleriyle veya {e} ile {i} arasındaki bir sesle transkribe edilmesi tartışmalı bir konu olarak ortaya çıkmaktadır. Pek çok bilim adamı, sözcük başındaki *elif+ye* ile yazılan birçok sözcüğün transkripsiyonunu {i} sesinden ayırmak ve bunun {i} ile {e} arasında bir ses olduğuna dikkat çekmek istemişlerdir. Makalede bilim adamlarının konuyla ilgili görüşleri derlenmiş ve bu sorunun aydınlatılmasına katkıda bulunmak amacıyla Karahanlı Türkçesiyle yazılmış eserler (*Dîvânu Lugâti't-Türk*, *Kutadgu Bilig*, *Atabetü'l-Hakâyık*, *Karahanlı Türkçesinde ilk Kur'an tercümesi*) ile Harezmi Türkçesine ait beş eserdeki (*Mukaddimetü'l-Edeb*, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, *Muînül-Mürîd*, *Nehcü'l-Ferâdis*, *Harezmi Türkçesinde Kur'an Tercümesi*) sözcüklerin karşılaştırmalı incelemesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Karahanlı Türkçesi, Harezmi Türkçesi, Sözcük başı, Sesbirim, Türkçe metinler.

Araştırma Makalesi / Künye: Mammadova, A. "Karahanlı ve Harezmi Türkçesi Metinlerinde Sözcük Başındaki /e/ /ə/ /i/ Sesleri Üzerine Bir İnceleme". *Türkoloji*, 122 (Haziran 2025), s. 39-58.

*Doç. Dr. Bakü Devlet Üniversitesi, e-mail: afam129@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5062-9945

SOUNDS /e/ /ə/ /i/ IN THE ANLAUT OF WORDS IN KARAKHANİD AND KHWAREZM TURKİC TEXTS

Abstract: The Turks have used various alphabets for centuries (Köktürk, Sogdian, Brahmi, Manichaean, PagsPa, Tibetan, Greek, Latin, Cyrillic, Arabic, etc.). Many of these alphabets did not have the ability to comprehensively present all the sounds of historical Turkic. With the spread of Islam among the Turks, the use of the Arabic alphabet continued for many years. Each Turkic tribe made various interventions in the Arabic alphabet to express its own unique sounds. Therefore, depending on the geography and period in which the works were written, the spelling of Turkic texts written in Arabic letters differs. This situation creates some problems in the transcription of manuscripts in our time. For example, while the open {e} sound (ə) is preserved in a few Turkic languages today, it is not shown in the transcription because it is not found in the alphabet in modern standard Turkish. However, it is more appropriate to show the open {e} (ə) sound, which is found in Turkish dialects and usually in pronunciation, in the transcriptions of some works. In the article, the opinions of scholars on the subject were compiled, and in order to contribute to the elucidation of the problem in question, the works attributed to Karakhanid Turkic (*Dîvânu Lugâti't-Türk*, *Kutadgu Bilig*, *Atabetü'l-Hakâyık*, the first translation of the *Qur'an* in Karakhanid) and five works belonging to Khwarezm Turkic (*Mukaddimetü'l-Edeb*, *Kıyasü'l-Anbiyâ*, *Muînül-Mürîd*, *Nehcü'l-Ferâdis*, *Khwarezmian Translation of the Qur'an*) is given a comparative analysis of the words.

Keywords: Karahanid Turkic, Khwarezm Turkic, Anlaut, Phoneme, Turkic texts

Giriş

Köktürkçe yazılı kaynaklardan Orta Türkçe metinlerine kadar Türkçenin fonolojik dizgesindeki seslerle ilgili (örneğin, {e} ve {ə} sesleri, bu seslerden hangisinin eski, hangisinin işlevsel olduğu, {e} ile {ə} arasında bir {i} sesinin olması, uzun ve kısa ünlüler vs.) tartışmalı konular bulunmaktadır.

Köktürkçede, çoğunlukla Türkçenin sonraki alfabelerinde de olduğu gibi bir işaretle birkaç ses belirtilmekteydi. Köktürkçede ünlüler şu şekilde temsil edilmiştir: Ɑ işareti {a} ve {e/ə}, Ɱ işareti {ı} ve {i}, Ɐ işareti {o} ve

{u}, ʾ işareti ise {ö} ve {ü} seslerini bildirmekteydi. Aynı eğilim Türklerin kullandığı Soğd, Mani, Uygur, Brahmi, Süryani vs. yazılarda da vardı.¹

XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Türkler tarafından kullanılan Arapça alfabenin yazı kurallarına uygun olarak Türkçe kökenli sözcüklerin başında *elif* ve *vav* (ikisi birlikte) {o} {u} {ö} ve {ü} seslerini, *elif* ve *ye* harfleri ise (ikisi birlikte) {ı} ve {i} seslerini belirtmek için kullanılmıştır. Sözcük başında yazılan *elif* ise çeşitli ünlüleri karşılamaktaydı. Ancak farklı dönemlerde yazılan Türkçe metinlerde ünlülerin gösterilmesinde değişik kullanımlar görülmektedir.²

1. Karahanlı ve Harezmi Türkçesi Metinlerde *elig* (*ilig* / *el* / *il*) Sözcüğü

Tarihî Türk lehçelerinde yazılmış metinlerin transkripsiyonunda karşılaşılan başlıca sorunlardan biri, sözcük başındaki {e}, {ə} ve {i} ünlülerinin hangi biçimlerde yazıldığı ve bu biçimlerin nasıl telaffuz edildiğidir. Şöyle ki sözcük başındaki *elif*, *elif+ye* (ا ل ي ف ا ل ي ه) harflerinin telaffuzu ve transkripsiyonu konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Pek çok bilim adamı, sözcük başındaki *elif+ye* ile yazılan sözcüklerin transkripsiyonunu {i} sesinden ayırmak ve bunun {i} ile {e} arasında bir ses olduğuna dikkat çekmek için è, ë veya é işaretlerini kullanmışlardır.

Sözcüklerin Karahanlı Türkçesine ait eserlerle Harezmi Türkçesine ait eserler arasındaki imla, fonetik ve sözlüksel yönleri karşılaştırıldığı zaman böyle bir tablo görmek mümkündür. Mesela, bu döneme ait metinlerde “el” (kol) anlamında kullanılan *elig* / *alig* / *ilig*, *el* / *əl* sözcükleri kullanılmıştır. Tarafımızdan yapılan istatistiksel hesaplamalar sonucunda *elig* / *alig* sözcüğünün daha eski metinlerde kullanıldığı, *el* / *əl* biçiminin ise sonraki dönemlerde +ig ekinin düşmesiyle ortaya çıktığı tespit edilmiştir. *Dîvânu Lugâti't-Türk'te* sadece *elig*³ sözcüğü yer almaktadır, buna karşılık *el* sözcüğü ise hiç kullanılmamıştır. *Kutadgu Bilig'de* *el* sözcüğü bir kez, *elig* sözcüğü ise iki yüz on yedi kez geçmektedir (*Kutadgu Bilig'de* “el” (kol) anlamını ifade eden *ilig* sözcüğü yoktur, *ilig* “hükümdar” manasında kullanılmıştır). *Atabetü'l- Hakâyık'ta* *elig* sözcüğüne on dört kez yer verilmiştir ve sadece Topkapı Sarayı Kütüphanesi 35552 nolu nüshada iki yerde ايليك *ilig* sözcüğünün altında açıklama olarak *el* yazılmıştır (Arat, 1992:

¹ Türklerin tarih boyu kullandıkları alfabeler hakkında: Talat, 1997; Kıpçak, 2017; Şirin, 2020.

² Konuyla ilgili bilgi edinmek için aşağıdaki eserlere başvurabilirsiniz: Arat, 1953; Emre, 1953; Gronbech, 1902; Houtsma, 1894; Şerbak, 1963; Şerbak, 1966; Thomsen, 1957; Mansuroğlu 1957; Yavuz 1991; Yılmaz, 1991; Kocaoğlu 2003; Argunşah, 2010.

³ Kaynaklar tabloda gösterilmiştir.

C10/92). Sonraki döneme ait bir müstensihin, artık nadiren kullanılan veya lehçeye özgü bir özellik taşıyan *ilig* sözcüğünü kendi döneminin yazı diline uygun olarak *el* biçimiyle açıklamaya çalıştığı düşünülebilir.

Harezmi Türkçesi ile yazılan eserlerde “el” anlamında kullanılan sözcüklerin yazılışlarına ilişkin istatistikler şu şekildedir: *Mukaddimetü'l-Edeb*'de *el* sözcüğü on dokuz, *elig* on; *Kıyasü'l-Enbiyâ*'da *il* on iki, *el* sekiz, *ilig* yüz on, *elig* yüz on bir; *Muînül-Mürîd*'de *il* bir, *el* on altı, *elig* beş kez, *Nehcü'l-Ferâdis*'te *il* on iki, *ilig* yüz kırk dokuz, *elig* on yedi; Harezmi Türkçesi Kur'an Tercümesinde *el* bir, *elig* yüz dokuz kez kullanılmıştır.

Orhun yazıtlarından Kül Tigin yazıtında (Malov, 1951: 23) *elig* (𐰽𐰺) - (Köktürkçede kelime başında {e} ünlüsünün çoğunlukla yazılmadığı malumdur), eski Uygur metinlerinde de *élig*⁴ şeklinde bulunan (Röhrborn, 1977: 363, 364) sözcüğün, Karahanlı ve Harezmi Türkçesiyle yazılmış eserlerde *e(ə)lig* / *ilig* ve *e(ə)l* / *il* şeklinde yan yana birkaç biçimde (sözcük başında *elif* ve kelime başında *elif+ye* ile) yazıldığını görmek mümkündür.

Mukaddimetü'l-Edeb'in birçok tercüme nüshasının olduğu bilinmektedir. Bunlar içerisinde Moğolca-Türkçe tercümeli nüshayı yayımlayan Poppe bazı sözcüklerin okunuşunda kararsız kalmıştır. ايكى imlasıyla yazılan kelimeyi göstererek, “*Eki* ya da *iki* nasıl okunacağı belli değil; Özbekçede *'ikki*'dir, ancak Çağatay dilinde ve özellikle Moğolca-Türkçe sözlüğün derleyicisinin dilinde durumun böyle olup olmadığını söylemek elbette zordur” şeklinde belirtmektedir. (Poppe, 1938: 411). Poppe'nin ايكى imlasıyla yazılan sözcüğün transkripsiyonunu *elik* olarak gösterdiğini de belirtmek gerekir (Poppe, 1938: 403).

Genel olarak her eserin çeşitli nüshalarında imla farklılıkları mevcuttur. Mesela, *Atabetü'l-Hakâyık*'ın İstanbul'daki Ayasofya ve Topkapı Sarayı'nda bulunan nüshalarında “el” anlamını ifade eden sözcüğün yazılışında farklılıklar vardır. Şöyle ki, *Atabetü'l-Hakâyık*'ta dokuz kez geçen *elig* / *ilig* sözcüğü, Ayasofya nüshasında iki kez ايليک (30 ve 205), altı defa ايليک (92, 124 (yoktur), 251, 251, 252, 254, 286); Topkapı nüshasında ise iki yerde ايليک (30 ve 251), yedi yerde ise ايليک (92, 124, 205, 251, 252, 254, 286) şeklinde yazılmıştır. Örneklerden de anlaşılacağı üzere aynı mısırda kullanılan bir sözcüğün nüshalarda farklı yazılışları bulunmaktadır.

Eserler	elig (əlig)	ilig	el (əl)	il
---------	-------------	------	---------	----

⁴ Birçok bilim adamı *elig* sözcüğünün transkripsiyonunu *älig* olarak vermiştir ki bu da bazı çağdaş Türk lehçelerinde kullanılan {ə} (açık e) sesine uygundur (Malov, Röhrborn vb).

Dîvânu Lugâti't-Türk (Atalay, 1986)	إلى - 47 defa	-	-	-
Kutadgu Bilig (KB, 1942)	إلى ⁵ - 217	-	ال - 1	-
Atebetü'l- Hakâyik (Arat, 1992)	إليك - 8	إيليک - 9	-	-
Mukaddimetü'l- Edeb (Yüce, 1993)	إليک - 10	-	ال - 19	-
Kıyasü'l-Enbiyâ (Ata, 1997)	إليک - 111	إيليک - 110	ال - 8	ایل - 12
Muînül-Mürîd (Karamanlıoğlu, 2006)	إليک - 5	-	ال - 14 أل - 3	1 - ایل
Nehcü'l-Ferâdîs (NF, 2014)	إليک - 17	إليک ve إيليک - 149	-	12 - ایل
Horasan nüshası Kur'an Tercümesi (Üşenmez, 2020)	إليک ⁶ - 109	-	أل - 1	-

Tablo 1: Karahanlı ve Harezmi Türkçesi Metinlerinde *el* Sözcüğünün İmla Farklılıkları ve İstatistiği

⁵ Kutadgu Bilig. Tıpkıbasım. II. Fergana Nüshası. İstanbul: Alaeddin Kırıl Basımevi, 1942, s.15.

⁶ إليک sözcüğüne -i veya -i ile başlayan ekler (-imiz, -ingde, -ini vs.) eklendiği zaman *elig* deki *i* düşmüştür. Örneğin, *elig+i=elgi* (إليک 13b/11).

Tablodan da anlaşılacağı üzere, sözcük başında *elif+ye* harfleriyle yazılan sözcükler çoğunlukla *Kıyasü'l-Enbiyâ* ve *Nehcü'l-Ferâdis*'e aittir. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki, “Yazılı tarihî örnekler her zaman tarihsel fonetiği yansıtmaz. Bu yazılarda tarihsel fonetik yerine muhafazakâr tarihsel yazım karşımıza çıkmaktadır” (Hacıyev, 2012: 14).

2. Karahanlı ve Harezm Türkçesi Metinlerinde Sözcük Başında /e/ /ə/ /i/ Sesleri

Sözcük başındaki {e} ve {i} seslerinin yazılışındaki farklılık, Orta Türkçe Döneminde yazılan çeşitli metinlerde bulunmaktadır. Fakat bu yazım çeşitliliği büyük ölçüde Karahanlı Türkçesi ile yazılan eserlerden sonraki döneme denk gelmektedir. Yani Karahanlı Türkçesine ait metinlerde tek *elif*le yazılan bazı sözcükler sonraki dönemlerde *elif+ye* harfleriyle yazılmıştır. Tabii ki bu durum tüm sözcükleri kapsamamaktadır. Örneğin, sözcük başında tek *elif*le yazılan *اذكو* *ezgü* sözcüğü, incelenen bütün metinlerde aynı imlada yer almaktadır. Ayrıca *elif+ye* ile başlayan birçok sözcük de (iki, il vs.) incelediğimiz tüm eserlerde aynı şekilde yazılmıştır. Karahanlı Türkçesinde sözcük başında *elif*le yazılan sözcüklerin Harezm Türkçesi metinlerinde *elif+ye* ile yazılması bu sözcüklerin zamanla farklı telaffuza geçtiğini düşündürür. Bu ses kapalı {e}'den farklı olan ya {i} ya da Eckmann'ın da söylediği gibi {i} ile {e} arası bir ses (Eckmann, 2017: 5) olmalıdır. Bununla yanaşı, Türk lehçelerinde yaygın biçimde telaffuz edilen, ancak alfabelerde genellikle temsil edilmeyen açık {e} ({ə}) sesinin de dikkate alınması gerekmektedir. Mesela, orta dönem Azerbaycan-Arap alfabesiyle yazılan metinlerde kelime başında *elif* harfinin transkripsiyonu iki sesle gösterilmektedir: açık ve kapalı {e}. (İncelenen metinlerde, sözcük başında *elif* veya *elif+ye* kullanımlarının görüldüğü sözcükler birçok çağdaş Türk lehçesinde, örneğin, Azerbaycan standart Türkçesinde, bir kısmı ise ağzılarda açık {e} ile telaffuz edilmektedir).

DLT	KB	AH	KE	MM	NF	HKT	An-lamı
اذكو ezgü (I,175)	اذكو ezgü (32)	اذكو ezgü (240)	اذكو ezgü (6r4)	اذكو ezgü (7b15)	اذكو ezgü (8/10)	اذكو ezgü (6a1)	iyi
اكن	اكن egin	-	اكن egin	اكن egin	اكن igin	اكن egin	omuz sırt

egin (I, 145)	(182)		(64v5)	(7a8)	(47/5)	(7b4)	(əyin) ⁷
اكدى egdi (I, 220)	اكدى egdi (450)	اَكِيل مَز egil- mez اِيْغَار iger (233)	اَكْمِيش egmiş 75r16) اِيْكَ ige (50v20)	اِيْكَب igip (10a13)	-	-	eg- (əy-)
اَكْرِى egri (I, 185)	اَكْرِى egri (804)	اِيْغْرِى igri (167)	اِيْغْرِى igri (7v10)	-	-	اَكْرِى egri (3b4)	eğri (əyri)
اَكْ ek (I, 220)	اَكْ ek (394)	-	اِيْكَ ik (163v9)	اَكْ ek (13b6)	اَكْ ek (43/2)	اَكْ ek (8a6)	ek- (ək-)
اَكْسُكْ eksük (I, 167)	اَكْسُ eksü k (343)	-	اَكْسُوكْ eksük (146r1) اِيْكَسُوكْ iksük (22v9)	اَكْسُوكْ eksük (12a15)	اَكْسُوكْ eksü k (38/1)	اَكْسُوكْ eksü k (1b5)	eksik (əski k)
اِيْكَى iki (I,	اِيْكَى iki (15)	اِيْكَى iki (312)	اِيْكَى iki (13v13)	اِيْكَى iki (8a1)	اِيْكَى ikki (5/6)	-	iki (iki)

⁷ Anlam bölümünde parantez içerisinde verilen sözcükler Azerbaycan Türkçesindedir.

122) إككى ikki (I, 236)			)				
ایل il (I, 122)	ایل il (87)	ایل il (505)	ایل il (40r1)	-	ایل il (41/5)	ایل il (6a6)	el, mem - leket (el)
امگک emgek (I,171)	امگک emge k (39)	امگگک emge k (331) ایمگگک imge k (332)	ایمگک imgek (63r11)	-	امگک emge k (49/1 7)	امگک emge k (3a3) ایمگک imge k (7b1)	emek (əmə k
این in (I, 122)	-	-	این in (24r13)	-	این in (64/1)	این in (5a1)	en (en)
-	ئانک η (133) mikt ar zarfı	-	ئانک eη (24v14) اینک iη (20r1)	-	-	-	en (ən) kuv- vetle ndir me edatı
إلدى ildi (I, 221)	اینسا inse (152)	-	اینار iner (89v12)	اینماس inmes	آیندی (17/1 1)	ایندی indi (7b2)	in- (en-)

	6)		)	(18b4)			
-	-	-	اینکسا inse (44v18)	-	أنکسا ense (383/1)	-	ense (ənsə)
آر er (I,110)	ار er (159)	ایر ir (88)	ایر ir (7v18) آر er (32v6) ار er (2r15)	ایر ir (11a15) ار er (4b14)	ایر ir (17/17) آر er (133/3) آر er (15/15)	آر er (53a5) ایر ir (yal-nız bir defa) (50a5)	er, ki- şi, er- kek, eş, asker (ər)
آردی erdi (II, 74)	اردی erdi (40)	ایردی irdi (201)	ایرور irür (24v21)	ایردی irdi (25a7)	اردی erdi (4/13)	اردیم erdim (26b4) ایردی irdi (7b6)	er- (ər-)
آرؤدی erüdi (III,236)	ایریر irir (3395)	-	ایردی eridi (121v3) ایریدی iridi (87v5)	-	أریکا ی erige y (27/11)	-	eri- (əri-)
آرنک ernek (I,	ارنک ernek (357)	-	ایرناک irnek (37v10)	-	-	ناک آر ernek	par-mak

167) اَرْنَكَاك ernek (I, 167)	8)		) اَرْنَاك ernek (70r3)			(150 b6)	
اَرَك erk (I, 116) “saltan at,sözü ge- çerlik” 8	اَرَك erk (432 9)	اَرَك erk (256)	اَرَك erk (77v21) ايرك irk (20r18)	-	اَرَك (121/ 16)	-	güc, kuvv et (ərk – bir az farklı anla m)
اَسْدِي esdi (I, 218)	اَسْتِي esti (394 1)	-	اَسْدِي esdi (22v14) ايسْتِي isti (3r10)	اَسَار eser (4a17)	اَسْتِي esti (11/1 6)	اَسْكَان esge n (58a 4)	es- (əs-)
اَسِيرْكَادِي esirged i (I, 325)	اَسِيرْكَ b esirg ep (652 8)	-	ايسِرْكَامَا دِي esirge- medi (196r8)	-	-	-	acım ak, (“əsir gə-” farklı anla mda)
اَسْكِي eski	اَسْكِي eski	-	ايسْكِي iski	-	اَسْكِي (12/1)	-	eski (əski)

⁸ Sonraki dönemlerde “güç, kuvvet” anlamını ifade eden *erk* (ərk) sözcüğü çağdaş Azerbaycan Türkçesinde DLT’deki manasına yakın olarak “sözü geçerlik” anlamında kullanılmaktadır.

eski (I, 187)	eski (500 3)		(228r9)		4)		)
اَشْكَ eşgek (I, 172) اَشَاك eşek (II, 246) اَشِيَك eşyek (I, 174)	-	-	ايشْكَاك işgek (24v21) ايشْكَاك işek (101v1 4) اَشَاك eşek (149v6)	-	اَشَاك eşek (211/ 1)	اَشْكَ eşge k اَشِيَك eşek (21a 4)	eşek (eşşə k)
اَشِيَك eşik (I, 207)	ايشِيَك işik (451)	-	ايشِيَك eşik (49v10) ايشِيَك işik (204v1 2)	-	اَشِيَك eşik (110/ 9)	-	eşik (eşik)
اَت et (I, 109)	اَت et (451 9)	-	اَت et (54v6) اِيت it (6v20)	اَت et (16b7)	اَت et (22/1) اِيت it (17/1 0)	اَت et (14a 6)	et (ət)
“Türk- lerin اَف dediği-	اَف ev (744)	-	اِف iw (30v17)	اِيو iv (19b12)	اِف iw (18/1)	اِف iw اَف	ev (ev) (bazı ağız-

ne oğuzla r der- ler” (Atala y,1986 , 32)			او iv (143v9)		7)	ew او ev (2a3) 9	larda əv)
ازدی ezdi (I, 218)	-	-	izip (192r5)	-	ازدی əzdi (90/6)	-	ez- (əz-)

Tablo 2: Karahanlı ve Harezmi Türkçesi Metinlerde Sözcük Başında {e (ə)} / {i} Sesleri

Genel olarak Orta Türkçe Dönemde yazılan eserlerde {e}/{ə} / {i} sorununun sadece kelime başında değil sözcük ortasında da bulunduğunu söyleyebiliriz. *Kıyasü'l-Enbiyâ*'daki şu kısa cümlede bu durumu görmek mümkündür: *ایمکاک نیکسا تیب ... الیک سیلادی* (Ata, 1997: 63r11) *imgek tigse tip ... elig siladı* “emek değse deyip ... el sürdü”. Eser üzerinde kapsamlı bir çalışma yapan Aysu Ata, bu cümlemin transkripsiyonunu *emgek tegse tep ... elig siladı* (Ata, 1997: 87) biçiminde vermiştir. Bu durumdan anlaşılmaktadır ki, araştırmacı *ایمکاک* kelimesinin başındaki *elif* + *ye* birleşimi ile *نیکسا* kelimesindeki *ye* harfini ne {e} ne de {i} olarak değil, farklı ses değerlerini gösterecek biçimde işaretlemiştir. İlgili kelimelerdeki *ye* harfini *e*'nin altında nokta ile (e), *تیپ* kelimesindeki *ye*'yi ise *e*'nin üzerinde nokta ile (é) göstererek bu seslerin farklılığını özellikle belirtmiştir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, Eckmann Harezmi Türkçesinde {e} ile {i} arasında özel bir sesin bulunduğu görüşünü dile getirmiştir. Bu ses farklarının eserin yazıldığı bölgeye uygun olarak ağız hususiyetleri olduğunu da söylemek mümkündür. *Nehcü'l-Ferâdis*'in Süleymaniye nüshası üzerine çalışma yapan Zeki Velidi Togan eserin müellifinin, sözcükleri edebî lehçe imlasına uygun yazdığını, fakat mahallî telaffuza göre harekelediğini belirtmiştir (Togan, 1928: 344). Tabii *Nehcü'l-Ferâdis* harekeli yazıldığı için onun okunması da daha kolaydır. Asıl sorun harekesiz yazılmış eserlerdedir. Yukarıdaki tablodan da anlaşılabileceği üzere, Karahanlı Türkçesinde *ایمک*

⁹ Bir kelime arka arkaya üç farklı imlada yazılmıştır.

emgek veya *او* ev sözcüklerinin daha sonraki metinlerde *ایمگک* *imgek* veya *ایو* *iv* şeklinde yazılması, yani bazı sözcüklerin başındaki *elif*lerin *elif+ye* imlasına çevrilmiş olması, Karahanlı Türkçesinden farklı bir sesin ifade edilme çabasıyla ilişkili olabilir. Ancak bu yönde kesin bir yargıya varmak için daha kapsamlı ses bilgisi araştırmalarına ihtiyaç vardır.

Sonuç

Karahanlı ve Harezmi Türkçesiyle yazılan metinlerde imla farklarından biri de Türkçe sözcüklerde sözcük başında {e}/{ə} /{i} seslerinin değişmesidir. Karahanlı Türkçesinde *elif*le yazılan bir kısım sözcüğün sonraki dönemlerde *elif+ye* ile yazılmasının nedeni, sözcüklerin farklı sesle telaffuz edilmesidir. Bilindiği üzere, Türkçe Arap harfli metinlerde *elif* ve *ye* harfleri birlikte {i} ve {i} seslerini ifade etmektedir. Karahanlı Türkçesinde sözcük başında tek *elif* harfiyle yazılan bazı kelimelerin, daha sonraki dönemlerde *elif+ye* biçiminde yazılması; bu seslerin {i} ya da {e}-{i} arası özel bir sesi temsil etme olasılığının yanı sıra, kapalı {e} sesinin açık {e} sesinden ayrılması amacıyla da yapılmış olabilir. Çünkü bu sözcüklerin birçoğu alfabesinde açık {e} bulunan çağdaş Türk lehçelerinde kullanılmak-tadır. Yukarıda aktarılan görüşler iki temel yoruma olanak tanımaktadır: 1. Karahanlı Türkçesinde sözcük başında *elif*le, yani kapalı {e} ile telaffuz edilen bir kısım sözcük bazı Türk lehçelerinde {e} ile {i} arasında bir sese değişmiş ve sonradan bazı Türk lehçeleri bu sesi açık {e} sesine dönüştürmüştür. 2. Sözcük başında iki ses ifade eden (açık ve kapalı {e}) *elif* zamanla *elif+ye* birleşimiyle bu seslerin yazımını ayırmıştır (*elif* kapalı {e}, *elif+ ye* açık {e} sesini bildirmiştir).

Sonuç olarak araştırdığımız metinlerde sözcük başında bulunan *elif* ve *elif+ye* harflerinin karşıladığı ses değeri ve transkripsiyonu hakkında şunları söylemek mümkündür:

1. *Elif*le yazılan bazı sözcükler Karahanlı Türkçesinde ve sonraki dönemlerde de hemen hemen aynı kalmaktadır: *انگو* *ezgü*, *ات* *et*, *اشیک* *eşik*, *اکسوک* *eksik* vb.
2. Karahanlı Türkçesinde *elif*le yazılan bazı sözcükler sonraki dönemlerde hem *elif*le hem de *elif+ ye* ile yazılmaktadır: *ار* *er* / *ایر* *ir*, *اگری* *egri* / *ایگری* *igri*, *امگک* *emgek* / *ایمگک* *imgek* vb.
3. Sözcük başında *elif*, daha sonra *elif+ ye* ile yazılan birçok sözcük çağdaş Azerbaycan Türkçesinde {ə} harfiyle gösterilmektedir: *əyri*, *əy-*, *ər*, *əmək*, *əski* vb.
4. İncelenen metinlerde sözcük başında *elif+ye* ile yazılan sözcüklerden *این* *in* çağdaş Türk lehçelerinde *en* biçiminde kullanılmaktadır.

Elbette eski çağlarda yazılan eserlerde sözcüklerin nasıl telaffuz edildiğini tam olarak söylemek mümkün olmadığı gibi eserlerin imlasına da birebir yaklaşmak doğru değildir. Bu nedenle metinlerin transkripsiyonu hem tarihî Türk yazı dillerine hem de çağdaş Türk dillerine göre yapılmalıdır. Bunların yanı sıra eserin yazıldığı coğrafya ve orada kullanılan Türkçe de dikkate alınmalıdır.

Kısaltmalar

- AH Arat, R.R. (1992). *Edib Ahmed b. Mahmud Yükeki. Atebetü'l-Hakayık*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 163+LXXXI+CLXXIV.
- DLT Atalay, B. (1986). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, I-III: Ankara. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- HKT Üşenmez, E. (2020). *Horasan nüshası. Satır Arası 1000 Yıllık Türkçe Kur'an Tercümesi*. İstanbul: Akademik Kitaplar.
- KB Kutadgu Bilig. Tıpkıbasım. II. *Fergana Nüshası*. (1942). Alaeddin Kırıl Basımevi.
- KE Ata, A. (1997). *Kıssaşü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları)*, I. Giriş- Metin-Tıpkıbasım. II. Dizin. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- MM Toparlı R., Argunşah M. (2018). *İslam. Muînü'l-Mürîd. İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- NF Mahmūd Bin Ali. *Nehcü'l-Ferâdis. Uştmağlarnıñ Açuk Yolu. (Cennetlerin Açık Yolu)*. (2014). Tıpkıbasım ve Çeviri Yazı Janos Eckmann. Yayımlayanlar: Semih Tezcan- Hamza Züfekar. Dizin Sözlük: Aysu Ata. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kaynakça

- Arat, R.R. (1953). Türkçe Metinlerdeki e/i Meselesine Dair. *Rocznik Orientalistyczny* (17), 306-313.
- Argunşah, M. (2010). Harezmi Dönemi Metinlerinde e/i Sorunu. *Dil Araştırmaları*, 6 (6), 47-60.
- Ata, A. (2013). *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi* (Rylands Nüshası, Giriş- Metin-Notlar-Dizin), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eckmann, J. (2017). *Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar*. (Haz. Osman Fikri Sertkaya). Ankara: TDK.

- Emre, A.C. (1953). Türkçede Bulanık e (è) Fonemi. *Türk Dili - Belleten* 3/6-7 (Mart), 487-497.
- Grønbech, V. (1902). Forstudier Til Tyrkisk Lydhistorie, Köbenhavn. *Die langen Vokale der Wurzelsilbe, Keleti Szemle* 4/2, 229-240.
- Hacıyev, T. (2012). *Azerbaycan Edebi Dilinin Tarihi*. Bakü: Elm.
- Houtsma, M.T. (1894). *Ein Türkisch-Arabischer Glossar*. Leiden: Brill.
- Karamanlioğlu, A.F. (2006). *Şeyh Şeref H'âce. Mu'înü'l-Mürîd* (Transkripsiyonlu Metin. Dizin-Tıpkıbasım). İstanbul: Beşir Yayınevi.
- Kıpçak, M. (2017). *Türk Yazısının Tarihi*. Bakü: Leman.
- Kocaoğlu, T. (2003). Tarihi Türk Lehçeleri Metinlerinin Transkripsiyonlanmasında Kapalı é / i Meselesi. *Türk Kültürü* 8, 266-281.
- Malov, S. (1951). *Pamyatniki Drevnetyurkskoy Pismennosti*. Moskva-Leningrad: Akademiya Nauk SSSR.
- Mansuroğlu, M. (1957). Das Geschlossenen e im Karakhanidischen Türkisch. *UJb* 29/3-4, 215-223.
- Poppe, N. (1938). *Mongolskiy Slovar Mukaddimat al-Adab*. Çast I-II. Moskva-Leningrad: Akademii Nauk SSSR.
- Röhrborn, K. (1977). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen Texte Aus Zentralasien*. Lieferung 1. Wiesbaden Steiner Verlag GMBH.
- Şerbak, A. (1963). O Tyurkskom Vokalizme. *Tyurkologičeskiye İssledovaniya*. Moskva-Leningrad: Nauka, 25-40.
- Şerbak, A. (1966). "Tyurkskiye Glasniye v Koliçestvennom Otnoşenii". *Tyurkologičeskiy Sbornik*, 4, 146-162.
- Şirin, H. (2020). *Başlangıcından Günümüze Türk Yazı Sistemleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Tekin, T. (1997). *Tarih Boyunca Türklerin Yazımı*. Ankara: Simurg.
- Thomsen, K. (1957). The Closed e in Turkish. *AO (Copenhagen)* (22), 150-153.
- Togan, Z.V. (1928). Harezm'de Yazılmış Eski Türkçe Eserler. *Türkiyat Mecmuası II*, 331-345.
- Yavuz, O. (1991). Türkçe'de Kapalı e. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (6), 271-306.

Yılmaz, E. (1991). Ana Türkçede Kapalı e Ünlüsü. *Türk Dilleri Araştırmaları* (1), 151-165.

Yüce, N. (1993). *Ebu'l-Kāsim Cārullāh Mahmūd Bin Omar Bin Muhammed Bin Ahmed Ez-Zamahşari El-H'arizmi Mukaddimetü'l-Edeb. H'arizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası*. Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks. Ankara: Türk Dil Kurumu

ҚАРАХАН ЖӘНЕ ХОРЕЗМ ТІЛІНДЕГІ МӘТІНДЕРДЕ ҚОЛДАНЫЛҒАН СӨЗ БАСЫНДАҒЫ /e/, /ə/, /i/ ДЫСТАРЫНА ЗЕРТТЕУ

Аңдатпа: Түріктер ғасырлар бойы түрлі әліпбилерді қолданған (руна, соғд, брахми, манихей, пагспа, тибет, грек, латын, кирилл, араб және т.б.). Бұл әліпбилердің көбі тарихи түрік тілінің барлық дыбыстарын толық жеткізе алмады. Ислам дінінің түріктер арасында таралуы нәтижесінде араб әліпбиін қолдану ұзақ жылдар бойы жалғасты. Әрбір түрік тайпасы өзіндік ерекшелікке ие дыбыстарды білдіру мақсатында араб әліпбиіне әртүрлі өзгерістер енгізді. Сол себепті жазылған туындылардың географиялық орны мен дәуіріне байланысты араб әріптерімен жазылған түрік тіліндегі мәтіндердің жазылу тәсілі әртүрлі болды. Бұл жағдай қазіргі кезде қолжазбаларды транскрипциялауда белгілі бір қиындықтар туғызуда. Мысалы ашық {e} дыбысы (ə) қазіргі кейбір түрік тілдерінде сақталғанымен, Түркияның қазіргі әліпбиінде жоқ болғандықтан транскрипцияда көрсетілмейді. Алайда Түркияның өз ішіндегі диалектілерінде көбінесе дыбысталуда ғана кездесетін ашық {e} (ə) дыбысының кейбір шығармалардың транскрипцияла-рында көрсетілуі тиімді болар еді. Сонымен қатар 13 ғасырдан кейін кейбір сөздердің басындағы әліф, әліф+йе (ا اِ اِي) әріптерінің {e}/{ə} ~ {i} дыбыстарымен немесе {e} мен {i} арасындағы бір дыбыс ретінде транскрипциялануы да таласқа түскен тақырыпқа айналды. Көптеген ғалымдар сөз басындағы әліф+йе арқылы жазылған көптеген сөздердің транскрипциясын {i} дыбысынан айыру және оның {i} мен {e} арасындағы бір дыбыс екеніне назар аударуды мақсат етті. Мақалада ғалымдардың осы мәселеге қатысты көзқарастары жинақталып, мәселенің ашылуына үлес қосу үшін қарахан түрікшесінде жазылған шығармалар («Диуани лұғат ат-түрк», «Құтадғу білік», «Атебетул-Хақайқ», қарахан түрікшесінде жазылған алғашқы Құран аудармасы) және хорезм түрікшесіне тән бес шығарманың («Муқаддиметүл-әдеб», «Қисасүл-әнбия», «Муинүл-мүрид», «Нехжүл-ферадис», хорезм

түрікшесіндегі Құран аудармасы) сөздері салыстырмалы түрде талданды.

Кілт сөздер: Қарахан Түрік тілі, Хорезм Түрік тілі, Сөз басы, дыбыстық бірлік, Түрік мәтіндері.

ЗВУКИ /e/, /ə/, /i/ В АНЛАУТЕ СЛОВ В КАРАХАНИДСКИХ И ХОРЕЗМСКИХ ТЮРКСКИХ ТЕКСТАХ

Аннотация: Тюрки на протяжении веков использовали различные алфавиты (рунический, согдийский, брахми, манихейский, пагспа, тибетский, греческий, латинский, кириллический, арабский и др.). Однако многие из этих алфавитов не были способны полноценно передавать все звуки исторического тюркского языка. С распространением ислама среди тюрков использование арабского алфавита продолжалось на протяжении многих веков. Каждое тюркское племя вносило определённые изменения в арабский алфавит с целью отражения своих уникальных звуков. По этой причине орфография тюркских текстов, написанных арабским письмом, варьировалась в зависимости от географического региона и исторического периода создания произведений. Это создает определённые трудности при транскрипции рукописей в настоящее время. Например, открытый звук {e} (ə), который сохраняется в некоторых современных тюркских языках, не отображается в транскрипции, поскольку он отсутствует в алфавите современного стандартного турецкого языка. Однако представление открытого звука {e} (ə), который встречается в турецких диалектах и характерен для произношения, в транскрипциях отдельных произведений было бы более корректным. Кроме того, начиная с XIII века, транскрипция начальных букв «алиф» и «алиф+йе» (أ, إ, ا, ب) как звуков {e}/{ə}, {i} или звука, промежуточного между {e} и {i}, становится дискуссионным вопросом. Многие исследователи стремятся выделить звук, выражаемый через начальное «алиф+йе», как промежуточный между {i} и {e}. В статье приведены обобщённые мнения учёных по данной проблеме. Сравнительный анализ произведений, написанных на караханидском тюркском языке (например, «Диван лугат ат-тюрк», «Кутадгу билиг», «Атабегул-хакаик», первая караханидская версия перевода Корана), а также пяти текстов, относящихся к хорезмскому

тюркскому языку («Мукаддимат ал-адаб», «Кисас ал-анбийа», «Муин ал-мурид», «Нахдж ал-фараид», хорезмский перевод Корана), позволяет внести вклад в понимание данной языковой проблемы.

Ключевые слова: Караханидский Тюркский язык, Хорезмский Тюркский язык, Анлаут, Звуковая единица, Тюркские тексты.

Extended Summary

1. Introduction and Research Questions & Purpose: In the historical development of the Turkish language, the relationship between sound and script—particularly in periods when Arabic script was used—has been a significant area of research. This study examines how the initial vowel sounds {e}, {ə}, and {i} are represented orthographically in texts written in Karakhanid and Khwarezmian Turkish. Specifically, it focuses on how the letters *alif* (ا) and the combination *alif* + *ya* (اِ) were used to reflect certain phonetic values. Since the *alif* and *ya* combination in Arabic-script texts can represent both {i} and {ɪ} sounds, understanding their historical use sheds light on phonological shifts within early Turkic dialects. The aim of the research is to identify changes in initial vowel sounds in historical Turkic written languages and to evaluate how these changes are reflected both in pronunciation and orthography. In doing so, the study clarifies the orthographic variations observed in Karakhanid and Khwarezmian Turkish texts and explores their implications for contemporary Turkic languages. Furthermore, by analyzing examples from these texts, the research compares the phonetic values represented by *alif* and *alif* + *ya* and investigates the changes they underwent over time.

2. Literature Review: Turkic languages have historically been written in various scripts (e.g., Köktürk, Sogdian, Brahmi, Manichaean, Arabic, Cyrillic, Latin), many of which were inadequate for fully representing Turkic phonology. The adoption of the Arabic script, especially after the spread of Islam, led to regional and temporal variations in orthography, as different Turkic communities modified the script to reflect native phonemes. One ongoing challenge in transcription arises from the representation of the open front vowel {ə}, which is preserved in some modern Turkic languages (e.g., Azerbaijani) but is absent in standard Turkish orthography. A particularly debated topic involves the use of *alif* and *alif* + *ya* at the beginning of words in texts written from the 13th century onward.

These graphemes have been interpreted as representing {e}, {ə}, {i}, or a transitional vowel between {e} and {i}, and scholars have proposed different transcription strategies to distinguish these values. The variation in these representations underscores broader issues related to phonological change and orthographic adaptation. In this context, the present study compiles and reviews the opinions of leading scholars on the matter. To contribute to a clearer understanding of the issue, a comparative analysis is conducted on vocabulary drawn from both Karakhanid and Khwarezmian texts. The selected Karakhanid sources include *Dīwān Luġāt at-Turk*, *Kutadgu Bilig*, *Atabetü'l-Ḥaqāyiq*, and the earliest Karakhanid Qur'an translation. For Khwarezmian Turkic, the study examines *Muqaddimat al-Adab*, *Qışaş al-Anbiyā'*, *Mu'in al-Murīd*, *Nahj al-Farādis*, and the Khwarezmian Turkic Qur'an translation.

3. Methodology: This study is conceptual and descriptive, aiming to analyze vowel variations at the beginning of words in Karakhanid and Khwarezmian Turkic texts written in Arabic script. A comparative method was used to examine how the graphemes *alif* and *alif + ya* were employed to represent initial vowels, especially those corresponding to {e}, {ə}, and {i} sounds. The data were drawn from selected canonical works of Karakhanid (*Dīwān Luġāt at-Turk*, *Kutadgu Bilig*, *Atabetü'l-Hakāyık*, a Qur'anic translation) and Khwarezmian Turkic (*Muqaddimat al-Adab*, *Qışaş al-Anbiyā'*, *Mu'in al-Murīd*, *Nehcü'l-Ferādis*, a Qur'anic translation). Words with initial *alif* or *alif + ya* were identified and compared across texts and with forms in modern Turkic languages. The analysis was qualitative, relying on philological methods and historical-comparative phonology.

4. Results and Conclusions: The analysis demonstrates that in Karakhanid Turkic texts, numerous lexemes that initially begin with an alif (ا)—commonly interpreted as representing a front vowel such as {e}, {ə}, or {i}—undergo a notable transformation in Khwarezmian Turkic, where these same words frequently appear with a compound grapheme consisting of alif followed by ya (aya). This orthographic development points to either a phonological shift in the articulation of initial vowels or a conscious orthographic attempt to more precisely differentiate front vowels within the constraints of the Arabic script. The inclusion of ya may reflect an effort to represent a closer front vowel [i] or [e] more distinctly, especially in environments where a single alif would have been ambiguous. The findings indicate that this shift was not universal; while some lexical items maintained their original form with relative consistency across both

periods—for instance, *et* and *ezgü*—others reveal variant forms, such as *er* ~ *ir* or *emgek* ~ *imgek*. These alternations may signify either dialectal differences or diachronic variation in vowel pronunciation. Such patterns underscore the fluid nature of vowel representation and suggest that scribes or language users may have been responding to ongoing phonetic changes or attempting to reflect regional pronunciation more accurately. Particularly significant is the observation that a subset of the words under analysis corresponds to forms in modern Azerbaijani that begin with the vowel {ə}. This synchronic parallel supports the hypothesis that some historical vowels, ambiguously rendered in the Arabic-based script, may have more closely resembled today's {ə}-type pronunciation. Consequently, contemporary Turkic dialects, especially those preserving archaisms or vowel features not overtly marked in medieval orthography, can serve as valuable reference points in the reconstruction and transcription of early Turkic materials. These results collectively highlight the importance of context-sensitive transcription strategies when working with Arabic-script Turkic texts. Since the Arabic script lacks specific markers for front vowel distinctions, reliance solely on orthography risks obscuring historical phonological realities. Therefore, a comparative approach that incorporates both historical linguistic evidence and data from modern dialectology enhances the accuracy and fidelity of transcription efforts. This methodology not only aids in phonological reconstruction but also contributes to our broader understanding of vowel evolution in Turkic languages.

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Afag Mammadova (%100)

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

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

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

UDC 81; 091 DBTBL 16.01.09



ҚАЗАҚ ТІЛІНІҢ ДИАЛЕКТІЛЕРІН ЗЕРТТЕУДІҢ ӘДІСТЕМЕЛІК МӘСЕЛЕЛЕРІ

Jumagali İBRAGİMOV*

Аңдатпа: Бұл мақалада қазақ тілінің жергілікті тілдері мен диалектілерінің ерекшеліктері, олардың әдеби тілмен қарым-қатынасы мен айырмашылықтары кеңінен талқыланады. Диалектология саласындағы зерттеулер жергілікті тілдердің қалыптасу процесі, тарихи дамуы және әлеуметтік факторлардан туындайтын ерекшеліктерін анықтауға бағытталған. Сондай-ақ, жергілікті тілдердің әдеби тілмен өзара әсері және әдеби тілге қосылуының оң және теріс жақтары да қарастырылады.

Диалектілердің әдеби тілге әсері мен олардың тілдік қорды байытудағы рөлі ерекше маңызға ие. Мақалада диалектілердің мағынасы мен қолданысындағы өзгешеліктер, олардың географиялық және тарихи факторларға байланысты қалай өзгергендігі сарапталады. Әрбір диалектінің өзіне тән құрылымдық ерекшеліктері мен оның тілдің дамуындағы орны туралы пікірлер баяндалады.

Зерттеу барысында қазақ тілінің диалектілік ерекшеліктері және әдеби тілдің дамуындағы өзгерістер мен олардың халықтың тарихына, құрылымына, географиялық орналасуына әсері қамтылады. Тілдің өзгеруі мен дамуы, диалектілердің әдеби тілге әсері, сондай-ақ ғалымдардың бұл мәселеге қатысты пікірлері мен көзқарастары да орын алады. Мақалада қазақ тіліндегі диалектілердің бар немесе жоқтығы жөніндегі көзқарастарды ұстанған зерттеушілердің еңбектері де қамтылады.

Кілт сөздер: Диалект, Әдеби тіл, Тілдердің жіктелуі, Лексикалық, Фонетикалық.

Araştırma Makalesi / Künye: İbragimov, J. “Қазақ Сөйленістерін Зерттеудің Әдістемелік Мәселелері”. Türkoloji, 122 (Haziran 2025), s. 59-78.

* Dr. Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Dili Bölümü, e-mail: juma09@mail.ru, ORCID: 0000-0001-9111-7586

METHODOLOGICAL ISSUES IN THE STUDY OF KAZAKH LANGUAGE DIALECTS

Abstract: This article comprehensively examines the nature of regional varieties and dialects of the Kazakh language, as well as their relationship and differences with the standard literary language. Research in the field of dialectology focuses on the formation of local varieties, their historical development, and the characteristics shaped by social factors. The mutual influence of regional varieties on the literary language and the positive and negative aspects of their integration into it it also discussed.

The impact of dialects on the literary language and their place in enriching the vocabulary are of particular importance. The article analyzes the differences in meaning and usage of dialectal words, as well as how these have evolved due to geographical and historical factors. Each dialect's unique structural features and its place in the overall development of the language are also addressed.

The study explores dialectal features of the Kazakh language, changes in the literary language, and how these are influenced by national history, linguistic structure, and geographical distribution. The article also discusses various academic perspectives and debates on the influence of dialects on the standard language. Moreover, it includes scholars' views on the existence or absence of dialects in Kazakh.

Keywords: Dialect, Literary language, Language classification, Lexical, Phonetic.

Kіріспе

Диалект ұғымына бүгінгі күнге дейін біршама анықтама берілген, ал халық арасында бұл ұғым көбіне жергілікті тіл деп аталады, себебі диалектілік құбылыстар – белгілі бір халық тілінің әртүрлі даму кезеңдерінде пайда болған тілдік ерекшеліктер болып табылады.

Диалект дегеніміз – жалпыхалықтық қолданыста болмайтын, белгілі бір территориялық аймақта ғана қолданылатын тілдік ерекшеліктер. Қандай да бір тілдік топты диалект деп атау үшін жалпыхалықтық қолданыста емес және көркем әдеби тілден ерекшеленетін сипатқа ие болуы тиіс (Акар, 2016, 12 -б).

Диалектология – тіл ғылымында қандай да бір тілдегі диалектілік айырмашылықтарды, бұл диалектілердің шығу тегін,

таралу жағдайын және әдеби тілге қарым-қатынасын зерттейтін тіл білімінің бір саласы болып табылады.

Диалектілік, яғни жергілікті тілдер – белгілі бір аймақты мекендеген жергілікті халықтың тілдік қорындағы сөздердің алуандығымен және сөз тіркестерінің ерекшеліктерімен сипатталады. Жергілікті тіл белгілі бір географиялық аймақта мекендеген халықтың тарихы, тұрмыс-тіршілігі, дүниетанымдық көзқарастарымен үйлесімді дамиды. Жергілікті тілдің кейбір элементтері жалпыхалықтық тілдік қорға еніп жалпылама қолданыстағы сипатқа ие болатын құбылыстар да болады. Жергілікті тілдер қандай да бір аймақтың тілдік қорының қолданысымен қатар жалпы халықтық тілмен қосарлана қолданылып, сонымен қатар лексикалық, фонетикалық, грамматикалық сипаттамаларымен ерекшелініп тұрады.

Н. Сауранбаевтың еңбектерінде: «қазақ тіліндегі диалектілер, яғни, жергілікті тіл ерекшеліктері – ескінің көзі, ескіден қалған тарихи мұра, тарихи құбылыстардың жемісі болып табылады және бұл диалектілер кейбір түркі тілдеріндегі сияқты анық ерекшеліктерімен сипатталмайды» деген пікір білдіреді.

Жалпы тіл дамуының екі сатысы болады: жоғарғы формасы – қандай да бір ұлттың әдеби тілі болса, төменгі формасы – диалектілер. Бұл туралы Қалиев пен Сарыбаевтың авторлығындағы «Қазақ диалектологиясы» атты еңбегінде: «диалект, ұлттық тілдің өзіндік ерекшеліктерімен сипатталатын тілдің тармақшасы ретінде қарастырып, диалектологияның міндеті болса жергілікті тіл ерекшеліктерін тексеру қызметін атқарады» деген болатын (Қалиев & Сарыбаев, 2002, 4 -б).

Жазба тілде ұмыт болған көптеген дыбыстарға, жұрнақтарға, сөздерге қатысты деректер диалектілерде бар екенін көреміз. Демек, заман ағымымен тілде болған өзгерістері мен даму процестерін анықтауда диалект маңызды рөл атқарады. Диалектілермен байланысты құрастырылған мәтіндер мен жүргізілген талдауларда тілдің зерттеудегі мәселелеріне қатысты шешу туралы маңызды деректер бар.

Диалектінің құрылу жолы сөйленістерден бастау алады. Сөйленістер бір-біріне жақын тілдік ерекшеліктерден құралады, нәтижесінде сөйленістер тобы құрылып, содан кейінгі кезеңде диалект қалыптасады. Диалектілерді бір-бірінен ажырататын ерекшелік ол - айырым белгілері. Жалпы диалектінің болып болмауын тілдік қолданыстағы айырым белгімен анықтайды және диалектінің

зерттелуіндегі ең маңызды көрсеткіші болып табылады (Eltazarov, 2016, 35 -б).

Диалектілік лексикалық сөздердің мағынасындағы ақпараттың таралуы және қабылдануы тұрғысынан негізгі үш ерекшелігі бар:

Біріншісі – диалект сөздердің таралуы аумақтық (территориялық) көрсеткіштермен өлшенуі. Екіншісі – жергілікті сөздерді қолданушылардың белгілі бір бөлігі ғана қолданатын тілдік бірліктің болуы. Үшіншісі – жергілікті сөздердің әдеби тіл құрамына енуіне байланысты диалектінің ақпарат таралу және қабылдану функциясының артуы көрініс табуы.

Диалектілік құбылысқа әсер ететін ең басты факторлардың бірі – географиялық кеңістіктегі көршілес халықтардың тілдік ерекшеліктерінің жергілікті халықтың тіліне әсер етілуімен сипатталады. Көршілес халықтардың қарым-қатынасы нәтижесінде тұрмыстық өмір салтында, салт-дәстүрінде және тілінде, яғни аталған құндылықтардың алмасу процесі жүретіні табиғи құбылыс болып саналады. Сондықтан диалектілік құбылыстың өзі табиғи үдеріс ретінде қалыптасады деп есептеуге болады.

Қазақ тіліндегі жергілікті тілдердің қалыптасу мен дамуын халықтың/ұлттың тарихына, құрылымдық ерекшеліктеріне және географиялық орналасуына қатысты болады деген пікірлерге сүйенген көзқарастар басым. Ж. Аймауытұлының пікірінше, қазақ халқының географиялық жағдайда басқа халықтармен көршілес орналасуына байланысты халықтардың сөздерінің алмасу үдерісі болатынын баяндайды. С. Аманжолов болса, рулардың тарихы мен тіл тарихы үндесігін және қазіргі жергілікті тілдердің негізі халық тарихында болады деген пікірін білдіреді (Жүнісбек, 2002, 11 -б).

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Мақаланың негізгі мақсаты – қазақ тілінің диалектілік зерттеу жұмыстарындағы көптеген еңбектердің болғанына қарамастан әлі де болса орын алған кемшіліктерді анықтау және бұл кемшіліктерді жою болып табылады. Сонымен қатар аталған жұмыста диалектілердің әдеби тілге қатысты рөлін анықтау. Қазақ тілінің диалектілік тақырыбына қатысты еңбектерді негізге ала отырып, әлі де зерттелуі тиіс тұстарын нақтылау мақаланың мақсаттарының бірі болып табылады.

Мақаланы дайындау үдерісінде отандық және шет елдік ғалымдардың қазақ тілінің диалектісі тақырыбына байланысты зерттеу

жұмыстары материал ретінде қарастырылды. Зерттеудің әдіснамасы қазақ тілінің диалектілік зерттеу жұмыстарындағы кездесетін ұғымдарды қарастыруда салыстырмалы-тарихи әдіске, сонымен қатар, зерттеуде тарихи талдау, саралау, деректанулық сыни әдісте де қолданылды.

Мақалада тіл ғылымындағы әдеби тіл мен жергілікті тіл ұғымдарының мәнін ашу, диалектілердің жіктелуі және олардың өзара байланысы туралы баяндалады. Қазақ тіліндегі диалектілер қазақ халқының қалыптасуынан бұрын бар болған тілдік элементтер және бұл құбылыс қазақ тілінде XV ғасырдан кейін пайда болды (Shakirova, 2007, 129 -6).

Қазақ диалектілерін зерттеу жұмыстарын жалпы үш кезеңге бөлуге болады:

- 1) Қазан төңкерісіне дейін жүргізілген зерттеулер;
- 2) Кеңестік кезеңде жүргізілген зерттеулер;
- 3) Қазақстан Республикасы кезеңінде жүргізілген зерттеулер.

1) Қазан төңкерісіне дейін жүргізілген зерттеулер

Қазан төңкерісіне дейін (1917) түркология саласында еңбек еткен ғалымдардың қазақ тілінің диалектілері туралы толық мәлімет жоқ. Өйткені жергілікті және шетелдік түркологтар қазақ тілінің диалектілік ерекшеліктерін жеке зерттемеген. Осы кезеңде жарияланған кейбір кітаптарда диалект ерекшеліктер бар материалдарды кездестіруге болады. Бұл материалдар кейбір түрколог ғалымдардың қазақ тілінде диалектілердің бар-жоғы туралы әртүрлі пікірлерді ұсынуға себеп болды. Қазақ тілінде диалектінің іс жүзінде екендігін қолдайтын ғалымдармен қатар бұл құбылысты жоққа шығаратын ғалымдардың пікірлері де кездеседі. Атап айтсақ, қазақ тілі мамандарының көпшілігі В. Радлов, П. Мелиоранский, Н. Ильминский, А. Позднеев сияқты ғалымдар қазақ тілінде диалектілік ерекшеліктер жоқ деген пікірде болатын. Академик В. Радлов қазақ тілі монолитті бір тіл сондықтан бұл тілде диалектілер кездеспейді деген пікірді қолдаған. Ал С. Малов, Н. Ильминский болса «Қырғыз (қазақ) сахарасының ұлан-байтақ кеңістігінде қырғыз-қайсақтардың тілі диалектілерге бөлінбейді» деген. Екінші топ Н. Ильминский, Н.Ф. Катанов, П.М. Мелиоранский, М. Терентьев қазақ жерінің барлығында болмаса да, кейбір аймақтарында диалектілік ерекшеліктер бар екендігі туралы жазған. Қазан төңкерісіне дейін жарық көрген А.В. Васильев, Н.Н. Пантусов, Ш. Уәлиханов, Ә.Ә. Диваев және т.б. ғалымдардың

зерттеулерінде қазақ диалектілерін зерттеуге болатын маңызды лингвистикалық материал бар (Нақысбеков, 2010, 16 -б).

Қазақ тілінің «жергілікті», «аймақтық» сипаттағы тілдік ерекшеліктерінің болуы жайында алғаш рет Жүсіпбек Аймауытұлы жазған. Ж. Аймауытұлы қазақ тілінде «ана тілінің ерекшеліктері» терминін алғаш қолданған мақаласында Қазақстандағы жергілікті тіл ерекшеліктеріне, қазақ диалектілерінің тарихи, саяси және әлеуметтік қалыптасу процестеріне де тоқталған.

2) Кеңес Одағы кезеңінде жүргізілген зерттеулер

Қазақ диалектілерін фонетикалық, грамматикалық және лексикалық тұрғыдан зерттеу жұмыстары Кеңестік кезеңде басталған болатын. 1937 жылы профессор І.Кеңесбаевтың жетекшілігімен Қазақстандағы жергілікті тіл ерекшеліктерін зерттейтін алғашқы зерттеу тобы құрылса да, теориялық зерттеулер кейінірек қолға алынды. Осы зерттеулердің нәтижесінде қазақ диалектологиясы ғылым ретінде қалыптасты. 1937 жылы Кеңес Ғылым академиясының Қазақ тілі бөлімі Алматы облысының Кеген-Нарынқол ауданына, Оңтүстік Қазақстан облысының Мақтаарал ауданына және Қарағанды облысының Нұра ауданына үш бөлек сарапшылар тобын жіберіп, диалект зерттеу жұмыстарының басталуына ықпал етті. Бұл зерттеулер 1939 жылы Маңғыстау мен Торғайда, 1940 жылы Сарысуда, Аралда және Ордада жалғасын тауып, осы аймақтардан көптеген диалектілік материалдар жинақталды. 1953 жылдан кейін С.Аманжолов, Ж.Досқараев, Н.Т.Сауранбаев және Ғ.Мұсабаев сынды қазақ диалектологиясын зерттеушілер осы жинақталған материалдарды қазақ диалектісін жіктеу үшін қолданды. (Атмаса, 2016, 596 -б).

Қазақ диалектологиясының тарихында тұңғыш рет Ж.Досқараев 1944 жылы «Оңтүстік диалектілердің кейбір мәселелері» атты кандидаттық диссертациясын, 1948 жылы С.Аманжолов «Қазақ тілінің негізгі мәселелері» атты докторлық диссертациясын қорғады. 1948 жылдан бастап Қаз КССР ҒА Тіл және әдебиет институтының диалект саласының зерттеу мамандары жергілікті тіл ерекшеліктерін жинақтау мақсатында жүйелі түрде зерттеу жұмыстарын жүргізе бастады. 1951 жылы Ж.Досқараев пен Ғ.Мұсабаевтың «Шағын диалектологиялық сөздігі», 1953 және 1954 жылдары «Вопросы языкознания» журналында С.Аманжолов пен Ж.Досқараевтың қазақ диалектілеріне қатысты мақалалары жарық көрді. 1956 жылы қазақ тілінің жергілікті тілдік ерекшеліктерін зерделеуге көмектесетін нұсқаулық жарық көрді. Осы жылдары диалекті зерттеу мамандарының саны артып, Ж.Болатов, О.Нақысбеков, С.Омарбеков, Ғ.Қалиев және басқа да жас зерттеушілер

аталған салада зерттеулерін жүргізе бастады. 1954 жылы Ғ.Қалиев «Арал диалектісін», 1960 жылы С.Омарбеков «Маңғыстау диалектісін», 1963 жылы О.Нақысбеков «Шу диалектісін», 1964 жылы Е.Байжолов «Қостанай облысының қазақ тілі диалектісін», 1965 жылы Е. Нұрмағамбетов «Түркіменстандағы қазақтардың диалектісін», 1965 жылы Н.Жунисов «Қарақалпақ ССР-індегі қазақтардың диалектісін», 1966 жылы Е.Бөрібаев «Ордадағы қазақтардың диалект ерекшеліктерін», 1967 жылы Т.Айдаров «Өзбек КСР-дегі қазақтардың диалектісін», 1967 жылы Ю.Эбдувелиев «Ташкент қазақтарының диалектісінің фонетикалық-грамматикалық ерекшеліктерін», 1968 жылы Ш. Бектуров «Қызылорда диалектісін», 1969 жылы Б.Бекетов «Қарақалпақстанның Оңтүстігіндегі қазақтардың диалект ерекшеліктерін», 1975 жылы А.Тасымов «Еділ бойындағы қазақтардың диалектілік ерекшеліктерін» анықтады

Ж.Досқараевтың 1955 жылы 1500-ге жуық сөзден тұратын қысқаша диалект сөздігі жарияланды. 1959 жылы шыққан С.Аманжоловтың диалектологиялық сөздігіндегі сөздердің саны 4000-ға жуықтайды. Бұл екі сөздікте кемшіліктер болғанымен, сол кезеңнің талаптарына сәйкес жазылған. 1969 жылы диалект саласында ғалымдардың бірлескен жұмысының нәтижесінде 6000-нан астам сөзден тұратын «Қазақ тілінің диалектологиялық сөздігі» дайындалды (Омарбеков & Жунисов, 1985, 159 -б).

3) Қазақстан Республикасы кезеңінде жүргізілген зерттеулер

Бұл кезең дүние жүзіндегі қазақтардың тілдік ерекшеліктерінің көбірек зерттелетіндігімен маңызды. Өйткені, жоғарыда аталған сөздікте шетелде тұратын қазақтардың тілдік ерекшеліктері туралы мәліметтер жоқ. Бұл кемшілік 2005 жылы диалект саласы ғалымдарының бірлескен жұмысының нәтижесінде 22 мыңнан астам сөзді қамтитын «Қазақ тілінің аймақтық сөздігі» атты зерттеумен толықтырылды. Осы уақытқа дейін жүргізілген барлық зерттеулердің нәтижелерін біріктіру арқылы жасалған бұл сөздіктің аймақтық деп сипатталуының себебі – Қытай, Моңғолия, Ауғанстан, Иран, Ресей, т.б. елдерде тұратын қазақтардың тілдік ерекшеліктерін де қамтитындығына байланысты. 2007 жылы «Диалектологиялық сөздік» атты диалект сөздігі жарық көрді (Ibragimov, 2020, 55 -б).

Соңғы жылдары Б. Базылхан, Ф. Сағындықова, Ж. Бисенбаева, Қ. Құрманәлиев, Б. Өтебеков, С. Мұстафа және Н. Бирайдың диалектология саласындағы зерттеу жұмыстары жарияланды. Сонымен қатар, М.Қ. Есімболова, Б. Жүсіпова, А.З. Есенбай, Қ.С. Қалибаева, М.С. Атабаева және Ф. Шахипованың докторлық диссертация

тақырыптары қазақтардың жергілікті диалектілеріне қатысты еңбектер болды. Қазақ тілінің диалектологиясы қазақ тіл білімінің басқа салаларына қарағанда маңызды болып саналады және сала ретінде кеш зерттеле бастаған ғылым саласы болып есептеледі.

Қазақ тілінің диалектологиясы кеш зерттеле бастаған ғылым саласы болғандықтан осы тақырыпқа қатысты әрбір зерттеу маңызды болып саналады. Диалектілердің табиғи сипатына қарай бағалау, жергілікті тілдің өзіне тән ерекше белгілері мен ерекшеліктерін анықтау, сондай-ақ тілдің дамуы мен өзгеруін қадағалау және сол тілдің сөздік қорын ашу осы саладағы зерттеулердің маңызды міндеттерінің бірі болып табылады.

Зерттеу жұмысының негізгі нәтижелері мен талдауы

Диалект тілдердің бар-жоғын анықтау және оларды жіктеу немесе топтастыру өте күрделі жұмыс болып табылады. Диалектілерді бір-бірінен айқын ажырату қиын болғандықтан, қазақ тілінің өз аясында да жіктелуін анықтау да күрделі жұмыс. Бұл мәселе бойынша қазақ тілі мамандары әлі де ортақ пікірге келе қойған жоқ және қазақ тілінің диалектілері тақырыбы ұзақ уақыт бойы пікірталас туғызып отырған бір сала болып табылады. Дегенмен мақаламызда қазақ тіліндегі жергілікті тілдердің жіктелуінің бірнеше нұсқасын қарастырдық.

Нақысбеков жүргізген зерттеуде Оңтүстік аймақтық диалектіні төмендегі алты кіші топқа бөлгенін көруге болады:

1. Жетісу диалектісі. (Алматы облысы)
2. Шу диалектісі. (Жамбыл облысы)
3. Шымкент диалектісі. (Шымкент облысы)
4. Қызылорда диалектісі. (Қызылорда облысы)
5. Ташкент диалектісі. (Өзбекстанның Ташкент және Бұхара облыстарындағы қазақ ауылдары)
6. Тәжік диалектісі. (Тәжікстанда тұратын қазақ ауылдары) (Нақысбеков, 2010, 40 -б).

Ғалымдардың арасында қазақ тіліндегі диалектілердің бұрынғы ру-тайпа тілдеріне қатысты екендігіне байланысты көзқарастың екі түрі бар. Біріншісі, С.Аманжоловтың қазақ тіліндегі диалектілерді қазақ жеріндегі бұрынғы рулық және жүздік фактормен байланыстыру

көзқарасы болса, екіншісі Н. Сауранбаевтың диалектілерді халықтың қалыптасу процессінен кейін пайда болған құбылыс деген көзқарасы (Қысметова, 2024, 20 -б).

Жүсіпбек Аймауытұлы жергілікті сөздерді үш топқа жіктейді:

- 1) пайдалы сөздер,
- 2) зиянды сөздер,
- 3) даулы сөздер.

Пайдалы сөздер – бұл, мәндес, яғни синоним сөздер, бірақ бұл сөздердің әр түрлі түбірден шыққанындығын ескеріп бұл сөздерді жалпыхалықтық тілде қолданғанда сұрыптау қажеттілігі ұсынылады. Зиянды сөздер ретінде бір сөздің әр түрлі болып жазылатындығын және бұл сөздердің шыққан түбіріне, көп қолданылатындығына және тіл заңына сәйкестігіне, жазуға жеңіл қолатындығын іріктеп алу қажет деген пікір білдіреді. Даулы сөздердің аймақтарға қарай жағымды және жағымсыз мәнде қолданылатындығы туралы және бұл сөздердің түрік, парсы, араб тілдеріндегі түбірін зерттеу керек екендігі ұсынылады.

Қазақ диалектілерін жіктеу туралы маңызды мәліметтер Ғ. Қалиев пен Ш. Сарыбаевтың «Қазақ диалектологиясы» деген еңбегінде орын алған. Бұл зерттеуде қазақ диалект саласының мамандары С. Аманжолов, Ж. Досқараев, Н. Сауранбаев және Ғ. Мұсабаев құрастырған тілдік материалдарға сүйене отырып, қазақ диалектілерін жіктеуге тырысқан. Бұл ғалымдардың қазақ диалектілерінің жіктелуі туралы пікірлерін келесідей тізбектеуге болады:

- а) С. Аманжолов 3 топқа бөлді: Солтүстік-Шығыс, Оңтүстік, Батыс.
- б) Ж. Досқараев 2 топқа бөлді: Оңтүстік-Шығыс, Солтүстік-Батыс.
- в) Н. Сауранбаев 2 топқа бөлді: Оңтүстік-Шығыс, Солтүстік-Батыс.
- г) Ғ. Мұсабаев 2 топқа бөлді: ауыспалы диалект, жергілікті диалект.

Қазақ тілінің диалектілерін алғаш рет жіктеген С. Аманжолов қазақ диалектілерінің пайда болуын қазақ даласындағы жүздер мен рулардың қарым-қатынасымен байланыстырады. Аманжоловтың пікірінше, қазақтың үш жүзінің қалыптасуымен үш жергілікті диалект пайда болған. Бұл диалектілер: ұлы жүз (Солтүстік-Шығыс диалектісі), орта жүз (Оңтүстік диалектісі) және кіші жүз (Батыс диалектісі). Бұл диалектілерді төмендегідей талдайды:

1. Солтүстік-Шығыс диалектісі: Ақмола, Павлодар, Семей, Шығыс Қазақстан, Көкшетау, Қарағанды, Солтүстік Қазақстанның

кейбір облыстары мен Қостанай және Талдықорған облыстарының кейбір аудандары қолданады. Аманжоловтың Солтүстік-Шығыс диалектілер тобының қолданушылар қатарына Керей, Найман, Арғын, Қоңырат, Қыпшақ рулары кірді. Бұл рулар ерте дәуірлерден бастап Ертіс, Есіл, Тобыл, Торғай өзендері мен Алтайдың кең-байтақ Тарбағатай өңірлерінде мекендеген. Аталған рулар оңтүстіктегі ұлы жүз рулары, Батыстағы кіші жүз рулары, татарлар мен башқұрттар, Солтүстікте Алтай, Барабин, Тобыл татарлармен, Шығысында Моңғол, Қытай, ұйғырлармен көршілес қоныстанған. С.Аманжолов Солтүстік-Шығыс диалектісі қазақ әдеби тілінің негізін құрайтын диалект екендігін және фонетикасы, грамматикасы, сөздік құрамы жағынан басқа диалектілермен салыстырғанда жазба тілге өте жақын деген пікірін білдірген.

2. Оңтүстік диалектісі: Алматы, Жамбыл, Оңтүстік Қазақстанның қалалары және Талдықорған, Қызылорданың кейбір Оңтүстік аудандары тұрғындары қолданады. С.Аманжолов қазақ тілінің Оңтүстік диалектісін ежелгі Үйсін, Қаңлы, Дулат, Жалайыр руларының диалектілері қамтиды деген пікірде болды. Бұл рулар Жетісу, Сырдария, Алатау жазықтарында, бүгінгі Алматы, Талдықорған, Жамбыл, Оңтүстік Қазақстан, Қызылорда облыстары өңірлерінде ерте кезеңнен бастап қоныстанған. Аталған рулар Шығысында ұйғырлармен, Солтүстік-Шығысында Найман, Керей, Қоңырат руларымен, Солтүстік-Батыста Алшын руымен, оңтүстігінде өзбек, қырғыздармен шекаралас қоныстанған. 19 ғасырда қазақ халқына қосылған бұл қауымдастық «Ұлы жүз» деп аталған және бұл рулардың әлеуметтік, экономикалық және мәдени жағдайлары әуел бастан ортақ болғандықтан, уақыт өте олардың сөйлеу тілі жергілікті диалектіге айналған. Сонымен қатар, бұл диалектілердің қалыптасуына ұйғыр және қырғыз тілдері де ықпал еткендігін және Ұлы Жүздің 17-19 ғасырда Қоқан Хиуа хандықтарының қол астында қалған кезде өзбек тілінің де ықпалы болғанын айтуға болады.

3. Батыс диалектісі: Батыс Қазақстан, Ақтөбе қаласы және Оңтүстікте Қызылорда облысы, Қостанайдың кейбір Батыс аудандарын мекендеген халық қолданатын жергілікті тіл болып табылады. С. Аманжолов бұл диалектіні Алшын руы қолданатын Батыс диалектісі деп есептейді. Алшын рулары одағының оңтүстігінде қазақ және қарақалпақ халықтары Оңтүстік диалектісімен, Оңтүстік-Батысында Түрікмен халқы, Солтүстік-Батысында Татарлар мен Ноғайлар, Солтүстік-Шығыс диалектісі және Башқұрттармен шектеседі. Бұл ру ежелден Арал, Каспий жағалауларында, Жайық, Ор өзендерінің

бойында қоныстанған. Сәйкесінше, бүгінде бұл диалект Ақтөбе облысының Орал, Гурев, Маңғыстау облысының барлық аудандарын қамтиды.

Ж. Досқараев қазақ тіліндегі диалектілікті екі үлкен топқа бөлді:

1. Оңтүстік-Шығыс диалекті тобы: Оңтүстік Қазақстан, Жамбыл, Алматы облысы, Талдықорған қаласының Оңтүстік-Батыс аудандары және Қызылорданың Оңтүстік-Шығыс аудандарында қоныстанған жергілікті халық қолданатын диалект тобы.

2. Солтүстік-Батыс диалект тобы: Батыс Қазақстан, Гурьев, Ақтөбе, Қостанай, Қарағанды, Целиноград, Павлодар, Солтүстік Қазақстан облысының Батыс аудандары (Қазалы, Арал, т.б.) және Семей облысының Солтүстік-Батыс қалалары тұрғындары қолданатын жергілікті тіл тобы (Atmаса, 2016, 42 -б).

Бұл екі диалект тобының тарихи дамуының нақты зерттелмегендігіне назар аудара отырып, Ж. Досқараев фонетикалық, морфологиялық және сөз типтік белгілеріне қарай өзіндік классификациясын жасады.

Н. Сауранбаев қазақ тілінің диалектілерін Оңтүстік-Шығыс және Солтүстік-Батыс диалектілері деп жіктеді. Сауранбаевтың классификациясы жалпы бұл жіктеу Ж.Досқараевтың классификациясына жақын. Сауранбаев Солтүстік-Батыс тобы үшін «ш, д» (мысалы, шапан, шәлі, маңдай) дыбыстарын және Оңтүстік-Шығыс тобы үшін ч, л (мысалы, чапан, чалы, манлай) дыбыстарын ерекше белгілер ретінде көрсетті (Мамырбекова, 2024, 150 -б).

Мұсабаев қазақ тіліндегі диалектілік ерекшеліктерді екі топқа бөлді: ауыспалы диалект және жергілікті диалект.

а) Ауыспалы диалект: бұл топ жергілікті халықтың тіліндегі басқа диалектілер мен өзге тілдерден енген сөздермен ерекшелінеді. Мысалы: Қазақ тіліне Оңтүстікте өзбек, қырғыздардан, Батыста татар, башқұрттардан, Шығыста алтайлар мен қытай тілдерінен енген сөздер.

б) Жергілікті диалект: жергілікті диалектінің қалыптасуында ескі рулық тілдердің әсері мен жергілікті экономикалық жағдайдың бір-бірімен байланыстырылатын ерекшелігімен сипатталады. Мұсабаев бұл диалектідегі жергілікті жер-су атауларының, жануарлардың, өсімдіктердің әдеби тілге қатынасын талдайды (Қысметова, 2024, 150 -б).

Жергілікті тіл жіктелуінің кең тараған екі тобын бөліп қарастыруға болады: дәстүрлі диалектілік ерекшеліктер және дәстүрсіз диалектілік ерекшеліктер. Дәстүрлі диалектілік ерекшеліктерге көнеден бері қолданыста келе жатқан тілдер тобының ерекшеліктері жатады. Дәстүрсіз диалектілік ерекшеліктерге болса, тілдік қолданысқа кейіннен пайда болған, көбіне басқа тілдерден енген сөздер жатады. Этноатаулар дәстүрлі диалектикалық ерекшеліктерге мысал бола алады.

Тағы бір классификацияда диалект тілдердің жіктелуін тіл зерттеуші ғалымдар алты топқа бөледі:

- 1) Жетісу диалектісі (Алматы облысы);
- 2) Шу диалектісі (Жамбыл облысы);
- 3) Шымкент диалектісі (бұрынғы Шымкент облысы қазіргі Түркістан облысы);
- 4) Қызылорда диалектісі (Қызылорда облысы);
- 5) Ташкент диалектісі (Ташкент, Бұхара облыстарындағы қазақ аудандары);
- 6) Тәжік диалектісі (Тәжікстандағы қазақтар мекендеген аудандар) (Қалиев & Сарыбаев, 2002, 47 -б).

Жоғарыда тізбектеп көрсеткеніміздей жергілікті тілдердің әртүрлі өлшемдермен жіктелуі болатынын және олардың өзіндік ерекшеліктерін атап өттік. Диалектілердің жіктелуінің өзі қазақ тілінде жергілікті тілдер тобының бар екендігін және олардың бірнеше топқа жіктелетіндігінің көрсеткіші болып табылады және қазақ тілінің әдеби тілден бөлек жергілікті тілдік сөздік қорға ие деп айтуға мүмкіндік береді.

Әдеби тіл мен диалектілер бір-бірімен тығыз байланыста болып, бір-бірін толықтыратын функциялары бар деп айтуға болады. Көркем әдебиетте автор туындысын сомдау мақсатында жергілікті тілді қолдануы кездеседі және қолданылған диалектілер әдеби тіл нормаларына қайшы келмеген жағдайда ғана бұны оң әдіс деп айта аламыз. Кейде әдеби тілдерге диалектілер еніп тілдің сөздік қорын қорын байытатын құбыластар болады. Диалектілік сөздерді әдеби тілге енгізуде шама - шарықтық және ұтымдылық принциптерін басымдылыққа алу керек. Кері жағдайда бұл құбылыс әдеби тілдегі нормалардың бұзылуына әкелуі мүмкін және әдеби тілдің диалектілендіру қаупіне әкеліп соғады. Сондықтан диалект тілдердердің элементтерін әдеби тілге енгізу өте жауапты жұмыс екенін

ескеру қажет. Тілімізде бұл процесс, яғни диалектілендіру құбылысы XX ғасырдың 70-80-жылдарында көрініс тапты деп сипаттасақ болады (Қалиев, Сарыбаев, 2002, 47 -б).

Диалектінің және әдеби тілдің бірі-біріне қарама-қарсы құбылыс деген тұжырымдама ғылымында Р.И.Аванесовтың еңбектерінде жазылған Бұған қарсы көзқарас ретінде, көркем әдеби тіл құрамына енген жергілікті сөздер жаңаша сипатқа ие болып, қолдану аясы кеңейіп жалпыға түсінікті болады деген пікірлер де бар (Eltazarov, 2016, 28 -б).

Жүсіпбек Аймауытұлы жергілікті тілдердің, яғни диалектілердің әдеби тілге пайдасы мен зияны да болатыны туралы да өз еңбектерінде баяндайды. Диалектілілердің кері әсері ретінде қандай да бір ойды, бір затты немесе бір құбылысты әртүрлі етіп айтылуы түсініксіздік тудыратынын, сонымен қатар, қолданыстағы сөздердің немесе сөз тіркестерінің тұрақсыз, құбылмалы болуы сауаттылық деңгейіне жағымсыз әсерін тигізетіндігін айтқан (Erдің, 2008, 203 -б).

Қорытынды

Қорытындылай келе, диалектілер — жалпы халықтық сипатқа ие болмаған, тек белгілі бір өңірде ғана қолданылатын тілдік ерекшеліктер жиынтығы болып табылады.

Қазақ диалектісі зерттеулеріндегі кемшіліктерді төмендегідей түсіндіре аламыз:

Біріншіден, қазақ тіліндегі диалектілердің жіктелуінің әртүрлілігі, түрлі өлшемдермен жіктелетіндігі және жіктелген диалектілердің түрлі атаулармен аталуы. Қазақ тіліндегі диалектілер жіктелуіндегі зерттеу жұмыстарының материалдар қорының молдығымен сипатталса, екінші жағынан бұл жіктелулерде бірізділіктің болмауымен де сипатталады. Бұл құбылыстың өзі қазақ тіліндегі жергілікті тіл саласын зерттеуде жүйелі жұмыстардың қажет екендігінің көрінісі болып табылады.

Екіншіден, жоғарыда атап өткен жіктеулердің біріндегі дәстүрлі және дәстүрсіз диалектілер қазіргі таңда қайта зерттелінетін жұмыс ретінде қарастырылуы қажет тақырып деп ойлаймыз. Әсіресе, дәстүрсіз диалектіде көрініс табатын, яғни заман ағымымен қазақ тіліне енген сөздер тізімін жүйелеп қайта зерттелуі керек деген пікірдеміз.

Үшіншіден, жалпыұлттық қолданыстағы тілде мүкіндігінше дәстүрлі диалектіні қолдануды ұсынар едік. Өйткені, дәстүрлі диалектіні қолдану арқылы көнеден бері бүгінге жеткен тілдік ерекшеліктің заман ағымында ұмыт қалмай, архаизмдік сөз қорына ену қаупінен сақтау арқылы аталған диалектінің өміршеңдігін ұзартуға септігін тигізер еді деген ойдамыз.

Мақаланың мақсаты қазақ тілінің диалектілік зерттеулеріндегі кемшіліктерді жою және диалектілердің әдеби тілге қатысты рөлін анықтау болып табылады. Қазақ диалектологиясының зерттеу жұмыстары саласында көптеген еңбектердің болғанына қарамастан, әлі де қарастырылатын және зерттелетін тұстары баршылық деген пікірмен қорытындылаймыз.

Әдебиеттер

Akar, A. (2018). *Oğuzların Dili*. İstanbul: Ötüken.

Akar, A. (2016). Sosyal Bilimlerin Veri Kaynağı Olarak Ağızlar, *Gazi Akademik Bakış*, (19), 169-182.

Atmaca, E. (2016). Kazak Türkçesi Ağızlarının Tasnifi Çalışmalarına Bir Bakış, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5(2), 589-625.

Eltazarov, J. (2016). Eski Orta Asya Oğuzcasının Kalıntısı: Harezmi Oğuz Dialekti Hakkında, *Tehlikedeki Türk Dilleri*, (2), 81-115.

Erdoğan, D. (2008). “Ağız Araştırmalarında Transkripsiyon İşaretlerinin Farklı Kullanılması Sorunu”, *Turkish Studies*, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/6 Fall, 215-227.

İbragimov Zh. (2020). Siriderya Boyu (Kızılorda-Türkistan) Kazak Ağızları. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.

Жүнісбек, А. (2002). “Қазақ тілінің дыбыстары”, *Қазақ грамматикасы. Фонетика, Сөзжасам, Морфология, Синтаксис*. (ред. Е.Жанпейісов), Астана: А. Байтұрсынұлы Тіл Білімі Институты.

Коç, К. (2014). *Türkistan Dialektisiniñ Söz Kori*. Türkistan: Yeltanım.

Kaliyev, G. & Sarıbayev, Ş. (2002). *Kazak Dialektologiyası*. Almatı. Gılım.

Қысметова, Ш. (2004). Қазақ Тіліндегі Диалектизмдерді Зерттеу Мен Зерделеудің Маңызы Туралы. Атырау: Н. Досмұхамедов Атындағы Атырау Университетінің Хабаршысы, (4), 145-151.

Мамырбеков, Г. (2024). *Нығмет Сауранбаев Және Қазақ Тілінің Диалектологиясы*. Алматы: Елтаным.

Нақысбеков, О. (2010). *Қазақ Тілінің Оңтүстік Говорлары Тобы*. Алматы: Ғылым.

Омарбеков, С. & Жунисов, Н. (1985). *Ауызекі Тіліміздің Дыбыс Жүйесі*. Алматы: Мектеп.

Sakhipova, F. (2007). Kazak Türkçesinin Merkezî Kuzey ve Doğu (Orta Jüz) Ağızları. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Shalbayev, A. (2000). IX–XI Yüzyıllarda Sır Derya Oğuzları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

References

Akar, A. (2018). *Oğuzların Dili*. İstanbul: Ötüken.

Akar, A. (2016). Sosyal Bilimlerin Veri Kaynağı Olarak Ağızlar. *Gazi Akademik Bakış*, (19), 169-182.

Atmaca, E. (2016). Kazak Türkçesi Ağızlarının Tasnifi Çalışmalarına Bir Bakış, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, (2), 589-625.

Eltazarov, J. (2016). Eski Orta Asya Oğuzcasının Kalıntısı: Harezmi Oğuz Dialekti Hakkında, *Tehlikedeki Türk Dilleri*, (2), 81-115.

Erdoğan, D. (2008). “Ağız Araştırmalarında Transkripsiyon İşaretlerinin Farklı Kullanılması Sorunu”, *Turkish Studies*, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/6 Fall, 215-227.

İbragimov Zh. (2020). Siriderya Boyu (Kızılıorda-Türkistan) Kazak Ağızları. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.

Jünisbek, A. (2002). “Kazak Dilinin Dıbıstarı”, *Kazak Grammatikasi. Fonetika, Sözjasam, Morfologiya, Sintaksis*. (Red. E.Janpeyisov), Astana: A. Baytursınlı Til Bilim İnstitutı.

Koç, K. (2014). *Türkistan Dialektisiniñ Söz Korı*. Türkistan: Yeltanım.

Kaliyev, G. & Sarıbayev, Ş. (2002). *Kazak Dialektologiyası*. Almatı. Gılım.

- Kismetova, Ş. (2004). *Kazak Tilindegi Lehçeciliğiderdi Zertteu Men Zerdeleudin Manyzy Turaly*. Atyrau: N. Dosmukhamedov Atındağı Atyrau Habarşısı Üniversitesi, (4), 145-151.
- Mamırbekov, G. (2024). *Nıgmet Sauranbaev Bir Kazak Diyalektolojisi*. Almatı: Eltanym.
- Nakısbekov, O. (2010). *Kazak Türkçesinin Güney Grubu*. Almatı: Gılım.
- Omarbekov, S. & Zhunisov, N. (1985). *Auzek Tilimizdin Dıbıs Juyesi*. Almatı: Mektep.
- Sakhipova, F. (2007). *Kazak Türkçesinin Merkezî Kuzey ve Doğu (Orta Jüz) Ağızları*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Shalbayev, A. (2000). *IX–XI Yüzyıllarda Sır Derya Oğuzları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

KAZAK TÜRKÇESİ AĞIZLARINI İNCELEMENİN YÖNTEMSEL SORUNLARI

Öz: Bu makalede Kazak dilindeki yerel ağızların ve diyalektlerin doğası, bunların edebî dille olan ilişkisi ve farkları kapsamlı bir şekilde incelenmektedir. Diyalektoloji alanındaki araştırmalar, yerel dillerin oluşumu, tarihsel gelişimi ve sosyal faktörlere bağlı özelliklerini analiz etmeye yöneliktir. Yerel ağızların edebî dile olan etkisi ve bu etkilerin olumlu ve olumsuz yönleri de değerlendirilmiştir.

Diyalektlerin edebî dili zenginleştirmedeki rolü ve etkisi özel bir öneme sahiptir. Makalede, diyalekt sözcüklerin anlam ve kullanım farkları ile bu farkların coğrafi ve tarihsel etkenlere göre nasıl değiştiği analiz edilmektedir. Her bir diyalektin kendine özgü yapısal özellikleri ve dilin gelişimindeki yeri de ele alınmaktadır.

Araştırma sürecinde Kazak Türkçesinin diyalekt özellikleri, edebî dildeki değişimlerle birlikte halkın tarihî, yapısal özellikleri ve coğrafi dağılımının etkileri incelenmiştir. Ayrıca diyalektlerin edebî dile etkisine ilişkin bilim insanlarının görüşleri ve bu konudaki tartışmalara da yer verilmiştir. Makalede, Kazak Türkçesinde diyalektlerin olup olmadığına dair farklı görüşleri savunan bilimsel çalışmalar da sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Codex Cumanicus, Kıpçak dili, Misyonerlik çalışmaları, Kırım, Ticaret.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ДИАЛЕКТОВ КАЗАХСКОГО ЯЗЫКА

Аннотация: В данной статье всесторонне исследуется природа местных разновидностей и диалектов казахского языка, а также их взаимосвязь и различия с литературным языком. Исследования в области диалектологии направлены на анализ формирования местных говоров, их исторического развития и особенностей, обусловленных социальными факторами. Также рассматривается взаимное влияние диалектов на литературный язык, включая положительные и отрицательные аспекты их интеграции.

Влияние диалектов на литературный язык и их роль в обогащении словарного запаса имеют особое значение. В статье анализируются смысловые и употребительные различия диалектных слов, а также их изменения под влиянием географических и исторических факторов. Также рассматриваются структурные особенности каждого диалекта и его роль в развитии языка.

В ходе исследования рассматриваются диалектные особенности казахского языка, изменения в литературной норме и влияние на неё исторических, структурных и географических факторов. В статье также освещаются взгляды учёных и научные дискуссии по вопросу влияния диалектов на литературный язык, а также приводятся мнения о наличии или отсутствии диалектов в казахском языке.

Ключевые слова: Диалект, Литературный язык, Классификация языков, Лексика, Фонетика.

Extended Summary

The concept of dialect has been defined several times to date, and among the people this concept is often called local language, because dialectal phenomena are linguistic features that have arisen at different stages of development of a particular national language.

Dialects are linguistic features that are not in general use, but are used only in a certain territorial region. In order for any language group to be called a dialect, it must be not in general use and have a characteristic that differs from the literary language.

Dialectology is a branch of linguistics that studies dialectal differences in a language, the origin, distribution and relationship of these dialects to the literary language.

Dialects, that is, local languages, are characterized by the diversity of words and the peculiarities of word combinations in the language fund of the local people inhabiting a certain region. The local language develops in harmony with the history, lifestyle, and worldview of the people inhabiting a certain geographical region. There are also phenomena in which some elements of the local language enter the national language fund and acquire a generalized character. Local languages, along with the use of the language fund of a certain region, are used in conjunction with the general national language, and are also distinguished by their lexical, phonetic, and grammatical characteristics. N. Sauranbayev's works express the opinion: "Dialects in the Kazakh language, that is, local language features, are the source of the old, the historical heritage left over from the old, the result of historical phenomena, and these dialects are not characterized by clear features, as in some Turkic languages."

In general, there are two stages of language development: the upper form is the literary language of a certain nation, and the lower form is dialects. This is stated in the work "Kazakh Dialectology" by Kaliyev and Sarybayev: "A dialect is considered as a sub-branch of a language characterized by its own features of the national language, and the task of dialectology is to examine the features of the local language".

We see that dialects contain data on many sounds, suffixes, and words that have been forgotten in the written language. Therefore, dialect plays an important role in determining the changes and development processes that have occurred in the language over time. The texts compiled and the analyses conducted in connection with dialects contain important data on solving problems related to the study of language.

The way in which dialects are formed begins with dialects. Dialects consist of linguistic features that are close to each other, as a result of which a group of dialects is formed, and then a dialect is formed at a later stage. The feature that distinguishes dialects from each other is distinctive features. The absence of a dialect in general is determined by the distinctive features of linguistic use and is the most important indicator in the study of dialects. Dialects have three main features in terms of the distribution and reception of information in the meaning of lexical words:

The first is the distribution of dialect words measured by territorial indicators. The second is the presence of a linguistic unit that is used only by a certain part of the users of local words. The third is the increased function

of the dialect in the dissemination and reception of information, due to the inclusion of local words in the literary language.

One of the main factors influencing the dialect phenomenon is the influence of the linguistic features of neighboring peoples in the geographical space on the language of the local people. As a result of the interaction of neighboring peoples, it is considered a natural phenomenon that the process of exchange of these values, in everyday life, customs and traditions, occurs. Therefore, it can be assumed that the dialect phenomenon itself is formed as a natural process. The prevailing views are based on the opinion that the formation and development of local languages in the Kazakh language is related to the history, structural features and geographical location of the people/nation. According to Zh. Aimauytuly, the process of exchange of words of peoples occurs due to the geographical location of the Kazakh people with other peoples. S. Amanzholov, on the other hand, expresses the opinion that the history of tribes and the history of language are in harmony and that the basis of modern local languages is in the history of the people.

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Jumagali İBRAGİMOV (%100)

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

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

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

UDC 81; 13 DBTBL 16.21.21

ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ ҚОЛӨНЕРІ - ТҮРКІЛІК КӨРКЕМ МӘДЕНИЕТТІҢ МАҢЫЗДЫ БӨЛІГІ

Erzhan AUELBEKOV*

Seyfolla BODIKOV**

Nurjan AUELBEKOV***

Анатпа: Мақалада түркілік көркем мәдениеттегі қазақ халқының ұлттық қолөнерінің орны мен өнертанымдық ерекшеліктері қарастырылады. Түркі әлемінің көркем мәдениетінде өзінің ауқымдылығы мен күрделі мазмұндылығы арқылы, тарихи кезеңдердегі түркі мәдениетінің маңызды буынын құрайтын қазақ ұлттық қолөнерінің этномәдени аспектілері өнертанымдық, дүниетанымдық жағынан талданады. Әсіресе тоқымашылық, тері өңдеу, ою-өрнек, зергерлік, ағаш пен металл өңдеу сияқты қолөнер үлгілері қазақ қолөнері мен түркі халықтарының ұлттық қолөнері арасындағы тығыз сабақтастықты айқындай түседі. Зерттеу түркі халықтарының мәдени мұрасын сақтау мен оны зерделеу барысында қазақ ұлттық қолөнерінің бірегей рөлін айқындау қажеттілігінен туындады. Қазақ ұлттық қолөнерінің түркілік көркем мәдениет жүйесіндегі орнын анықтау және оның көркемдік, рухани маңызын ғылыми тұрғыда зерделеу. Қазақ ұлттық қолөнерінің символдық мағынасы мен тарихи эволюциясы сипатталып, ұлттық қолөнерінің түркілік этномәдени бірегейлікті нығайтудағы маңызы қарастырылады. Түркілік көркем мәдениетте қазақ ұлттық қолөнері оның ажырамас бөлігі екендігі кешенді түрде семиотикалық, тарихи және мәдени салыстырмалы әдістер арқылы талданады. Қазақ қолөнерінің түркілік көркем мәдениетпен байланысын зерттеудің бірнеше негізгі нәтижелері

Araştırma Makalesi / Kūnye: Auelbekov, E. & Baodikov, S. Auelbekov, N. “Қазақ Ұлттық Қолөнері - Түркілік Көркем Мәдениеттің Маңызды Бөлігі”. *Türkoloji*, 122 (Haziran 2025), s. 79-120.

*Doç. Dr. Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, e-mail: erzhan.auelbekov@ayu.edu.kz, ORCID: 0000-0003-1536-3317

**Doç. Dr. E. A. Buketov Adındaki Karagandı Üniversitesi, e-mail:seyfolla_aa@mail.ru, ORCID: 0000-0001-8005-4696

***Doktora Öğrencisi, S. Toraygırov Adındaki Pavlodor Üniversitesi, e-mail: nurzhan.aueylbekov@ayu.edu.kz, ORCID: 0000-0002-6463-3427

мен ғылыми пайымдаулары жасалады. Түркі халықтары қолөнерінің кейбір салыстырмалы белгілері және қазақ қолөнері түрлерінің түркі халықтарындағы көрінісі анықталады. Символизм және эстетикалық дүниетаным тұрғысынан қазақ қолөнерінің түркі этномәдениетіндегі өзіндік орны айқындалып, құнды қорытындылар жасалады.

Кілт сөздері: Түркілік көркем мәдениет, Ұлттық қолөнер, Қолөнердегі ою-өрнектер, Символизм, Түркілік қолөнердегі ортақ мазмұндар.

KAZAKH NATIONAL HANDICRAFTS - AN IMPORTANT PART OF TURKIC ARTISTIC CULTURE

Abstract: This article explores the artistic characteristics and cultural significance of Kazakh national crafts within the broader context of Turkic artistic heritage. From both artistic and ideological perspectives, the ethnocultural dimensions of Kazakh folk crafts are examined, as these traditions represent a vital phase of Turkic culture due to their historical depth and intricate content. Craft forms such as weaving, leatherworking, embroidery, jewelry making, and wood and metalworking illustrate the deep-rooted connections between Kazakh and wider Turkic craft traditions. Despite the acknowledged value of Kazakh crafts, their specific role in preserving and transmitting Turkic cultural identity remains insufficiently studied. This research addresses that gap by determining the position of Kazakh folk crafts within the system of Turkic artistic culture and analyzing their artistic and spiritual significance. It highlights the symbolic meanings and historical evolution of these crafts while considering their contribution to reinforcing Turkic ethnocultural identity. Through the application of semiotic, historical, and comparative cultural methods, the study offers a comprehensive analysis of how Kazakh crafts function as an integral element of Turkic visual culture. It also identifies key comparative features between Kazakh and other Turkic craft traditions, revealing both shared motifs and region-specific expressions. Ultimately, the research clarifies the unique role of Kazakh crafts in the broader Turkic ethnocultural framework and presents valuable scholarly conclusions grounded in symbolism and aesthetic worldview.

Keywords: Turkic artistic culture, Folk crafts, Ornaments in crafts, symbolism, General content in Turkic crafts.

Кіріспе

Қазақ халқының ұлттық қолөнері — ата-бабаларымыздың тұрмыс-салтын, дүниетанымын, эстетикалық және рухани құндылықтарын бейнелейтін өнер саласы. Бұл өнер ғасырлар бойы көшпелі өмір салтымен бірге дамып, қалыптасқан. Оның бастаулары тереңде, яғни түркі халықтарының ортақ тарихында, мәдениетінде жатыр. Түркі әлемінің көркем мәдениеті — кең ауқымды өркениеттік феномен, ал қазақ қолөнері сол мәдениеттің іргелі бөлігі ретінде ерекшеленеді. Бүгінде жаһандану үдерісінде ұлттық мәдениеттің өзіндік сипатын сақтау мәселесі өзекті болып отыр. Осы орайда, қазақ қолөнерін түркілік көркем мәдениеттің контекстінде зерттеу мәдени сәйкестік пен рухани жаңғырудың маңызды қырын ашады. Қазақ халқының ұлттық қолөнері – ғасырлар бойы қалыптасып, ұрпақтан ұрпаққа жалғасып келе жатқан рухани және көркем мәдениеттің ажырамас бөлігі. Бұл өнер түркі халықтарының ортақ өркениетінің көрінісі ретінде де ерекше маңызға ие. Түркі әлемінің тарихи-мәдени кеңістігінде дамыған көркем өнер туындылары, әсіресе ою-өрнек, зергерлік, тоқымашылық, тері өңдеу, ағаш пен металл өңдеу сияқты қолөнер үлгілері қазақ қолөнерімен тығыз сабақтас. Осы мақалада қазақ ұлттық қолөнерінің түркілік көркем мәдениетпен байланысы, оның қазіргі мәдениеттегі орны мен маңызы қарастырылады.

Тақырыпты таңдаудың дәйектемесі

Түркі халықтарының мәдени байланысын анықтауда көркем мәдениет пен халықтық қолөнердің алатын орны ерекше. Қолөнер — тек тұрмыстық қажеттілік емес, халықтың тарихи жадын, көркем эстетикасын бейнелейтін нышан. Белгілі ғалым Әлкей Марғұлан: «Қазақ халқының өнері — көшпелі тұрмыстың эстетикалық айғағы, ұлттың көркемдік санасының көрсеткіші», – деп баға береді (Марғұлан, 2010, 78-96 -б).

Х.Арғынбаев қазақ қолөнерін жалпы түркілік көркем көшпенді мәдениетінің өзіндік ерекшелігі басым бөлігі деп анықтама берген (Арғынбаев Х. 1987, 58-64 -б). Қазақ қолөнеріндегі ұлттық ою-өрнектер мәдениетіміздің айшықты бөлігі әрі ырғақ өнері мен нышандарының тұтасуынан туған дүние екендігі анықталған (Шалабаева, 2016, 120-141 -б).

Қазақ қолөнері түркілік ортақ белгілерге ие бола отырып, өзіндік өрнегімен ерекшеленеді. Қолөнер үлгілеріндегі символика, құрылым, материалдарды пайдалану тәсілдері түркі әлемінің мәдени тұтастығын

көрсетеді. З.Самашев көне түркі таңбалары мен олардың қазақ қолөнеріндегі көріністерін зерттей отырып, мәдени сабақтастықты дәлелдейді (Самашев, 2010, 54-72 -б). Fatma Gülden Çelik түркі халықтарының қолөнеріндегі ою-өрнектер мен бейнелердің символдық мағынасы тарихи-көркем дәстүрлермен байланыста болатындығын дәлелдеп, қазақ қолөнеріндегі мотивтерді жалпы түркілік кеңістікке қатысты зерттеу жүргізді (Çelik, 2019, 110-135 -б). Татарстанда Рамил Сафиуллин татар халық қолөнерінің ою-өрнектері мен символдарының түркі халықтарының мәдени дәстүрлерімен үндесетінін көрсетеді, оның ішінде қазақ қолөнерімен ұқсастықтарын қарастырады (Сафиуллин, 2015, 72-94 -б). Осы факторлар тақырыпты таңдаудың ғылыми негізі болып табылады.

Мақаланы жазудағы басты себеп — түркі халықтарының мәдени мұрасын сақтау мен оны зерделеу барысында қазақ ұлттық қолөнерінің бірегей рөлін айқындау қажеттілігі. Қазіргі жаһандану дәуірінде ұлттық болмысты, тарихи тамырларды тану, әрі оларды жаңғырту мәселесі өзекті болып отыр. Қазақ халқының қолөнері — бұл тек тұрмыстық заттар жиынтығы ғана емес, сонымен қатар эстетикалық таным мен дүниетанымның көркем бейнесі. Түркі мәдениеті аясындағы бұл өнердің тарихи тамыры мен көркемдік ерекшеліктерін анықтау — ұлттық мәдениетімізді тереңірек түсінуге жол ашады.

Қазақ халқының материалдық мәдениетінің ажырамас бір бөлігі әрі түркілік көркем мәдениетте кең тараған түрі — тоқыма өнері. Бұл өнер тек тұрмыстық қажеттіліктен ғана емес, рухани мәдениеттің көрінісі ретінде де қалыптасып, дамыған. Тоқыма бұйымдары көшпелі тұрмысты бейнелейтін құралдар ретінде ұлттық сана мен көркем танымның айнасына айналған. Түркі халықтарының ортақ өркениеттік кеңістігінде тоқыма өнері ерекше рөл атқарып, әр этностың төл болмысын сақтап қалуында маңызды құрал болған. Түркі халықтарының мәдениетінде жүн өңдеу мен тері илеудің, тоқымашылықтың ортақ технологиялары қалыптасқан, бұл олардың мәдени тұтастығын дәлелдейді (Yıldız, 2018, 64-71 -б). Қырғыз елінде Эркинбек Бекмаматов еңбегінде қырғыз ұлттық қолөнері қазақ пен басқа түркі халықтарының қолөнерінің көркем стилі мен техникалық ерекшеліктерімен үндеседі, бұл мәдени сабақтастықтың нақты дәлелі деп айғақтайды (Бекмаматов, 2018, 85-105 -б). Ал Өзбекстандық ғалым Нигина Каримова болса, өзбек қолөнерінің технологиялық және стилистикалық жаңалықтары қазақ және түркі халықтарының дәстүрімен үйлесімді дамытып, ортақ мәдени кодты нығайтады деп анықтайды (Каримова, 2021, 71-92 -б). Осындай ғылыми

ой-пікірлер мен тұжырымдар қарастырылатын тақырыптың кеңірек маңызын айқындай түсіп, түркі мәдениетіндегі қазақ ұлттық қолөнерінің маңызды өнертанымдық, дүниетанымдық және рухани функцияларын ашуды қажет етеді.

Зерттеудің мақсаты - қазақ ұлттық қолөнерінің түркілік көркем мәдениет жүйесіндегі тарихи, көркемдік және рухани маңызын ғылыми негізде саралау. Қазақ ұлттық қолөнерінің түркілік көркем мәдениет жүйесіндегі орнын анықтау және оның көркемдік, рухани маңызын ғылыми тұрғыда зерделеу. Осы мақсатқа жету барысында мынадай міндеттерді орындау алға қойылды:

- қазақ ұлттық қолөнерінің түрлерін жүйелеу, ерекшеліктерін сипаттау;
- түркі халықтарының көркем мәдениетімен ұқсастықтарын анықтау;
- қазақ ұлттық қолөнерінің символдық мағынасы мен тарихи эволюциясын зерттеу;
- қазіргі мәдени кеңістіктегі ұлттық қолөнердің орнын, рөлін және жаңғырту бағыттарын көрсету;
- қазақ ұлттық қолөнерінің этномәдени бірегейлікті нығайтудағы маңызын сипаттау.

Зерттеудің ғылыми-зерттеу әдіснамасы

Зерттеу барысында тарихи-салыстырмалы, мәдени-антропологиялық, семиотикалық, герменевтикалық әдістер қолданылды. Дереккөз ретінде қазақ және түркі халықтарының қолөнері, археологиялық олжалары, этнографиялық материалдар, музейлік жәдігерлер, шеберлердің бұйымдары мен отандық және шетелдік ғылыми зерттеулер пайдаланылды. Мысалы, UNESCO-ның түркі өркениетіне арналған баяндамаларында Орта Азия халықтарының қолөнерлік мұраларының ұқсастығы кеңінен қарастырылған (Esin, 1980, 109-142 -б).

Мақалада салыстырмалы-тарихи талдау, мәдени-антропологиялық зерттеу әдістері, сипаттамалық және жүйелі талдау тәсілдері қолданылды. Сонымен қатар археологиялық деректер, этнографиялық материалдар, қолөнер шеберлерінің тәжірибелері мен өнертанымдық деректер негізінде зерттеу жүргізілді.

Зерттеудің ғылыми ерекшеліктерін төмендегідей көрсетуге болады:

- қазақ ұлттық қолөнері түркілік көркем мәдениеттің ажырамас бөлігі ретінде кешенді түрде семиотикалық, тарихи және мәдени салыстырмалы әдістер арқылы талданды;
- қолөнер бұйымдарындағы символдар мен эстетикалық мән-мағына түркі халықтарының ортақ дүниетанымымен байланыста жүйеленді;
- қазақ қолөнерінің тарихи даму кезеңдері мен қазіргі жаңғыру үдерістері мәдени бірегейлікті сақтау тұрғысынан бағаланды;
- түркі халықтарының қолөнеріндегі ортақ үлгілер мен айырмашылықтар салыстырмалы түрде сараланып, қазақ мәдениетінің өзіндік ерекшеліктері айқындалды;
- қазіргі этнодизайн мен креативті индустрияда қазақ қолөнерінің қолданылу мүмкіндіктері ғылыми негізде көрсетілді.

Нәтижелер мен талқылаулар

Қазақ ұлттық қолөнері түркі халықтарына ортақ көптеген көркемдік элементтерді қамтиды. Әсіресе ою-өрнек үлгілері Орта Азия мен Алтай өңіріндегі түркі тайпаларының қолөнерінде кездесетін элементтермен бірдей немесе өте ұқсас болып келеді. «Қошқар мүйіз», «түйе табан», «бота мойын» секілді ою-өрнектер түркі мифологиясындағы табиғат культімен, символдармен тікелей байланысты екендігі де белгілі. Mehmet Akkanat түркі халықтарының ұлттық қолөнері дәстүр мен жаңғыру арасындағы диалектика арқылы дамитындығын қарастырады. Сөйтіп қазақ қолөнеріндегі ою-өрнектердің рухани мәні жалпы түркі мәдениетіндегі ұқсас символдармен үндесетіндігін айқындайды (Akkanat, 2015, 119-140 -б). Әзірбайжанда Рәшад Мәммədov өз тұжырымдауларында Әзербайжан мен қазақ ұлттық қолөнеріндегі ою-өрнектердің мифологиялық және символдық мәні ортақ түркілік негіздерге сүйенетіндігін, алайда әр халықтың географиялық ерекшеліктері мен тарихи дамуына қарай өзіндік ерекшеліктері қалыптасқандығын анықтап көрсетеді (Məmmədov, 2018, 53-76 -б).

Зергерлік өнер де өз бастауын ежелгі сақ және ғұн мәдениетінен алады. Түркілік дәстүрде әйелдер әшекейі – тек сәндік бұйым емес, сонымен қатар тұмар, символдық нышан ретінде де қабылданған. Сол сияқты, қазақ киіз үйінің құрылысы мен оның ішкі жабдықталуы – түркі халықтарының көшпелі өмір салтына тән ортақ мәдени кодты айғақтайды. Ал, ағаш ұсталығы мен киіз басу өнері – көркемдік ойлау мен материалдық мәдениеттің үйлесімін көрсетеді.

Қазіргі таңда қазақ қолөнері этномәдени бірегейліктің символына, көркемдік белгісіне айналып отыр. Қолөнер өнімдері тек тұрмыстық зат емес, сонымен қатар мәдени бренд, заманауи сән және дизайн элементі ретінде қайта жаңғыруда. Бұл бағытта елімізде «Шеберлер одағы», «Qazaq handmade» жобалары т.с.с. бастамалар жүзеге асуда.

Қазақ қолөнерінің түркілік көркем мәдениетпен байланысын зерттеу барысында бірнеше негізгі нәтижелер мен ғылыми пайымдаулар жасалды:

1) Қолөнер түрлерінің тарихи сабақтастығы:

Қазақ халқының қолөнері — киіз басу, тоқыма, ағаш және сүйек ою, зергерлік, кестелеу, тоқыма, тері өңдеу — түркі халықтарына ортақ өнер салаларымен ұқсастықтар мен өз ерекшеліктерін көрсетті. Мәселен, тоқыма бұйымдар қазақтың көшпелі тұрмысы мен салт-дәстүрінде ерекше орын алған. Алаша, кілем, басқұр, терме, ши тоқу – осының бәрі тоқыма өнерінің түрлеріне жатады. Археологиялық қазбалар нәтижесінде табылған заттар бұл өнердің терең тарихқа ие екенін көрсетеді. Археолог К.И.Вахрушевтың еңбектерінде Оңтүстік Қазақстанда табылған тоқыма фрагменттері VIII–IX ғасырларға жатқызылған (Вахрушев, 2009, 91-103 - б). Қазақ өнертанушы ғалымы Өзбекәлі Жәнібеков өз еңбектерінде қазақтың дәстүрлі қолөнері мен ою-өрнектерінің мәдени сабақтастығын және оның маңызын сипаттайды (Жәнібеков, 1987, 45-68 -б). Өзбекстанда Мирза Салимов өз еңбектерінде өзбек және қазақ қолөнерінде ортақ түркілік элементтер әсіресе ою-өрнек пен технологиялық тәсілдерде кездесетіндігін анықтап, бұл ұлттық мәдениеттердің өзара байланысы мен тарихи сабақтастығын көрсететіндігін тұжырымдайды (Салимов, 2017, 75-95 -б). Бұл деректер қазақ қолөнері дәстүрінің терең тамырын айғақтайды.

2) Символдық мағыналар жүйесі:

Қолөнердегі ою-өрнектер — қошқар мүйіз, тұмарша, ирек т.б. терең дүниетанымдық және мифологиялық мазмұнға ие. Атап айтқанда, «қошқар мүйіз» оюы молшылық пен өмірдің жалғасын білдірсе, «ирек» оюы судың, қозғалыстың символы болып табылады. Бұл элементтер түркологиялық зерттеулерде де кездеседі (Байпақов, 2005, 132-157 -б). Ресейден Татьяна Васильева жұмыстарында қазақ ұлттық қолөнеріндегі ою-өрнектер мен символдардың түркі халықтарының кең мәдени аясындағы рөлі талданады (Васильева, 2018, 92-109 -б). Ш.Байділдаұлы қазақ ою-өрнектерінің түрлері мен олардың символдық мағыналарын зерттейді (Байділдаұлы, 2006, 61-66 -б), Ж.Н.Шайғозова, А.Б.Наурызбаева еңбектерінде қазақ мәдениетіндегі белгілер мен символдардың мағынасы сипатталады (Шайғозова, Наурызбаева, 2023, 27-39 -б). Қазақ ою-

өрнектерінің жалпы түркі халықтарының ою-өрнектерімен астасып жатуы да халықтардың этно-мәдени тұрғыдан да жақындығын айқындай түседі. Илшат Хисамов башқұрт қолөнері қазақ және жалпы түркі халықтарының қолөнер дәстүрлерімен үндесіп, ою-өрнектердің семантикасы халықтың этно-мәдени ерекшеліктерін және рухани дүниесін білдіретіндігін жазады (Хисамов, 2014, 29-50 -б). Ильдар Габдрахманов қазақ, татар және башқұрт қолөнерінің этникалық символикасы мен мәдени сабақтастығы зерттеледі (2017, 62-83 -б). Галина Исмагилова қазақ және татар ою-өрнектерінің стилистикалық және семантикалық ұқсастықтарын, олардың түркілік символикалық жүйеге қатыстығын талдайды (Исмагилова, 2017, 59-85 -б). Rafiz Hüseyinli Әзербайжан ұлттық ою-өрнектерінің қазақ және түркі халықтарының ою-өрнектерімен жалпы тамырлары бар, бұл ортақ мәдени кеңістіктің көрінісі (Hüseyinli, 2020, 60-81 -б). Бұл тұжырымдар қазақ ұлттық қолөнеріндегі символдық мағыналар жүйесінің кең ауқымды мәселе ретінде қарастырылу қажеттілігін айқындай түседі.

3) Түркілік мәдениетпен сабақтастығы:

Орта Азиядағы көне қалалардан табылған қолөнер бұйымдарының құрылымы мен өрнектері қазақ қолөнерімен ортақ. Өзбекстандағы Самарқанд өңірінен табылған теріден жасалған өрнекті ыдыс табақтар мен қазақтың ағаш табақтарына салыстырмалы талдау жүргізілгенде ұқсастықтары айқындалды. Сол сияқты, қазақ тоқыма бұйымдарындағы «қошқар мүйіз», «ирек», «сыңар мүйіз» өрнектері қырғыз, түрікмен, өзбек, түрік халықтарының кілемдерінде де кездеседі. Төлөмүш Садырбаев зерттеулерінде қырғыз қолөнерінің қазақ және басқа түркі халықтарының қолөнерімен тығыз байланысы, ою-өрнектер арқылы көшпелі өмір салтының дүниетанымы мен рухани құндылықтары бейнеленеді (Садырбаев, 2016, 42-65 -б). Түркіменстанда Махмұт Аннаев еңбектерінде түркімен ою-өрнектерінің қазақ және басқа түркі халықтарының қолөнеріне ықпалы, ортақ дәстүрлердің ерекшеліктері мен айырмашылықтары зерттеледі (Аннаев, 2016, 54-71 -б). Тоқыма өнеріндегі түркі халықтарының ортақ өрнектерінің жиі кездесуі де түркілік мәдениеттің сабақтастығын айқындай түседі (кесте-1). Бұл ортақ семиотикалық код түркі өркениетінің біртұтастығын көрсетеді. В.М.Массон: «Кілем тоқу тек экономикалық емес, сонымен қатар идеологиялық қызмет атқарған – ол халық жадын бейнелеген» деп жазған. Отандық ғалым С.Жолдасбекова қазақ кілемінің семантикалық кодын анықтау туралы зерттеулер жүргізіп, оның бүкіл түркілік мәдениеттегі маңызды орнын анықтады. Осы мазмұндағы түркі елдері ғалымдарының

тұжырымдарынан түркі халықтарының этномәдениетіндегі сабақтастықты анық байқауға болады.

4) Көркемдік стильдің трансформациясы:

Қазақ қолөнері уақыт өте келе қоғам қажеттілігі мен көркемдік талғамға байланысты өзгерістерге ұшырағанымен, оның негізін құрайтын символика мен құрылым сақталып қалған. Киіз үйдің сәндік элементтеріндегі өрнектер қазіргі интерьерлік дизайнда қолданыла бастады. Сонымен қатар, ұлттық тоқыма өнері заманауи сән индустриясында кеңінен қолданылады. Мәселен, «QazaqHand» бренді кілем мен басқұр оюларын заманауи киімдер мен аксессуарларға қолданады. Жас дизайнерлер AR/VR технологияларын пайдалана отырып, интерактивті кілем экспозицияларын жасап жүр (Bektenov, 2022, 13-18 -б).

Кесте 1. Тоқыма өнеріндегі ортақ түркілік өрнектер

Өрнек атауы	Мәдени мағынасы	Түркі елдерінде кездесуі
Қошқар мүйіз	Күш, байлық	Қазақ, түрікмен, әзірбайжан
Сыңар мүйіз	Ерлі-зайыптылық	Қазақ, қырғыз
Тұмарша	Қорғаныш, сақтандыру	Қазақ, өзбек, түрік

5) Қолөнердің әлеуметтік-мәдени рөлі:

Қолөнер — ұрпақтар сабақтастығының, ұлттық бірегейліктің көрнекі айғағы. Ол жастарға ұлттық таным мен құндылықтарды сіңіруде маңызды құрал ретінде қолданылады. Көптеген мектептер мен колледждерде этноқолөнер шеберханалары ашылып, жас буынның ұлттық мәдениетке қызығушылығы арттырылуда. Түркілік мәдениеттегі орны мен символдық мәні бойынша әсіресе тоқыма өнері – түркі халықтарының «көшпенді өркениетінің» бір бөлігі. Көшпелі қоғамда бұл өнер тек қолданбалы емес, сакралды мәнге ие болды. ЮНЕСКО мәліметтерінде Орта Азия халықтарының ұлттық қолөнері адамзаттың бейматериалдық мұрасының ажырамас бөлігі ретінде көрсетіледі (UNESCO ICH, 2016, 21 November 2016 - 23 November 2016).

Қазіргі таңда қазақ қолөнері мынадай түрлі салаларда тиімді қолданылуда:

- Білім беру: Мектеп бағдарламаларында ұлттық қолөнер элементтерін пайдалану оқушылардың ұлттық болмысты тануына ықпал етеді;
- Туризм: Этноауылдар мен шеберлік орталықтары арқылы ұлттық брендті ілгерілету мүмкіндігі;
- Креативті индустрия: Қазақ оюлары негізінде киім, интерьер, графикалық дизайн жасау;
- Сандық медиа: Ұлттық символикаларды анимация, бейнедизайнда пайдалану арқылы танымал ету.

6) Қолөнер түрлерінің көркемдік ерекшеліктері:

Қазақ ұлттық қолөнері бірнеше негізгі бағыттарға бөлінеді: зергерлік өнер, киіз басу, ағаш және сүйек ою, кесте тігу, тері өңдеу, тоқыма, киім-кешек пен тұрмыстық бұйымдарды дайындау. Әр бағыт өзіндік көркем тілге ие. Мәселен, киіз үйдің уығы мен керегесіне ойылып салынған геометриялық өрнектер көбіне күн, өмір ағашы, айналмалы әлем бейнелерін білдіреді. Атақты этнограф С.Мұқанов қазақ ою-өрнектерінің 230-дан астам түрін сипаттап, олардың символдық мәнін зерттесе, Ұ.М.Әбдіғаппарова қазақтың ұлттық ою-өрнектерінің қыр-сырын, тәлімдік мәнін аша түсті (Әбдіғаппарова, 1999, 137-146 -б). Б.Байтанаев Қазақстанның сакральды географиясын зерттей отырып, қолөнердегі сакральды элементтерді талдайды (Байтанаев, 2017, 300-320 -б).

Сонымен қатар, қазақ қолөнерінің мазмұндық ерекшеліктерін зерттеген Х.Арғынбаев, Ө.Жәнібеков, Қ.Амирғазин, Ә.Қамақ, Қ.Қалмырзаев, З.Сейітов, С.Тәтіғұлов т.б. еңбектеріндегі қазақ қолөнерінің ішінде киіз басу, зергерлік өнер, ағаш ою, тері өңдеу түрлері мен олардың сипаттамалары бойынша олардың материалдар мен символикалық сипаты анықталды (кесте-2).

7) Түркілік ортақтық пен ерекшеліктер

Зерттеу барысында қазақ қолөнерінің түркі халықтарымен ортақ тұстары анықталды (кесте-3). Өзбек, қырғыз, түрікмен, татар халқының қолөнерінде де геометриялық өрнек, киіз бұйымдар, ағаш пен металл өңдеу кең таралған. Гүлнара Гафарова зерттеуінде түркімен ұлттық қолөнері мен қазақ қолөнерінің технологиялық және стилистикалық байланыстары жалпы түркілік мәдениет контекстінде қарастырылады (Гафарова, 2019, 82-98 -б).

Алайда қазақ қолөнерінде көркемдік пластика мен композицияда кеңдік, ырғақтылық байқалады. Осыған сәйкес, қырғыз халқында мозаикалық кілемдер (шырдақ), ал қазақ халқында түкті кілем (түскиіз) кең тараған.

Кесте 2. Қазақ қолөнері түрлері мен олардың сипаттамалары

Қолөнер түрі	Материалдар	Символикалық мәні
Киіз басу	Жүн, табиғи бояу	Аспан, жер, тіршілік дөңгелегі
Зергерлік өнер	Күміс, алтын, асыл тас	Қорғау, ана тектілік, ұрпақ жалғастығы
Ағаш ою	Қарағай, қайың	Әлем құрылымы, үй ішінің тұтастығы
Тері өңдеу	Ірі қара, қой терісі	Ерлік, еңбек, табиғатпен үндестік

Кесте 3. Түркі халықтары қолөнерінің кейбір салыстырмалы белгілері

Түркі елі	Ортақ символдар	Материал түрі	Негізгі техника
Қазақ	Қошқар мүйіз, тұмарша	Киіз, тері, ағаш	Тоқыма, оймыш
Қырғыз	Ирек, шеңбер	Киіз, жүн	Кестелеу, киіз
Түрікме	Гүл, ай символдары	Мақта, тері	Кілем тоқу
Өзбек	Шыңырау, шеңбер	Жібек, жүн	Зергерлік,

			елеу
--	--	--	------

Қолөнер бұйымдарындағы символдық семантика бойынша семиотикалық талдауда «қошқар мүйіз» оюының ұрпақ жалғастығын, «ирек» өрнегінің су, өмір ағысы мағынасын білдіретініне сәйкес, бұл символдар тек эстетикалық емес, дүниетанымдық мазмұнға да ие болады. Сондықтан түркі халықтарының қолөнеріндегі ұқсас символика дүниені біртұтас қабылдауын білдіреді.

Қазіргі қоғамдағы қолданылу аясы бойынша талдау жұмыстарын қарастыратын болсақ, бүгінгі таңда ұлттық қолөнер элементтері интерьер дизайнында, киім үлгісінде, зергерлік заттар мен кәдесыйларда кеңінен қолданылады. Мысалы, Qazaq Republic, Nomad Style сияқты брендтер ұлттық өрнектерді заманауи стильмен ұштастырып, жастар арасында танымалдыққа ие болды. Сонымен қатар мектеп бағдарламаларында қолданбалы өнер пәндері арқылы оқушыларға ұлттық дүниетанымды дарыту жүзеге асуда.

Қолөнер – тек мұра емес, экономикалық, туристік және мәдени капитал, сондықтан оның практикалық маңызы артып, келешегі жарқын бола түсуде. Қазақстанда «Шеберлер қаласы» жобасы, этнофестивальдер және халықаралық көрмелер арқылы қолөнершілердің еңбегі дәріптелуде. Бұған түркі халықтарының мәдени орталығымен қатар биыл, яғни 2025 жылы қасиетті Түркістан қаласының қолөнершілер қаласы аталуын да жатқызуға болады. Бұл бағытта мемлекеттік қолдау мен білім беру жүйесіндегі интеграция маңызды рөл атқарады. Осыған сәйкес, қолөнердің қолдану салалары мен мүмкіндіктері де арта түсуде.

Қолөнер түрлері және түркілік тамырды айқындау барысында қазақ халқының қолөнері мынадай негізгі салаларына ерекше мән беріледі: киіз және текемет өнері, ою-өрнек, кестелеу, тоқыма, ағаш және сүйек ұқсату, металды көркем өңдеу, зергерлік өнер, тері өңдеу. Атап айтқанда, киіз үй жабдықтарындағы текемет пен сырмақтардағы композициялық өрнектер Қырғызстан мен Моңғолиядағы ұқсас туындылармен үндес (Golombek & Subtelny, 1992, 140-148 -б). Ежелгі Алтай мен Саян өңірлерінде табылған археологиялық материалдарда да қазақ қолөнеріндегі «қошқар мүйіз» оюының ертедегі нұсқалары кездеседі (Rudenko, 1953, 214-218 -б). Осындай мәліметтер негізінде қолөнер түрлерінің түркі халықтарындағы көрінісін анықтап көрсетуге болады (кесте-4).

Қазақ ұлттық қолөнеріндегі символизм және эстетикалық дүниетаным кеңінен таралған ерекшелік ретінде саналады. Қолөнердегі символдар — халықтың дүниетанымының көркем коды.

Кесте 4. Қолөнер түрлерінің түркі халықтарындағы көрінісі

Қолөнер түрі	Қазақ халқында	Ұқсас элементтер кездесетін түркі халықтары
Киіз басу	Текемет, сырмақ	Қырғыз, түрікмен, башқұрт
Зергерлік өнер	Сырға, алқа, тұмарша	Өзбек, татар, хакас
Ағаш ұқсату	Кебеже, адалбақан	Түрік, ұйғыр
Ою-өрнек	Қошқар мүйіз, тұмарша	Бәрінде дерлік

Қазақ оюларындағы «қошқар мүйіз», «су өрнек», «құс қанаты» т.б. бейнелері тек әшекей емес, терең наным-сенім мен философиялық ұғымдарға негізделген. А.Н.Бернштамның Орта Азия халықтарындағы өрнек элементтері діни-семантикалық сипатта, табиғатпен үйлесімдікті білдіретіндігін анықтауы да тегін емес. Қ.Болатбаев түркі халықтарында өрнексіз заманның мәні жоқ екендігін, түркілер ою-өрнекті аса қастерлеген халық ретінде түркі халықтарының өзіне тән, бірақ дүниетанымы жағынан ұқсас келетін ою-өрнектері қалыптасқандығын жазады. Мысалы, қазақта «қошқар мүйіз» оюы, қырғыздардағы «кочкар муйуз» оюына өте ұқсас келетінін талдап көрсетеді (Болатбаев, 2008, 10 - б).

Айқындап жазатын болсақ, «қошқар мүйіз» — байлық, өсіп-өну, мал шаруашылығының маңыздылығын көрсетсе (1-2 суреттер), «құс қанаты» — еркіндік пен жоғары руханият белгісі (3-5 суреттер). Бұл символизм шамандық және тотемдік наным-сенімдермен де байланыстырылады (Roux, 1984, 300-301 -б). Х.Ғабитов өз еңбегінде қошқар мүйіз оюы неше түрлі формаға еніп, әсіресе текеметтің ортасында қошқар мүйіз оюы, ал шет-шеттерінде тұмар, шаршы немесе су оюлары көбірек кездесетінін

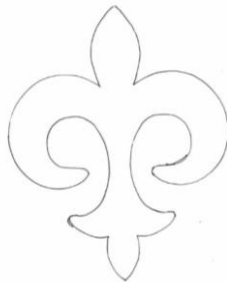
көрсетеді (Ғабитов, 2016, 186 -б). Ұ.М.Әбдіғапбарова өз еңбегінде қазақ ұлттық қолөнері бейнелеу өнерінің ең көне саласы екендігін, қазақ ұлттық ою-өрнек өнерінің тарихи дамуы мен ерекшеліктерін ашып берді (Әбдіғапбарова, 1999, 152 -б).

Қазақ ұлттық қолөнерінің тарихи кезеңдерін қарастыратын болсақ, оларды негізгі мынадай кезеңдерге бөледі:

1. Ежелгі дәуір – сақ, үйсін, ғұн кезеңіндегі бұйымдардан көркемдіктің бастауын көреміз;
2. Орта ғасырлар – архитектура мен көркемдік стильдің дамуы;
3. Қазақ хандығы кезеңі – қолөнердің ұлттық стиль ретінде қалыптасуы;
4. Кеңестік кезең – қолөнердің өндірістік стандарттарға бағынуы;
5. Тәуелсіздік дәуірі – ұлттық жаңғыру, авторлық стильдердің дамуы.

Қазіргі таңда қазақ ұлттық қолөнері мынадай бірнеше бағытта жаңғыруда:

- 1) Этнодизайн – сән индустриясында ұлттық нақыштағы элементтер трендке айналды («EthnoStyle», «Ashiq Fashion»);
- 2) Креативті экономика – авторлық шеберханалар мен шеберлер желісі қалыптасуда;
- 3) Білім беру – мектептерде көркем еңбек пәні аясында ұлттық элементтер оқытылады;
- 4) Мәдени туризм – Түркістан, Алматы, Шымкент қалаларында этноауылдар мен қолөнер орталықтары дамып келеді.



Сурет-1. Қошқар мүйіз оюы (қазақ оюы)



Сурет-2. Кочкар мүйіз (қызғыз оюы)



Сурет-3. Татар халқының Құс оюы.



Сурет-4. Қырғыз халқының Бүркіт оюы



Сурет-5. Қазақ халқының Құс қанаты оюы

Қазақ ұлттық қолөнерінің практикалық қолдану мүмкіндіктері бойынша мынадай ерекшеліктер айқын байқалады:

- Білім беру саласы: Ұлттық қолөнер элементтері мектеп бағдарламасына кіріктіріліп, оқушылардың мәдени танымын арттырады. Мысалы, 5–7 сыныптарда көркем еңбек сабақтарында ою-өрнек, кестелеу мен киіз бұйымдарын жасау арқылы ұлттық мұрамен танысады.

- Мәдени индустриялар: Дизайнерлер, сәулетшілер ұлттық элементтерді заманауи сәнде, интерьерде қолдануда. Бұл – брендтік өнімдерді ұлттық нақышта қалыптастыруға мүмкіндік береді.

- Цифрлық трансформация: Ұлттық өрнектер мен бұйымдардың 3D модельдері жасалып, цифрлық форматта халықаралық платформаларда ұсынылуда (KazArt жобасы).

- Жастар шығармашылығы: Ұлттық мотивтерге негізделген арт-резиденциялар мен шеберлік сыныптары – жастар арасында рухани сабақтастықты нығайтады.

Қазақ қолөнерінің түркі этномәдениетіндегі өзіндік орны бар және оның ауқымды этномәдени көзі болып табылады. Қазақ қолөнері — түркі өркениетінің этномәдени кодының көрінісі. Ол тек материалдық мұра ғана емес, сонымен қатар рухани және дүниетанымдық жүйенің айғағы болып табылады. Қазақ халқының тұрмысында кездесетін қолөнер бұйымдары — киіз үй жабдықтары, киім-кешек, ыдыс-аяқ, әшекей заттар — барлығы да түркілік ортақ стильмен үндеседі. Мәселен, атақты археологиялық қазбалардан табылған Қазақстандағы Бесшатыр мен Есік қорғандарындағы, Башқұрт жеріндегі Уфа қорғандарынынан табылған бұйымдардан байқалатын оюлар мен зергерлік бұйымдардың құрылымы қазіргі қазақ қолөнерінде сақталған. Башқұрт ғалымы Р.Б.Ахмеровтың еңбектерінде башқұрт халқының зооморфтық ою-өрнектеріндегі бұғының бейнесіндегі оюланған белдіктердің көптеп кездесетіндігі көрсетіледі (Ахмеров, 1996, 31 -б). Атап айтқанда, қола дәуіріне жататын Уфа обасынан табылған стилизацияланған бұғы оюлары мен Қазақстандағы Есік обасынан табылған әшекейлер ішіндегі бұғының стилизацияланған бейнесі бар заттардың ұқсастығы анықталады (6-7 суреттер).

Түркі халықтарының қолөнеріндегі ортақ символ ретінде кейбір жиі кездесетін ою түрлерінің түркі халықтарында кездесуі мен негізгі мағынасын зерттей келе, олардың мағынасының да бір-біріне сәйкес екендігі анықталады (кесте-5).

Кесте 5. Түркі халықтарының қолөнеріндегі ортақ символдар мен мазмұндар

Символ / Ою түрі	Түркі халықтарында кездесуі	Мағынасы
Қошқар мүйіз	Қазақ, қырғыз, түрікмен	Молшылық, өмір жалғастығы
Тұмарша	Қазақ, татар, башқұрт, қырғыз	Қорғау, рухани тазалық
Ирек	Қазақ, өзбек, ұйғыр	Су, өмір ағыны, қозғалыс
Шеңбер	Барлық түркі халықтары	Мәңгілік, әлемнің тұтастығы

Тұмарша оюының өзіндік символдық белгілері көптеген түркі елдерінде кездеседі, олардың түпкі мағынасы адамды сақтандыру ролін атқарды. Тұмарша оюы салынған кестені бәле-жаладан сақтап жүрсін дер ырымдап беретін болған (7-8 суреттер).

Е.Э.Баишева өз еңбегінде татар халқының ою-өрнектерінде түркі халқының көшпенді тіршілігінің сипаты жатқандығын көрсете келе, сол кездегі қалыптасқан ою-өрнек мотивтері осы кезге дейін жеткендігін айқындайды (Баишева, 2023, 101-107 -б). А.Селеметованың еңбегінде татар халқының ою-өрнектерінде символдық тұрғыдағы мәні ашылып, «Өмір ағашы» оюы адамдардың әл-ауқатын, дәулетін, күш-қуаты мен ұрпақ жалғасын білдіретіндігін көрсетеді (Селеметова, 2016, 884 -б).

Ұлттық қолөнер түрлерінің ішінде кесте өнері де Орта Азиядағы түркі халықтарының ерекше дамыған өнері ретінде анықталып, әсіресе қазақ және қырғыз халықтарындағы кесте өнерінің түстік, композициялық жағынан түбі бір тектес халық өнері екендігі көрсетілген (Аханов, Кунжигитова, 2020, 96 -б).



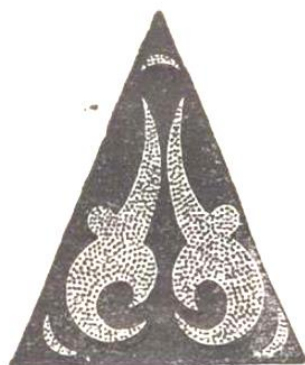
Сурет-6. Бұғы мүйіз
(Уфа қорғанынынан табылған зергерлік бұйымдағы башқұрт оюы)



Сурет-7. Бұғы мүйіз оюы
(Есік қорғанынан табылған зергерлік бұйымдағы стилизацияланған
қазақ оюы)



Сурет-8. Тұмарша (қазақ оюы)



Сурет-9. Тұмар (қыргыз оюы)

Қазақ ұлттық қолөнерін түркілік (тюркологиялық) тұрғыдан зерттегенде, антропологиялық, семиотикалық және герменевтикалық әдістерді қолдану — бұл дәстүрлі мәдениетті тереңірек тануға, ұлттық кодтарды ашуға және олардың тарихи-мәдени контекстін түсіндіруге мүмкіндік береді. Енді әр әдіске жеке тоқталайық:

1. Антропологиялық әдіс ретінде қолөнердің әлеуметтік қызметі, әсіресе әшекей бұйымдарды өңдеу сияқты өнер түрлерінің қоғамдағы орны, қолөнер шеберлерінің орны мен мәртебесі зерттеледі. Мәдени

жалғастық мәселесіне байланысты қалайша қолөнер дәстүрлері ұрпақтан ұрпаққа беріліп отырды, қазіргі таңда қалай сақталып отырғандығы қарастырылады. Этнографиялық мәліметтерге сүйене отырып, нақты аймақтардағы қолөнер ерекшеліктері анықталады. Яғни, түркі халықтарындағы ою-өрнек түрлерінің ерекшеліктерге сай өзгеруі антропологиялық дерек ретінде қарастырылады.

2. Семиотикалық әдіс арқылы қолөнердегі әсіресе ою-өрнек, таңбалардың мағынасы мен символикасы зерттеледі. Таңбалар жүйесі ретінде оюлардың (қошқар мүйіз, тұмарша, ирек, жұлдызша т.б.) шығу тегі мен мәні қарастырылады.

Ою-өрнектердің тілін оқу арқылы олардың мәдениеттегі орны ашылады. Бұл тәсіл арқылы ұлттық санадағы ұжымдық бейсаналық көріністер талданады. Семиотика әдісі түркі әлеміндегі ортақ белгілерді табуға мүмкіндік береді (қазақ пен қырғыз, түрікмен, башқұрт т.б. оюларының ұқсастығы). Мысалы, қазақтың «Қошқар мүйіз» оюы — байлық пен берекенің символы. Ол тек эстетикалық емес, сонымен бірге идеологиялық мәнге де ие.

3. Герменевтикалық әдіс арқылы қолөнер туындылары мәдени мәтін ретінде қарастырылады. Шебер жасаған бұйымдар сол дәуірдің философиясын, дүниетанымын білдіреді. Қолөнер бұйымдарын тарихи-мәдени контексте түсіндіру жүзеге асады. Қолөнердің символдық және мифологиялық негіздерін ашуға көмектеседі. Қазақ дүниетанымындағы аспан, жер, табиғат, уақыт туралы түсініктердің қолөнерде көрініс табуын түсіндіреді. Мәселен, қазақтың тұмарша оюы зұлым күштерден қорғаушы магиялық нышан ретінде қарастырылады. Герменевтикалық талдау оның түпкі мифологиялық мағынасын ашуға мүмкіндік береді. Сөйтіп, түркі халықтарының ортақ мәдени тамырларын салыстыра отырып, біртұтас түркі өркениетінің көріністерін тануға жол ашылады.

Қазақ ұлттық қолөнерін семиотикалық тұрғыда талдауды жүргізу үшін нақты бір теориялық модельді қолдану — талдауға құрылымдық әрі ғылыми негіз береді. Мұндай модельдердің бірі — Чарльз Сандерс Пирс пен Роман Якобсонның семиотикалық үлгілерін біріктіре отырып қолдану. Бұл әдіс бізге таңба, мән және контекст арасындағы қатынасты талдауға мүмкіндік береді.

Семиотикалық талдауға арналған теориялық модель ретінде Ч.Пирстің таңба теориясын үш құрамдас бөліктен тұратын құрылым ретінде қарастырамыз (кесте-6):

Кесте-6. Ч.Пирстің таңба теориясы (Triadic model / Үштаған модель)

Компонент	Түсініктеме	Қолөнер мисалында
Репрезентамен (таңба)	Заттың өзі емес, оны білдіретін форма/белгі	«Қошқар мүйіз» өрнегі
Объект	Таңбаның сілтейтін заты немесе ұғымы	Мал шаруашылығы, байлық, өмірлік энергия
Интерпретант	Қабылдаушының санасында туған мағына немесе түсінік	Береке, күш, қазақ болмысы, ұлттық діл

«Қошқар мүйіз» оюы репрезентамен анықталады, сөйтіп, ол мал шаруашылығы мен дәстүрлі тұрмыс объектісін білдіреді. Интерпретант бойынша қазақтар бұл оюды берекенің, күштің, өміршендіктің белгісі ретінде қабылдайды.

Сонымен бірге, Р.Якобсонның коммуникациялық моделі + код ұғымы қолданылады. Роман Якобсон семиотиканы коммуникациялық үдеріс ретінде қарастырады. Бұл модельге сәйкес мыналар анықталады:

1. Контекст – өрнектің мағынасы пайда болатын мәдени-әлеуметтік орта

2. Баяндаушы (addresser) – шебер, қолөнерші

3. Қабылдаушы (addressee) – тұтынушы, ұрпақ, зерттеуші

4. Код – ұлттық ою-өрнек жүйесі

5. Бери арнасы (channel) – материал (кілем, киіз, зергерлік бұйым)

6. Хабарлама (message) – нақтылы көркем бейне (өрнек түрі)

Осыған сәйкес, тұмардың формасындағы зергерлік бұйым:

Хабарлама: үшбұрышты тұмаршада салынған «ирек» өрнегі

Код: қазақ мифологиясында «ирек» — су, қозғалыс, өмір

Контекст: адамды жамандықтан сақтайтын тұмар

Қабылдаушы: оны киген адам немесе қазіргі зерттеуші

Ч.Пирстің ұштаған моделі мен Р.Якобсонның коммуникациялық моделі — ұлттық қолөнерді семиотикалық тұрғыда мынадай ғылыми жүйемен түсіндіруге мүмкіндік береді:

-Қолөнер бұйымдары – мәдени таңбалар жүйесі;

-Ою-өрнек – ұлттық код;

-Зергерлік және тұрмыстық бұйымдар – мәдени мәтін.

Осыған сәйкес, қошқар мүйіз ою-өрнегінің семиотикалық моделінде элементтер мен олардың мазмұндық сипаты, мәні көрсетіледі (кесте-7).

Кесте-7. Қошқар мүйіз ою-өрнегінің семиотикалық моделі

Элемент	Мазмұны
Таңба	Спиральды, симметриялы, мүйіз тәрізді өрнек
Объект	Мал шаруашылығы, қошқар, табиғатпен үйлесім
Интерпретант	Береке, тіршілік көзі, ұрпақ жалғастығы
Контекст	Киіз үйдің сырмағы, бесік жабуы, зергерлік бұйым
Код	Түркі халықтарындағы оюлардың визуалды тілі
Мәдени функция	Рухани мағына беру, әлеуметтік мәртебені білдіру, тылсымнан қорғау

Қошқар мүйіз оюы — түркі халықтарының қолөнерінде кеңінен таралған көне символдардың бірі. Әрбір этнос бұл өрнекті өз дүниетанымына, тұрмыс-тіршілігіне, эстетикалық талғамына сай әртүрлі мағынада қолданған. Қошқар мүйіз оюының түркі халықтарындағы

мағыналық өзгерістері мен оған қатысты ғалымдардың зерттеулері келтірілген:

Қошқар мүйіз оюының түркі халықтарындағы мағыналық интерпретацияларын ұсынуға болады. Бұл жайында қазақ жеріндегі зерттеулерде Х.Арғынбаев қазақтың дәстүрлі қолөнері мен ою-өрнектерінің түрлерін, олардың мағыналарын жан-жақты сипаттап, қошқар мүйіз оюы күш-қуаттың, байлық пен берекенің символы ретінде қарастырады (Арғынбаев, 1987, 45-52 -б). Ал, Серғали Сұрағанов қазақтың дәстүрлі ою-өрнектеріндегі қошқар мүйіз мотивінің тарихи және мәдени маңызын талдайды. Автор бұл мотивтің ежелгі дәуірлерден бастау алып, қазіргі қазақ өнерінде қалай сақталғанын сипаттайды (Сұрағанов, 2021, 99-110 -б). Яғни, қазақ қолөнерінде қошқар мүйіз оюы береке, байлық, күш-қуат пен өміршеңдіктің символы ретінде киіз үйдің сырмақтары мен текеметтерінде, киім-кешек пен зергерлік бұйымдарда жиі кездеседі. Мүйізді өрнектердің негізі қойдың, арқардың, ешкінің, бұғының мүйіздерін түспалдаудан пайда болған. Қошқар мүйіз оюы неше түрлі формаға еніп, қазақ бұйымдарының көбінде кездеседі. Мәселен, текеметтің ортасына “қошқар мүйіз”, шет-шетіне “тұмар”, “шаршы” немесе “су” оюлары салынады. Бұл халықтың туған жер төсін толтырған отар-отар қой болсын деген арман-тілегін білдіреді.

Анадолы түріктері зерттеушілерінің ішінде Хачер Арслан Калай Анадолы түріктерінің кілемдеріндегі жануарлар символикасы, соның ішінде қошқар мүйіз мотивінің мағынасы мен қолданылуын талдайды. Қошқар мүйіз мотиві күш, құнарлылық және байлықтың символы ретінде сипаттап көрсетеді (Калай, 2022, 82-94 -б).

Сол сияқты, түрікмендерде қошқар мүйіз оюы кілем тоқу өнерінде кеңінен қолданылады. Абдуррахман Девеци еңбегінде Түрікменстан мен Ирандағы Түрікмен Сахра аймағындағы қошқар мүйіз мотивінің мәдени және көркем өнердегі орны талданады. Қошқар мүйіз мотиві түрікмендердің өмірінде маңызды символ болып табылады, ол зират тастарында, үй тіректерінде, қабырға әшекейлерінде, кілемдер мен киіз бұйымдарында кездеседі. Әр рудың өзіндік ою-өрнек үлгілері бар, олар арқылы үй иесінің қай рудан екенін анықтауға болады. Бұл өрнектер тек сәндік мақсатта емес, рудың белгісі, әлеуметтік мәртебенің көрсеткіші ретінде де қызмет етеді (Девеци, 2017, 225-242 -б). Ғалым Берди Сарыев Түрікменстандағы кілемдер мен олардың мотивтерінің ұлттық бірлікті қалыптастырудағы этно-символдық рөлін қарастырады. Автор кілем мотивтерінің, соның ішінде қошқар мүйіз мотивінің, түрікмен тайпаларын

біріктіруші элемент ретінде қызмет ететінін сипаттайды (Сарыев, 2022, 227-239 -б).

Ал, қырғыздардың қолөнерінде қошқар мүйіз оюы «мүйіз» деп аталады. Бұл өрнек киіз бұйымдарда, киім-кешек пен тұрмыстық заттарда жиі кездеседі. Қошқар мүйіз оюы қырғыздар үшін де байлық пен берекенің символы болып табылады. Айда Касиева өз зерттеуінде қырғыз ою-өрнектерінің символдық мағынасы мен классификациясын қарастырады. Қошқар мүйіз (koshkor mүйüz) оюы қырғыздардың киіз бұйымдарында, зергерлік әшекейлерінде жиі кездесетін, байлық пен берекенің символы ретінде сипатталады (Касиева, 2015, 637-658 -б).

Өзбекстан зерттеушісі Ирина Богословская еңбектерінде қарақалпақстандағы ою-өрнектердегі зооморфтық мотивтер, соның ішінде қошқар мүйіз мотивінің қолданылуы мен мағынасы талданады. Автор бұл мотивтің қорғаушы символ ретінде қызмет ететінін сипаттайды (Богословская, 2009, 25-34 -б).

Сонымен, қошқар мүйіз оюы түркі халықтарының барлығында дерлік кездесетін ортақ символ болғанымен, әр этноста оның мағынасы мен қолданылу аясы әртүрлі. Қазақтарда бұл өрнек береке мен дәулеттің символы болса, түрікмендерде рудың белгісі ретінде, ал қырғыздарда да байлық пен берекенің нышаны ретінде қолданылады. Бұл өрнектің мағыналық өзгерістері әр халықтың тарихи-мәдени ерекшеліктеріне байланысты қалыптасқан.

Стилистикалық салыстыруды қазақ кілемдері мен зергерлік бұйымдары бойынша қарастырғанда, ең бірінші, қазақ кілемдері көбінесе геометриялық және зооморфтық ою-өрнектермен безендірілгендігін анық байқауға болады. Мысалы, қошқар мүйіз, құс тұмсық, түйе табан сияқты мотивтер кеңінен қолданылады. Зергерлік бұйымдарда да симметриялы және геометриялық пішіндер басым. Сол сияқты, түрікмен кілемдері мен зергерлік бұйымдары салыстырсақ, түрікмен кілемдері тайпалық ерекшеліктерге байланысты әртүрлі ою-өрнектермен ерекшеленеді. Мысалы, гөл (gyol) мотивтері әр тайпаның өзіндік белгісі ретінде қолданылады. Зергерлік бұйымдарда да тайпалық символика мен геометриялық пішіндер кеңінен таралған. Ал, Әзірбайжан кілемдері мен зергерлік бұйымдарының ерекшеліктерінде гүлді және геометриялық мотивтермен безендірілген. Зергерлік бұйымдарда да гүлді және геометриялық ою-өрнектер басым.

Қазақ кілемдері мен зергерлік бұйымдарын технологиялық салыстыру барысында анықталғандай, қазақ кілемдері негізінен қолмен

тоқылады, бұл олардың әртүрлілігі мен бірегейлігін қамтамасыз етеді. Зергерлік бұйымдарда күміс пен алтын кеңінен қолданылады, оларды өңдеу үшін дәстүрлі әдістер пайдаланылады.

Ал, түрікмен кілемдері мен зергерлік бұйымдарына келетін болсақ, түрікмен кілемдері жоғары тығыздықпен тоқылады, бұл олардың беріктігін арттырады. Зергерлік бұйымдарда күміс пен алтыннан жасалған күрделі конструкциялар жиі кездеседі.

Сол сияқты, Әзірбайжан кілемдері табиғи бояулармен боялған жүннен тоқылады. Зергерлік бұйымдарда алтын мен күміс кеңінен қолданылады, оларды өңдеу үшін дәстүрлі әдістер мен заманауи технологиялар қатар пайдаланылады.

Семантикалық тұрғыдан қазақ кілемдері мен зергерлік бұйымдарына салыстыру жүргізу барысында қазақ ою-өрнектерінде табиғат пен жануарлар әлемінің символикасы кеңінен қолданылатындығы айқын байқалып тұрады. Яғни, қошқар мүйіз күш пен байлықтың символы ретінде танылса, зергерлік бұйымдарда да осындай символика өте жиі кездеседі.

Түрікмен кілемдері мен зергерлік бұйымдарының ою-өрнектерінде тайпалық символика мен табиғат элементтері басым. Оларда гөл мотивтері әр тайпаның өзіндік белгісі ретінде қолданылады. Зергерлік бұйымдарда да тайпалық символика мен табиғат элементтері кеңінен таралған.

Әзірбайжан ою-өрнектерінде гүлді және геометриялық мотивтер кеңінен қолданылады. Карачеп кілемдерінде тоғыз жұлдызды мотивтер жиі кездеседі, бұл тоғыз санының қасиеттілігіне байланысты (сурет-10). Ал, зергерлік бұйымдарда да гүлді және геометриялық ою-өрнектер басым.

Бұл салыстыру түркі халықтарының кілем және зергерлік бұйымдарының стилистикалық, технологиялық және семантикалық ерекшеліктерін көрсетуге бағытталған. Әр халықтың мәдениеті мен дәстүрі олардың қолөнер бұйымдарында көрініс табады.

Түркі халықтарының кілем және зергерлік бұйымдары олардың мәдениеті мен дүниетанымының көрінісі ретінде маңызды рөл атқарады. Бұл бұйымдарды стилистикалық, технологиялық және семантикалық тұрғыдан салыстыру олардың ұқсастықтары мен ерекшеліктерін анықтауға мүмкіндік береді.

Қырғыз кілемдері, әсіресе "ала-кийиз" және "шырдак" түрлері, геометриялық және зооморфтық ою-өрнектермен безендірілсе, зергерлік бұйымдарда да қошқар мүйіз, құс тұмсық сияқты мотивтер жиі кездеседі.

Башқұрт кілемдері мен зергерлік бұйымдары да геометриялық және зооморфтық ою-өрнектермен ерекшеленеді. Мысалы, қошқар мүйіз, құс тұмсық, гүлді мотивтер кеңінен қолданылады.



Сурет-10. Азербайжанның Карачеп түкті кілемі. XX ғ. басы.

Сол сияқты, өзбек кілемдері көбінесе геометриялық және зооморфтық ою-өрнектермен безендіріледі. Онда "кулф-калит" (құлып-кілт) мотиві үйдің достарға ашық, дұшпандарға жабық екенін білдіреді. Зергерлік бұйымдарда да символдық мәні бар ою-өрнектер кеңінен қолданылады (сурет-11).



Сурет-11. Эшик-асма. Самарқан кілемі. 1930.

Технологиялық салыстыру барысында өзбек кілемдері негізінен қолмен тоқылады, бұл олардың әртүрлілігі мен бірегейлігін қамтамасыз ететіндігі байқалды. Зергерлік бұйымдарда күміс пен алтын кеңінен қолданылады, оларды өңдеу үшін дәстүрлі әдістер пайдаланылады.

Башқұрт кілемдері мен зергерлік бұйымдары да қолмен жасалады, бұл олардың сапасы мен бірегейлігін қамтамасыз етеді. Зергерлік бұйымдарда күміс пен алтын кеңінен қолданылады.

Түркі халықтарының кілем және зергерлік бұйымдары олардың мәдениеті мен дүниетанымының көрінісі ретінде маңызды рөл атқарады. Бұл бұйымдарды стилистикалық, технологиялық және семантикалық тұрғыдан салыстыру олардың ұқсастықтары мен ерекшеліктерін анықтауға мүмкіндік береді.

Түркі халықтарының ұлттық қолөнерін дамытуда практикалық стратегиялар мен цифрлық технологияларды қолдану бағыттары қазіргі заманғы мәдениет пен экономиканың маңызды бөлігіне айналууда. Бұл үрдіс дәстүрлі өнерді сақтап қана қоймай, оны жаңа буынға жеткізу мен жаһандық деңгейде танытуға мүмкіндік береді.

Осы бағытта практикалық стратегияларға мыналарды жатқызуға болады:

1. Ұлттық қолөнерді цифрландыру

Түркі мәдениетін сақтау және насихаттау мақсатында түркі мәдениеті мен мұрасы қоры материалдық және материалдық емес мәдени мұраларды цифрлық форматта каталогтауды қолға алды. Бұл бастама Түркі мемлекеттері ұйымының 2021 жылғы саммитінде қабылданған шешімдерге сәйкес жүзеге асырылуда.

2. Шеберлік мектептері мен оқыту бағдарламалары

Қазақстанда Айжан Бекқұлова бастаған «Қазақстан қолөнершілер одағы» дәстүрлі өнерді жандандыру мақсатында шеберлік сабақтары мен оқыту бағдарламаларын ұйымдастырады. Бұл бастамалар Smithsonian Folklife Festival аясында да қолдау тапты (Бекқұлова, 2018, 30-50 -б).

3. Мемлекеттік қолдау және заңнамалық шаралар

Өзбекстанда ұлттық қолданбалы өнерді дамыту мақсатында 1997 жылы Президент Жарлығы қабылданып, «Хунарманд» халық шеберлері қауымдастығы құрылды. Бұл ұйым шеберлерді қолдау, оқыту және дәстүрлі өнер түрлерін қайта жаңғырту жұмыстарын жүргізеді.

Түркілік мәдениетті дамытуда заманауи цифрлық технологияларды қолданудың мынадай бағыттарына да көп мән берілуі тиіс:

1. Цифрлық дағдыларды дамыту. Яғни, UNESCO Almaty жүргізген зерттеу нәтижесінде, Қазақстан, Қырғызстан, Тәжікстан және Өзбекстандағы шығармашылық индустрия өкілдерінің цифрлық дағдыларын жетілдіру қажеттілігі анықталды. Зерттеу нәтижелері бойынша әр елге арналған нақты ұсыныстар әзірленді (Гончарова, 2023, 20-35 -б).

2. Виртуалды музейлер мен 3D технологиялар. Бұл бойынша Қазақстанда «Е-Museum» жобасы аясында ұлттық мұражайлар мен архивтерді цифрландыру жұмыстары жүргізілуде. Бұл бастама арқылы тарихи жәдігерлер мен құжаттар кең аудиторияға қолжетімді болады (Гюль, 2006, 15-40-б).

Ұлттық қолөнер түркі халықтарының мәдени бірегейлігін, дүниетанымын және тарихын бейнелейді. Цифрлық технологиялар бұл мұраны сақтап, келешек ұрпаққа жеткізуде маңызды құралға айналууда.

Бұл стратегиялар мен бастамалар ұлттық қолөнерді сақтау, дамыту және жаһандық деңгейде танытуда маңызды рөл атқарады. Цифрлық технологиялар мен халықаралық ынтымақтастық арқылы түркі халықтарының мәдени мұрасы келешек ұрпаққа жеткізіледі.

Бұл мақаланың ғылыми жаңалығы – қазақ ұлттық қолөнерін тек этнографиялық немесе қолданбалы өнер шеңберінде ғана емес, түркі өркениетінің тұтас көркемдік жүйесімен сабақтастыра қарастыруында. Атап айтқанда:

1. Салыстырмалы-мәдениеттанулық негізде қазақ қолөнерінің көркем тілі (ою-өрнек, пішін, материал, түс) түркі халықтарының ортақ символикалық коды ретінде зерделенеді.

2. Қазақ қолөнеріндегі мифологиялық-символдық элементтердің (мысалы, қошқар мүйіз, күн, су, тау, бұғы, арқар бейнесі) түркілік дүниетаныммен байланысы ашылады.

3. Қолөнердің антропологиялық-семиотикалық қызметі (тектілік, әлеуметтік мәртебе, дүниетаным) тарихи деректермен және заманауи мәдени контексте негізделеді.

4. Қазақ қолөнерінің технологиялық мұрагерлігі мен инновациялық әлеуеті, яғни дәстүрлі формаларды бүгінгі заманға бейімдеу мүмкіндіктері ғылыми пайымдаумен ұсынылады.

5. Түркілік мәдени тұтастықты сақтауда қазақ қолөнерінің мәдени код ретінде маңызын дәлелдейтін жаңа көзқарас қалыптастырылады.

Болашақ зерттеулерге мынадай ұсыныстар беріледі:

1. Кросс-мәдени зерттеу: Қазақ қолөнеріндегі ою-өрнек элементтерінің өзбек, қырғыз, түрікмен, башқұрт халықтарындағы ұқсас және айырмашылықтарын салыстырмалы зерттеу.

2. Цифрлық мұрағаттау: Қазақ қолөнерінің ою-өрнек, технологиялық әдістерін 3D форматта визуализациялап, виртуалды мұражайлар құру.

3. Жасанды интеллект көмегімен үлгі классификациясы: Ою-өрнектердің семантикалық желілерін цифрлық түрде жүйелеу, қолөнер бұйымдарын типологиялау.

4. Қолөнердің білім беру жүйесіне интеграциясы: Орта мектеп пен ЖОО бағдарламаларына ұлттық қолөнердің көркем-тарихи аспектілерін енгізу.

5. Қазақ қолөнерінің урбанистік дизайндағы қолданылуы: Көркем экологиялық дизайн, интерьер, киім-кешек пен аксессуарлар арқылы қазіргі заманға бейімделу жолдарын зерттеу.

6. Экологиялық тұрғыдан орнықты материалдар қолдану арқылы дәстүрлі шеберлікті жасыл технологиямен ұштастыру.

Қорыта келгенде, қазақ ұлттық қолөнерін түркілік көркем мәдениеттің бір бөлігі ретінде зерделей отырып, оның терең философиялық, эстетикалық, әрі семиотикалық болмысы ғылыми негізде ашылды. Түркі халықтарының ортақ көркем-мәдени негізін нығайтуда қазақ қолөнерінің рөлі – тек тарихи мұра емес, заман талабына жауап бере алатын шығармашылық әлеует ретінде қарастырылады.

Қазақ қолөнері өзіндік көркемдік мәнге ие бола отырып, түркі мәдениетіндегі белгілі бір стильдік сипаттамаларды да бойына сіңірген. Бұл – қазақ халқының этномәдени дамуының ашықтығы мен дәстүр жалғастығының белгісі.

Қазіргі этнографиялық және мәдениеттанулық зерттеулерде қазақ қолөнері этнос болмысын, дүниетанымын танытатын негізгі индикатор ретінде қарастырылады. Сонымен қатар, бұл өнер түрі — ұрпақтар арасындағы сабақтастықты сақтаудың тетігі. Мұндай ерекшеліктер қазақ қолөнерінің түркі этномәдени кеңістікте бірегей көрінісін қамтамасыз етеді. Бұл бірегейлік қазақ мәдениетінің жаһандық мәдени ағыстарда дараланып тұруына да ықпал етеді.

Қорытынды

Жүргізілген зерттеу нәтижесінде қазақ ұлттық қолөнері тек эстетикалық және тұрмыстық қызмет атқарумен шектелмей, кең ауқымды тарихи-мәдени мәнге ие екені анықталды. Оның түркілік көркем мәдениетпен тығыз байланысы қазақ халқының этномәдени бірегейлігі мен дүниетанымының терең тамырларын көрсетеді. Түркі халықтарына ортақ қолөнерлік элементтер мен стильдер олардың тарихи сабақтастығы мен мәдени тұтастығын айқындайды. Сонымен қатар, қазақ қолөнерінің өзіндік көркемдік ерекшеліктері, символдық семантикасы және рухани мазмұны оның даралығын танытады.

Зерттеу барысында қазақ қолөнерінің келесі ерекшеліктері мен маңызы айқындалды:

- түркі әлемінің мәдени кеңістігінде қазақ қолөнері көркемдік стиль мен символика жағынан ерекше орын алады;
- қолөнер бұйымдарындағы дәстүрлі өрнектер мен белгілер халықтың мифологиялық, философиялық көзқарастарымен өзара астасып жатыр;

- ұлттық қолөнер — рухани жаңғырудың маңызды тетігі, тарихи жадты сақтаудың көрнекі тәсілі;
- қазіргі жаһандану жағдайында қолөнер этномәдени бірегейлік пен мәдени тұрақтылықты қамтамасыз етудің құралы бола алады;
- білім беру, туризм, дизайн, сандық медиа сияқты салаларда қолөнер элементтерін қолдану арқылы оны жаңғырту мен дамытудың кең мүмкіндіктері бар.

Қазақ ұлттық қолөнері — көркем, тарихи, рухани және әлеуметтік құбылыс ретінде түркілік мәдени кеңістікте ерекше орын алады. Оның символдық мағынасы мен эстетикалық құрылымы арқылы түркі халықтарының ортақ тарихы мен дүниетанымын түсінуге болады. Қазіргі таңда бұл өнер түрі тек мұра емес, сонымен қатар қазіргі заманғы шығармашылықтың көзі, ұлттық бірегейлікті сақтаудың тиімді жолы. Ұлттық кодтың көркем нышаны ретінде қолөнер жас ұрпақты тәрбиелеудің және Қазақстанның халықаралық мәдени имиджін қалыптастырудың қуатты тетігіне айналып келеді. Қазақ ұлттық тоқыма өнері – түркілік көркем мәдениеттің маңызды бөлігі. Бұл өнер халықтың дүниетанымын, символдық әлемін, әлеуметтік құрылымын бейнелейді. Қазіргі таңда бұл мұраны сақтау мен жаңғырту – мәдени саясат пен білім беру жүйесінің өзекті мәселесі. Ұлттық нақыштар тек сән емес, ұрпақтар арасындағы рухани көпір. Бұл өнер болашақ ұрпақтың ұлттық болмысын қалыптастыратын тәрбиелік құрал ретінде қызмет ете алады.

Қазақ ұлттық қолөнері – түркілік көркем мәдениеттің дамуындағы негізгі буындардың бірі болып табылады. Оның терең мазмұны, көркемдік құрылымы, тарихи сабақтастығы түркі өркениетінің біртұтастығын дәлелдейді. Бүгінгі күнде бұл мұра заманауи мәдениетке жаңа реңк беріп, ұлттық болмысты сақтау мен насихаттауда ерекше рөл атқаруда. Осы орайда қазақ қолөнерін ғылыми тұрғыдан зерттеу мен тәжірибелік деңгейде жаңғырту – мәдени тұтастықты сақтаудың маңызды тетігі болмақ.

Осылайша, қазақ ұлттық қолөнерін түркілік көркем мәдениет контексінде қарастыру — халықтық өнер мұрасын жаңа қырынан тануға, оның құндылығын бүгінгі қоғамда нығайтуға септігін тигізеді. Бұл бағыттағы зерттеулер мен практикалық жобалар ұлттық мәдениет пен өнердің болашағын айқындауда маңызды орын алады.

Пайдаланылған әдебиеттер

- Akkanat, M. (2015). *Türk Sanatında Gelenek ve Modernleşme (Түркі өнеріндегі дәстүр мен жаңғыру)*. Стамбул: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Аннаев, М. (2016). *Түркімен Халық Ою-Өрнегі*. Ашхабад, Түркіменстан Ұлттық баспасы.
- Арғынбаев, Х. (1987). *Қазақ Халқының Қолөнері*. Алматы: Өнер.
- Аханов, Б.Ф. & Кунжигитова, Г.Б. (2020). *Көркем Кесте. Оқу құралы*. Алматы: Эверо.
- Ахмеров, Р.Б. (1996). *Об Истоках Декоративно-Прикладного Искусства Башкирского Народа*. Уфа: Китап.
- Әбдіғаппарова, Ұ.М. (1999). *Қазақтың Ұлттық Ою-Өрнектері (Оқу Құралы)*. Алматы: Өнер.
- Байділдаұлы, Ш. (2006). *Қазақтың Ою-Өрнектері*. Алматы: Өнер.
- Байпақов, К. М. (2005). *Қазақстанның Ежелгі Қалалары*. Алматы: Аруна.
- Байтанаев, Б. (2017). *Сакральная География Казахстана*. Алматы: Институт археологии им. А.Х. Маргулана.
- Баишева, Е. Э. (2023). Орнамент в татарском искусстве, *Бизнес И Дизайн Ревю*, (31), 101-107.
- Бекмаматов, Э. (2018). *Кыргыз Элдик Көркөм Өнөрү (Кыргыз Халық Көркем Өнері)*. Бишкек: «Кылым» баспасы.
- Bektenov, A. (2022). AR and Cultural Heritage in Kazakhstan Textile Design. *Design Studies*, 13-18.
- Бекқұлова, А. (2018). *Қазақстан Қолөнершілерінің Дәстүрі Мен Қазіргі Жағдайы*. Алматы: Қазақстан Қолөнершілер Одағы.
- Богословская, И. (2009). Zoomorphic Motifs in Karakalpak Ornamental Art, *San'at Magazine*, (2), 84-92.
- Болатбаев, Қ.К. (2008). *Көкжиек Және Кеңістік*. Алматы: Алматы баспа үйі ЖШС.
- Васильева, Т. (2018). *Тюркские Народные Орнаменты В Контексте Этнической Культуры (Түркі Халықтарының Ою-Өрнектері Этникалық Мәдениет Контексінде)*. Мәскеу: Российская Академия Наук.

- Вахрушев, К.И. (2009). *Древние Текстильные Находки Южного Казахстана*. Алматы.
- Габдрахманов, И. (2017). *Этническая Символика В Народном Искусстве Татар И Башкир (Татар Және Башқұрт Халық Өнеріндегі Этникалық Символика)*. Уфа: Башқұртстан Ғылым Академиясы.
- Гафарова, Г. (2019). *Türkmenistan'ın Milli Halı Önemleri (Түркіменстан Ұлттық Қолөнер Өнімдері)*. Ашхабад.
- Golombek, L. & Subtelny, M. (1992). *Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*. Brill.
- Гончарова, А. (2023). *Орталық Азиядағы Шығармашылық Индустриялардағы Цифрлық Дағдылар*. Алматы: UNESCO Almaty.
- Hüseynli, R. (2020). *Azərbaycan Xalq İncəsənətində Milli Ornamentlər (Әзербайжан Халық Өнеріндегі Ұлттық Ою-Өрнектер)*. Баку: Elm və Təhsil.
- Гюль, Э. (2006). *Орталық Азиядағы Дәстүрлі Өнердің Болашағы*. Вена, INST.
- Ғабитов, Х. (2016). *Қазақ Мәдениетінің Тарихы. Оқу Құралы*. Алматы: Қазақ университеті.
- Девеци, А. (2017). Türkmen Sanat ve Kültüründe Koçboynuzu Motifinin Yeri (Türkmen Sahra – İran Türkmenleri.), *Journal of Turkish Studies*, (21), 225–242.
- Esin, E. (1980). *The Artistic Heritage of the Turks*. UNESCO.
- Жәнібеков, Ө. (1985). *Қазақтың Ұлттық Қолөнері*. Алматы: Жалын.
- Исмагилова, Г. (2017). *Татарские Орнаменты: Тарих И Современность (Татар Ою-Өрнегі: Тарих Пен Бүгінгі Заман)*. Казань: Казанский Государственный Университет.
- Yıldız, G. (2018). Common Patterns in Turkish and Central Asian Carpets, *Anadolu Sanat*, 64-71.
- Калай, Х.А. (2022). Reflections of Animal Symbolism on Anatolian Turkish Rugs, *Van YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (55), (40-55).
- Каримова, Н. (2021). *O'zbek Milliy Hunarmandchiligining Zamonaviy Taraqqiyoti (Өзбек Ұлттық Қолөнерінің Заманауи Дамуы)*. Ташкент: Fan va Texnologiya.

Касиева, А. (2015). *Kırgız Motiflerinin Sembolik Açısından İncelenmesi ve Sınıflandırılması. Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, (4), 637–658.

Марғұлан, Ә.Х. (2010). *Шығармалары*. Алматы: «Алатау» Баспасы. Т.9.

Məmmədov, P. (2018). *Azərbaycan Milli Sənətində Ornament Və Simvolizm (Əzərbaycan Ұлттық Өнеріндегі Ою-Өрнек Және Символизм)*. Баку: Elm Publishing.

Roux, J.P. (1984). *La religion des Turcs et des Mongols*. Paris: Payot.

Rudenko, S.I. (1953). *Culture of the Huns in the Altai*. Leningrad: Nauka.

Садырбаев, Т. (2016). *Кыргыз Эл Искусствосундагы Улуттук Кол Өнөрчүлүк (Кыргыз Ұлттық Қолөнер Өнері)*. Бишкек: Кыргыз Республикасынын Өкмөтүнүн басмасы.

Салимов, М. (2017). *O'zbek Milliy Hunarmandchiligi Tarixi (Ўзбек Ұлттық Қолөнерінің Тарихы)*. Ташкент: O'zbekiston Fanlar Akademiyasi.

Самашев, З. (2010). *Древнетюркские Тамги*. Алматы, АО «АБДИ Компани».

Сарыев, Б. (2022). *Türkmenistan'da Milli Birliğin Etno-Sembolik Kaynağı Olarak Halı ve Motifleri*. *Ağış Dergisi*, (2), 227–239.

Сафиуллин, Р. (2015). *Татар Халык Сәнгате Һәм Кул Эшләре (Татар Халық Өнері Мен Қолөнері)*. Казань, Татарстан Республикасы Мәдәният министрлығы.

Селеметова, А.Т. (2016). *Значение Символики В Крымско-Татарском Орнаменте. Молодой Ученый*, 6 (110), 870-884.

Сұрағанов, С. (2021). The Leading Ornamental Motif Koshkar Muyiz in Kazakh Ornamentation: in Search of the Primord, *Turkic Studies Journal*, (2), 99-110.

UNESCO ICH Reports. (2016). *Traditional textile crafts of Central Asia*. Paris.

Хисамов, И. (2014). *Башкорт Халык Осталыгы (Башқұрт халық шеберлігі)*. Уфа: Башкирское Книжное Издательство.

Çelik, F.G. (2019). *Türk Halk El Sanatlarında Sembolizm ve Anlam (Түркі халықтарының қолөнеріндегі символизм және мағына)*. Анкара: Ankara Üniversitesi Yayınları.

Шайғозова, Ж.Н. & Наурызбаева, А.Б. (2023). *Қазақ Мәдениетінің Белгілері Мен Символдарының Қысқаша Энциклопедиясы*. Алматы, ҚазНИИК.

Шалабаева, Г. (2000). *Ғасырлар Тоғысындағы Қазақстанның Көркем Өнері*. Алматы: «Ою» көркем галереясы.

References

Abdiğapparova, Ü.M. (1999). *Kazaktın Ulttıq Oyu-Örnekeri (Oku Kuralı)*. Almatı: Öner.

Ahanov, B.F. & Kunjigitova, G.B. (2020). *Körkem Keste. Oku Kuralı. Almatı: Evero*.

Ahmerov, R.B. (1996). *Ob İstokah Dekorativno-Prikladnogo İskusstva Başkirskogo Naroda*. Ufa: Kitap.

Akkanat, M. (2015). *Türk Sanatında Gelenek ve Modernleşme*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Annaev, M. (2016). *Türkimen Halık Oyu-Örneği*. Aşhabat: Türkmenistan Ulttıq Baspası.

Arğınbaev, H. (1987). *Kazak Halkının Kolöneri*. Almatı: Öner.

Baydıldaulı, Ş. (2006). *Kazaktın Oyu-Örnekeri*. Almatı: Öner

Baypaqov, K. M. (2005). *Kazakstannın Ejelgi Kalaları*. Almatı: Aruna.

Baytanaev, B. (2017). *Sakralnaya Geografiya Kazahstana*. Almatı: Institut Arheologii im. A.H.Margulana.

Bayşeva, E. E. (2023). Ornament v Tatarskom İskusstve, *Biznes i Dizayn Revyu*, (31), 101–107.

Bekmatatov, E. (2018). *Kırğız Eldik Körköm Önörü*. Bışkek: “Kılım” Baspası.

Bektenov, A. (2022). *AR and Cultural Heritage in Kazakhstan Textile Design*. Design Studies. 13-18.

Bekqulova, A. (2018). *Kazakstan Kolönerşilerinin Dastüri men Kazirgi Jagdayı*. Almatı: Kazakistan Kolönerşiler Odağı.

Bogoslovskaya, İ. (2009). Zoomorphic Motifs in Karakalpak Ornamental Art, *San'at Magazine*, (2), 84-92.

Bolatbaev, Q.K. (2008). *Kökjiek jane Kenistik*. Almatı: Almatı Baspa Uyi JŞS.

- Çelik, F.G. (2019). *Türk Halk El Sanatlarında Sembolizm ve Anlam*. Ankara, Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Devetsi, A. (2017). Türkmen Sanat ve Kültüründe Koçboynuzu Motifinin Yeri (Türkmen Sahra – İran Türkmenleri.), *Journal of Turkish Studies*, T. 12, (21), 225–242.
- Esin, E. (1980). *The Artistic Heritage of the Turks*. UNESCO.
- Gabdrachmanov, İ. (2017). *Etničeskaya Simvolika v Narodnom Iskusstve Tatar i Başkir*. Ufa: Başkurtistan Gilim Akademiyası, (175), 61–85.
- Gafarova, G. (2019). *Türkmenistanyň Milli Halı Önümleri*. Aşhabad.
- Golombek, L. & Subtelny, M. (1992). *Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*. Brill.
- Goncharova, A. (2023). *Ortalık Aziyadagı Şıgarmaşılık İndustriyalardagı Tsifrılık Dagdılar*. Almatı: UNESCO Almatı.
- Gul, E. (2006). *Ortalık Aziyadagı Dastürli Önerdin Bolaşagı*. Vena: INST.
- Ğabitov, H. (2016). *Kazak Madeniyetinin Tarihi. Oku Kuralı*. Almatı: Kazak Universiteti.
- Hisamov, İ. (2014). *Başkort Halık Ortalgı*. Ufa: Başkirkoe Knijnoe İzdatelstvo.
- Hüseynli, R. (2020). *Azərbaycan xalq incəsənətində milli ornamentlər (Azərbaycan halyq önerindegi ülttyq oyu-örnekter)*. Baku, Elm və Təhsil,-195 s. -60–80.
- İsmagilova, G. (2017). *Tatarskie Ornamenty: Tarih i Sovremennost (Tatar Oyu Örneği: Tarih pen Bügingi Zaman)*. Kazan: Kazanskiy Gosudarstvenniy Universitet.
- Janıbekov, Ö. (1985). *Kazaktın Ulttıq Kolöneri*. Almatı: Jalın.
- Kalay, H.A. (2022). Reflections of Animal Symbolism on Anatolian Turkish Rug, *Van YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (55), (40-55).
- Karimova, N. (2021). *O'zbek Milliy Hunarmandchiligining Zamonaviy Taraqqiyoti (Özbek ülttyq qolöneriniñ zamanauı damuy)*. Taşkent: Fan va Texnologiya.
- Kasiyeva, A. (2015). Kırgız Motiflerinin Sembolik Açıdan İncelenmesi ve Sınıflandırılması, *Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, T. 10, (4), 637–658.

- Margulan, Ä.H. (2010). *Margulan, A.H. (2010). Şıgarmaları. T.9. Almatı: Alatau Baspası.*
- Məmmədov, R. (2018). *Azərbaycan Milli Sənətində Ornament və Simvolizm (Azərbaycan Ülttyq Önerindəgi Oyu-Örnek Jäne Simvolizm).* Baku: Elm Publishing.
- Roux, J.P. (1984). *La religion des Turcs et des Mongols.* Paris: Payot.
- Rudenko, S.I. (1953). *Culture of the Huns in the Altai.* Leningrad: Nauka.
- Sadırbayev, T. (2016). *Kyrgyz El Iskusstvosundagy Uluttuk Kol Önorchülük.* Bişkek: Kırgız Respublikasynyn Ökmötünün Basmasy.
- Safiullin, R. (2015). *Tatar Halık Sangate Ham Kul Eşlare.* Kazan: Tatarstan Respublikası Madaniyat Ministırlığı.
- Salimov, M. (2017). *O'zbek Milliy Hunarmandchiligi Tarixi.* Taşkent, O'zbekiston Fanlar Akademiyasi.
- Samaşev, Z. (2010). *Drevnetyurkskie Tamgi.* Almatı: AO “ABDI Kompani”.
- Sarıyev, B. (2022). Türkmenistan’da Milli Birliğin Etno-Sembolik Kaynağı Olarak Halı ve Motifleri, *Arış Dergisi*, (2), 227–239.
- Selemetova, A.T. (2016). Znaçenie Simvoliki v Kırımsko-Tatarskom Ornament, *Molodoy Uçennıy*, (6), 870–884.
- Surağanov, S. (2021). *The Leading Ornamental Motif Koshkar Muyiz in Kazakh Ornamentation: in Search of The Primordi*, *Turkic Studies Journal*, T. 3, (2), 99–110.
- Şaygozova, J.N. & Naurızbaeva, A.B. (2023). *Kazak Madeniyetinin Belgileri men Simvoldarının Kıskaşa Entsiklopediyası.* Almatı: QazNIIK.
- Şalabaeva, G. (2000). *Gasırlar Togısındağı Kazakstannın Kırkem Öneri.* Almatı: “Oyu” Kırkem Galereyası.
- UNESCO ICH Reports. (2016). *Traditional Textile Crafts of Central Asia.* Paris.
- Vasileva, T. (2018). *Tyurskie Narodnie Ornamenty v Kontekste Etnicheskoy Kulturi.* Maskeu: Rossiyskaya Akademiya Nauk.
- Vahruşev, K.İ. (2009). *Drevnie Tekstilnie Nahodki Yujnogo Kazahstana.* Almatı.
- Yıldız, G. (2018). *Common Patterns in Turkish and Central Asian Carpets.* *Anadolu Sanat*, 64-71.

MİLLİ UYGULAMALI SANATLAR – TÜRK SANAT KÜLTÜRÜNÜN ÖNEMLİ BİR PARÇASI

Öz: Makalede Kazak halkının millî el sanatlarının Türk sanat kültüründeki yeri ve sanatsal özellikleri incelenmektedir. Tarihsel dönemlerde Türk kültürünün önemli bir kuşağını oluşturan Kazak halk el sanatlarının etno-kültürel yönleri, sanatsal ve ideolojik açıdan incelenmektedir. Özellikle dokumacılık, dericilik, nakışçılık, kuyumculuk, ahşap ve metal işçiliği gibi el sanatlarına ait örnekler, Kazak el sanatlarının Türk halklarının millî el sanatlarıyla sıkı bağıni ortaya koymaktadır. Çalışma, Türk halklarının kültürel mirasının korunması ve incelenmesinde Kazak ulusal el sanatlarının eşsiz rolünün belirlenmesi ihtiyacından doğmuştur. Kazak halk sanatlarının Türk sanat kültürü sistemindeki yeri belirlenerek, sanatsal ve manevi önemi bilimsel olarak araştırılıyor. Kazak millî el sanatlarının sembolik anlamı ve tarihi gelişimi anlatılmakta, millî el sanatlarının Türk etno-kültürel kimliğini güçlendirmedeki önemi üzerinde durulmaktadır. Kazak millî el sanatlarının Türk sanat kültürünün ayrılmaz bir parçası olduğu gerçeği, semiyotik, tarihî ve kültürel-karşılaştırmalı yöntemler kullanılarak kapsamlı bir şekilde analiz edilmektedir. Kazak el sanatları ile Türk sanat kültürü arasındaki ilişkinin incelenmesi sonucunda bazı temel sonuçlar ve bilimsel çıkarımlar elde edilmiştir. Türk halklarının el sanatlarının bazı karşılaştırmalı özellikleri ve Kazak el sanatlarının Türk halkları arasında tezahürleri ortaya konulmuştur. Sembolizm ve estetik dünya görüşü açısından Kazak el sanatlarının Türk etno-kültüründeki eşsiz yeri tespit edilerek değerli çıkarımlarda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk sanat kültürü, Halk sanatları, El sanatlarında süsleme, Sembolizm, Türk el Sanatlarında genel içerik.

КАЗАХСКОЕ НАЦИОНАЛЬНОЕ ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО – ВАЖНАЯ ЧАСТЬ ТУРЕЦКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация: В статье рассматриваются место и художественные особенности национальных ремесел казахского народа в тюркской художественной культуре. С художественной и мировоззренческой точки зрения анализируются этнокультурные аспекты казахских народных промыслов, которые в силу своей обширности и сложного содержания составляют важное поколение тюркской культуры в исторические периоды. В частности, примеры таких ремесел,

как ткачество, кожевенное дело, вышивка, ювелирное дело, обработка дерева и металла, демонстрируют тесную связь казахских ремесел с национальными ремеслами тюркских народов. Исследование возникло в связи с необходимостью выявления уникальной роли казахских национальных ремесел в сохранении и изучении культурного наследия тюркских народов. Определяется место казахского народного ремесла в системе тюркской художественной культуры и научно изучается его художественное и духовное значение. Описаны символическое значение и историческая эволюция казахских национальных ремесел, а также рассмотрено значение национальных ремесел в укреплении тюркской этнокультурной идентичности. С использованием семиотического, исторического и культурно-компаративного методов комплексно анализируется тот факт, что казахские национальные ремесла являются неотъемлемой частью тюркской художественной культуры. В результате изучения связи казахского ремесла с тюркской художественной культурой сделаны несколько основных результатов и научных выводов. Выявляются некоторые сравнительные черты ремесел тюркских народов и проявления казахских ремесел у тюркских народов. С точки зрения символики и эстетического мировоззрения определяется уникальное место казахских ремесел в тюркской этнокультуре, делаются ценные выводы.

Ключевые слова: Тюркская художественная культура, Народные ремесла, Орнаменты в ремеслах, Символика, Общее содержание в Тюркских ремеслах.

Extended Summary

The national crafts of the Kazakh people are a field of art that reflects the way of life, worldview, aesthetic and spiritual values of our ancestors. This art has developed and been shaped over the centuries along with the nomadic way of life. Its origins go deep, that is, into the general history and culture of the Turkic peoples. The artistic culture of the Turkic world is a large-scale civilizational phenomenon, and Kazakh craft stands out as a fundamental part of this culture. A special place in determining the cultural ties of the Turkic peoples is occupied by artistic culture and folk crafts. Craft is not just a household necessity, but a symbol reflecting the historical memory and artistic aesthetics of the people. Kazakh craft is distinguished by its original expression, having common features with Turkic. The symbolism, structure, and ways of using materials in craft models reflect the cultural integrity of the Turkic world.

The main reason for writing this article is the need to determine the unique role of the Kazakh national craft in the preservation and study of the cultural heritage of the Turkic peoples. The crafts of the Kazakh people are not only a collection of household items, but also an artistic image of aesthetic cognition and worldview. The identification of the historical roots and artistic features of this art within the framework of Turkic culture is the way to a deeper understanding of our national culture.

The purpose of the study is to scientifically determine the historical, artistic, and spiritual significance of Kazakh national craft within the Turkic artistic culture. In the course of achieving this goal, the following tasks were set: - systematization of the types, description of the features of the Kazakh national craft; - identification of similarities between Kazakh and other Turkic artistic cultures; - to study the symbolic meaning and historical evolution of the Kazakh national craft; - to show the place, role and directions of modernization of the national craft in the modern cultural space; - to characterize the importance of the Kazakh national craft in strengthening ethnic and cultural identity.

The research used historical-comparative, cultural-anthropological, semiotic, hermeneutic methods. Crafts, archaeological finds, ethnographic materials, museum artifacts, handicrafts, domestic and foreign scientific research of the Kazakh and Turkic peoples were used as sources. The key scientific contributions of the study are as follows: - Kazakh national crafts as an integral part of the Turkic artistic culture have been comprehensively analyzed by semiotic, historical and cultural comparative methods; - symbols and aesthetic significance in handicrafts were systematized in connection with the general worldview of the Turkic peoples; - the stages of the historical development of Kazakh handicrafts and the processes of modern renaissance were evaluated from the point of view of preserving cultural identity; - common patterns and differences in the crafts of the Turkic peoples were comparatively differentiated, specific features of Kazakh culture were identified; - on a scientific basis, the possibilities of applications of Kazakh handicrafts in modern ethnodesign and creative industry.

During the study of Kazakh handicrafts and their connection to Turkic artistic culture, several key findings emerged: 1) the historical continuity of the types of crafts is obvious; 2) The presence of a system of symbolic meanings; 3) the visibility of continuity with the Turkic culture; 4) the observability of the transformation of artistic style; 5) the high socio-cultural role of crafts; 6) the identification of artistic features of the types of crafts; 7) the presence of a Turkic community and features. The study revealed the common features of Kazakh handicrafts with the Turkic peoples. When studying the Kazakh

national craft from a Turkic (Turkological) point of view, the use of anthropological, semiotic and hermeneutic methods allows for a deeper understanding of traditional culture, to reveal national codes and explain their historical and cultural context.

1. The anthropological method is used to investigate the social functions of crafts, especially the place in society of such art forms as jewelry processing, the place and status of artisans. In connection with the problem of cultural continuation, it is considered how craft traditions were passed down from generation to generation, how they are preserved at the present time. On the basis of ethnographic data, the peculiarities of crafts in specific regions are determined.

2. Using the semiotic method, the peculiarity of the ornament, the meaning and symbolism of symbols in the craft are studied. The origin and meaning of ornaments are considered as a system of symbols.

3. Using the hermeneutical method, handicrafts are considered as a cultural text. The products created by the master represent the philosophy and worldview of that era. The crafts are interpreted in a historical and cultural context.

The ram's horn ornament is one of the oldest symbols widely used in the crafts of the Turkic peoples. Semantic changes in the ornament of ram's horns among the Turkic peoples and studies of scientists associated with it are given. Stylistic, technological, and semantic comparisons of national carpets and jewelry have been conducted. It turns out that Kazakh ornaments frequently incorporate symbols of nature and wildlife.

The areas of application of practical strategies and digital technologies in the development of national crafts of the Turkic peoples are becoming an important part of modern culture and economy. Practical strategies in this area include: digitalization of national crafts, skill schools and training programs, government support and legislative measures. As a result of the conducted research, it was found that Kazakh national crafts have a wide historical and cultural significance, not limited only to aesthetic and household activities. Its close connection to Turkic artistic culture reflects the deep-rooted ethnic identity and worldview of the Kazakh people. The craft elements and styles common to the Turkic peoples determine their historical continuity and cultural integrity. In addition, the peculiar artistic features, symbolic semantics and spiritual content of the Kazakh craft reflect its individuality

Yazar Katkı Oramı (Author Contributions) Erzhan AUELBEKOV (%40), Seyfolla BODİKOV (%40),
Nurjan AVELBEKOV (%30)

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

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

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

UDC 82; 81-26 DBTBL 17.07.51



KAZAKLARDA BAYKUŞ HAKKINDAKİ İNANÇLAR

Intımakgöl NURMAGOMBETOVA*

Öz: Halk edebiyatı araştırmalarına malzeme olacak kaynaklar halkın içindedir. Çalışmaya konu olan “*üki*”, yani baykuş Kazak milleti için çok önemli ve kutsaldır. Baykuş değerli bir kuştur. Kazakların inancında “*üki*”nin tüyü yeni doğmuş bebeği, oyun yaşındaki çocukları cin ve perilerden, henüz evli olmayan genç kızları, gelinlik giymiş damat evine giden gelinleri, halkın önüne çıkıp çalgılar eşliğinde atışma yapan söz ustası saz şairlerini nazardan, kötü niyetten korur. Bu inançlar günümüzde halkın gelenek ve göreneğinde devam etmektedir. Efsaneler ve halk inançları, “*üki*”nin sıradan bir kuş olmadığını göstermektedir. Çalışmamızda baykuş hakkında halk arasında bugüne kadar yaşayagelen efsanelerin tam metni Kazak Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktarılarak verilmiştir. Efsanelerin Türkçeye aktarılıp okuyucuya sunulmasıyla, bunların daha geniş bir coğrafyada tanıtılması amaçlanmıştır. Baykuşlarla ilgili deyimler de çalışmada yer bulmuştur. Halk arasında yaygın olarak kullanılan baykuş tüyü takılmış deve yavrusu anlamına gelen “*ükili bota*”, gencecik, güzel anlamına gelen “*ükidey ülbiregen*” gibi bazı deyimler üzerinde durulmuştur. Baykuşun Kazaklar için kutsal olduğuna dair Türkistan’da yaşanan bir olay da ele alınmıştır. Yazının sonunda baykuş tüyü takma ile ilgili gelenekler hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Üki, Bayğız, Japalak, Üki tüyü, Kutsal kuş.

OWL-RELATED BELIEFS AMONG KAZAKH PEOPLE

Abstract: Research materials for folk literature are found among the people themselves. This article focuses on the *Üki*—that is, the owl—which is not an ordinary bird but is regarded as highly valuable and

Araştırma Makalesi / Künye: Nurmagombetova, I. “Kazaklarda Baykuş Hakkındaki İnançlar”. *Türkoloji*, 122 (Haziran 2025), s. 121-148.

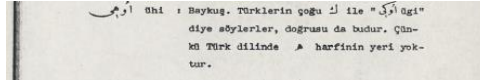
* Öğr. Görevlisi, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Dili Bölümü, e-mail: yntymakgul.nurmagombetova@ayu.edu.kz, ORCID: 0000-0003-4661-9645

sacred in Kazakh culture. According to Kazakh belief, the feather of the *Üki* protects young children, children of playing age, unmarried girls, brides on their way to the groom's house, and poets who engage in public verbal contests accompanied by musical instruments. These beliefs are still reflected in the people's traditions and customs today. Based on oral legends, it can be understood from the beliefs held by the people that the *Üki* plays an important symbolic and spiritual role. This study includes the full texts of legends surrounding the bird, which have been translated from Kazakh Turkish into Türkiye Turkish. It is believed that through translation, these cultural narratives can reach a broader audience and wider geography. The article also discusses an event that took place in Turkestan, which supports the idea that the owl is considered sacred by the Kazakhs. Additionally, idioms such as "ükili bota"—referring to a baby camel with an owl feather attached to protect it from the evil eye—and "ükidey ülbiregen" meaning "young and beautiful," are examined as reflections of this cultural belief. The article concludes with information on traditions involving the use of owl feathers as protective symbols.

Keywords: Uki, Baygiz, Japalak, Feather of uki, Holy bird.

Giriş

Baykuş, Türk halk kültüründe ve inanç sistemlerinde yer edinmiş özel kuşlardan biridir. Kazakçada "*üki*" olarak adlandırılan bu kuş, baygiz, japalak ve puhu kuşları familyasına ait bir gece yırtıcısıdır. Ormanlık alanlarda yaşayan, gece saatlerinde avlanan ve özellikle tavşan ile fare gibi küçük hayvanlarla beslenen *üki*; büyük başı, iri gözleri, yumuşak tüyleri ve sessiz uçuşuyla dikkat çeker (Rayimbekov & Baygabılova, 2013, s. 674). Baykuşun çeşitli türleri çöl ve bozkır gibi farklı coğrafi bölgelerde, özellikle Kazakistan'ın kuzey, kuzeydoğu ve güney kesimlerinde yaşar; genellikle virane, mezarlık, mağara, kayalık gibi karanlık ve تنها mekânlarda görülür (Kazak Sovyet Ansiklopedisi, 1973, s. 84). Türk dünyasında baykuş için ügi, ügü, ükü, ükkü gibi farklı adlandırmalar kullanılmış; bu isimler kimi zaman kuşun türüne, boyutuna ya da yaşadığı coğrafyaya göre değişiklik göstermiştir (Ögel, 1993, s. 357). Özellikle küçük baykuş türleri için *üki*, daha büyük türler için ise yapalak gibi adlar tercih edilmiştir (Radlof, 1893, s. 1804). Bu bağlamda baykuşun yalnızca bir kuş türü olarak değil, halk inançlarında ve deyimlerde sembolik anlamlar taşıyan bir varlık olarak ele alınması önemlidir. Kaşgarlı Mahmud'un kaleme aldığı Divânu Lügati't-Türk'te de baykuşla (ükü) ilgili bilgilere yer verilmiş, bu kuşun adının kullanımına ve bazı özelliklerine dair açıklamalar yapılmıştır. (Kaşgarlı Mahmud, 2022, s. 161).



Resim 1. Dîvânu Lugâti't-Türk Tercümesi (URL-1)

ügi baykuş: I, 9, 161;III, 118, 238 bkz> ühi, yabakülak

Resim 2. Dîvânu Lugâti't-Türk Dizini (URL-2)

1. Kazaklarda Baykuşlarla İlgili Efsaneler

Üki'nin yalnız olmadığı, bayğız ve japalak adlarında kardeşlerinin olduğu efsanelerde anlatılır. Bu kuşların her biri hakkında halk arasında bugüne kadar yaşayagelen efsanelerin tam metni Kazak Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktarılarak verilmiştir.

Efsane Metinleri

1. Japalak “Puhukuşu”nun Uğursuz Oluşu

Günlerin birinde Süleyman hükümdar:

“- Altın, gümüş, ak çadırlarda oturmaktan bıktım artık. Şimdi de bana bembeyaz kemikten, iyice kurumuş olan sert kemikten, özellikle de kafa kemiğinden, sararmamış genç kemikten üç katlı saray yapılsın. Sarayın birinci katı hanımların, ikinci katı erkeklerin, üçüncü katı da kuşların kafa kemiklerinden yapılsın. Altı kardeş olanların üç kardeşinin, beş kardeş olanların iki kardeşinin, üç kardeş olanların bir kardeşinin başı alınsın!” demiş. Hükümdarın söylediği yapılmaz mı, anında emri yerine getirilmeye başlanmış.

Bir gün sıra baykuş kardeşlere gelmiş. Hükümdarın emri üzerine en küçük kardeş Bayğız'ın kafasının alınması gerekiyormuş. Ama cesur olan Üki Han buna izin vermemiş. Üki, kardeşi Japal'ı uçurumun bir köşesine, diğer küçük kardeşi Bayğız'ı da taşlı bir yere saklamış. Kuşları öldürmek için görevlendirilen Kökjendet isminde kanlı bir paçalı kuş varmış. O, saraydaki kara kuş kadar gücü olmayan, hain, yaşlı Samurık “Simurg” kuşunun yardımcısı imiş. Kökjendet bir gün Üki'ye gelmiş.

-Paça tüyün dağılıp

-Tek başına kalmışsın.

-Duruşun da kahramanlar gibi

-Kulağını dikmişsin

-İki yanağın da sarkmış.

-Neden hükümdar emrini yerine getirmiyorsun, *Bayğız*'ın başı nerede? demiş. *Üki* de kulaklarını kaldırarak git dercesine pençesini sallayıvermiş. Pençesine alırsa yaralanacağını anlayan cellat kuş, "Dur hele, seni hükümdara şikâyet ederim," diyerek oradan uzaklaşmış. Yolda ilerlerken, ağabeyinin uyarılarını dinlemeyip gizlendiği yerden çıkan *Japalak*, ortalıkta gezip oynuyormuş. Bu sırada *Kökjendet*, *Japalak*'ın yanına gelip şöyle demiş:

"Bayğız'ı bulmama yardım edersen, hükümdarın düğününde sâki olur, karnını doyurursun." Onu kandırmaya çalışmış. Bunu duyan *Bayğız*, "Söyleme!" diye işaret etmiş. Ama hem korkak hem de vefasız olan *Japalak*, taşların arasında gizlenmiş olan kardeşi *Bayğız*'ı düşmanın eline teslim etmiş.

İşte o günden beri de *Japal* adı unutulmuş, *Japalak* olmuş. Vefasızlığı yüzünden bir lokma için kardeşinin ölümüne vesile olan *Japalak*, *Japalak körsen atıp al, jamannan boyındı satıp al*, "*Japalak* görürsen vur, bil ki ondan hayır gelmez..." denilen halk kargışı olarak kalmış. *Üki* de değerli, kutsal bir kuşa dönüşmüş. Paça tüyleri de gencecik kızların başına nazardan korusun diye takılır olmuş (İbrayev & Äuesbayeva, 2001, s. 40-41).

2. *Bayğız* "Baykuş"

Vaktiyle çok zalim bir hükümdar yaşamış. O, uçan kuşu yakalar ve durmadan onların etlerini yermiş. Kuşların burnuna delik açar ve onları ipe dizermiş. Böylelikle uçan kuşların hepsini yakalamış, bitirmiş. Sadece *Bayğız* hükümdardan kaçmayı başarmış.

Zalim hükümdar *Bayğız*'ı nasıl ele geçirsem diye düşünüp dururmuş. *Sunkar*'ı göndermek istemiş, ama onun keskin bakışlarını görünce onu göndermeye cesaret edememiş. "Bunu göndermeyeyim, yakalarsa kendi yer. En iyisi *Karşığa*'yı göndereyim. O biraz saf, birazcık övüversem isteğimi yerine getirir." diye düşünmüş.

Karşığa'yı kafesten çıkarmış ve:

- Sen kuşların içinde en cesur olanısın. Bundan sonra benim celladım ol. Şimdi git ve *Bayğız*'ı bul, demiş.

Tutsak olmaktan kurtulmuş olan *Karşığa* zalimin sözlerini yerine getirmek için uçuvermiş. Ağaçlık yeri, dağları, tepeleri gezerek aramış, uçurumun içinde saklanmakta olan *Bayğız*'ı bulmuş.

-Hey Bayğız, ne yapıyorsun? Seni hükümdar çağırıyor, demiş. Bayğız başını bir kenara gizlemeye çalışıp hastalanmış gibi yapmış ve:

- Başım öyle ağrıyor ki gidemem, demiş inleye inleye. O zaman *Karşığa*:

- Buraya çıkar mısın, bir konuşalım, diye yalvarmış. Bayğız bu da herhalde yakalanmamış, yalnız kalmış diye düşünmüş ve kafasını dışarı çıkarmış. Tam o sırada *Karşığa* onu kaptığı gibi kanadının altına almış. Bundan canı acıyan Bayğız:

- Eyvah, kaburgan çok sertmiş. Şakan da yani canımı yaktı, demiş. Böyle de şaka yapılır mı? Onun bu söylediklerini *Karşığa* dinlememiş. Bayğız'ı kanadının altına aldığı gibi zalim hükümdarın karşısına gelip konmuş.

- Bayğız nerede? diye sormuş zalim hükümdar, *Karşığa*'nın da bir kurnazlık yaptığını hisseder gibi.

- Hayır, bulamadım, diye kem küm etmiş *Karşığa*.

Bunu farkedenden zalim hükümdar:

- Boynunu bir çevirir, başını koparırım, hadi gerçeği söyle! demiş kızarak. *Karşığa* korktuğundan kanatlarının altında gizlediği Bayğız'ı hükümdara teslim etmiş. İşte o zaman Bayğız:

- Hey, hükümdar benim sana söyleyeceklerim var, demiş. Onun ne söyleyeceğini merak eden hükümdar:

- Hadi, söyle, demiş. Bayğız şiir şeklinde son bir dilekte bulunmuş.

Parmak kadar başım var,

Serçe kuşu kadar yaşıam var,

Büyüdüydüm yetim olarak

Sen doyacak da etim yok!

Diyeceğin bu kadar mı, yani? demiş hükümdar hayretle.

-Sözüm daha bitmedi. İyice dinle hükümdarım, demiş Bayğız ve sözünü devam ettirmiş.

- Tüm kuşları avladın. Kafeste tutuyorsun. Gagalarını delik deşik edip iplere dizdin. Hepsi de üzölüp durmakta, göz yaşları içindeler. Yiyecekleri yok, açlar. Bu kadar eziyet çekmeseler zayıflamazlardı. İşte onlara yaptığını bana da yapmak istersen, lütfen, ışıktan ip yapsan da ona dizsen, demiş.

- Işıktan kim ip yapabilir? diye şaşırarak sormuş hükümdar. O zaman *Bayğız* demiş:

- Şeytanı çağır ve ona yaptır.

Işıktan ip yapıp da ona kuşları dizince kuşların şişmanlayacağını duyan hükümdar şeytanı yanına çağırıp ışıktan ip yapmasını rica etmiş. Ne istersen vereyim, diye yalvarmış adeta. Kuşların arasında da çok cesur *Kıran* kuşu varmış. Onda bir yay varmış. Oklarını şimşekten yaparmış. Şeytan da bu okları bir türlü elde edemiyormuş.

- Bana ipe dizili olan şu *Kıran*'ın okunu ver, demiş. Zalim hükümdar *Kıran* kanadının altındaki şimşekten yapılan oklarını almış, vermiş. Şeytan ışığı tutup da ip yapacağım diye iyice koşturmuş, ama ışığı bir türlü yakalayamamış. Bir şey yapamayınca da zalim hükümdardan korkup bulutlara binerek kaçmış. Bir daha dönmemiş. Onu yakalayacak kuvvet de hükümdarda yokmuş. Çaresiz kalan zalim hükümdar *Bayğız*'a:

- Şimdi ne yapacağım? diye sormuş.

- Bu kuşların hepsini serbest bırak. Karnın acıktığında yakalar, avlar, yersin. Serbest iken daha çabuk kilo alır, şişmanlarlar, demiş *Bayğız*. Zalim hükümdar çaresizlikten *Bayğız*'ın dediklerini yapmış.

- Tamam, sen küçücük olmana rağmen akıllıymışsın, demiş ve *Karşığa*'ya tüm kuşları serbest bırakmasını emretmiş.

- *Bayğız*'ın dediği olsun, demiş.

Kuşlar gökyüzüne uçup gitmişler. Bir daha yere konmamış, hep ağaçlara konmuşlar. Hiçbir kuşu avlayamayan hükümdar da açlıktan ölmüş. Bundan sonra *Bayğız* kuşların en akıllısı olarak bilinmiş. O yüzden de o değerli kuş sayılmış, onu öldürmemişler. Kuş avlamaya çıkanlar ağlarına düşen *Bayğız*'ı serbest bırakmışlar. Tüm kuşların gagasındaki delik o zalim hükümdarın kuşları yakalayarak gagalarından delip ipe dizdiğinden dolayıdır. *Bayğız*'ın gagasında öyle delik yokmuş derler (İbrayev & Auesbayeva, 2001, s. 43-45).

3. *Bayğız* “Baykuş”

Çok eskilerde bir hükümdar yaşamış. O insanları idare ettiği gibi hayvan ve kuşlara da hükmetmiş. Onun hanımı da insanın aklına gelmeyen şeyleri düşünmekle meşgul olan şımarık bir kadınmış. Bir gün hanımı hükümdara:

- Bana sadece kuş kemiklerinden saray yaptırt, demiş.

Hükümdar hanımının dediğini yerine getirmiş. Bunun için kuşlara bir

araya gelip toplanmasını emretmiş. Onları yakalayıp gagalarını delmiş ve ipe dizmiş. Sonra da onları kesmeye başlamış. “Hiç gelmeyen kuş var mı?” diye yoklama yapmış. Kuşların hepsi orada bulunmuş. Bir tek *Bayğız* yokmuş. Buna çok kızan hükümdar *Bayğız*’ı getirmek için *Karşığa*’yı yollamış. *Karşığa* geldiğinde *Bayğız* mağaranın içinde oturuyormuş. Onu hemen hükümdara götürmüş.

- Kuşların hepsine emrettim, geldiler. Sen neden gelmedin? diye kızmış *Bayğız*’a.

- Gelecektim, demiş *Bayğız*, ama önemli bir saymaca yapıyordum. Dalmışım. Bu yüzden de geç kaldım.

- Nasıl bir saymaca bu?

- Yeryüzünde ova mı çok, yoksa dağ mı? Ölen mi çok, yaşayan mı çok? Erkek mi çok, kadın mı? gibi bir saymaca.

- Ova ile dağın hangisi çokmuş?

- Dağ çokmuş.

- Nasıl dağ çok olabilir?

- Tepesine konduğumda kuyruk kanadım yere değmiyorsa, bunların hepsine dağ dedim.

- Ölen ve yaşayanların hangisi çokmuş?

- Ölen çokmuş.

- Neden öyle?

- Sabah güneş tepeye çıkana kadar yatağında uyuyanların hepsini ölenlerden saydım.

- Erkekle kadının hangisi çokmuş?

- Kadın çokmuş.

- Onu nasıl anladın?

- Hanımının söylediklerini iki etmeyen erkekleri kadınlara saydım, demiş *Bayğız*.

Gagasından delinmiş ve ipe dizilmiş olan kuşlar bunu duyunca memnun kalmışlar ve hükümdarla dalga geçmişler. Hükümdar da *Bayğız*’ın verdiği cevaptan sonra ne büyük hata yapmakta olduğunu farkına varmış. Bütün kuşları serbest bırakmış. İşte bu yüzden diğer kuşların gagasında delik var. Sadece *Bayğız*’da delik yokmuş (Äuesbayeva & Mursalimova, 2011, s.110-

111).

4. Baykuş Niçin Kutsaldır?

Nuh Peygamber gemisinin duracağı bir dağ aramış. Dağlar da kendi aralarında:

- Nuh bende duraklayacak, insan nesli bende tekrar çoğalacak, diye tartışmaya başlamışlar. İşte o zaman Turan bozkırındaki *Kazığurt* Dağı mütevazı bir şekilde:

- Ben buna layık değilim, yüce Tanrı böyle bir şerefi yüksek dağlara nasip eder, demiş. Tanrı, *Kazığurt*'ın alçak gönüllü oluşundan memnun olmuş.

- Nuh! Gemini *Kazığurt*'a kondur. Hayat oradan tekrar başlasın, diye emretmiş.

- *Kazığurt* Dağı nerede? diye sormuş Nuh Peygamber. Tanrı da o zaman *üki* “baykuş” kuşunu yaratmış ve:

-Bunu yanına al! O çok iyi görür. Gece bile yolu bulur. *Kazığurt*'a gidecek yolu da o gösterir, demiş. Nuh *Kazığurt*'a sağ salim ulaşmış. Yardımından dolayı *üki*, yani baykuşa:

- Ormanların sahibi ol! Şu büyük ailemin kutsal değeri ol! diye dua etmiş. İşte o günden beri *üki* kutsal bir kuş olmuş. İnsanlar onun tüyünü nazar değmesin diye bebeğin beşiğine, kızın “*börk*” adlı millî şapkasına takar olmuşlar (URL-3).

2. Üki Kelimesinin Deyimleşmesi

Kazak kültüründe “*üki*” (baykuş tüyü) gibi semboller, nazara karşı korunma, şans ve uğur getirme gibi anlamlarla halk arasında sıkça kullanılır. Bu inançlar, dildeki deyimlere de yansımış ve bazı özel anlamlar kazanmıştır. Kazak kültüründe, “*üki*” (baykuş), “*bayğız*” (baykuş) ve “*japalak*” (puhukuşu gibi) gibi kelimeler çeşitli deyimlerde yer alır. Bu deyimler, genellikle hayvanların, özellikle baykuşların kültürel ve inançsal anlamları üzerinden şekillenir (Gabithanulı, 2006, s. 21). Kazak dilinde bu kelimelerle oluşturulmuş bazı deyimler ve anlamları şunlardır:

Bayğız siyaktı köz tastau (Baykuş gibi göz atmak) deyiminin anlamı: Dikkatlice bakmak, her ayrıntıyı gözden geçirmek. Baykuşların keskin gözleri ve dikkatli bakışları bu deyimini temelini oluşturur.

Halk arasındaki ***japalak körseñ, atıp al*** deyimini de *japalak* (puhukuşu) görürsen hemen vur, bil ki hayır gelmez anlamına gelir. Çünkü *japalak* kelimesi bu kuşun efsanelerdeki durumundan dolayı “*hain*” anlamında

kullanılmıştır. Bazen bu kelimeye yüklenen anlam değişir. Küçük çocuklara sevgi sözcüğü olarak *jalp jalp japalağım-ay* “minik kuşum” şeklinde kullanılmaktadır. Bu ifadeye artık çok nadir rastlanmaktadır.

“*Pisip kalğan ak seleuler bayau teñselip, ükidey bulğaıñdap, keyde jumsak kana tizeden sipaydı da keyde inesin kadap aladı.*” Türkçeye aktarınca anlamı şudur: “Beyaz söğütler yavaşça sallanıp, baykuş gibi dalgalanarak bazen yumuşakça dizimi okşar, bazen de iğnesini saplar.” Burada *ükidey bulğaıñdau* deyimini, söğütlerin (veya başka bir bitkinin) hareketini “baykuş gibi dalgalanmak” şeklinde betimlemektedir. Bu da doğanın zarif ve yumuşak hareketini, özellikle rüzgârla dalgalanan bir bitkinin hareketini tanımlamak için kullanılan güzel bir imgedir (Koñırov, 2007, s. 365).

Japalakıay jalp etu deyimini, bir hareketi veya durumu betimlerken kullanılan bir benzetme olup, “puhukuşu gibi aniden yere düşmek” anlamına gelir ve ani hareketi ifade eder. Örneğin: “*Osıdan keyin kız beyşara ok tigen japalakıay bop jalp ete tüsti.*” Türkçeye şu şekilde aktarılabilir: “Bu durumdan sonra zavallı kız, okla vurulmuş puhukuşu gibi bir anda yere düştü.” “Puhukuşu gibi bir anda yere düşmek” ya da “Puhukuşu gibi aniden yere yığılıp kalmak.” Bu deyim, bir şeyin ani ve güçlü bir şekilde yere düşmesini veya kendini bırakmasını betimler (Koñıratbayeva, Kaliyev & Esenova, 2011, s.49).

Japalakıay jarbiyu deyimini, bir kişinin ya da bir şeyin hareketini betimlemek için kullanılan bir benzetmedir. Bu durumda, “jarbiyıp” kelimesi geniş açılma veya yayılma anlamına gelirken, “japalakıay” (puhukuşu gibi) kelimesi de dikkatli ve yavaş hareketi ifade eder. “*Jarbiyıp japalakıay bir özi kaldı.*” Cümleyi Türkçeye şu şekilde aktarabiliriz: “Oturduğu yerde yayılmış puhukuşu gibi tek başına kaldı.” Burada “jarbiyıp” (genişleyerek, yayılma) ve “japalakıay” (puhukuşu gibi) ifadeleri, yalnız kalan kişinin durumunu, yalnızlık ve dışlanmışlık hissini güçlü bir şekilde betimlemektedir (Koñırov, 2007, s. 42).

Halk arasında kullanılan *ükili bota* “baykuş tüyü takılmış deve yavrusu” anlamına gelir. Deve yavrusunun gözlerinin çok güzel olduğu için nazara karşı korunması amacıyla baykuş tüyü takıldığına inanılır. Ükili bota, bir bakıma göz alıcı güzelliklere sahip olan ve nazardan korunmaya ihtiyacı olan kişilere benzetilen bir deyimdir.

Ükidey ülbiregen “gencecik, güzel” anlamında bir deyimdir. Üki kelimesi ve baykuş tüyü, güzellik, saflık ve zariflik ile ilişkilendirilir. Ükidey ülbiregen, genç, pırıl pırıl ve güzel birini tanımlamak için kullanılır.

Ükili ümitim “ümidim olan evladım” deyimini de çok değer verilen ve

güvenilen evlatları için kullanılır. **Ükilim** “değerlim, sevgilim” anlamında kullanılan bu deyim halk şarkılarında çok kullanılır.

Ükilim - ay, Sevgilim,
Sağındım saulem, Özledim hayatım,
Bir seni oylay. Seni düşününe düşününe

Ükidey közi jarkırau deymi, "baykuş gibi gözleri parlar" şeklinde Türkçeye aktarılabilir. Burada "ükidey" (baykuş gibi) benzetmesi, bir kişinin gözlerinin çok parlak, dikkat çekici ve etkileyici olduğunu anlatmak için kullanılmaktadır. **Üki közimen karau** (Üki gözüyle bakmak) deyiminin anlamı: birine dikkatlice bakmak, göz ucuyla izlemek, ama doğrudan bakmaktan kaçınmaktır. Baykuşlar gece görebilme yeteneğine sahip oldukları için bu deyim, dikkatli ama gizlice bakmayı ifade eder. **Ükidey uşu** (Baykuş gibi uçmak) deyiminin anlamı: Hızla bir yerden uzaklaşmak, aniden ayrılmak veya kaybolmaktır. Baykuşlar genellikle sessiz ve hızlı hareket eden hayvanlar olarak kabul edilir, bu yüzden “baykuş gibi” ifadesi hızla bir yerden ayrılmayı anlatır (Kaliyev, Nakısbekov, Sarıbayev & Üderbayev, 2005, s.707).

Bu deyimler, Kazak halkının baykuşlara olan özel bakış açısını yansıtır. Baykuş, genellikle gizliliği, dikkatli gözlemeyi ve geceyi simgeler. Bu yüzden kültürel anlamlar ve deyimler üzerinde derin etkiler yaratmıştır.

3. Kazaklarda Baykuşla İlgili İnançlar ve Bu İnançların Bugünkü Durumu

Baykuş, Kazaklar için değerli bir kuştur. Kazak geleneğinde yeni doğmuş bebeği beşiğe yatırırken yağ dökülen ateşi cinler, periler yaklaşmasın diye beşiğin etrafında döndürürler. Nazar değmesin diye de baykuşun tüyünü, *üki*'yi takarlar. Kazaklarda baykuşun kendisine ve tüyüne *üki* denir. Bundan başka beşiğe kurdun dişi ve kartal pençesini de asarlar (Ospanov, 2009, s. 26). Kazak milleti *üki* “baykuş” kuşunu kutsal saymıştır. Baykuşun kanatlarında Kur'an'ın bir nüshasının olduğu düşünüldüğünden baykuşun tüyü kutsal sayılmıştır. Bu sebepten dolayı bebeklerin beşiklerine, şapkalarına takılmıştır. Bunun yanı sıra mutluluk, başarı getirir inancıyla ozanlar, ses sanatçıları giymiş oldukları *börik* “millî şapka” ve elinden bırakmadıkları *dombıra* “millî çalgı aleti”ne *üki* takmışlardır (Rayimbekov & Baygabılova, 2013, s. 674).

Milletlere göre mitoloji tarihinde yer alan totemler millî anlayış ve değerler açısından değişirler. Ortak totemlere sahip olmasına rağmen her milletin bunlarla ilgili inançları ve yorumları farklıdır. Baykuş hakkında Avrupa ve Asya ülkelerinde çeşitli efsaneler, masallar vardır. Genellikle bu

kuş aklın, bilgeliğin sembolüdür. Ormanda yaşayan hayvanlar, kuşlar cevabını bulamadıkları soruları baykuşa sorar, ona danışır. Bundan dolayı yarışmalarda kullanılan amblemlerde yer alan baykuş resmi bilgeliğin simgesidir.

Kus degende sorlı bayğız,	Kuş deyince garip baykuş,
Ölgen adam beyitinde	Ölen insan mezarına
Konıp japajalğız	Konmuş oturmuş yapayalnız
Sırlasadı öli tünge	Sır söylüyor sessiz geceye

A. Jumagaliyev'in *Öşpegen Jalın* "Sönmeyen Alev" adlı eserinden alınmış bu dörtlükte baykuşun ölüm, karanlık gibi kavramlarla alakası olduğunu görüyoruz (Kazak Tiliniñ Tüsindirme..., 1976, s. 30). Buradan anlaşıldığı üzere bayğızın görünmesi pek iyiye yorumlanmaz. Genelde kötü habere, ölüme işarettir. Halk arasında ona *bayğız* yerine *Muratalı* derler. Bu ismiyle anılırsa kara haber, ölüm haberi kimsenin kapısını çalmaz inancı halk arasında iyice yerleşmiştir.

Efsaneye göre Nuh'un gemisini gideceği yere kadar götürmekle görevlendirilen *üki* "baykuş" yolculuk sonunda Nuh'un verdiği güzel bir dua ile "kutsal" bir kuş olmaya hak kazanır.

Kazak halkının dünya görüşünde baykuş, kutsal bir kuş olarak kabul edilmiştir. Kabarık tüyünün yalnızca estetik bir unsur olarak değil, aynı zamanda kutsal bir özelliğe sahip olduğuna inanılmıştır. Ancak son dönemlerde bu inanç, "batıl" olarak nitelendirilmiş ve giderek unutulmaya başlanmıştır. Hatta bazı kişiler bu inancı, "Allah'a ortak koşmak" şeklinde yorumlayarak eleştirmektedir. Ancak bu durum, Aziz Maşhur Jüsip Köpey'in takiyesine iliştilmiş baykuş tüyünün tarihsel-kültürel bağlamda kutsal kabul edilmediği anlamına gelmemektedir.



Resim 3. Meşhur Jüsip Köpey (URL-4)

Şair, folklorcu, bilim insanı, eğitimci, etnograf, tarihçi, denemeci ve din bilgini olan Maşhur Jüsip, sekiz yaşındayken din eğitimi almaya başlamış; aynı zamanda “Kozi Körpeş–Bayan Sulu”, “Er Targın” ve “Dört Delikanlının Şiiri” gibi destanları ezbere bilmıştır.

Bir gün Maşhur Jüsip evini ziyaret etmek isteyen ağa sultan Şorman oğlu Musa Jüsip’i dinlemek ister. Küçük Jüsip destanları ezbere söyleyerek misafir ve herkesi hayranlıklar içinde bırakır. Şorman oğlu Musa da Jüsip’in babası Köpey’e: “Bundan sonra oğlunuza *iki* “baykuş tüyü”nü takınız, onu nazardan korur. Zamanı vakti gelince belli ki bu evladınız meşhur olacaktır.” der. Bu sözden sonra daha 8 yaşındaki Jüsip’e halk arasında “Meşhur Jüsip” demeye başlarlar. Jüsip de *takiyasından ikisini* eksik etmez.

Meşhur Jüsip bu olayı şiirinde şöyle ifade eder:

<i>Күні еді аға Сұлтан сол күнде енді,</i>	<i>Gün o günmüş, ağa sultan o gün geldi,</i>
<i>Баянтау қаласына Мұса келді.</i>	<i>Bayandağ şehrinden Musa geldi</i>
<i>Алдына көремін деп алдырғанда,</i>	<i>Bakayım bir şu evlada, dinleyeyim,</i>
<i>Тынбастан жазған Мәшһүр қақсай берді.</i>	<i>Deyince, durmadan Meşhur destan anlattı.</i>
<i>Парасат нұрыменен әбден білді:</i>	<i>Kalb gözüyle anladı ve dedi ki,</i>
<i>«Қаққай», деп Құдай мұнан көз бен тілді!</i>	<i>“Yaradan seni nazardan korusun!”</i>
<i>Мынау Мәшһүр болатын бала екен деп -</i>	<i>Bu evlâd meşhur olacak biri, diye,</i>
<i>Ер назары тиюмен нәфіс қылды.</i>	<i>Nazardan koruyun diye tembih etti.</i>
<i>– Ей, сопы, бұл балаңды жақсы бақ деп, -</i>	<i>Ey, sufî, bu evladına sen iyi bak,</i>
<i>Не болсын мұнан артық тіл мен жақ деп.</i>	<i>Bundan fazlası mı olur, dili yatkın.</i>
<i>Аяумен мейірі түсін, былай</i>	<i>Memnun olup şevkatle şöyle dedi:</i>

<i>айтты:</i>	
<i>Балаңа мұнан былай үкі тақ деп...</i>	<i>-Bundan sonra oğluna hep üki tak</i> (Tasilova & Batırbayeva, 2022, s.65).

4. “Üki tağı” Baykuş Tüyü Takmak

Bebekler iyi uyusun diye beşiğe üki tüyü takılır. Çünkü baykuş yılan ve fareyle beslenen bir kuş çeşididir. Yani *ükinin* kokusu olan yerlere yılan ve farelerin yaklaşması imkansızdır. Bu sebeple halk arasında baykuş tüyü beşiğe takıldığında çocuğun emniyet altında olduğuna inanılır. Nazar, kötü gözlerin bir kişiye zarar vereceği inancıdır. Özellikle bebekler, toplumda nazara karşı en hassas grup olarak kabul edilir. Kazaklar, çocukların sağlığını ve mutluluğunu korumak için çeşitli geleneksel inançlara dayanarak baykuş tüyünü bir tür manevi koruma aracı olarak kullanırlar.



Resim 4. Ükili Beşik (URL-5)

Mutluluk getirsin diye evlenecek olan genç kızların *saukele* adlı “duvağı olan millî şapka”sına takılır. Kazak kültüründe “*üki*”, genellikle mutluluk, bereket ve uğur getireceği inancıyla evlenecek olan genç kızların *saukele* (duvaklı millî şapka) üzerine takılan bir kuş tüyüdür. Bu gelenek, hem manevi bir anlam taşır hem de geleneksel bir süsleme olarak, gelinin hayatına yeni bir başlangıç yaparken iyi dilekler ve pozitif enerji gönderildiğini simgeler. Gelinin başına takılan baykuş tüyü, onun yeni yaşamında mutluluğu ve huzuru bulmasını sağlamayı amaçlar. Bu yüzden baykuş tüyü takmak, Kazaklar için önemli bir kültürel ritüeldir.



Resim 5. Saukele (URL-6)

Evlenecek genç kız evinden ayrılırken daha evlenmeyen kız arkadaşlarına baykuş tüyü olan “ükili” bileklikler takar. Bu uygulama mutluluk, bereket, uğur ve koruma gibi anlamlar taşır. Bu gelenek, sadece bir jest değil, aynı zamanda derin bir manevi bağ ve kültürel anlam içerir. Kazak geleneklerinde, evlenmemiş kızlar için evlilik uğuru ve mutluluk dileme anlamı taşır. Bu bilekliklerin takılması, evlenmemiş kızların de ilerideki evliliklerinde mutluluk ve başarı bulmaları için bir uğur ve iyi dilek niteliği taşır. Evlenecek olan genç kız, evinden ayrılırken hem sevinçli hem de hüzünlü bir duygu içinde olabilir. Bu sembolik takı, genç kızın evlenme yolculuğunda yalnız olmadığını, dostlarının iyi dilekleriyle ilerleyeceğini gösterir.



Resim 6. Bileklikler (URL-7)

Oğlanları nazardan korusun diye takiyaya (takke) takılır. Çocukların büyüdükçe daha çok göz önünde olmaları, onların nazara maruz kalma olasılığını artırır. Bu yüzden çocuklar baykuş tüyü takma geleneğiyle nazardan korunur. Oğlan çocukları Kazak kültüründe önemli bir yer tutar, çünkü toplumda aileyi devam ettirecek ve soylarını sürdürecektir olanlar genellikle oğlanlardır. Bu yüzden oğlanların sağlıklı büyümesi, toplumsal olarak önemli kabul edilir. Bu çocukların nazara gelmemesi için yapılan bu uygulama, onların hayat yolculuklarında sağlam adımlar atmasını simgeler.



Resim 7. Takiya (URL-8)

Yeni evli çiftlerin mutluluğu daimi olsun diye *şımıldık* (gelinin nikahı kıyıldığı ana kadar kaldığı evdeki ona ayırtılmış köşe) takılır. Evlilik, Kazaklar için çok önemli bir sosyal olaydır. Gelinin, nikah töreninden önce evdeki özel köşesine baykuş tüyü takılması, ona iyi şans ve uğurlu bir hayat dilemek amacıyla yapılan bir uygulamadır. Bu sembolik adım, gelinin yeni evliliğe başlarken her türlü kötülükten ve nazardan korunmasını sağlamak için bir manevi hazırlık anlamına gelir. Ayrıca, baykuş tüyü gelinin evliliğe ve yeni yaşamına adım atarken, ona güç ve huzur verir.



Resim 8. Şımıldık (URL-9)

Genç kızların takiyalarına (takke) takılır. Kazak halkı, nazarın insanların kötü gözlerinden gelen olumsuz enerjilerden kaynaklandığına inanır. Nazarın, kişiye zarar verebileceği veya şansını etkileyebileceği

düşünülür. Bu yüzden, özellikle çocuklar ve gençler, nazardan korunmak için çeşitli sembolik objeler kullanılır. Baykuş tüyü takma geleneği de çocuğun nazardan korunması amacıyla önemli bir tedbir olarak görülür.



Resim9. Takiya (URL-10)

Nazar değmesin diye çocukların takkeleri ya da yeleklerine takılır. Kazak kültüründe üki, yani baykuş tüyü, nazar, kötü gözden koruma aracı olarak kullanılır. Baykuş tüyü, özellikle çocukların takkelerine ya da yeleklerine takılır. Böylece onların nazardan korunması amaçlanır. Nazar, başka insanların kötü niyetli bakışlarının bir kişiye zarar verebileceği, ona şanssızlık getirebileceği düşüncesine dayanır. Baykuş tüyü, sadece fiziksel bir obje değil, aynı zamanda manevi bir güç taşır. Kuş tüyü, doğanın gücü ve koruyucu enerjisiyle ilişkilendirilir. Kazaklar, bu sembolün çocuklarını kötü enerjilerden koruyacağını, onları nazardan ve olumsuzluklardan uzak tutacağını düşünürler.



Resim 10. Takiya (URL-11)

Âşıkların dombıra adlı “millî çalgı”larına da üki tüyü takılmıştır. Âşıklar, toplum içinde geleneksel hikâyeleri ve şiirleriyle tanınan, kültürel açıdan önemli figürlerdir. Onlar, toplumun ruhunu yansıtan ve bireysel

düşünceleri dile getiren sanatçılardır. Dombıra gibi önemli müzik aletlerine baykuş tüyünün takılması, müziğin ve sözlerin nazardan korunması anlamına gelir. Âşıklar, halkı etkilemek ve onlara güzel duygular aşılamak için performanslar sergilerken, dombıra çalarken, baykuş tüyü ile kötü enerjilerden korunmak ve sanatlarının saf ve güçlü kalmasını sağlamak isterler.



Resim 11. Âşık (URL-12)



Ükili Dombıra



Baurjan Qarabek

Resimler 12. (URL-13)

Үкілі домбыра, үкілі домбыра.	Ükili dombıra ükili dombıra,
Қоңыр әуенің күмбірлеп.	Hoş müziğin çağlar.
Әсем үніңді көңілге қондыра	Güzel sesin gönlümde yer ala,

Ескендей бір леп үлбіреп.	Sanki bir lodos uğuldar.
Арғымақ өмір, алдың ба теліп,	Hayat bir yarış, hazırladın da,
Баптап ап салдың додаға.	Gönderdin bir musabakaya.
Ұлы далада желкендей желіп	Bucaksız bozkırda yelkenli yarış,
Құйылар ойлар жадыға.	Düşünceler gelir hafızaya.
Терең ойларым жолымды бақты,	Derin düşüncelerim yolumu bekledi,
Өзен теңізге ұласып.	Nehirler denize ulaştı.
Еске алсам жиі жалынды шақты	Hatırlasam sık sık eski günleri,
Кетеді көңіл құлазып.	Göz yaşımla elime bulaştı.
Үкілі домбыра, үкілі домбыра,	Ükili dombıra ükili dombıra,
Көкірек толы сұраққа.	Kafam dolu soruya.
Әсем әуенің жанды жандыра	Güzel müziğin içimi ferahлата,
Сүйрейді мені жыраққа.	Götürür beni uzağa.
Үкілі домбыра, үкілі домбыра,	Ükili dombıra ükili dombıra,
Көңілдің шерін шертесің.	Gönlümdeki kederi çalasın.
Тауларға барсам үнің жаңғыра	Dağlara çıksam sesin yankılana,
Соңыңнан мені ертесің.	Peşinden takılmamı istersin.
Үкілі домбыра, үкілі домбыра,	Ükili dombıra ükili dombıra,
Жүрегің мәңгі жанымда.	Kalbin sonsuza dek benimle.
Әсем үніңді көңілге қондыра	Güzel sesini gönlüme işleye,
Күмбірлей берші қанымда.	Ritmini duyayım kanımda (Qarabek, 2021, s. 32).

Hatta hızlı at ve mızraklara üki takılırdı. Kazak hanlığı dönemindeki Kazıbek Biy, meşhur kadı şu dörtlüğü söyler:

Біз қазақ деген мал баққан елміз.	Biz Kazaklar hayvan güden milletiz,
-----------------------------------	-------------------------------------

Ешкімге соқтықпай жай жатқан елміз.	Kimseye sataşmadan sakin olan milletiz,
Елімізден құт-береке қашпасын деп,	Yurdumuzdan kut bereket eksik olmasın diye,
Жеріміздің шетін жау баспасын деп,	Toprak hudutlarına düşmasın saldırmасын diye,
Найзаға үкі таққан елміз.	Mızrağa üki takan milletiz (URL-14).

Hatta hızlı at ve mızraklara üki takılırdı. Kazak hanlığı dönemindeki Kazıbek *Biy*, meşhur kadı şu dörtlüğü söyler:

Біз қазақ деген мал баққан елміз.	Biz Kazaklar hayvan güden milletiz,
Ешкімге соқтықпай жай жатқан елміз.	Kimseye sataşmadan sakin olan milletiz,
Жеріміздің шетін жау баспасын деп,	Yurdumuzdan kut bereket eksik olmasın diye,
Елімізден құт-береке қашпасын деп,	Toprak hudutlarına düşmasın saldırmасын diye,
Найзаға үкі таққан елміз.	Mızrağa üki takan milletiz (URL-14).



Resim13. Batır (URL-15)

Baykuşun tüyünü almak için onu öldürmezler. Çünkü öldüren kişiyi *kiyesi* (kuşun kutsallığı) çarpar anlayışı vardır. Baykuşu avlarlar, bacak kısmı ve gövde kısmından azıcık tüy kopardıktan sonra yem verip, doyurup bırakırlar. Buna baykuştan tüy almak denilir. Kartal besleyen Kazak halkı baykuşa tüyü için değer verir ve onu kutsal sayar. Kuş etiyle beslenen dağ halkı da hiç baykuşa zarar vermez. Efsaneye göre Nuh peygamberin gemisine Kazıgurt Dağına yol bulmasında rehberlik yapan baykuştur. Bu yüzden Nuh peygamber baykuşa: “Ormanların sahibi ol, *şañırak* (aile, çadır) kutsal kuşu ol” diye dua etmiş (URL-16).



Resim 14. Qazıgurt Dağı (URL-17)

5. Günümüz Kazakistan'daki Baykuşların Durumu ve Önemi

Baykuşun Kazak halkı tarafından kutsal bir kuş olarak kabul edildiğine dair dikkat çekici bir olay, 2003 yılında (Türk takvimine göre Koyun Yılı) Türkistan'da yaşanmıştır. Bahar mevsiminde Ahmet Yesevi Türbesi'ne gelen bir baykuş, halk arasında büyük ilgi uyandırmış; Türkistan halkı bir ay boyunca bu kuşu görmek amacıyla türbeyi ziyaret etmiştir. Baykuşun gelişiyile birlikte, türbede daha önce bulunan güvercin ve serçe gibi kuşların alanı terk ettiği gözlemlenmiştir. Halk bu durumu olağanüstü bir gelişme olarak değerlendirmiş; kimse bu davranışı yadırgamamış, aksine "Baykuşu görebilsek her şeyimiz yoluna girecek." gibi içten ve saf duygularla bu kutsal kuşa "Hoş geldin!" demekten mutluluk duymuştur. Bu olay, halk inancında baykuş ile Ahmet Yesevi Türbesi arasında kurulan manevi bağın güncel ve ampirik bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Nitekim halk arasında anlatılan şiirsel bir efsaneye göre, *üki* (baykuş), Selman-ı Farisi ya da bilinen adıyla Aslan Baba'ya Ahmet Yesevi'nin doğduğunu ve Hz. Peygamber'in ona emanet ettiği kutsal emaneti teslim etme vaktinin geldiğini bildirmekle görevlendirilmiştir. Bu anlatı, baykuşun yalnızca bir kuş değil, aynı zamanda kutsal bir haberci olarak algılandığını ortaya koymaktadır.

Künderdiñ bir künderinde jürgen solay ormanda	Günlerden bir gün gezerken ormanda,
Üki degen kelmeuşi edi burın soñdı bul manga	Daha önce buralara hiç baykuş gelmezdi.
Karsı aldında otır eken, eki közi jarkırap,	Tam önünde oturmuş, gözleri parlayıp.
Kos kanatın kağıp kağıp söyley berdi barkırap.	Kanatlarını çırparak konuşmaya başladı.
-Salmen Parsı umıttıñ ba, amanattı saktağan,	Selmani al Farisi unuttun mu emaneti saklayan,
Umıtsañ da meyli, seniñ jüregiñe dak samañ	Unutsan da olsun, fazla üzülmeysin.
Sol Ahmet keldi jarık dünyeye tañ ata,	İşte o, Ahmet bugün seher vakti doğdu.
Kütip otır amanatın, almak jane ak bata.	Dua ve emanetini almak için seni bekliyor.
Aytkanımdı kabıl alsañ, bugün tunde ketesiñ,	Dediğimi yaparsan bu gece yola çıkarsın.

Sonda ğana jayau jürip, jeti jılda jetesiñ.	Ancak o zaman yaya giderek 7 yılda varırsın,
Dedi de ol ketti uşıp, komdap alıp kanatın,	Dedi dahi uçup gitti kanatlarını çırparak,
Sekildi bop Ahmetke odan burın baratın.	Sanki Ahmet’e ihtiyardan önce ulaşacak.

Emaneti teslim etme zamanının geldiğini baykuşun hatırlatması bir daha onun sıradan bir kuş olmadığını gösterir (Dastanov, 1993, s. 5-22).

Sonuç

Kazak halkı her zaman doğadaki her şeyin kutsal olduğuna inanmıştır. Onlara değer vermeyi ve sahip çıkmayı yaşantısının bir parçası haline getirmiştir. Çağımızda bile buna önem vermeyi ihmal etmemektedir. Çünkü halk yaşantısındaki gelenek, âdet devam etmektedir. Dolayısıyla onunla ilgili inançlar da kendi varlığını korumaktadır. Bir halk inançlarıyla vardır. Nesilden nesle aktarılagelen bu efsaneler, âdetler Kazak toplumunun doğayla içiçe olan yaşamından haber verir.

Günümüzde baykuş hakkındaki efsaneler yeni folklor külliyatlarında yerini almaktadırlar. Bu *kiyeli*, yani kutsal canlı halkın yaşantısında önemini yitirmeyecektir. Geçmişten geleceğe bir köprü niteliği taşıyan bu inançlar bir toplumun kelimelerle anlatamadığı, inandığı hayatının bir parçasıdır.

Baykuşun tüyünü almak için onu öldürmemek gibi gelenekler, Kazak halkının doğaya ve onun canlılarına saygısını gösterir. Baykuş, öldürülmeden sadece tüyleri alınarak korunur. Baykuşu öldüren kişiye inanç gereği “kuşun kutsallığı” çarpar. Bu inanış, baykuşun bir tür manevi koruyucu işlevi olduğunu düşündürür. Tüy alınsa bile zarar verilmeden, baykuşa saygı gösterilir.

Türkistan’daki Ahmet Yesevi türbesine baykuşun gelmesi, halk arasında büyük bir manevi anlam taşımıştır. Bu olay, baykuşla manevi bir bağlantının oluştuğunu gösterir. İnsanlar, baykuşu görmekle hayatlarının yolunda gideceğine inanmış ve baykuşun ziyaretini kutsal bir işaret olarak kabul etmişlerdir.

Baykuşu avlamak yerine ona saygı göstermek, insanların doğaya ve canlılara ne kadar değer verdiklerini gösterir. Ayrıca, baykuşun davranışları

ve görünüşü, insanlara manevi mesajlar iletmeye yöneliktir. Örneğin, baykuşun tüyünü almak, insanların doğadan alınacak öğretileri saygı ile kullanması gerektiğini anlatır.

Günümüz Kazakistan'ında baykuşa duyulan saygı, eski inançların ve halk kültürünün modern yaşamla nasıl harmanlandığını gösterir. Baykuşun halk arasında sihirli güç taşıyan bir varlık olarak kabul edilmesi, toplumun manevi değerlerinin yaşatıldığının ve doğayla iç içe bir yaşam sürdürüldüğünün bir göstergesidir.

Kültürel miras olarak baykuş efsanelerinin ve inançlarının korunması, yalnızca Kazak halkı için değil, tüm Türk dünyası ve insanlık için önemli bir değerdir. Bu tür çalışmalar, geleneklerin yaşatılmasına ve kültürel çeşitliliğin korunmasına katkı sağlar.

Makale, baykuşun Kazak kültüründeki derin manevi ve sembolik anlamlarını açığa çıkarırken, aynı zamanda bu geleneklerin folklor açısından ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Baykuş, yalnızca bir kuş türü değil, aynı zamanda kutsal bir varlık, koruyucu bir figür ve manevi bir güç olarak halkın kültürel belleğinde yaşamaya devam etmektedir.

Not: Kazakça Kelimelerin Türkçe Karşılıkları

Üki: baykuş.

Üki tağı: baykuş tüyünü takmak.

Kiye: kutsallık.

Şañırak: 1.aile, 2.çadır.

Dombıra: millî çalgı.

Biy: kadı.

Saukele: duvağı olan millî şapka.

Şımıldık: gelinin nikahı kıyıldığı ana kadar kaldığı evdeki ona ayırtılmış köşe.

Takiya: takke.

Kaynakça

Äuesbayeva, P. & Mursalimova, N. (2011). *Babalar Sözi. Kazak Mifleri*. 78.Cilt. Astana: Mädeni Mura.

- Dastanov, O. (2000). *Äzireti Sultan*. Astana: Parasat.
- Gabithanulı, K. (2006). *Qazaq Mifalogiyasınıñ Tildegi Körinisi*. Almatı: Arıs.
- İbrayev, Ş. & Äuesbayeva, P. (2001). *Qazaqtıñ Miftik Äñgimeleri*. Almatı: Gılım.
- Kaliyev, G., Nakısbekov, O., Sarıbayev, Ş. & Üderbayev, A. (2005). *Qazaq Tiliniñ Aymaktıq Sözdigi*. Almatı: Arıs.
- Koñıratbayeva, J., Kaliyev, G. & Esenova, K. (2011). *Qazaq Ädebı Tiliniñ Sözdigi*. 6. Cilt. Almatı: Daür.
- Koñırov, T. (2007). *Türaqtı Teñeuler Sözdigi*. Almatı: Arıs.
- Ospanov, E. A. (2009). *Qazaq Halqınıñ Salt Dästürleri*. Almatı: Poligrafkombinat.
- Ögel, B. (1993). *Türk Mitolojisi*. I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Qarabek, B. (2021). Ükili Dombıra, *Ürker Gazeti*, 9(156), 32-38.
- Qazaq Sovet Entsiklopediyası*. (1973). “Bayğız”, II.Cilt. Almatı: Kazak SSC Gılım Akademiyası.
- Qazaq Tiliniñ Tüsindirme Sözdigi*. (1976). “Bayğız”, II. Cilt. Almatı: Gılım.
- Radlof, W. (1893). *Versuch eines Wörterbuch der Türk Dialecte*. I-IV. Sankt Peterburg: Akademiya Nauk.
- Rayımbekov, K. J. & Baygabılova, K.T. (2013). *Sen Bilesiñ Be?*. Almatı: Aruna.
- Tasilova, N. & Batırbayeva, M. (2022). *Qazaq Halqınıñ Birtuar Aqını Mäshür Jüsip Köpeyulı*, Almatı: Azamattık Aviatsiya Akademiyasınıñ Jarışısı, 1(24), s.62-70.

İnternet Kaynakları:

URL-1 <https://library.uygur.com/kitap/d/Divanu-Lugatit-Turk-Tr-TDK-01-67MB.pdf>

(Erişim Tarihi: 18.01.2024)

URL-2 <https://library.uygur.com/kitap/d/Divanu-Lugatit-Turk-Dizini-TDK-2MB.pdf>

(Erişim Tarihi: 18.01.2024)

URL-3 <https://massaget.kz/salt-dastur/uk-ne-ushn-kiel-42508/> (Erişim Tarihi: 12.01.2022)

URL-4 <https://e-history.kz/ru/news/show/3797> (Erişim Tarihi: 11.11.2024)

URL-5 <https://oldkaz.kyzylorda-news.kz/news/lifnews/9740-yyzylordaly-sta-mesht-beynesndeg-besk-zhasady.html> (Erişim Tarihi: 26.11.2024)

URL-6 <https://razrisyika.ru/img/cat-sukele-dlya-detey-9741> (Erişim Tarihi: 22.11.2024)

URL-7 https://dzen.ru/a/XdeVj-XyDR77_tSR (Erişim Tarihi: 22.11.2024)

URL-8 <https://humple.club/11202-kazahskij-golovnoj-ubor-borik.html> (Erişim Tarihi 22.11.2024)

URL-9 <https://artandcrafts.cultural.kz/ru/shymyldy%D2%9B/> (Erişim Tarihi: 22.11.2024)

URL-10 <https://vkoem.kz/index.php/ekspozicziyalar/shyys-azastan-azataryny-etnografiyaly-mrasy/628-kim> (Erişim Tarihi: 24.11.2024)

URL-11 <https://pandaland.kz/articles/semya/tradicii/ulbolsyn-i-drugie-traditsii-davat-imena-detyam> (Erişim Tarihi: 24.11.2024)

URL-12 [Біржан салдың өмірі мен шығармашылығы](#) (Erişim Tarihi: 12.12.2024)

URL-13 <https://urker.kazgazeta.kz/news/8511> (Erişim Tarihi: 12.12.2024)

URL-14 <https://e-history.kz/kz/news/show/502> (Erişim Tarihi: 12.12.2024)

URL-15 <https://rudnyi-altai.kz/bogata-znamenitostyami-zemlya-ayagoza/> (Erişim Tarihi: 24.11.2024)

URL-16 https://ruh.kz/uki-nege-kieli_330/ (Erişim Tarihi: 12.12.2024)

URL-17 <https://www.nur.kz/leisure/tourist-routes/1846167-mavzolei-gorodisa-i-pesery-vpecatlausie-mesta-v-okrestnostah-symkenta/> (Erişim Tarihi: 24.11.2024)

ҚАЗАҚТАР АРАСЫНДАҒЫ ҮКІ ТУРАЛЫНАНЫМДАР

Андатпа: Халық әдебиетін зерттеу үшін қолданылатын материалдар мен дереккөздер халықтың арасынан ізделеді. Бұл мақалада үкінің қазақ халқы үшін қаншалықты маңызды екенін зерттеледі. Үкі – қасиетті құс. Қазақ халқының танымында үкінің қауырсыны жаңа туған нәрестені, ойын жасындағы балаларды, бозбалалар мен жас қыздарды, күйеу жігіттің үйіне той көйлегін киіп баратын қалыңдықтарды жын-перілерден қорғайды, өткір тілді, шешен ақын жырауларды тіл көзден сақтайды. Бұл наным-сенімдер қазір де халықтың салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптарында жалғасын табуда. Аңыздарға сүйенсек, халық арасындағы нанымдар үкінің қарапайым құс емес екендігін дәлелдейді. «Үкілі бота», «үкідей ұлбіреген» тұрақты сөз тіркестерінің бүгінгі таңда да тұрмыста қолданылатыны белгілі. Халық арасында үкі туралы бүгінгі күнге дейін сақталып келе жатқан аңыздардың толық мәтіні зерттеуімізде қазақ тілінен түрік тіліне аударылған. Аңыздарды түрік тіліне аударудағы мақсат – оларды түрік халқына таныстыру. Мақалада үкіге байланысты сөз тіркестері де қамтылды. Қазақ халқы үшін үкінің қасиетті екенін көрсететін Түркістандағы бір оқиға да баяндалады. Үкі тағу туралы наным-сенімдер туралы айтылып, ақпарат берілді.

Кілт сөздер: Үкі, Байғыз, Жапалақ, Үкі қауырсыны, Қасиетті құс.

POVER'YA U KAZAKHOV O SOVE

Аннотация: Источники, послужившие материалом для изучения народной литературы, находятся среди народа. Тема статьи сова очень важна и священна для казахского народа. Сова-священная птица. В понимании казахского народа перо совы защищает новорожденного, детей игрового возраста, юношей, молодых девушек, невест от неведомой черной силы, защищает поэтов от сглаза. Эти верования продолжают сегодня в традициях и обычаях народа. Согласно легендам, народные поверья доказывают, что сова необычная птица. Говорится, что в быту и сегодня употребляются устойчивые выражения, фразеологизмы связанные с перьями совы, как «үкили бота», «үкідей улбиреген». В нашем исследовании полный текст легенд о сове, живущей в народе до наших дней, был переведен с казахского на турецкий язык. Целью перевода легенд на турецкий язык было познакомить их с читателем из другой страны. Для ознакомления

также были включены фразеологизмы, связанные с перьями совы. В статье также рассказывается одна история произошедшая в Туркестане, показывающая, что сова священна для казахского народа. В конце было рассказано о верованиях про перьев совы и представлена информация о важности этих верований.

Ключевые слова: Сова, Байгыз, Жапалак, Перья совы, Священная птица.

Extended Summary

Folk literature is deeply rooted in the oral traditions, beliefs, and everyday practices of communities. Therefore, the most authentic materials for researching folk narratives and symbolism are found directly among the people. This article explores the profound cultural and spiritual significance of the owl—known as the *Üki*—in Kazakh culture. Far from being considered an ordinary bird, the owl is revered as a sacred being with protective powers, especially within traditional Kazakh belief systems. According to long-standing spiritual beliefs, the owl's feather (*üki tağu*) is regarded as a powerful talisman against harm, misfortune, and the evil eye. It is particularly used to protect vulnerable individuals such as infants, young children, unmarried girls, brides, and public performers like poets. The feathers are attached to baby cradles, girls' hair ornaments, brides' ceremonial headdresses (*saukele*), boys' caps (*takiya*), and even the national musical instrument *dombra*, which is associated with *aşıqs* (folk poets). These practices show that the owl feather serves not only as a decorative accessory but also as a spiritual safeguard interwoven into both daily and ceremonial aspects of life. The article traces the roots of these customs through the analysis of oral legends passed down through generations. Originally told in Kazakh Turkish, these legends have been translated into Türkiye Turkish to promote intercultural understanding and broader accessibility. The translation process plays a crucial role in preserving and disseminating this cultural heritage beyond Kazakhstan's borders. The symbolic value of the owl is further reinforced through its role in religious and spiritual folklore. One of the most compelling legends analyzed in the article recounts the owl's involvement during the time of Prophet Noah. According to this legend, the owl guided Noah's Ark to the Kazygurt Mountains. As a reward, Noah blessed the owl, declaring it the "guardian of the forests" and "sacred bird of the family." This divine blessing elevated the owl from a natural creature to a mystical protector and spiritual guide. Hence, the owl is not only respected for its physical traits—such as hunting harmful animals—but also venerated as a being with divine connection. A modern example of the owl's sacred status occurred in 2003 in Turkestan, during the spring of the "Year of the Sheep" according to the traditional

Turkic calendar. An owl unexpectedly appeared at the Mausoleum of Khoja Ahmed Yesevi. The simultaneous disappearance of other birds and the owl's presence drew crowds for nearly a month. This rare occurrence was interpreted as a spiritually significant sign, representing divine protection, hope, and good fortune. Expressions like "If we see the owl, all will be well" reflect the deeply rooted belief in the owl as a bearer of positive change. Linguistic expressions in Kazakh also reflect the owl's symbolic importance. The phrase *ükili bota*—"a baby camel adorned with an owl feather"—emphasizes the protective nature of the feather, particularly against the evil eye (*nazar*). Another idiom, *ükidey ülbiregen*, meaning someone young and graceful, associates beauty and elegance with the mystique of the owl. These idioms offer linguistic proof of how the owl has been integrated into cultural consciousness and emotional expression. Importantly, Kazakh beliefs emphasize the sanctity of the owl. It is not killed for its feathers; rather, a few feathers are gently plucked while the owl is temporarily captured, then the bird is fed and released back into the wild. This practice is based on the belief that harming the owl brings misfortune, a concept rooted in *kiyesi*—a spiritual principle of retribution for harming sacred beings. This illustrates the ethical dimension of Kazakh animism and nature veneration, where a deep respect for the spiritual connection between humans and animals is central. The article concludes by emphasizing the ongoing relevance of these traditions in modern Kazakh society. Despite the forces of modernization, the beliefs and customs surrounding the owl and its feather continue to serve as symbols of identity, protection, and spiritual strength. These elements have also been incorporated into modern folklore literature and ethnographic research, creating a bridge between past and present. As both a natural and sacred symbol, the owl holds a unique place in Kazakh cultural memory, representing the enduring bond between humans, nature, and the spiritual world. Preserving and promoting such beliefs is essential not only for the Kazakh people but also for the wider Turkic world and humanity. Cultural practices like the *üki tağu* offer valuable insight into humanity's relationship with nature, community, and spirituality—making them important contributions to global cultural heritage.

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Intımakgöl NURMAGOMBETOVA (%100)

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

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

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

UDC 82; 8.26 DBTBL 17.07.51



FİRDEVSÜ'L-İKBÂL'DE OĞUZ TÜRKÇESİ UNSURLARI

Serpil YAZICI ŞAHİN*
Muhammadullah HAJİ MOH NASEEM**

Öz: Günümüzde Oğuz grubu Türk lehçeleri ile Oğuz Türkçesi dışındaki Türk lehçeleri arasında bazı belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Bununla birlikte, Oğuz Türkçesine özgü özelliklerin bazılarının Oğuz grubu dışındaki birkaç lehçede de yer aldığı görülmektedir. Özellikle Çağatay Türkçesiyle yazılmış eserlerde Oğuz Türkçesini karakterize eden bazı özelliklere rastlanmaktadır. *Firdevsü'l-İkbâl*'de Oğuz Türkçesine özgü kimi unsurlar bulunsa da eser hem gramer yapısı hem de söz varlığı bakımından klasik Çağatay Türkçesinin ayırt edici özelliklerini sergilemektedir. Oğuz ve Kıpçak Türkçeleri ile birlikte, Türk dilinin en üretken edebî yazı dillerinden biri olan Çağatay Türkçesi, 15. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar kullanılmaya devam etmiştir. Bu dönemde üretilen eserler üzerine günümüze kadar pek çok akademik çalışma yapılmıştır. Özellikle Çağatay Türkçesinin klasik dönemine ait eserler, dil ve edebiyat açısından uzun süredir kapsamlı incelemelere konu olmuştur. Ancak, 19. yüzyıl ve sonrasında Çağatay Türkçesiyle yazılan eserler üzerine yapılan çalışmalar sınırlıdır. Bu çalışmada, Şîr Muhammed Mîrâb Mûnis (1778-1829) ve Muhammed Rıza Âgehî (1809-1874) tarafından geç dönem Çağatay Türkçesiyle yazılmış *Firdevsü'l-İkbâl*'de Oğuz Türkçesinin ses ve şekil özellikleriyle birlikte söz varlığındaki Oğuz Türkçesine ait unsurların tespit edilmesi ve incelenmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çağatay Türkçesi, *Firdevsü'l-İkbâl*, Oğuz Türkçesi, Ses bilgisi, Şekil bilgisi.

Araştırma Makalesi / Künnye: Yazıcı Şahin, S. & Haji Moh Naseem, M. “*Firdevsü'l-İkbâl*’de Oğuz Türkçesi Unsurları”. *Türkoloji*, 122 (Haziran 2025), s. 149-174.

*Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-mail: serpil.yazici@kocaeli.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4667-9533

** Dr. Araştırmacı, muhamd.hmn@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4662-556X

OGHUZ TURKISH ELEMENTS IN *FIRDAWS* *AL-IQBÂL*

Abstract: There are some specific differences between Oghuz Turkish and non-Oghuz Turkish dialects. Nevertheless, some features characteristic of Oghuz Turkish can also be observed in non-Oghuz dialects. Particularly, some characteristics that define Oghuz Turkish are available in works written in Chagatai Turkish. Although *Firdaws al-iqbâl* contains some elements specific to Oghuz Turkish, the work exhibits the distinctive features of classical Chagatai Turkish in terms of both grammatical structure and vocabulary. Chagatai Turkish, alongside Oghuz and Kipchak Turkish, is one of the most productive literary languages of the Turkic language family, one of the most productive literary languages of the Turkic language, thrived in Central Asia from the 15th to the 20th century. Numerous academic studies have been conducted on the works produced during this period. In particular, works from the classical period of Chagatai Turkish have been extensively analyzed from both linguistic and literary perspectives. However, studies focusing on works written in late Chagatai Turkish during the 19th century and beyond remain limited. In this study, it is aimed to examine and identify the phonetic and morphological features of Oghuz Turkish and the Oghuz elements in the vocabulary in *Firdaws al-iqbâl* written in Chagatai Turkish by Şîr Muhammed Mîrâb Mûnis (1778-1829) and Muhammed Rıza Âgehî (1809-1874).

Keywords: Chagatai Turkish, *Firdaws al-İqbâl*, Oghuz Turkish, Phonetics, Morphology

Giriş

1511-1920 yılları arasında 400 yılı aşkın bir süre Harezmi bölgesinde hüküm süren Hive Hanlığı'nın (Çelik, 2022, s. 48) önde gelen şair ve tarihçilerinden olan Şîr Muhammed Mîrâb Mûnis (1778-1829) ile Muhammed Rızâ Âgehî (1809-1874), Orta Asya tarih yazıcılığı geleneğinde¹ Çağatay Türkçesinin son döneminde yazılmış önemli eserlerinden olan *Firdevsü'l-İkbâl*'i kaleme almışlardır.

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Şenel Gerçek, “Orta Asya Türk Tarih Yazıcılığına Genel Bir Bakış”, S. 14, Türk-İslam Medeniyeti Dergisi, s. 189-197, (2012); Feridun Tekin (2008). “19. Yüzyıl Harezmi Tarih Yazıcılığı (Munis, Âgehî, Beyanî)”. Gazi Akademik Bakış, (03), 199-210.

18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın başlarında Harezm'de yaşamış olan Emir Avazbiy'in oğlu Şir Muhammed, edebî takma adıyla Mûnis, dönemin tanınmış tarihçilerinden biri olmasının yanı sıra, yetenekli bir şair ve etkili bir devlet adamı olarak da öne çıkmaktadır (Munirov, 1960, s. 14). Kongrat Hanlığı'nın ilk tarihçileri arasında yer alan Mûnis (Munis & Agahi, 1999, XV), 1805 yılında İltüzzer Han'ın emriyle *Firdevsü'l-İkbâl* adlı eserini kaleme almaya başlamıştır (Eckmann, 1963, s. 125). Mûnis'in yeğeni, *Firdevsü'l-İkbâl*'in ikinci müellifi olan Âgehî'nin tam adı ise Muhammed Rızâ b. Er Niyâz Bek'tir. Babasını küçük yaşta kaybettiğinden amcası Mûnis tarafından yetiştirilmiştir. Munirov'a (1960, s. 3) göre Âgehî, yalnız büyük bir tarihçi değil şair, çevirmen ve devlet adamıdır. Amcasının ölümü ile Muhammed Rahim tarafından, amcasından boş kalan mîrâblığa² atanmıştır (Eckmann, 1963, s. 126). *Firdevsü'l-İkbâl*, 1839-40'a kadar Mûnis'in bıraktığı şekilde kalmış, bu tarihte Allâh-Kulı Han'ın emri doğrultusunda eserin tamamlama görevi Âgehî'ye verilmiştir. Eserin yaklaşık beşte birlik kısmını kaleme alan Âgehî'nin *Firdevsü'l-İkbâl*'e metnin hangi bölümünden itibaren devam ettiği kesin olarak bilinmemektedir (Munis & Agahi, 1999, s. 14-15). 1829 yılında Mûnis'in vefatıyla yarım kalan eser, Âgehî tarafından tamamlanmıştır.

Firdevsü'l-İkbâl, Orta Asya Türk tarih yazıcılığı geleneğinde özgün ve belirleyici bir yere sahip olan, Hive Hanlığı'nın tarihini ve kültürel dokusunu ayrıntılı bir şekilde ele alan temel bir eserdir. 18. yüzyıldan 19. yüzyılın başlarına kadar uzanan dönemde Orta Asya'nın siyasi, toplumsal ve kültürel dinamiklerini yansıtan bu eser, hem Hive Hanlığı tarihi hem de bölgenin genel tarihi açısından en önemli birincil kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir. Eser, yalnızca tarihsel olayları aktarmakla kalmayıp aynı zamanda Hive Hanlığı'nın devlet teşkilatı, siyasi yapısı, toplumsal düzeni ve etnik çeşitliliği hakkında derinlemesine bilgiler sunarak akademik çalışmalarda vazgeçilmez bir referans noktası oluşturur.

Firdevsü'l-İkbâl, Hive Hanlığı'nın idari yapısını, devlet yönetiminde kullanılan kurumları ve bu kurumların işleyişini detaylı bir şekilde tasvir eder. Hanlığın Özbek, Türkmen, Karakalpak ve diğer Horasan halklarıyla olan ilişkileri, etnik grupların sosyal ve kültürel rolleri, eserde kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda eser, bölgedeki birçok etnik yapının dinamiklerini anlamak için eşsiz bir kaynak sunar. Ayrıca, Hive Hanlığı'nın komşu devletlerle (örneğin Safevîler, Buhara Hanlığı ve diğer bölgesel

² Hanlıkta sulama kanallarının gözetimi, işletilmesi ve suyun dağıtımından sorumlu devlet görevlisine *mîrâb* denmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal Çelik, "*Firdevsü'l-İkbâl*'e Göre *Hive Hanlığı Tarihi ve Devlet Teşkilatı*", Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 83-84, 2004.

güçler) yürüttüğü diplomatik ilişkiler, ticari anlaşmalar ve askeri ittifaklar, eserin uluslararası tarih yazımına katkısını güçlendiren unsurlardır.

Eserde, bölgedeki siyasi çalkantılar, isyanlar, baskınlar ve iç karışıklıklar ayrıntılı bir şekilde belgelenmiştir. Bu olaylar, yalnızca siyasi tarih açısından değil, aynı zamanda bölgenin sosyo-ekonomik yapısını anlamak için de önemli ipuçları sunar. Örneğin, hanlığın ekonomik yapısına dair bilgiler, tarım, ticaret ve sulama sistemleri gibi unsurlarla desteklenmiştir (Yazıcı Şahin, 2016, s. 30-31). Sulama sistemleri, Hive'nin çöl ikliminde tarımsal üretimin sürdürülebilirliğini sağlayan kritik bir unsur olarak eserde öne çıkar ve dönemin teknolojik ve idari kapasitesine dair önemli bilgiler içerir.

Firdevsü'l-İkbâl, yalnızca tarihi içeriğiyle değil, aynı zamanda taşıdığı dilsel nitelikleriyle de dikkat çeken bir eserdir. Müelliflerinin ilmî birikimi, edebî yeterliliği ve tarih yazımındaki tecrübeleri, eserin hem muhtevasına hem de dil yapısına yansımış; böylece *Firdevsü'l-İkbâl*, Çağatay Türkçesinin geç dönemine ait önemli dil unsurlarını içeren kaynak metinlerden biri hâline gelmiştir. Bu yönüyle eser, dönemin yazı dili tercihleri ile dilsel etkileşimler açısından dikkate değer veriler sunmaktadır. Söz konusu dil özellikleri, eserde yalnızca münferit örneklerle sınırlı kalmamakta; Oğuz Türkçesine özgü bazı ses ve şekil bilgisi unsurlarının da sistemli biçimde kullanıldığını göstermektedir.

Türk lehçeleri arasında “Oğuzca unsur” kavramı, gerek tarihî metin çözümlemelerinde gerekse karşılaştırmalı dil çalışmalarında önemli bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu kavram, yalnızca Türkiye Türkçesinin ya da Batı Oğuzlarının söz varlığına özgü unsurları değil aynı zamanda ses, yapı ve anlam düzeyindeki farklılaşmaları da kapsamaktadır.

Zeynep Korkmaz, “Kaşgarlı Mahmut ve Oğuz Türkçesi” başlıklı makalesinde, Oğuz Türkçesini 11-13. yüzyıllar arasında gelişen bir geçiş lehçesi olarak ele alır ve Oğuz Türkçesinin fonetik ve morfolojik yapı bakımından Eski Türkçeden ayrılan özelliklerini ortaya koyar. Korkmaz'a (1972, s. 5-6) göre, bu dönem metinlerinde görülen Oğuzca unsurlar, zamanla bağımsız bir yazı dili inşasına giden süreci destekleyen göstergelerdir. Gülsevin (2010, s. 60-73), konuya daha sistematik bir çerçeve getirerek, Oğuzca bir unsurun salt Oğuz diyalektlerine özgü olmasının yeterli bir kanıt olmadığını, tarihsel işlevi, yayılış süreçleri ve diğer lehçelerle etkileşiminin de hesaba katılması gerektiğini ifade eder.

Gülsevin (2010: 63), Oğuzca özelliklerin diğer Türk yazı dillerinde de görülebildiğine dikkat çeker. Örneğin, Kaymaz'ın (2004, s. 205), çalışmasındaki tanıklamayı ele alarak Çağatayca eserlerde standart olmayan

bir Oğuzca unsur olarak “-DUK” sıfat-fiil ekine rastlanması bir özelliğin sadece Oğuz diyalektlerine özgü olmasının, onun kesin bir Oğuzca göstergesi olmadığını teyit etmektedir. Bu durum, Oğuzca unsurların belirlenmesinde yalnızca coğrafi dağılıma değil, tarihsel ve edebî metinlerdeki kullanımına da bakmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Diğer lehçelerde olduğu gibi, Çağatay Türkçesindeki Oğuzca unsurlar da yalnızca dil içi değişmelerle açıklanamaz; bu dilsel görünümünün ardında tarihî, kültürel ve edebî etkileşimlerin çok katmanlı etkileri belirleyici olmuştur. Bu bağlamda, Çağatay Türkçesinde Oğuzca unsurların neden ve nasıl ortaya çıktığı sorusuna Zeynep Korkmaz'ın çalışmaları temelinde yanıt arayan Hazar (2020, s. 35), bu etkileşimi sekiz temel faktöre bağlamaktadır. Bunlar arasında müstensihlerin kullandığı dildeki Oğuzca biçimlerin kopyalanan metinlere yansması; doğu şairlerinin vezin kaygısıyla batı unsurlarını tercih etmesi; müelliflerin Oğuz-Türkmen boyları arasında uzun süre kalmaları sonucu örnekleme yoluyla Oğuzca öğeleri benimsemeleri, 10-13. yüzyıla ait Batı Türkçesi unsurlarının eski Özbekçeye (geç dönem Çağatay Türkçesine) henüz yerleşmeden önceki hâllerinin korunmuş olması; Herat-Tebriz merkezli kültürel temaslar; şairlerin iki lehçeye ait biçim ve kelimeleri yan yana kullanmayı bilinçli olarak tercih etmeleri; medeni yaşamın gelişmesiyle birlikte Türkçe kelime türetme yoluyla Farsçaya alternatif arayışlar ve son olarak Oğuz boylarının doğrudan Çağatay yazı kültürünün gelişmesinde etkin rol üstlenmeleri yer almaktadır. Bu faktörler, geç dönem Çağatay Türkçesiyle yazılmış *Firdevsü'l-İkbâl*'de görülebilecek Oğuz Türkçesine ait unsurların olası nedenlerini açıklamakta ve bu unsurların dilin yapısına nasıl nüfuz ettiğine dair ipuçları sunmaktadır.

Bu çerçevede, çalışmada *Firdevsü'l-İkbâl*'in İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde T-82 numarada kayıtlı nüshası esas alınarak Yuri Bregel'in Leningrad'da yer alan 571a ve E6 numaralı nüshalarını karşılaştırarak oluşturduğu basılı yayım ve Taşkent'te bulunan 821/1 numaralı yazma nüsha ile mukayese edilerek Gerçek (2011), Altun (2011), Bayındır (2016), Yazıcı Şahin (2016), Haji Moh Naseem (2024) ve Çakır (2024) tarafından hazırlanan doktora tez metinlerinden yararlanılmış; Fİ'deki Oğuz Türkçesi ses, şekil bilgisi ve söz varlığı özellikleri sistemli bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.³

³ *Firdevsü'l-İkbâl* adlı yazma eser, hem tarihî ve edebî içeriği hem de dil özellikleri bakımından çeşitli akademik çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmaların bir kısmı eserin tarihî değeri ve kaynak niteliği üzerine değerlendirme yazıları ve incelemelerken, önemli bir kısmı ise eserin farklı varaklarına ait transkripsiyonlu metin çalışmalarını içermektedir. Eser üzerinde yapılan dil incelemeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Muhammadullah Haji Moh Naseem, *Mūnis Harezmī & Rızā Āgehī, Firdevsü'l-İkbāl [İ460b-524a] (Giriş,*

1. Ses Bilgisi Özellikleri

1.1. *b-* > $\square \emptyset$ / Kelime Başı *b-* Sesinin Düşmesi (*ol*-< *bol*-)

Çağatay Türkçesi, Türk şivelerinin tasnifinde belli başlı ölçülerden biri olarak kabul edilen *bol*-/ol- yardımcı fiilleri arasında *bol*- fiilini tercih etmiştir. Nevâyî öncesi döneme ait Çağatay Türkçesi metinlerinde *bol*- fiilinin yanı sıra sık sık *ol*- fiilinin de kullanıldığı görülmektedir. *ol*- fiilinin Çağatay Türkçesindeki kullanımı, Nevâyî'ye kadar azalma eğilimi göstermiş, ancak tamamen ortadan kalkmamıştır. Nitekim, bu fiilin Nevâyî tarafından nadiren de olsa kullanıldığı görülmektedir (Karaağaç, 1997, s. XXII). Fî'de de *bol*- fiili yaygın olarak kullanılmıştır. Ancak, Oğuz Türkçesine özgü *ol*- biçimi de sıklıkla tercih edilmiştir. Eserde, *bol*- 3723, *ol*- fiili ise 282 kez kullanılmıştır. *ol*- fiili genellikle eserin manzum kısımlarında kullanılmıştır. Aynı isme bazen *ol*-, fakat genellikle *bol*- fiili getirilerek birleşik fiiller yapılmıştır.

Transkripsiyonlu Metin, Dil-Yazım Özellikleri, Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2024; Erhan Çakır, *Münis Harezmi & Rızâ Âgehi, Firdevsü'l-İkbâl [380b-460a]* (Giriş, *Transkripsiyonlu Metin, Dil-Yazım Özellikleri, Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım*), Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2024; Alper Bayındır, *Münis Harezmi & Rızâ Âgehi, Firdevsü'l-İkbâl [300b-380a]* (Giriş, *Transkripsiyonlu Metin, İnceleme, Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım*), Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2016; Serpil Yazıcı Şahin, *Münis Harezmi & Rızâ Âgehi, Firdevsü'l-İkbâl [200b-300a]* (Giriş, *Transkripsiyonlu Metin, İnceleme, Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım*), Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2016; Sevdâ Kaman, *Firdevsü'l-İkbâl: Giriş-Transkripsiyonlu Metin (Vr.156b-336a)-İnceleme-Dizin*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2012; Rabia Şenay Şişman, *Firdevsü'l-İkbâl, Giriş-Transkripsiyonlu Metin: (Vr. 336a-523a)*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012.; Mustafa Tanç, *Münis Harezmi, Firdevsü'l-İkbâl*, Laçın Yayınları, Kayseri, 2011; Şenel Gerçek bkz *Muhammed Rızâ Âgehi'nin Firdevsü'l-İkbâl'i* [100b-200a] (Giriş, *Transkripsiyonlu Metin, Dil-Yazım Özellikleri, Dizin-Sözlük*), Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011, s. 36-38. 2011; Ergün Altun, *Firdevsü'l-İkbâl [1b-100a]* (Giriş, *Transkripsiyonlu Metin, Dil-Yazım Özellikleri, Dizin-Sözlük*), Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011; Hayrullah Kahya, *Münis ve Âgehi Firdevsü'l-İkbâl (vr. 1b-156b)* (Giriş, *İnceleme, Metin, Dizin*), Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010; Ayşegül Kahraman, *Firdevsü'l-İkbâl (1a-40b varaklar)* (İnceleme-Metin-Sözlük), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.

āgāh bol- (347b/15), *āgāh ol-* (249a/1); *cem' bol-* (470a/4), *cem' ol-* (255b/10); *mümtāz bol-* (259b/5); *mümtāz ol-* (16b/15); *ser-efrāz bol-* (123b/8), *ser-efrāz ol-* (16b/16); *sezā-vār bol-* (13a/5), *sezā-vār ol-* (248b/8).

1.2. *t* > *d*- Değişmesi

Oğuz grubu Türk şiveleri, Kıpçak ve Karluk grubu Türk şivelerinin muhafaza ettiği Türkçe kelimelerde bazı istisnalar dışında, Eski Türkçede kelime başında yer alan *t*- ünsüzünü *d*- ünsüzüne dönüştürür (Koraş, 2014, s. 202). Çağatay Türkçesi bu hususta Eski Türkçeye bağlı kalmış ve genel olarak kelime başındaki *t*- sesi korunmuştur. Fİ'de *t* > *d*- değişimi, Oğuz Türkçesinin etkisinin görüldüğü bir özelliktir. Eserde, ötümsüz dış patlayıcısı *t*- sesinin sadece aşağıdaki örneklerde ötümlüleşerek Oğuz Türkçesine özgü *d*-li biçimlerde kullanıldığı tespit edilmiştir: *dağı*, *dé*-, *dék*, *dey*, *dur*-. Az sayıda örnek bulunmasına rağmen, eserde kelimenin başındaki *t*- sesi muhafaza edilmiştir.

dağı < *tağı* (157b/1); *dép* (22a/4); *dégen* < *te*- (478a/1); *dék* < *teg* (398a/8); *dey* < *teg* (215a/3); *déy* (212a/5); *andağ durur* (164a/11); *yol başkara almas durur* < *tur-ur* (5a/12); *durduğ* (289b/9), *témegen* (40b/17), *dép dururlar* (249a/14).

Fİ'de *dé*- (< *té*-) örneğinde temayül *dé*-'den yanadır. *té*- 2; *dé*- ise 347 kez kullanılmıştır. *dur*- 5251 kez kullanılırken *tur*- ise 199 kez kullanılmıştır. Metinde *tağı* sözcüğüne rastlanmazken *dağı* 384 kez; yine *teg* şekli bulunmazken *dék* 410 kez *dey* ve *déy* sözcükleri birer kez geçmektedir.

1.3. Yuvarlaklaşma

Eski Anadolu Türkçesi ve Harezmi Türkçesinde başlıca *-(X)p* zarf-fiil ekiyle birlikte birinci ve ikinci teklik şahıs iyelik eklerinin yardımcı ünlüleri ve ilgi hâli ekinde yuvarlaklaşma eğilimi görülmektedir (Karaağaç, 1997, s. XXX). Harezmi Türkçesinde, yalnız */v/* veya *-av*'dan sonra değil diğer dudak ünsüzlerinden sonra da yuvarlaklaşma görülür ve Harezmi Türkçesindeki bu yuvarlaklaşmanın bazı izleri, 15. yüzyılın ilk yarısında parlayan şairlerin eserlerine kadar devam eder (Eckmann, 2013, s. 34-35). Fİ'de, *-(X)p* zarf-fiil ekinde önceki yardımcı ünlülerde, birinci ve ikinci teklik şahıs iyelik eklerinin yardımcı ünlülerinde, ilgi hâli ekinde, emir kipinin ikinci çokluk şahıs ile üçüncü teklik ve çokluk şahıs eklerinin yardımcı ünlülerinde, bilinen geçmiş zamanın birinci ve ikinci teklik şahıslarında yardımcı ünlülerde ve "v" sesini taşıyan isim ve fiil kök veya gövdelerinden sonra bazı kelimelerde yuvarlaklaşma görülmektedir.

1.3.1. İlgi Hâli Ekinde Yuvarlaklaşma: Eski Oğuz Türkçesinde bu ek, ünlülerden sonra *+nUη*, ünsüzlerden sonra ise *+Uη* şeklindedir

(Ercilasun, 2004, s. 459). Fî'de ilgi hâli eki ünlüsünün sadece bir örnekte yuvarlaklaştığı görülmektedir: *munuḡ* (502b/2).

1.3.2. İyelik Eklerinde Yuvarlaklaşma: Eserde, birinci ve ikinci teklik şahıs iyelik eklerindeki yardımcı ünlülerin yuvarlaklaştığı tespit edilmiştir.

1. teklik şahıs iyelik ekinde: *ḡapum* “kapım” (103b/15); *ḡapumḡa* (103b/15).
2. teklik şahıs iyelik ekinde: *ḡapun* “kapın” (323b/16); *ḡapunḡa* (301a/8).

1.3.3. v Sesini Taşıyan İsim ve Fiil Kök veya Gövdelerinden Sonra Yuvarlaklaşma: Oğuz Türkçesinin etkisi olarak Lutfi ve çağdaşlarının dilinde görülen sınırlı sayıda dudak benzeşmesi örneği, Çağatay Türkçesinin Nevâyî ile başlayan klasik döneminden itibaren ortadan kalkacak; ancak v sesi bulunan isim ve fiil kök ya da gövdelerinin ardından kullanılmaya devam edecektir (Karaağaç, 1997, s. XXX). Harezmi Türkçesinde yuvarlaklaşma sadece v veya av sonrasında değil, diğer dudak ünsüzlerinden sonra da görülür ve bu yuvarlaklaşma eğiliminin izleri 15. yüzyılın ilk yarısının önde gelen şairlerinin eserlerinde de yer almaya devam eder (Eckmann, 2013, s. 34-35). Fî'de v sesini taşıyan isim ve fiil kök veya gövdelerinden sonra oluşan yuvarlaklaşma aşağıdaki örneklerde görülür:

évür- < *egir-* (106b/2); *évrül-* (133b/5); *savurup* (208b/10); *ḡavup* (426b/4); *avuç* (14a/15); *tavuşḡan* (57b/9).

Metinde *évür-* (106b/2) örneğinin yanı sıra *egir-* (67a/6) şekli de kullanılmıştır.

1.3.4. Bilinen Geçmiş Zaman Ekinde Yuvarlaklaşma: Eski Oğuz Türkçesinde bilinen geçmiş zamanın birinci ve ikinci teklik şahıs ile ikinci çokluk şahıs eklerinde yardımcı ünlü yuvarlaklaşmıştır (Ercilasun, 2004, s. 458). Eski Anadolu Türkçesinde de olduğu gibi Fî'de bilinen geçmiş zamanın 1. ve 2. teklik şahıslarında yardımcı ünlünün yuvarlaklaştığı örneklerine rastlanmıştır.

al-dum (211a/9); *bat-duḡ* (153b/3); *bar-dum* (114b/6); *köter-düm* (114b/6); *ér-düm* (390b/7); *ḡék-düm* (324a/8); *tér-düm* (315a/9); *ḡıl-dum* (8a/5); *kir-düm* (21b/9); *ḡıḡ-dum* (21b/9); *sal-dum* (211a/10); *tap-dum* (9a/12); *yıḡ-dum* (346a/15); *yıḡıl-dum* (256a/1); *yat-dum* (256b/15); *tap-ma-dum* (390b/16).

1.3.5. Emir Kipinde Yuvarlaklaşma: Emir kipinin 2. çokluk şahıs ile 3. teklik ve çokluk şahıs eklerinin yardımcı ünlüleri Eski Oğuz Türkçesinde yuvarlaklaşmıştır (Ercilasun, 2004, s. 458). Fî'de de emir

kipinin 2. çokluk şahıs ile 3. teklik ve çokluk şahıs eklerinde yardımcı ünlülerin yuvarlaklaştığı görülmektedir.

kéltür-ün (415b/13); *eyle-sün* (13b/13); *kir-sün* (373b/13); *yét-sün* (423b/4); *yıǵnal-sun* (420a/7); *yétür-sün* (352b/17); *bér-sünler* (377b/10); *yiber-sünler* (405b/14); *yétür-sünler* (507a/15); *yét-me-sün* (338b/16); *tépren-me-sün* (382b/17) vs.

1.3.6. -(X)p Zarf-Fiil Ekinde Yuvarlaklaşma: Eski Oğuz Türkçesinde *-p(An)* zarf-fiil ekinden önceki yardımcı ünlü yuvarlaklaşmıştır (Ercilasun, 2004, s. 458). Fi'de de *-(X)p* zarf-fiil ekinden önce yer alan yardımcı ünlü yuvarlaklaşmıştır. Tespit edilen örnekler şunlardır:

aşur-up (483b/14); *bağlat-up* (458b/1); *kaçur-up* (493a/15); *tapşur-up* (17b/16); *yetkür-üp* (302b/12); *kıldur-up* (304a/7); *yüzlen-üp* (158a/16); *çakur-up* (232a/8); *pişür-üp* (518bb/17); *bas-up* (252a/17); *ötker-üp* (206a/15); *yıktur-up* (239b/4); *atlan-up* (398b/12); *sındur-up* (363a/9); *yaşunup* (285a/5).

1.4. -d- > -z- > -y- (Diş Arası d'lerin y Olması)

Eski Oğuz Türkçesinde, diş arası *d* sesleri *y* sesine dönüşmüştür (Ercilasun, 2004, s. 458). Daha 11. yüzyıl Türkçenin şiveleri arasında ayırıcı bir özellik hâline geldiği anlaşılan (Karaağaç, 1997, s. XXXI) bu ses gelişmesinin izlerine Fİ'de de rastlanmıştır. Bu durum, “eski yazı dilinin daha uzun bir müddet devam etmiş” olduğu veya “istinsahlarda bu sesin imlasında eski geleneğin daha birçok asır muhafaza edilmiş” olduğu şeklinde açıklanabilir (Karaağaç, 1997, s. XXXI). Bu ses gelişmesinin izlerine Fİ'de aşağıdaki kelimelerde rastlanmıştır:

ayağ < *ađaq* “ayak” (503a/8), (DLT-I: 32; EDPT: 45); *ayır-* < *ađır-* “ayırmaq” (395b/2), (DLT-III: 228; EDPT: 66); *key-* < *keđ-* “giymek” (91b/17), (DLT-I: 12; EDPT: 700); *uyu-* < *uđı-* / *uđu-* “uyumak” (22a/7), (DLT-III: 259; EDPT: 42); *uyğan-* < *uđun-* / *ođun-* / *uđın-* “uyanmak” (294a/5), (DLT-I: 200; EDPT: 62); *koy-* < *kođ-* “koymak” (140a/12), (DLT-II: 29; EDPT: 595); *bayram* < *bađram* “bayram” (363b/14), (DLT-III: 176; EDPT: 308); *boya-* < *bođu-* “boyamak” (435b/16), (DLT-III: 260; EDPT: 300); *yay-* < *yad-* “yaymak” (422b/12), (DLT-I: 15, 45; EDPT: 883); *yayağ* < *yađağ* “yaya” (300b/12), (DLT-I: 381, DLT-III: 28; EDPT: 887); *boy* < *bođ* “boy” (290b/17), (EDPT: 296; DLT-I: 412).

1.5. Hece Başı g, ğ Ünsüzlerinin Erimesi

Kelimenin ikinci ve sonraki hecelerinin başında yer alan kalın ve ince *g* sesleri Eski Oğuz Türkçesinde erimiştir (Ercilasun, 2004, s. 457). Karahanlı Türkçesinde kelime ve hece sonları ile bazı eklerin başında

bulunan *g* sesi düşmüştür (Argunşah & Yüksekaya, 2016, s. 57). Bazı kelimelerde hece başında gırtlak ünsüzleri, Çağatay Türkçesi döneminden önce düşerler: *kulak* < *kulak*, *kulgak* “kulak”; *kerek* < *kergek* “gerekli”; *tofrağ* < *tapurğak* “toprak” (Eckmann, 2013, s. 42). Fİ’de aşağıdaki kelimelerde hece başındaki *g/g* ünsüzlerinin düşmesine dair örnekler tespit edilmiştir:

kerek < *kergek* / *kergemek* “gerekli” (135b/12-13), (DLT-I: 362; EDPT: 742-743); *tofrağ* < *topurğan* “toprak” (474a/16), (DLT-I: 516), < *toprak* / *toprağan* (EDPT: 443-445); *kulak* < *kulak* / *kulğak* / *kuğak* “kulak” (34b/16), (DLT-I: 383; EDPT: 621).

Eserde, -*GAlI* zarf-fiil ekinde *g* ünsüzünün aşağıdaki örnekte eridiği tespit edilmiştir: *yibereli* < *yibergeli* (376a/12).

Eserde, Çağatay Türkçesinin karakteristik özelliklerinden olan -*GA* yönelme hâli ekindeki *g/g* ünsüzlerinin bazı örneklerde eridiği ve Batı Türkçesindeki biçimleriyle kullanıldıkları görülmüştür. Yönelme hâli ekinin bu biçimine genellikle eserin manzum bölümlerinde, 1. teklik şahıs iyelik ekinden sonra rastlanmıştır.

başıma < *başımğa* (7a/15); *tilime* < *tilimge* (12b/13); *allıma* < *allımğa* (391a/3); *mizâcım* < *mizâcımğa* (256a/1); *noğşânıma* < *noğşânımğa* (9b/2); *râzıma* < *râzımğa* (214b/11).

1.6. Kelime Sonunda Bulunan *g, ğ* Damak Ünsüzlerinin Erimesi

Eski Oğuz Türkçesinde birden fazla heceden oluşan kelimelerin sonundaki ince ve kalın *g* ünsüzü erimiştir (Ercilasun, 2004, s. 457). Karahanlı Türkçesinde kelime ve hece sonları ile bazı eklerin başında *g* sesi düşmüştür (Argunşah & Yüksekaya, 2016, s. 57). Eski Türkçede kelime sonunda ve eklerde bulunan *g/g* ünsüzleri, Kıpçak ve Karluk grubu şivelerinde korunmuş, ancak Oğuz grubu şivelerinde bu ünsüzler düşmüştür (Koraş, 2014, s. 203). Fİ’de, *él* < *elig* “el” (155a/13), (DLT-I: 72; EDPT: 140); *kapu* < ET *kapug/kapığ* “kapı” (103b/14), (DLT-I: 48, 64; EDPT: 583) örneklerine rastlanmıştır. Köktürkçede de Oğuzca bir unsur olarak yer alan *elig* kelimesi Oğuz lehçelerinde *el* biçiminde kullanılırken, Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçelerinde ise *kol* kelimesi yaygın olarak kullanılmıştır (Gülsevin, 2010, s. 71-72). Fİ’de *él*, *élig* ve *kol* kelimeleri “el” anlamıyla bir arada kullanılmıştır. Ancak, Fİ’de *kol* ve *élig* kelimeleri yaygın olup *él* kelimesi ise “el” anlamında nadiren kullanılmıştır.

él < *elig* “el” (155a/13), (DLT-I: 72; EDPT: 140); *kapu* < ET *kapug / kapığ* “kapı” (103b/14), (DLT-I: 48, 64; EDPT: 583); *élig* (55b/11), DLT-I: 72; EDPT: 140).

Eski Türkçede sıfat eki olarak kullanılan ve son sesi sedasızlaşarak Çağatay Türkçesinde *-lık/-lik/-luk/-lük* biçimlerine dönüşen ekin sonundaki ünsüz, Batı Türkçesinde düşmüştür. Kıpçak Türkçesinde ise bu ünsüz bazen korunmuş, bazen ise düşmüştür (Karaağaç, 1997, s. XXV). Fî'de bu ekin Oğuz ve Kıpçak sahalarındaki biçimleri özel adlarda kullanılmış; özel adlar dışında ise nadiren rastlanmıştır.

kavğalı (246a/5); *Ak-yağış'da olturumlu* (266a/6); *Yamğurlı nehri* (162b/1); *Yanı-ka'lı* (276b/8); *Talkanlı* (421a/4), *Ergeçlü* (421a/4); *Qapkaqlı* (248a/7).

1.7. -k->-h- Değişmesi

Batı Türkçesinin ilk dönemlerinde ortaya çıktığı anlaşılan ve daha sonra “Batı Türkçesinin Azerî ve Osmanlı sahaları arasındaki belirli ses farklarının başında” (Ergin, 1971, s. 92) yer alan bu ses değişimi, sınırlı da olsa Çağatay Türkçesinde de görülmektedir (Karaağaç, 1997, s. XXXI). Fî'de bu ses değişiminin izlerine aşağıdaki örneklerde rastlanmıştır:

yağşı < *yak-(ı)ş-ı* “iyi” (34a/8), (DLT-I: 64; EDPT: 908), *yağşırağ* (306a/8); *yağşığına* (132a/16); *yağşılık* (187b/4), *yağşılığ* (55b/2).

1.8. Ünsüz Düşmesi

Eski Oğuz Türkçesinde birkaç kelimedede bazı ünsüzler düşmüştür: *getür-* < *keltür-*, *otur-* < *oltur*, *su* < *suw* (Ercilasun, 2004, s. 459). 11. yüzyılda *keltür-* biçiminde kullanılmasına rağmen 13. yüzyıl itibarıyla Eski Anadolu Türkçesinde *getür-* şeklinde kullanılmaya başlanmıştır (Gülsevin & Boz 2013, s. 46). Harezmi Türkçesi metinlerinde *ketür-* < *keltür*, *otur-* < *oltur* şeklindeki değişimler seyrek olarak görülür (Argunşah & Yüksekaya, 2014, s. 187). Fî'de, birkaç kelimedede bazı ünsüzlerin düştüğü görülmüştür: *otur-* < *oltur-* “oturmak” (DLT-I: 219, DLT-III: 235), *kétür-* < *keltür-* “getirmek” (DLT-I: 20, DLT-II: 195), *su* < *suw* < *sub* “su” (DLT-I: 15). Fî'de genel olarak fiilin *otur-* biçimi kullanılmış, *otur-* şekline sadece 4 örnekte rastlanmıştır. Eserde fiilin *kétür-* şeklinin sadece 10 örnekte kullanıldığı görülmüş, ancak çoğunlukla *keltür-* biçimi tercih edilmiştir. Ayrıca, metinde *su* < *suw* < *sub* kelimesinin sadece *su* biçimi kullanılmıştır.

oturğan (3b/17); *otursam* (522b/6); *oturur* (366a/15); *kétürüp* (71b/14); *kétürgey* (230a/9); *kétür* (150a/10); *su* (470b/9).

1.9. y- > c- Değişmesi

Bu ses değişimine Kaşgarlı Mahmud'un *Divanu Lugâti't-Türk* eserinde rastlanmaktadır. Kaşgarlı, isim ve fiillerin başında bulunan y-

sesinin Oğuz ve Kıpçak Türkleri tarafından *e-*, yahut *c-* sesine dönüştürüldüğünü ifade etmiştir.

Kaşgarlı, bu ses değişimi için şunları söyler: “Oğuzlarla Kıpçaklar baş tarafında *y-* bulunan isim ve fiillerin ilk sesini *e-*, yahut *c-*’ye çevirirler. Öbür Türkler *yolcu*’ya *yelkin*, Oğuzlarla Kıpçaklar *elkin* derler. Bunun gibi öbürlerinin *yincü* dediğine bunlar *cincü* derler. Öbür Türkler devenin uzamış olan tüyüne *yuğdu*, Oğuzlar ve Kıpçaklar *cuğdu* derler” (Atalay-DLT-I, 1985, s. 31). Fî’de, bu ses değişimine sadece bir örnekte rastlanmıştır:

ciyen+lik “yeğenlik” (245b/2).

2. Şekil Bilgisi Özellikleri

2.1. -am /-em, -n Şahıs Eki

Öğrenilen geçmiş zaman ile geniş zamanın olumlu ve olumsuz çekimlerinin birinci teklik şahsında, zamir kökenli şahıs ekinin Çağatay Türkçesinde korunan eski şeklinin yanı sıra, ekin Eski Anadolu ve Azerbaycan Türkçesindeki biçimlerinin de kullanıldığı görülmektedir (Karaağaç, 1997, s. XXIII). Eckmann da ekin Azerbaycan Türkçesindeki -am/-em şekillerinin birinci teklik şahıs için, ağırlıklı olarak şiirde kullanıldığını belirtmektedir (Eckmann, 2013, s. 130). Fî’de, öğrenilen geçmiş zamanın olumlu çekiminde, bu zamir kökenli şahıs ekinin Eski Anadolu Türkçesindeki -am/-em şekline sadece bir örnekte, metnin manzum kısmında rastlanmaktadır: *kélmiş-em* “gelmişim” (350b/3).

Eckmann (2013, s. 131), geniş zaman olumsuz yapılarıyla ilgili olarak, eserde Azerbaycan Türkçesine özgü bazı biçimlerin de yer aldığını belirtir: *tap-man* “bulmam”; *kıl-man* “yapmam”; *bil-men* “bilmem”; *iste-men* “istemem”; *tap-manam* “bulmam”; (2. teklik şahıs) *déy al-man* “söyleyemezsin”; *tapa al-man* “bulamazsın”; *bil-meñ mü* “bilmez misin”

Çağatay Türkçesinde, olumsuz fiil gövdelerinin geniş zaman çekiminde görülen -n eki, Fî’de de -mas/-mes+zamir kökenli şahıs eki biçiminin yanı sıra 1. teklik şahsın olumsuz çekiminde -ma-n/-me-n şeklinde seyrek olarak kullanılmıştır.

ağızımğa al-ma-n “ağızıma almam” (26a/3); *katl ét-me-n* “katletmem” (324a/5); *revā kör-me-n* “uygun görmem” (93b/11).

2.2. -IX < -IXG, -IXK Değişimi

Eski Türkçede sıfat eki olarak kullanılan ve son sesi sedasızlaşarak Çağatay Türkçesinde -hık/-lik/-luğ/-lük biçimlerine dönüşen ekin sonundaki ünsüz, Batı Türkçesinde düşmüştür. Kıpçak Türkçesinde ise bu ünsüz bazen korunmuş, bazen ise düşmüştür (Karaağaç, 1997, s. XXV). Fî’de bu ekin

Oğuz ve Kıpçak saharındaki biçimleri çoğunlukla özel adlarda kullanılmış; özel adlar dışında ise nadiren kullanıldığı görülmüştür.

Bayrām-şāh+lu (173a/2); *kavğa+lı* (246a/5); *Ak-yakış'da olturum+lı* (266a/6); *Yamğur+lı nehri* (162b/1); *Yağı-kal'a+lı* (276b/8); *Talkan+lu* (421a/4), *Érgeç+lü* (421a/4); *Kapkağ+lı* (248a/7).

2.3. İsim Hâl Eklerinde Oğuz Türkçesine Ait Özellikler

İsim hâl eklerinden bazılarının Fİ'de, Batı Türkçesindeki şekilleriyle de kullanıldıkları görülmektedir.

2.3.1. Yönelme Hâli Eki: Fİ'de yönelme hâli eki, ünlüler ve tonlu ünsüzlerden sonra genellikle -GA biçiminde kullanılmıştır. Tonsuz ünsüzlerden sonra ise ek, -KA biçimindedir ve genel olarak ünsüz uyumuna uymuştur. Bununla birlikte, eserde uyum dışı örneklerle de rastlanmaktadır. Ayrıca, 3. kişi iyelik ekinden sonra yönelme hâli ekinin çoğunlukla -ğa şeklinde yer aldığı, -ge biçiminin ise daha seyrek kullanıldığı görülmüştür.

Eserde, yönelme hâli eki Batı Türkçesindeki şekilleriyle de kullanılmıştır. Oğuz Türkçesindeki karakteristik (K >) G'lerin süreklileşmesi ve yutulması sonucunda +(y)A yönelme hâli biçimi (Gülsevin, 1997, s. 39) genellikle eserin manzum kısımlarında, 1. teklik şahıs iyelik ekinden sonra kullanılmıştır.

başıma < *başımğa* (7a/15); *tilime* < *tilimge* (12b/13); *allıma* < *allımğa* (391a/3); *mizācuma* < *mizācımğa* (256a/1); *noğşānıma* < *noğşānımğa* (9b/2); *rāzıma* < *rāzımğa* (214b/11).

2.3.2. Belirtme Hâli Eki: Fİ'de bu ek +nI ve Ø biçiminde kullanılırken, 3. şahıs iyelik ekinden sonra ise genel olarak +(I)n şeklindedir. Eserde, Oğuz Türklerinin kullandığı +ı/i biçimi (Gülsevin, 1998, s. 4; Korkmaz, 1974, s. 24) de görülmektedir. Ekin Batı Türkçesindeki biçimi eserin manzum bölümünde aşağıdaki örneklerde 1. teklik şahıs iyelik ekinden sonra kullanılmıştır: *feryādım+ı* (266b/12); *menin dādım+ı* (266b/13); (301a/3).

2.3.3. İlgi Hâli Eki: Oğuz Türkçesinde ilgi hâli eki +(n)Iη biçiminde kullanılırken, Orta Asya edebî yazı dilinde bu ek +nIη şeklindedir. Günümüzde de +(n)Iη Oğuz lehçelerinde, +nIη ise Oğuz dışı lehçelerde varlığını sürdürmektedir (Gülsevin, 2010, s. 61). Çağatay Türkçesinde de ilgi hâli eki +nIη şeklindedir. Fİ'de bu ekin +nIη biçimi yaygın olarak kullanılırken, Batı Türkçesine özgü +Iη biçiminin de örneklerine rastlanmaktadır: *hayl+(i)η ... köp ü azıdın* (58b/11); *döst+(i)η uykusu* (304a/8-9); *düşmen+(i)η başı* (304a/9); *kılıç+(i)η ... hilâlî şeklini* (363b/14).

2.4. -UbAn Zarf-Fiil Eki

Eski Anadolu Türkçesinde karakteristik bir zarf-fiil eki olan *-(U)pAn* */-(y)UbAn*, Oğuzca bir unsurdur (Gülsevin, 1997, s. 133; Korkmaz, 1974, s. 29). Eski Oğuz Türkçesinde *-p(An)* zarf-fiil ekinden önce gelen yardımcı ünlü yuvarlaklaşmıştır (Ercilasun, 2004, s. 458). Eski Türkçeden sonra Karahanlı Türkçesi ve Harezmi Türkçesinde de rastlanan *-p(An)* eki Çağatay Türkçesinde *-(I)p* biçimine dönüşmüştür; ancak Oğuz Türkçesindeki *-UbAn* biçimi Çağatay Türkçesinde de kullanılmıştır (Kaymaz, 2004, s. 207). J. Eckmann, *-UbAn* şeklinin Çağatay Türkçesinde arkaik bir unsur olarak vezin gerekliliği nedeniyle sadece şiirde yer aldığını belirtmiştir; *Bâbü'r Divânı*'nda da bu zarf-fiil eki Oğuz Türkçesi unsuru olarak değerlendirilmiştir (Yücel, 1995, s. 77; Kaymaz, 2004, s. 207). Fî'de bu zarf-fiil ekinin sadece manzum kısımlarda sıkça kullanıldığı tespit edilmiştir.

eyleben (47a/8); *tüşüben* (154b/9); *koğalıban* (249a/7); *yétkürüben* (395b/6); *kaşuban* (249a/7); *boluban* (327b/5); *miniben* (477a/8).

2.5. Vasita Hâli Eki

Eski Oğuz Türkçesinde vasita hâli eki *n*, kalıplaşmış örnekler haricinde kullanımdan düşmüştür; yerini *+(I)IA* almıştır (Ercilasun, 2004, s. 459). *+n* ekinin yanı sıra *+IA* ile *+(I)IA* Eski Anadolu Türkçesinde yaygın bir şekilde kullanılmıştır (Gülsevin & Boz, 2013, s. 59-60). Fî'de vasita hâli ekinin *+IA* biçimine *tañla* ve *katla* kelimelerinde olmak üzere sadece iki örnekte rastlanmıştır. Eserde, *birlen*, *bilen*, *birle*, *bile* ve *ile* edatları da vasita hâli eki görevinde kullanılmıştır.

tañ+la çāstgāh+ga kal-may (415b/13); *üç kat+la çık-ıp* (281b/13); *birlen* (492b/6); *bilen* (181b/14); *birle* (385b/15); *bile* (58a/9); *ile* (314b/13).

2.6. i-/é- Fiili

Eski Oğuz Türkçesinde *er-* “olmak” fiilinin sonunda bulunan *-r* sesi düşmüş, *e* sesi daralmış ve bu değişim sonucunda oluşan *i-* fiilinin uyuma giren şekilleri, fiillerin birleşik çekimi ve isim çekiminde kullanılmıştır (Ercilasun, 2004, s. 460). Çağatay Türkçesinde, *ir-* fiili vezin gereği ve Oğuz Türkçesinin etkisi nedeniyle *i-* biçimiyle dönüşümlü olarak kullanılmıştır (Yücel, 1995, s. 51; Kaymaz, 2004, s. 205). Fî'de bu fiilin her iki biçimi de olumlu ve olumsuz çekimlerinde kullanılmıştır.

efsürde ér-düm (7a/4); *cüdā bolmasam ér-di* (103a/9); *manzūm kılıp durur ér-dim* (386a/16); *kim é-di* (16b/16); *öy é-ken* (21b/8); *gāret kılğan ér-kenler* (461b/16); *muḥālif é-miş* (27a/10); *öter ér-miş* (320b/14); *tañ é-mes* (103b/13); *körgeñ ér-mes* (396b/7).

2.7. Yeterlilik Fiili -A bil-

Çağatay Türkçesinde yeterlilik fiili -A al- biçiminde yapılırken, Oğuz Türkçesinde ise -A bil- biçimi tercih edilmiştir (Kaymaz, 2004, s. 204). Çağatay Türkçesinde yeterlilik fiilinin olumsuz çekimi için -A al-ma- / -A bil-me- biçimleri yaygındır (Eckmann, 1958, s. 126). Fî'de yeterlilik için -A al- ve -A bil- biçimleri bir arada kullanılmıştır. Ancak -A al- biçimi yaygındır. Fî'de, Oğuz Türkçesinde olduğu gibi -A bil- şeklinde yapılan yeterlilik biçimi örneklerine az da olsa rastlanmıştır. Eserde tespit edilen örnekler genel olarak yeterlilik fiil çekiminin olumsuz biçimindedir.

muḥāşara kıl-a bil-mediler (101a/10); çıkar-a bil-medi (74a/6); bar-a bil-mese (417b/7).

2.8. Zamir n'si

Çağatay Türkçesinde hâl eklerinden önce zamir n'si kullanılmamaktadır (Ercilasun, 2004, s. 431). Ancak, Oğuz Türkçesinin etkisiyle *Firdevsü'l-İkbâl'de* az da olsa zamir n'sinin örneklerine rastlanmıştır. Eserde üç örnekte, üçüncü teklik şahıs iyelik eki ile ayrılma hâli eki arasında ve üçüncü teklik şahıs iyelik eki ile bulunma hâli eki arasında zamir n'si kullanılmıştır:

oḡ atmaq fenn+i+n+de (34b/13); beşdin bir+i+n+din (385a/9); cānib+i+n+din (349a/5).

2.9. +DUr Bildirme Eki

durur ile birlikte +*dUr* bildirme eki Eski Oğuz Türkçesinde yaygın bir şekilde kullanılmıştır (Ercilasun, 2004, s. 460). Fî'de de yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

cānibide durur (201b/1); ḥayālim yoḡ turur (87b/10); cān+dur (103b/12); öy+i+dür (135a/15); mu'allā durur (212a/8).

2.10. -mİş Eki

Köktürkçede geçmiş zaman çekimi ve sıfat-fiil olarak kullanılan -*mİş* eki, Karahanlı Türkçesine kadar ortak edebî dilde her iki işleviyle de yaygın bir şekilde varlığını sürdürmüş, ancak ilerleyen dönemlerde Orta Asya Türk lehçelerinde sıfat-fiil olarak kullanılmaya devam ederken, geçmiş zaman çekimi işlevini -*GAn* ekine bırakmıştır (Kaymaz, 2004, s. 206). -*mİş* eki, Oğuz lehçelerinde hem sıfat-fiil hem de zaman çekimi işleviyle kullanılmış olup, Eski Anadolu Türkçesinde de bu durum günümüzdeki gibidir (Kaymaz, 2004, s. 206). 11.-14. yüzyıllara ait Orta Asya Türkçesi metinlerinde yaygın bir şekilde görülen bu sıfat-fiil ekine, Çağatay Türkçesinde daha seyrek rastlanmaktadır (Eckmann, 2013, s. 113). Ancak,

geç dönem Çağatay Türkçesiyle yazılmış olan Fİ'de *-mİş* ekinin kullanımı yaygındır ve genel olarak geçmiş zaman çekiminde kullanılmıştır. Eserde, *-GAn* eki ise hem sıfat-fiil hem de geçmiş zaman çekimi işleviyle kullanılmıştır.

çāre istep kélmiş-em (350b/3); *két-miş* (504a/7); *öt-miş* (480a/6); *ser-efrāz bol-ma-miş bolğay* (171b/5).

“Oğuz Hān kılıp élni soylamış / Vilāyetler étti suyurgamış” (31a/3-4)

“Tapıp re’fet ‘adlıña ihtisās / Havādisdin olmuş halāyık halās” (214a/11-12)

3. Söz Varlığı

3.1. *bak-/kara-* “bakmak”

Oğuz lehçelerinde *bak-*, Oğuzca olmayan Türk lehçelerinde *kara-* biçimi yaygındır (Gülsevin, 2010, s. 65). Fİ'de söz konusu kelimelerin iki biçimine de rastlanmıştır. Fİ'de, *bak-* fiili 13 kez, *kara-* fiili ise 5 kez kullanılmıştır.

3.2. *de-/te-* “demek, söylemek”

Eserde *dé-* (< *té-*) örneğinde *dé-* daha fazla kullanılmıştır. *té-* 2 kez; *dé-* ise 347 kez kullanılmıştır. *témegen* (40b/17), *témek* (30b/5), *dérler* (130b/11), *dép dururlar* (249a/14).

3.3. *el-élig/kol* “el, kol”

Günümüzde yaşayan Türk lehçelerinde *el* kavramı farklı şekillerde ifade edilmektedir. Oğuz lehçelerinde bu anlam için genellikle *el* kelimesi kullanılırken, diğer Türk lehçelerinde *kol* kelimesi tercih edilmektedir. Ayrıca, Köktürk yazı dilinde de Oğuzcaya özgü bir unsur olarak *elig* biçimi yer almaktadır (Gülsevin, 2010, s. 71-72). Fİ'de *él*, *élig* ve *kol* kelimeleri “el” anlamıyla bir arada kullanılmıştır. Ancak, Fİ'de *kol*⁴ (64 kez) ve *élig* (47 kez) kelimelerinin nispeten daha yaygın kullanıldığı gözlemlenmektedir. *él* kelimesi “el” anlamında nadiren kullanılmıştır.

4 Çağatay Türkçesinde “kol” kelimesi “el” anlamıyla hem somut hem de soyut anlamlarıyla karşımıza çıkmakta; özellikle siyasi-idari bağlamlardaki kullanımlarında Batı Türkçesindeki “el” kelimesinin mecazi kullanımıyla örtüşmektedir. Örneğin “Moğol kolına düşmek” ifadesi, Batı Türkçesindeki “Moğolların eline düşmek” deyiimiyle eşdeğerdir. Somut anlamda “kol”, insan uzvu olarak doğrudan kullanıldığı gibi (örneğin savaşta kolun kesilmesi, yaralanması vb.), mecazî olarak ise “ordu birliği; taraf; destek/güç; egemenlik; *kol çekmek* gibi birleşik yapılarla da “kontrol altına almak” veya “güç kullanmak da anlamlarını taşımaktadır. Bu çerçevede, bağlamdaki anlamları değerlendirilerek sadece “el” kelimesi ve onun anlam alanına anlam alanına giren kullanımlar sistematik olarak belirlenmiştir.

él < *elig* “el” (155a/13), (DLT-I: 72; EDPT: 140); *élig* (55b/11), DLT-I: 72; EDPT: 140); *kol* “kol” (4b/15) (DLT-III: 134; EDPT: 614).

3.4. *ev/öy* “ev”

ev kelimesi, Oğuz Türkçesi dışındaki Türk lehçelerinde *öy/üy* “ev” olarak kullanılır. Eserde *ev* 2, *öy/üy* şekli ise 65 kez geçmektedir. *ev+i* (26a/11, 28b/6); *öy+de* (250a/14); *öy+ge* (35b/13).

3.5. *évür-*, *évrül-/égir-/égür-* “Eğirmek, çevirmek, kuşatmak”

Eserde *égir-* fiili 6, *égür-* fiili 1, *évür-* fiili ise 14 kez geçmektedir. *égirip* (67a/6); *égürürler* (294b/7); *(évür)geni* (106b/2); *yüz évürüp durular* (210a/10).

3.6. *i-mek/ér-mek*

Eski Oğuz Türkçesinde *er-* “olmak” fiilinin sonunda bulunan *-r* sesi düşmüş, *e* sesi daralmış ve bu değişim sonucunda oluşan *i-* fiilinin uyuma giren şekilleri, fiillerin birleşik çekimi ve isim çekiminde kullanılmıştır (Ercilasun, 2004, s. 460). Çağatay Türkçesinde, *ir-* fiili vezin gereği ve Oğuz Türkçesinin etkisi nedeniyle *i-* biçimiyle dönüşümlü olarak kullanılmıştır (Yücel, 1995, s. 51; Kaymaz, 2004, s. 205). Fİ’de bu fiilin her iki biçimi de olumlu ve olumsuz çekimlerinde kullanılmıştır.

efsürde ér-düm (7a/4); *cüdā bolmasam ér-di* (103a/9); *manzūm kılıp durur ér-dim* (386a/16); *kim é-di* (16b/16); *öy é-ken* (21b/8); *gāret kılğan ér-kenler* (461b/16); *muḥālif é-miş* (27a/10); *öter ér-miş* (320b/14); *tañ é-mes* (103b/13); *körgeñ ér-mes* (396b/7).

3.7. *in-* /*tüş-* “inmek; düşmek”

in-/tüş- fiilleri Türk lehçelerinde denk-çift olarak en fazla bilinen kelimelerdendir ve Günümüzde Batı Oğuzcasında bu anlamı ifade etmek için *in-* şekli kullanılırken, diğer Türk lehçelerinde ise genellikle *tüş-/düş-* biçimi yaygındır (Gülsevin, 2010, s. 65). Fİ’de “inmek, düşmek” anlamlarında yaygın olarak kullanılan fiil *tüş-* biçimidir (322 kez). *in-* fiili ise seyrek (3 kez) kullanılmıştır.

inergā (363a/15), *indür-gey* (188b/12, 231a/3), *deryāğa түşdi* (367a/6), *tüşüp dururlar* (257a/15), *esir түşürgeñ* (301a/13).

3.8. *kétür-* < *keltür-* “getirmek”

Eski Oğuz Türkçesinde birkaç kelimedede bazı ünsüzlerin düştüğü görülmüştür: *getür-* < *keltür-*, *otur-* < *oltur*, *su* < *suw* (Ercilasun, 2004, s. 459). 11. yüzyılda *keltür-* biçiminde kullanılmasına rağmen 13. yüzyıl itibariyle Eski Anadolu Türkçesinde *getür-* şeklinde kullanılmaya

başlanmıştır (Gülsevin & Boz 2013, s. 46). Harezm Türkçesi metinlerinde *kétür*-<*keltür* şeklindeki değişimler seyrek olarak görülür (Argunşah & Yüksekaya, 2014, s. 187).

Eserde *keltür*- fiili 285 kez, *kétür*- fiili ise 10 kez kullanılmıştır. *kétür* (156b/1); *kétürdiler* 243a/6; *keltürdiler* (258b/10), *tākat keltüre almay* (470a/7).

3.9. kizle- /yaşur- “gizlemek”

yaşur- fiili Oğuzca olmayan Türk lehçelerinde, *gizle*- biçimi ise Oğuzlarda yaygındır (Gülsevin, 2010, s. 68; Clauson, 1972, s. 760). Kaşgarlı Mahmud'un *Divanu Lugâti't-Türk*'ünde *kiz* kelimesi “kutu, sandık, kap, heybe, taht, kürsü” anlamlarında kullanılmıştır (DLT-I: 327, DLT-III: 318). *kizle*- biçimi de “*kiz*” isminden türetilmiş olup (Clauson, 1972, s. 760; Gülsevin, 2010, s. 68), tarihî ve yaşayan Türk lehçelerinde bu anlamda, *gizle*- biçiminin yanı sıra *yaşur*- fiili de çok yaygındır (Gülsevin, 2010, s. 68).

Fî'de *yaşur*⁵- biçimine 7 kez, *kizle*- biçimine ise sadece bir örnekte rastlanmıştır. *Yayın ... okın kizledi* (34b/14); *yaşurdı* (479b/1); *yaşurğan ağır mälların* (180a/7); *yaşurup* (398a/2).

3.10. ol-/bol- “olmak”

Çağatay Türkçesi, Türk şivelerinin tasnifinde belli başlı ölçülerden biri olarak kabul edilen *bol*-/ol- yardımcı fiilleri arasında *bol*- fiilini tercih etmiştir. Nevâyî öncesi döneme ait Çağatay Türkçesi metinlerinde *bol*- fiilinin yanı sıra sık sık *ol*- fiilinin de kullanıldığı görülmektedir. *ol*- fiilinin Çağatay Türkçesindeki kullanımı, Nevâyî'ye kadar azalma eğilimi göstermiş, ancak tamamen ortadan kalkmamıştır. Nitekim, bu fiilin Nevâyî tarafından nadiren de olsa kullanıldığı görülmektedir (Karaağaç, 1997, s. XXII). Fî'de de *bol*- fiili yaygın olarak kullanılmıştır. Ancak, Oğuz Türkçesine özgü *ol*- biçimi de sıklıkla tercih edilmiştir. Eserde, *bol*- 3723 kez, *ol*- fiili ise 282 kez geçmektedir. *ol*- fiilinin kullanımı, daha çok eserin manzum kısımlarında yoğunlaşmaktadır. *ol*- fiili genellikle eserin manzum kısımlarında kullanılmıştır. Aynı isme bazen *ol*-, fakat genellikle *bol*- fiili getirilerek birleşik fiiller yapılmıştır.

āgāh bol- (347b/15), *āgāh ol*- (249a/1); *cem' bol*- (470a/4), *cem' ol*- (255b/10); *mümtāz bol*- (259b/5); *mümtāz ol*- (16b/15); *ser-efrāz bol*- (123b/8), *ser-efrāz ol*- (16b/16); *sezā-vār bol*- (13a/5), *sezā-vār ol*- (248b/8).

3.11. otur- < oltur- “oturmak”

⁵ *yaşur*- kelimesinin türevi olan *yaşurun* metinde 14 kez geçmektedir.

Eski Oğuz Türkçesinde birkaç kelimeye bazı ünsüzler düşmüştür: *getür-* < *keltür-*, *otur-* < *oltur*, *su* < *suw* (Ercilasun, 2004, s. 459). Harezmi Türkçesi metinlerinde *otur-* < *oltur-*, *ketür-* < *keltür* şeklindeki değişimler seyrek olarak görülür (Argunşah & Yüksekaya, 2014, s. 187). Fî'de, Çağatay Türkçesinin karakteristik özelliklerinden olan *oltur-* biçimi tercih edilmiştir (158 kez). Oğuz lehçelerinde yaygın olan *otur-* şekli Fî'de seyrek olarak (4 kez) kullanılmıştır: *oturğan* (3b/17), *otursam* (522b/6), *oturur* (366a/15).

Sonuç

Bu çalışmada, geç dönem Çağatay Türkçesiyle yazılmış *Firdevsü'l-İkbâl* adlı eserde yer alan Oğuz Türkçesine özgü ses bilgisi, şekil bilgisi ve söz varlığı unsurları belirli bir sistem dahilinde değerlendirilerek ortaya konulmuştur. Bu unsurlar, yalnızca söz varlığı düzeyinde değil; aynı zamanda ses ve biçim bilgisi düzeylerinde de kendini göstermekte, özellikle manzum bölümlerde yoğunlaşarak dilsel etkileşimin izlerini yansıtmaktadır. Tespit edilen unsurlar şu şekildedir:

Eserde, *bol-* fiilinde kelime başındaki *b-* sesinin düşmesi, Oğuz Türkçesine özgü bir özellik olarak öne çıkmaktadır. Fî'de *bol-* (3723 kez) fiili tercih edilmiştir; ancak Oğuz Türkçesine özgü *ol-* (282 kez) biçiminin de özellikle manzum bölümlerde sıkça kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra, *dağı*, *dé*, *dék*, *dey*, *dur-* gibi kelimelerde *t->d-* değişimi Oğuz Türkçesinin etkisini gösteren bir diğer özelliktir. Yuvarlaklaşma eğilimi Oğuz Türkçesinin Fî'de sıkça rastlanan bir diğer ses özelliği olarak dikkat çekmektedir. Bu yuvarlaklaşma, özellikle *-(X)p* zarf-fiil ekinde önceki yardımcı ünlülerde, 1. ve 2. teklik şahıs iyelik eklerinin yardımcı ünlülerinde, emir kipinin 2. çokluk şahıs ile 3. teklik ve çokluk şahıs eklerinin yardımcı ünlülerinde, bilinen geçmiş zamanın 1. ve 2. teklik şahıslarında yardımcı ünlülerde, ilgi hâli ekinde ve */v/* sesini taşıyan isim ve fiil kök veya gövdelerinden sonra bazı kelimelerde görülmektedir.

Oğuz Türkçesinin bir diğer ses özelliği *-d->-y-* değişimidir. Fî'de bu ses değişiminin izlerini taşıyan kelimeler şunlardır: *ayağ* < *aḍağ* “ayak” (DLT-I: 32; EDPT: 45); *ayır-* < *aḍır-* “ayırma” (DLT-III: 228; EDPT: 66); *key-* < *keḍ-* “giymek” (DLT-I: 12; EDPT: 700); *uyu-* < *uḍı-* / *uḍu-* “uyumak” (DLT-III: 259; EDPT: 42); *uyğan-* < *uḍun-* / *oḍun-* / *uḍın-* “uyanmak” (DLT-I: 200; EDPT: 62); *koḍ-* < *koḍ-* “koymak” (DLT-II: 29; EDPT: 595); *bayram* < *baḍram* “bayram” (DLT-III: 176; EDPT: 308); *boya-* < *boḍu-* “boyamak” (DLT-III: 260; EDPT: 300); *yay-* < *yad-* “yaymak” (DLT-I: 15, 45; EDPT: 883); *yayağ* < *yaḍağ* “yaya” (DLT-I: 381, DLT-III: 28; EDPT: 887); *boy* < *boḍ* “boy” (EDPT: 296; DLT-I: 412).

Eserde, hece başı *g/ğ* ünsüzlerinin erimesi, *kerek < kergek/kergemek* “gerekli” (DLT-I: 362; EDPT: 742-743); *tofrağ < topurğan* “toprak” (DLT-I: 516), *< toprağ / toprağan* (EDPT: 443-445); *ķulağ < ķulağ / ķulkağ / ķulhağ* “kulak” (DLT-I: 383; EDPT: 621) gibi kelimelerde Oğuz Türkçesinin bu ses özelliğini yansıtmaktadır.

Oğuz Türkçesinin ses özelliği olarak, kelime sonunda bulunan *g, ğ* damak ünsüzlerinin erimesi, *él “el” < elig* (DLT-I: 72; EDPT: 140); *ķapı “kapı” < kapug / ķapığ* (DLT-I: 48, 64; EDPT: 583) gibi kelimelerde sınırlı örneklerle tespit edilmiştir. Eserde *-ķ- > -ğ-* değişimine *yahşı, yahşırağ, yahşığına, yahşılık, yahşılığ* örneklerinde rastlanmıştır. Eski Oğuz Türkçesinde *su < suw, otur- < oltur-, getir- < keltür-* gibi birkaç kelime de bazı ünsüzlerin düştüğü gibi Fİ’de de birkaç kelime de bazı ünsüzlerin düştüğü tespit edilmiştir. Fİ’de genel olarak fiilin *oltur-* biçimi kullanılmış olup *otur- < oltur-* “oturmak” (DLT-1: 219, DLT-III: 235) şekline sadece 4 örnekte rastlanmıştır. Fiilin *kétür- < keltür-* “getirmek” (DLT-1: 20, DLT-II: 195) biçiminin de sadece 10 örnekte kullanıldığı görülmüş, ancak çoğunlukla *kéltür-* şekli tercih edilmiştir. Ayrıca, metinde kelimenin sadece *su < suw < sub* “su” (DLT-I: 15) biçimi kullanılmıştır.

Fİ’de Oğuz Türkçesine özgü bazı şekil özelliklerinin izlerine de rastlanmıştır. Eserde, öğrenilen geçmiş zamanın olumlu çekiminde, zamir kökenli şahıs ekinin Eski Anadolu Türkçesindeki *-am/-em* biçiminde sadece bir örnekte, *kélmiş-em* şeklinde, metnin manzum bölümünde kullanıldığı görülmüştür. Çağatay Türkçesinde, olumsuz fiil gövdelerinin geniş zaman çekiminde görülen *-n* eki, Fİ’de de *[-mas / -mes + zamir kökenli şahıs eki]* biçiminin yanı sıra, 1. teklik şahıs çekiminde *ét-me-n, körmén, al-ma-n* şeklinde seyrek olarak kullanılmıştır. Çağatay Türkçesinde son sesi sedasızlaşarak *-lık / -lik / -luk / -lük* biçimleri de ortaya çıkan Eski Türkçenin sıfat ekinin sonunda bulunan ünsüz, Batı Türkçesinde düşmüştür. Fİ’de bu ekin Oğuz ve Kıpçak sahalarındaki biçimine çoğunlukla özel adlarda rastlanmış, özel adlar dışında ise nadiren kullanıldığı görülmüştür.

İsim hâl eklerinde de Oğuz Türkçesinin etkisine rastlanmıştır. Eserde, yönelme hâli ekinin Batı Türkçesindeki şekilleriyle de kullanıldıkları görülmüştür. Oğuz Türkçesindeki karakteristik *+A* yönelme hâli biçimi genellikle eserin manzum bölümlerinde, 1. teklik şahıs iyelik ekinin sonra kullanılmıştır. Belirtme hâli ekinin Batı Türkçesindeki *+ı/+i* biçimine Fİ’in manzum kısmında sadece iki örnekte, 1. teklik şahıs iyelik ekinin sonra rastlanmıştır. Çağatay Türkçesinin karakteristik ilgi hâli eki *+nİğ*’dir. Fİ’de de *+nİğ* eki yaygındır. Ancak, Batı Türkçesindeki *+İğ* biçiminin sadece iki örnekte kullanıldığı görülmüştür.

Oğuz Türkçesine özgü bir unsur olan *-(U)pAn /-(y)UbAn* zarf-fiil eki eserin sadece manzum bölümlerinde sıkça kullanılmıştır. Oğuz lehçelerinde hem sıfat-fiil hem de zaman çekimi olarak kullanılan *-mİş* eki Fİ'de de yaygındır. Ancak, genel olarak geçmiş zaman çekimi için kullanılmış, *-GAn* eki ise hem sıfat-fiil olarak hem de geçmiş zaman çekimi için kullanılmıştır. Eserde, *birlen, bilen, birle, bile* ve *ile* edatları vasıta hâli eki görevinde kullanılmıştır. *+lA* ekinin de vasıta hâli eki olarak *tañla* ve *katla* kelimelerinde kalıplaşmış bir şekilde kullanıldığı görülmüştür. *i-/é-* cevherî fiilinin hem Oğuz Türkçesine hem de Çağatay Türkçesine özgü biçimleri bir arada kullanılmıştır.

Çağatay Türkçesinde yeterlilik fiili *-A al-* biçiminde yapılırken, Oğuz Türkçesinde ise *-A bil-* biçimi tercih edilir. Fİ'de yeterlilik fiili olarak *-A bil-* kullanımı da az sayıda yer almıştır. Çağatay Türkçesinde hâl eklerinden önce zamir *n*'si kullanılmamaktadır. Ancak Oğuz Türkçesinin etkisiyle Fİ'de az da olsa zamir *n*'sinin örneklerine rastlanmıştır. *Firdevsü'l-İkbâl*'de üç örnekte, 3. teklik şahıs iyelik eki ile ayrılma hâli eki arasında ve 3. teklik şahıs iyelik eki ile bulunma hâli eki arasında zamir *n*'sinin kullanıldığı görülmektedir. Eski Oğuz Türkçesinde *durur* yanında, *+dUr* bildirme eki yaygınlaşmıştır. Fİ'de de yaygın bir şekilde kullanımı eserin dilsel yapısında yer edinmiş Oğuzca unsurlardır.

Firdevsü'l-İkbâl, hem gramer yapısı hem de söz varlığı açısından klasik Çağatay Türkçesinin ayırt edici özelliklerini büyük ölçüde muhafaza eden bir metindir. Bununla birlikte, özellikle manzum kısımlarda ve bazı kelime tercihlerinde Oğuz Türkçesine özgü unsurların da izlerine rastlanmaktadır. Eserin söz varlığında yer alan *bağ-* /*ğara-*; *de-te-*; *el-élig/kol*; *ev/öy*; *évür-*, *évrül-/égir-/égür-*; *i-mek/ér-mek*; *in-* /*tüş-*; *kétür-* < *keltür-*; *kizle-* /*yaşur-*; *ol-/bol-*; *otur-* < *oltur-* gibi çift kullanımların varlığı, dilsel çeşitliliğin ve dönemler arası etkileşiminin göstergesi niteliğindedir. Bu yönüyle eser, geç dönem Çağatay Türkçesinin Oğuz etkisinin açık katmanlarını yansıtmakla birlikte, genel yapısı itibarıyla hâlâ Çağatay yazı dili geleneği içinde değerlendirilmesi gereken çok katmanlı ve temasa açık bir dil örneği sunmaktadır.

Kısaltmalar

DLT I-II-III: *Divanu Lugâti't-Türk Tercümesi*

EDPT: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.*

ET: *Eski Türkçe*

Fİ: *Firdevsü'l-İkbâl*

Kaynakça

- Altun, E. (2011). *Firdevsü'l-İkbâl* [1b-100a] Giriş, Transkripsiyonlu Metin, Dil Yazım Özellikleri, Dizin-Sözlük (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli.
- Argunşah, M. & Yüksekaya, G. S. (2016). *Karahanlıca Harezmce Kıpçakça dersleri* (4. Baskı.) İstanbul: Kesit Yayınları.
- Atalay, B. (1985). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi* (C. 1-3). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bayındır, A. (2016). *Mûnis Harezmî ve Rızâ Âgehî Firdevsü'l-İkbâl* [300b-380a] Giriş, Transkripsiyonlu Metin, İnceleme, Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kocaeli Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford University Pres.
- Çakır, E. (2024). *Mûnis Harezmî & Rızâ Âgehî, Firdevsü'l-İkbâl* [380b-460a] Giriş, Transkripsiyonlu Metin, Dil-Yazım Özellikleri, Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kocaeli Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Çelik, M. B. (2004) “*Firdevsü'l-İkbâl'e Göre Hive Hanlığı Tarihi ve Devlet Teşkilatı*”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Çelik, M. B. (2022). *Firdevsü'l-İkbâl ve Hive Hanlığı Tarihi Açısından Değeri. Uluslararası Prof. Dr. Halil İncelik Tarih ve Tarihçilik Sempozyumu*, Bildiriler, 2, (ss. 45-66). doi: 10.37879/9789751749994.2022.4.
- Dilçin, C. (2009). *Yeni Tarama Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eckmann, J. (1958). *Çağatay Dili Hakkında Notlar. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 115-126. Erişim adresi: <https://tdkbelleten.gov.tr/tam-metin-pdf/59/tur>.
- Eckmann, J. (1963). “Çağatay Edebiyatının Son Devri”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, (234), TDK Yayınları: Ankara.
- Eckmann, J. (2013). *Çağatayca El Kitabı*. G. Karaağaç (Çev.). (5. Basım), İstanbul: Kesit Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2004). *Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Ergin, M. (1971). *Azeri Türkçesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlar.
- Gerçek, Ş. (2011). Muhammed Rızâ Âgehî'nin *Firdevsü'l-İkbâl'i* [100b-200a] Giriş, Transkripsiyonlu Metin, Dil-Yazım Özellikleri, Dizin-Sözlük (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kocaeli Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Gerçek, Ş. (2012). Orta Asya Türk Tarih Yazıcılığına Genel Bir Bakış, *Türk-İslam Medeniyeti Dergisi*, (14), 189-197.
- Gülsevin, G. (1997). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülsevin, G. (1998). Köktürk Bengü Taşlarındaki Oğuzca Özellikler. *Kardeş Ağızlar, Türk Lehçe ve Şiveleri Dergisi*, (7), (12-18).
- Gülsevin, G. & Boz, E. (2004). *Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları.
- Gülsevin, G. (2010). Oğuzca Olmayan Türk Lehçelerindeki Oğuzca Unsurlar ve Bunlara Teorik Bir Yaklaşım. *Turkish Studies*, (5)1, 57-76.
- Haji Moh Naseem, M. (2024). Mûnis Harezmi ve Rızâ Âgehî, *Firdevsü'l-İkbâl* [460b-524a] Giriş, Transkripsiyonlu Metin, Dil-Yazım Özellikleri, Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Hazar, M. (2011). Çağatay Türkçesinde Oğuzca Özellikler ve Benzerlikler. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 4 (1), 31-63.
- Karaağaç, G. (1997). *Lütfî Divanı*, Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Kaymaz, Z. (2004). Çağatay Türkçesindeki Oğuzca Unsurlar Üzerine. C. *Amanjolov Okuvları- 2004 Attı Halkaralık Gilimi - Praktikalık Konferentsiyanın Materialları*, Öskemen, 204-210.
- Koraş, H. (2014). Türk Lehçelerindeki Müsterekler Üzerine. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (183), 197-249. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tsadergisi/issue/21495/230452>
- Korkmaz, Zeynep (1972), "Kâşgarlı Mahmut ve Oğuz Türkçesi", *Türk Dili, Divanü Lûgat-it-Türk Özel Sayısı*, (C. XXVII, 253), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Z. (1974). Eski Türkçedeki Oğuzca Belirtiler. *Türkoloji Dergisi*, 6 (1), 15-30.

Mûnis, Ş. M. & Âgehî, M. R. (1805-1842). *Firdevsü'l-İkbâl*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T 82 Numaralı Nüsha, İstanbul.

Munis, Sh. M. M. & Agahi, M. R. M. (1999). *Firdaws al-iqbâl: History of Khorezm* (Translated from Chaghatay and Annotated by Yuri Bregel). Brill, Leiden; Boston; Köln.

Munirov, K. (1960). *Munis, Agahî ve Bayanî'ning Tarihî Asarlari*. Özbekistan SSR Fanlar Akademiyası Neşriyatı: Taşkent.

Tekin, F. (2008). 19. Yüzyıl Harezmi Tarih Yazıcılığı (Munis, Âgehî, Beyanî), *Gazi Akademik Bakış*, (3), 199-210.

Yazıcı Şahin, S. (2016). Mûnis Harezmî & Rızâ Âgehî *Firdevsü'l-İkbâl* [200b-300a] Giriş, Transkripsiyonlu Metin, İnceleme, Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.

Yücel, B. (1995). *Bâbü'r Dîvânı*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, (81) Hükümdar Dîvânları Dizisi (1), Ankara.

«ФИРДАУС АЛ-ИКБАЛ» ШЫҒАРМАСЫНДАҒЫ ОҒЫЗ ТІЛІНІҢ ЭЛЕМЕНТТЕРІ

Аңдатпа: Бүгінгі таңда оғыз тобына жататын түркі тілдері мен оғыз тобына жатпайтын түркі тілдері арасында бірқатар айырмашылықтар бар. Сонымен қатар, оғыз тіліне тән кейбір ерекшеліктер оғыз тобына кірмейтін басқа түркі тілдерінде де кездеседі. Әсіресе шағатай тілінде жазылған шығармаларда оғыз тіліне тән кейбір белгілер байқалады. Фирдаус ал-икбал шығармасында оғыз тіліне тән кейбір элементтер кездескенімен, грамматикалық құрылымы мен лексикалық құрамы жағынан классикалық шағатай тілінің ерекшеліктері сақталған. Оғыз және қыпшақ тілдерімен қатар түркі тілінің ең маңызды әдеби жазба тілдерінің бірі саналатын шағатай тілі XV ғасырдан XX ғасырға дейін қолданылған. Сол кезеңде жазылған шығармаларға қатысты көптеген академиялық зерттеулер жүргізілген. Әсіресе шағатай тілінің классикалық кезеңіне жататын туындылар тіл мен әдебиет тұрғысынан кең көлемде талданған. Алайда XIX ғасыр мен одан кейінгі кезеңдерде шағатай тілінде жазылған шығармаларға арналған зерттеулер саны шектеулі. Бұл зерттеудің мақсаты – Шер Мұхаммед Мираб Мунис (1778–1829) пен Мұхаммед Риза Агахи (1809–1874) шағатай тілінде жазған Фирдаус ал-икбал шығармасындағы оғыз тіліне тән фонетикалық, морфологиялық және лексикалық элементтерді анықтап, талдау.

Кілт сөздер: Шағатай тілі, Фирдаус Ал-Икбал, Оғыз тілі, Фонетика, Морфология

ЭЛЕМЕНТЫ ОГУЗСКОГО ЯЗЫКА В ПРОИЗВЕДЕНИИ «ФИРДАУС АЛ-ИКБАЛ»

Аннотация: На сегодняшний день между тюркскими языками, относящимися к огузской группе, и другими тюркскими языками наблюдаются определённые различия. В то же время некоторые характерные черты огузского языка встречаются и в языках, не входящих в огузскую группу. Особенно это проявляется в произведениях, написанных на чагатайском языке. Несмотря на то что в произведении «Фирдаус ал-Икбал» встречаются элементы, характерные для огузского языка, в целом оно сохраняет отличительные черты классического чагатайского языка как в грамматической структуре, так и в лексическом составе. Огузский и кипчакский тюркские языки, наряду с чагатайским, являются одними из самых значимых литературных письменных форм тюркского языка. Чагатайский язык использовался как литературный язык с XV века и оставался в употреблении вплоть до XX века. На произведения, созданные в этот период, проведено множество научных исследований. Особенно широко изучены произведения классического периода чагатайского языка, как с лингвистической, так и с литературоведческой точек зрения. Однако количество исследований, посвящённых произведениям, написанным на чагатайском языке в XIX веке и позднее, остаётся ограниченным. Цель данного исследования – выявить и проанализировать фонетические, морфологические и лексические элементы огузского языка в произведении «Фирдаус ал-Икбал», написанном на чагатайском языке Шер Мухаммедом Мирабом Мунисом (1778–1829) и Мухаммедом Ризой Агахи (1809–1874).

Ключевые слова: Чагатайский язык, Фирдаус Ал-Икбал, Огузский язык, Фонетика, Морфология.

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Serpil YAZICI ŞAHİN (%50), Muhammadullah HAJİ MOH NASEEM (%50)

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

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

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

UDC 81.1 DBTBL 16.01



ALİ ŞİR NEVAÎ ANSİKLOPEDİSİ

Alisher İSMAİLOV*

Öz: Dört ciltten oluşan “Ali Şir Nevaî Ansiklopedisi”, XV. Yüzyılda Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde yaşanan kültürel ve siyasî gelişmeleri kapsamlı biçimde ele almaktadır. Söz konusu eserde, Ali Şir Nevaî’nin hayatı, kültürel ve edebî mirası özel olarak incelenmiştir. Büyük şair ve düşünür Nevaî’nin eserleri yalnızca Özbekistan için değil, bütün Türk dünyası açısından da büyük önem arz etmektedir. Özellikle Ali Şir Nevaî’nin eserleri dünya genelinde dikkat çekmekte; şaire ait el yazmaları ve taş baskı eserler, birçok ülkenin kütüphanelerinde özenle muhafaza edilmektedir. Bu ansiklopedide ağırlıklı olarak Ali Şir Nevaî’nin hayatı, akrabaları, yakın dostları ve eserleri hakkında detaylı bilgiler sunulmaktadır. Ayrıca, Nevaî üzerine yapılan akademik çalışmalar ve bu alandaki bilimsel başarılar da özel olarak ele alınmıştır. Ali Şir Nevaî yalnızca Türk diliyle değil, aynı zamanda Farsça ile de önemli eserler kaleme almıştır. Ansiklopedide, Nevaî’nin Farsça eserlerinin incelenmesinin önemi de vurgulanmıştır. Nevaî, sadece edebî miras bırakmakla kalmamış, aynı zamanda dönemin önde gelen siyasî figürlerinden biri olmuştur. Bu bağlamda, onun siyasî ve toplumsal faaliyetleri de eserde ayrıntılı şekilde analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ali Şir Nevaî, Nevaî araştırmaları, Nevaî eserleri, Özbekistan, Kitap incelemesi.

ALİ SHİR NAVA’İ ENCYCLOPEDIA

Abstract: The *Ali Shir Nava’i Encyclopedia*, consisting of four volumes, comprehensively examines the cultural and political developments that took place in the Khorasan and Transoxiana regions during the 15th century. This work specifically focuses on the life, cultural contributions, and literary legacy of Ali Shir Nava’i. The works of this great poet and thinker are of great significance not only for Uzbekistan but also for the entire Turkic world. In particular,

Kitap Değerlendirme / Künye: İsmailov, A. “Ali Şir Nevaî Ansiklopedisi”. Türkoloji, 122 (Haziran 2025), s. 175-181.

*Ahmet Yesevi Üniversitesi, e-mail: alisher.ismailov@ayu.edu.kz, ORCID: 0009-0004-6587-9121

Nava'i's writings have attracted global attention, and his manuscripts and lithographic prints are carefully preserved in the libraries of many countries. The encyclopedia provides detailed information primarily about Ali Shir Nava'i's life, relatives, close friends, and literary works. Moreover, it highlights academic studies on Nava'i and notable achievements in this scholarly field. Nava'i authored significant works not only in Turkic but also in Persian, and the importance of studying his Persian-language writings is emphasized in the encyclopedia. In addition to his literary legacy, Nava'i was also one of the prominent political figures of his time. Accordingly, his political and social activities are thoroughly analyzed in this work.

Keywords: Ali Shir Nava'i, Nava'i studies, Nava'i works, Uzbekistan, Book review.

Giriş

Dört ciltten oluşan *Ali Şîr Nevaî Ansiklopedisi* adlı eser, XV. yüzyılın ikinci yarısındaki Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki kültürel, tarihî, siyasî ve edebî gelişmelere dair; özellikle de Ali Şîr Nevaî'nin hayatı, faaliyetleri, yakın çevresi ve dostları hakkında önemli bilgiler içermektedir. Ali Şîr Nevaî, büyük bir şair olmanın yanı sıra, dönemin önemli devlet adamlarından biri olarak da ön plana çıkmıştır. Bu nedenle, söz konusu eserde şairin manevî kaynakları, edebî mirası ve bu mirasın toplum içindeki önemi özellikle ele alınmıştır.

Ansiklopedide Ali Şîr Nevaî üzerine yapılan araştırmalara ilişkin konulara; şairin farklı dillerde yayımlanan eserlerine, bu eserlerin çeşitli yıllardaki baskılarına, Özbekistan ve dünya kütüphanelerinde muhafaza edilen el yazmaları ve taş baskı kitaplarına dair makalelere özel olarak yer verilmiştir.

Günümüzde de Ali Şîr Nevaî'nin eserleri önemini korumakta ve araştırmalara konu olmaya devam etmektedir. Bunun temel nedeni, onun insanlık medeniyeti tarihinin eşsiz temsilcilerinden biri, büyük bir şair ve düşünür, olgun bir devlet ve toplum adamı olmasıdır. Ali Şîr Nevaî'nin şiir sanatının gelişimindeki önemli yeri ve eserlerinin manevî gücü son derece büyük ve özgündür. Bu sebeple onun eserleri yalnızca Özbekistan'da değil, tüm Türk dünyasında ve dünya genelinde ilgi görmekte ve önem arz etmektedir. Zira Ali Şîr Nevaî, tüm insanlığı uzlaşmaya, dayanışmaya, barışa ve dostluğa çağıran büyük bir yazar olmuştur.

2016 yılında Özbekistan'da gerçekleşen siyasî, manevî ve kültürel dönüşümler ile özgürlük ortamı, Nevaî araştırmalarına da olumlu

yansımasıdır. Özbekistan Cumhurbaşkanı, görevine başladığı ilk günlerden itibaren Nevaî'nin eserlerinin incelenmesine özel bir önem atfetmiş ve halkı, Nevaî'nin eserlerini yeni bir manevî ihtiyaç ve hedefle okumaya davet etmiştir.

19 Ekim 2020 tarihinde Özbekistan Cumhuriyeti'nin №III-4865 sayılı kararı doğrultusunda, “Büyük Şair Ali Şîr Nevaî'nin Doğumunun 580. Yıldönümünün” geniş çaplı kutlanması ve buna paralel olarak dört ciltten oluşan *Ali Şîr Nevaî Ansiklopedisi*'nin yayımlanması kararlaştırılmıştır. Söz konusu ansiklopedi, büyük düşünür ve yazarın hayatı, eserleri, bilime katkısı, edebî ve ilmî mirası ile Nevaî araştırmalarındaki gelişmeler hakkında geniş kitleleri bilgilendirmeyi amaçlamaktadır. Dört ciltlik ansiklopedide öncelikle XV. yüzyılın ikinci yarısına ait makaleler derlenmiştir. Ansiklopedide, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki toplumsal, siyasî, manevî ve edebî hayatta yaşanan olumlu değişimler ile bu değişimlerin temel nedenleri tahlil edilmiştir. Böylece, Timurlu Rönesansı'nın canlılığını kavramak ve bu süreçte Ali Şîr Nevaî'nin rolünü dikkatlice incelemek mümkün hâle gelmiştir.

Eserde, Ali Şîr Nevaî'nin çocukluğu, yakın akrabaları, hocaları ve onlarla olan ilişkileri ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Ayrıca, şairin hendek kazımı, köprü, park, medrese, cami ve hastane gibi inşaat faaliyetlerine öncülük ettiği bilgisi de ilgi çekici makalelerde yer almaktadır. Bu eserde, Horasan'ın başkenti Herat'taki Türk halkları, ünlü şairler ve devlet adamları hakkında da önemli bilgiler sunulmaktadır.

Bilindiği üzere, Ali Şîr Nevaî yalnızca Türkçe değil, Farsça da önemli eserler kaleme almıştır. Şairin Farsça mirası ve bu mirasın incelenmesine ilişkin görüşler okuyucular açısından dikkat çekicidir. Özellikle eserlerine yansıyan manevî değerler – din, tasavvuf, mistik anlamlar ve yorumlar – eserin bilimsel değerini daha da artıran unsurlardır.

Deneyimli çevirmenler, Ali Şîr Nevaî'nin eserlerini defalarca dünya dillerine çevirmiştir ve bu çeviriler birçok ülkede yayımlanmıştır. Bu çeviri faaliyetleri ve dünya çapındaki Nevaî araştırmalarındaki başarılar, ansiklopedinin kapsamlı bir eser olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır. Nevaî'ye ait el yazmaları ve taş baskı eserler günümüzde de mevcuttur ve çeşitli dünya kütüphanelerinde muhafaza edilmektedir. Bu eserler üzerine hazırlanmış kataloglar da mevcuttur. Ansiklopedinin önemli yönlerinden biri, bu el yazmaları ve taş baskı eserler hakkında kapsamlı bilgi sunmasıdır.

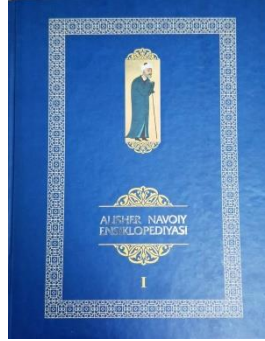
Ansiklopedide yer alan “Nevaî ve resim”, “Nevaî ve heykel”, “Nevaî ve sinema”, “Nevaî ve tiyatro” başlıklı makaleler, büyük şairin imgesinin toplumsal yaşama nasıl yansıdığını göstermektedir.

“Nevaî ve Bilim” başlığı altında toplanan makalelerde ise Nevaî’nin önemli eserleri, onun faaliyetlerine adanmış konferanslar, bilimsel araştırmalar ve bu süreçte görev alan bilim insanları hakkında ayrıntılı bilgiler sunulmaktadır. Özbek bilim dünyasında da Nevaî araştırmalarının önemini vurgulayan önemli çalışmalar yıllardır yapılmaktadır. Bu çalışmalar arasında bilimsel ve eleştirel metinler, Nevaî’nin lirik eserlerine yönelik incelemeler ansiklopedide özel bir yer tutmaktadır. Ayrıca, bu dört ciltlik eserde Ali Şîr Nevaî’nin adını taşıyan kurum ve kuruluşlar hakkında da değerli bilgilere ulaşmak mümkündür.

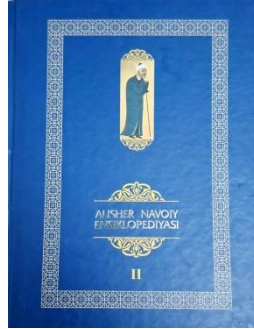
Genel olarak *Ali Şîr Nevaî Ansiklopedisi*, büyük şair ve düşünürün hayatını, edebî mirasını, faaliyetlerini, dünya görüşünü, biyografisini ve özellikle Nevaî araştırmalarındaki incelemeleri ve analizleri kapsayan, oldukça kapsamlı bir eserdir. Bu ansiklopedi; lise ve üniversite öğrencileri, öğretmenler, araştırmacılar, farklı meslek gruplarından aydınlar, bilim ve sanat alanında çalışan uzmanlar ile genel okuyucu kitlesi için hazırlanmıştır.

Ali Şîr Nevaî Ansiklopedisi, dört ciltten oluşmaktadır ve her cildinde araştırmacılar ile genel okuyucular için önemli bilgiler yer almaktadır:

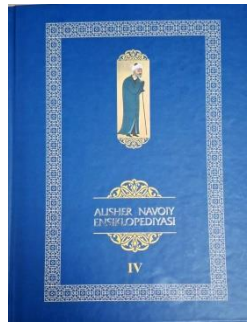
Birinci cilt, 2024 yılında Özbekistan’ın Taşkent şehrinde yayımlanmış olup, 536 sayfadan oluşmaktadır. Bu ciltte 620 makale yer almakta olup, makaleler konu çeşitliliği ve netliği ile dikkat çekmektedir.



İkinci cilt, yine 2024 yılında Taşkent’te yayımlanmış, 496 sayfadan oluşmuş ve içerisinde 658 makale yer almaktadır.



Üçüncü cilt, 2024 yılında Taşkent'te yayımlanmış ve 536 sayfadan oluşmaktadır. Bu ciltte toplam 649 makale bulunmaktadır.



Kaynakça

Alisher Navoiy. (2024). Alisher Navoiy Ensiklopediyasi(Cilt.1, s. 1-536). Haqqul, İ. & Asadov, M. (Ed.). Toshkent: O'zbekistan nashriyot-matbaa ijodiy uyi.

Alisher Navoiy. (2024). Alisher Navoiy Ensiklopediyasi(Cilt.2, s. 1-496). Haqqul, İ. & Asadov, M. (Ed.). Toshkent: O'zbekistan nashriyot-matbaa ijodiy uyi.

Alisher Navoiy. (2024). Alisher Navoiy Ensiklopediyasi(Cilt.3, s. 1-536). Haqqul, İ. & Asadov, M. (Ed.). Toshkent: O'zbekistan nashriyot-matbaa ijodiy uyi.

Alisher Navoiy. (2024). Alisher Navoiy Ensiklopediyasi(Cilt.4, s. 1-480). Haqqul, İ. & Asadov, M. (Ed.). Toshkent: O'zbekistan nashriyot-matbaa ijodiy uyi.

АЛИШЕР НАУАИ ЭНЦИКЛОПЕДИЯСЫ

Андатпа: Төрт томнан тұратын «Алишер Науаи Энциклопедиясы» XV ғасырдағы Хорасан мен Мәуереннахр аймақтарында орын алған мәдени және саяси өзгерістерді жан-жақты қарастырады. Аталған еңбекте Алишер Науаидің өмірі, мәдени және әдеби мұрасы арнайы зерттелген. Ұлы ақын әрі ойшыл Науаидің еңбектері тек Өзбекстан үшін ғана емес, бүкіл түркі дүниесі үшін де аса маңызды. Әсіресе, оның шығармалары бүкіл әлемде назар аударып, ақынға тиесілі қолжазбалар мен тас баспалар көптеген елдердің кітапханаларында мұқият сақталуда. Бұл энциклопедияда негізінен Алишер Науаидің өмірі, туыстары, жақын достары мен шығармалары туралы жан-жақты мәліметтер ұсынылған. Сонымен қатар, Науаиге қатысты жүргізілген ғылыми зерттеулер мен осы саладағы жетістіктер де жеке қарастырылған. Алишер Науаи тек түркі тілінде ғана емес, парсы тілінде де маңызды еңбектер жазған. Энциклопедияда оның парсыша еңбектерін зерттеудің маңыздылығы да атап өтілген. Науаи тек әдеби мұра қалдырған тұлға емес, сонымен бірге өз дәуірінің ірі саяси қайраткерлерінің бірі болған. Осы тұрғыда оның саяси және қоғамдық қызметтері де еңбекте егжей-тегжейлі талданған.

Кілт сөздер: Алишер Науаи, Науаи зерттеулері, Науаи еңбектері, Өзбекстан, Кітапқа шолу.

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ АЛИШЕРА НАВОИ

Аннотация: Четырёхтомная *Энциклопедия Алишера Навои* всесторонне рассматривает культурные и политические изменения, происходившие в Хорасане и Мавераннахре в XV веке. В данном труде специально исследованы жизнь, культурное и литературное наследие Алишера Навои. Творчество великого поэта и мыслителя Навои представляет собой важную ценность не только для Узбекистана, но и для всего тюркского мира. Особенно стоит отметить, что его произведения вызывают интерес во всем мире; рукописи и литографические издания поэта бережно хранятся в библиотеках многих стран. Эта энциклопедия в основном предлагает подробную информацию о жизни, родственниках, близких друзьях и произведениях Алишера Навои. Кроме того, в труде отдельно рассмотрены научные исследования, посвящённые Навои, и достижения в данной области. Алишер Навои писал значимые труды не только на тюркском, но и на персидском языке. В энциклопедии подчёркивается важность исследования его персоязычных произведений. Навои был не только человеком, оставившим

богатое литературное наследие, но и одним из видных политических деятелей своей эпохи. В этом контексте его политическая и общественная деятельность также подробно проанализирована в данном труде.

Ключевые слова: Алишер Навои, исследования Навои, труды Навои, Узбекистан, Обзор книги.

Yazar Katkı Oranı (Author Contributions): Alisher İSMAİLOV (%100)

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

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

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

UDS 81:373

DBTBL 16.21.47