



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



TÜRKOLOGIA TÜRKOLOJİ

№ 1 (109), 2022

Қаңтар-ақпан-наурыз / Ocak-Şubat-Mart

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

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

Dergi, Kazakistan Cumhuriyeti Yatırımlar ve Kalkınma Bakanlığı İletişim, Enformasyon ve Bilgi
Komitesi'nin süreli yayın ve haber ajansında
55-97-J 18.02.2005 numaraya kayıtlıdır.Uluslararası hakemli bir dergidir.

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

Шығарылымның сарапшылары: Док., проф. Фатих Сакаллы (Анкара Хажы Байрам Вели университеті – Түркия), Док., проф. Ахмет Өзгүр Гүвенч Ahmet (Ататүрік университеті – Түркия), Док., проф. Ахмет Туран Юксел (Нежметтин Ербакан университеті – Түркия), Док., проф. Огузхан Дурмуш (Анкара әлеуметтік ғылымдар университеті – Түркия), Док., проф. Риза Карагөз (Онтокуз Майс университеті – Түркия), Док., доц. Жемиле Қынажы Баран (Анкара Хажы Байрам Вели университеті – Түркия), Док., доц. Ердем Чанак (Чукурова университеті – Түркия), Док., доц. Ышыл Сөнмез (Нежметтин Ербакан университеті – Түркия), Док., доц. Өмер Аксой (Тракия университеті – Түркия), Док., доц. Сейфуллах Йылдырым (Анкара Йылдырым Баязит университеті – Түркия), Док., доц. Синан Гүзел (Измир Катип Челеби университеті – Түркия), Док., доц. Текин Тунжер (Невшехир Хажы Бекташ Вели университеті – Түркия), Док. Барыш Берхем Ажар (Тракия университеті – Түркия), Док. Динчер Атай (Кавкас университеті – Түркия), Док. Фазыл Өздамар (Еге университеті – Түркия), Док. Мерве Йорылмаз Кахве (Маниса Желал Баяр университеті – Түркия), Док. Мұстафа Неркиз (Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті – Қазақстан), Док. Насиба Джунаева (Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті – Қазақстан), Док. Сенбек Утебеков (Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті – Қазақстан), Док. Тургай Кабак (Байтұрт университеті – Түркия)

Türkistan/Türkistan
2022



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



ТЮРКОЛОГИЯ TURCOLOGY

№1 (109), 2022

Январь-февраль-март / January-February-March

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

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

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

Scanned indexes: ROOTINDEXING, Akademic Resource Index ResearchBib, Directory of Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus

Bu Sayının Hakemleri: Prof. Dr. Fatih Sakallı (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Türkiye), Prof. Dr. Ahmet Özgür Güvenç (Atatürk Üniversitesi – Türkiye), Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel (Necmettin Erbakan Üniversitesi-Türkiye), Prof. Dr. Oğuzhan Durmuş (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Türkiye), Prof. Dr. Rıza Karagöz (Ondokuz Mayıs Üniversitesi – Türkiye), Doç. Dr. Cemile Kınacı Baran (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi – Türkiye), Doç. Dr. Erdem Çanak (Çukurova Üniversitesi – Türkiye), Doç. Dr. Işıl Sönmez (Necmettin Erbakan Üniversitesi - Türkiye), Doç. Dr. Ömer Aksoy (Trakya Üniversitesi – Türkiye), Doç. Dr. Seyfullah Yıldırım (Ankara Yıldırım Bayezit Üniversitesi – Türkiye), Doç. Dr. Sinan Güzel (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi), Doç. Dr. Tekin Tuncer (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi - Türkiye), Dr. Barış Berhem Acar (Trakya Üniversitesi – Türkiye), Dr. Dinçer Atay (Kafkas Üniversitesi – Türkiye), Dr. Fazıl Özdamar (Ege Üniversitesi – Türkiye), Dr. Merve Yorulmaz Kahve (Manisa Celal Bayar Üniversitesi – Manisa), Dr. Mustafa Nerkiz (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi – Kazakistan), Dr. Nassiba Yunayeva (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi – Kazakistan), Dr. Senbek Utebekov (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi – Kazakistan), Dr. Turgay Kabak (Bayburt Üniversitesi – Türkiye)

Туркестан/Turkestan

2022

ҚҰРЫЛТАЙШЫ
Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

БАС РЕДАКТОР
доктор, профессор Булент Байрам

БАС РЕДАКТОРДЫҢ ОРЫНБАСАРЫ
PhD Сенбек Утебеков

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ
Жұпар Танауова

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ

- | | | |
|-----------------|---|--|
| Томар Женгиз | – | док., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Демир Нуреттин | – | док., проф. (Хажеттепе университеті, Анкара) |
| Дилек Ибрахим | – | док., проф. (Анкара Қажы Байрам Вели университеті, Анкара) |
| Кынажы Жемиле | – | доц., док. (Анкара Қажы Байрам Вели университеті, Анкара) |
| Гүл Булент | – | проф., док. (Ескишехир Османгази университеті, Ескишехир) |
| Қошанова Нағима | – | ф.ғ.к., доц. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Әуелбеков Ержан | – | п.ғ.к., доц. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |

РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС

- | | | |
|-------------------|---|--|
| Девели Хаяти | – | док., проф. (Стамбул университеті, Стамбул) |
| Челик Юксел | – | док., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Садыков Ташполот | – | ф.ғ.д., проф. (Бішкек гуманитарлық университеті, Бішкек) |
| Бутанаев Виктор | – | т.ғ.д., проф. (Хакасия мем. университеті, Абакан) |
| Егоров Николай | – | ф.ғ.д., проф. (Тіл білімі институты, Чебоксары) |
| Ергөбек Құлбек | – | ф.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Идельбаев Мирас | – | ф.ғ.д., проф. (Башқұрт мемлекеттік университеті, Уфа) |
| Миннегулов Хатип | – | ф.ғ.д., проф. (Казан федеральді университеті, Казан) |
| Муминов Әшірбек | – | т.ғ.д., проф. (Еуразия Ұлттық университеті, Нұр-Сұлтан) |
| Жураев Маматкул | – | ф.ғ.д., проф. (Тіл және әдебиет институты, Ташкент) |
| Сейхан Гүлшен | – | док., проф. (Мармара университеті, Стамбул) |
| Кенжетаев Досай | – | филос.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Тұрсұн Хазіретәлі | – | т.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Пилтен Пусат | – | док., доц. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Әбжет Бакыт | – | ф.ғ.к., доц. (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Жиенбаев Ерлан | – | PhD (Ахмет Ясауи университеті, Түркістан) |
| Құдасов Сейсенбай | – | (Silk Way Халықаралық университеті, Шымкент) |

SAHİBİ
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

EDİTÖR
Prof. Dr. Bülent Bayram

EDİTÖR YARDIMCISI
PhD Senbek Utebekov

SEKRETER
Jupar Tanauova

DANIŞMA KURULU

- | | |
|-----------------|--|
| Cengiz Tomar | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Nurettin Demir | – Prof. Dr. (Hacettepe Üniversitesi, Ankara) |
| İbrahim Dilek | – Prof. Dr. (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara) |
| Cemile Kınacı | – Doç. Dr. (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara) |
| Bülent Gül | – Prof. Dr. (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir) |
| Nagima Koşanova | – Doç. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Erjan Auelbekov | – Doç. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |

YAYIN KURULU

- | | |
|-------------------|---|
| Hayati Develi | – Prof. Dr. (İstanbul Üniversitesi, İstanbul) |
| Yüksel Çelik | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Taşpolot Sadıkov | – Prof. Dr. (Bişkek Sosyal Bilimler Üniversitesi, Bişkek) |
| Viktor Butanayev | – Prof. Dr. (Hakas Devlet Üniversitesi, Abakan) |
| Nikolay Egorov | – Prof. Dr. (Dilbilimi Enstitüsü, Çeboksarı) |
| Kulbek Ergöbek | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Miras İdelbayev | – Prof. Dr. (Başkurt Devlet Üniversitesi, Ufa) |
| Hatip Minnegulov | – Prof. Dr. (Kazan Federal Üniversitesi, Kazan) |
| Aşirbek Muminov | – Prof. Dr. (Avrasya Milli Üniversitesi, Nur-Sultan) |
| Mamatkul Jurayev | – Prof. Dr. (Dil ve Edebiyat Enstitüsü, Taşkent) |
| Gülşen Seyhan | – Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, İstanbul) |
| Dosay Kenjetayev | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Hazretali Tursun | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Pusat Pilten | – Doç. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Bakit Abjet | – Doç. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Yerlan Zhiembayev | – Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan) |
| Seysenbay Kudasov | – (Silk Way Uluslararası Üniversitesi, Çimkent) |

OWNER
Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University

EDITOR-IN-CHIEF
Prof. Bülent Bayram

ASSOCIATE EDITOR
PhD Senbek Utebekov

EXECUTIVE SECRETARY
Zhupar Tanauova

ADVISORY BOARD

- | | |
|------------------|--|
| Cengiz Tomar | – Prof. Dr. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Nurettin Demir | – Prof. Dr. (Hacettepe University, Ankara) |
| İbrahim Dilek | – Prof. Dr. (Ankara Hacı Bayram Veli University, Ankara) |
| Cemile Kınacı | – Doç. Dr. (Ankara Hacı Bayram Veli University, Ankara) |
| Bülent Gül | – Prof. Dr. (Eskisehir Osmangazi University, Eskisehir.) |
| Nagima Koshanova | – Assoc. prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Erzhan Auelbekov | – Assoc. prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |

EDITORIALBOARD

- | | |
|-------------------|--|
| Hayati Develi | – Prof. (İstanbul University, İstanbul) |
| Yüksel Çelik | – Prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Tashpolot Sadykov | – Prof. (Bishkek Humanitarian University, Bishkek) |
| Viktor Butanayev | – Prof. (Khakassia State University, Abakan) |
| Nikolay Egorov | – Prof. (Institute of Linguistics, Cheboksary) |
| Kulbek Ergobek | – Prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Miras Idelbayev | – Prof. (Bashkir State University, Ufa) |
| Hatip Minnegulov | – Prof. (Kazan Federal University, Kazan) |
| Ashirbek Muminov | – Prof. (Eurasia National University, Nur-Sultan) |
| Mamatkul Zhurayev | – Prof. (Institute of Language and Literature, Tashkent) |
| Gülşen Seyhan | – Prof. (Marmara University, İstanbul) |
| Dosay Kenzhetayev | – Prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Hazretali Tursun | – Prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Pusat Pilten | – Assoc. Prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Bakyt Abzhet | – Assoc. Prof. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Yerlan Zhienbayev | – Dr. (Akhmet Yassawi University, Turkestan) |
| Seysenbay Kudasov | – (Silk Way International University, Shymkent) |

УЧРЕДИТЕЛЬ

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

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

доктор, профессор Булент Байрам

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

PhD Сенбек Утебеков

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

Жупар Танауова

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

- | | | |
|-----------------|---|---|
| Женгиз Томар | – | док., проф. (Университет Ахмеда Ясави, Туркестан) |
| Демир Нуреттин | – | док., проф. (Университет Хажеттепе, Анкара) |
| Дилек Ибрахим | – | док., проф. (Университет Анкара Кажы Байрам Вели, Анкара) |
| Кынажы Жемиле | – | доц., док. (Университет Анкара Кажы Байрам Вели, Анкара) |
| Гүл Булент | – | проф. док. (Эскишехирский университет Османгази, Эскишехир) |
| Нагима Кошанова | – | к.ф.н., доц. (Университет Ахмеда Ясави, Туркестан) |
| Ержан Ауелбеков | – | к.п.н., доц. (Университет Ахмеда Ясави, Туркестан) |

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Редактордан

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Түркология ғылыми-зерттеу институтынан шығатын «Түркология» журналының №1(109) санының шығуы жаңа дәуірдің басталуын білдіреді. Академиялық журналды шығару күн сайын жаңару, жаңғыру және даму жолында жаңа қадамдар жасауды қажет етеді. Біраз уақыттан бері өзгерістерді енгізіп жаңа талаптарды орындауға тырыстық. Біз 2021 жылдың соңында ресми өтінішіміз қабылданғаннан кейін 2022 жылдың бірінші нөмірін TÜBİTAK ұсынған DergiPark платформасында жариялау процесіне дайындықты бастадық. Ауқымды семинардан кейін аз уақыттың ішінде №1(109) санын назарларыңызға ұсынып отырмыз. Журналымыздың DergiPark платформасы арқылы жариялаудың мүмкіндіктері мол. Бейімделу үдерісінен тез өтіп, қазіргі әлемнің академиялық басылымдары арасында беделді орын алу үдерісіміз бұдан да жылдам дамиды деп ойлаймыз. Оның алғашқы белгілері ретінде журналымызға жариялануға жіберілетін мақалалар санының қарқынды өсуін атап өткен жөн. Қарқынды жұмыс үдерісінен кейін бұл нөмірде Түркия мен Қазақстаннан тоғыз ғылыми мақала оқырман назарына ұсынылды. Тіл, фольклор, заманауи әдебиет, балалар әдебиеті және тарих салалары бойынша дайындалған бұл мақалалар түркология ғылымына өз үлесін қосады деген ойдамыз. Журналымыздың бұл саны халықаралық сипатта жарияланған мақалаларымен де, авторлар мен сарапшылардың құрамымен де, тақырыптардың сан алуандығымен де ерекшеленеді.

Журналымыздың 2022 ж. 1 (109) санын шығаруға атсалысқан барлық сарапшыларға, авторларға және қызметкерлерге ризашылық танытып, басылымның келесі 2 (110) санында жаңа ғылыми жаңалықтарымызды Сіздермен бөлісеміз деп есептейміз.

Док., проф. Бүлент Байрам
Редактор

Editörden

Ahmet Yesevi Üniversitesi Türkoloji Araştırma Enstitüsünce yayımlanan Türkoloji Dergisi'nin 109. sayısının yayımlanması, yeni bir dönemin başlangıcını müjdelemektedir. Akademik dergi yayıncılığı; yenilenme, güncellenme ve ilerleme adına her geçen gün yeni adımlar atmayı gerekli kılmaktadır. Bir süredir gerçekleştirdiğimiz değişikliklerle bizler de bu gereklilikleri yerine getirebilme gayretinin yoğunluğu içerisindeydik. 2021 yılı sonunda yapmış olduğu resmî başvurunun kabulünün ardından yayın sürecinin 2022 yılının ilk sayısından itibaren TÜBİTAK tarafından sunulan DergiPark platformunda devam ettirilmesi için hazırlıklara başladık. Yoğun bir eğitim sürecinin ardından kısa süre içerisinde ilgililerinize sunmuş olduğumuz 109. sayımız ortaya çıktı. Dergimizin DergiPark platformu üzerinden yayın hayatına geçiyor olmasının sağlayacağı imkânların farkındayız. Uyum sürecini hızlı bir şekilde atlatarak modern dünyanın akademik dergi yayınları arasında saygın bir yer edinme sürecimizin daha da hızlı ilerleyeceği düşüncesindeyiz. Bunun ilk işaretleri olarak dergimize yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin sayısındaki hızlı artışı anmak gerekir. Yoğun bir çalışma sürecinin ardından bu sayıda Türkiye'den ve Kazakistan'dan dokuz bilimsel makale okuyucuların ilgisine sunulmuştur. Dil, folklor, modern edebiyat, çocuk edebiyatı ve tarih alanlarındaki bu makalelerin Türkoloji çalışmalarına katkı sağlaması en önemli dileğimizdir. Bu sayıda da hem yayımlanan makalelerle hem yazar ve hakem kadrosuyla hem de konu çeşitliliği ile dergimizin uluslararası niteliği devam ettirilmiştir.

Dergimizin sizlerle buluştuğumuz 109. sayısına katkıda bulunan başta yazarlar, hakemler ve katkıda bulunan diğer herkese tekrar teşekkür eder, 110. sayıda buluşmak üzere saygılarımızı sunarız...

Prof. Dr. Bülent Bayram
Editör

Hüsnü Çağdaş ARSLAN

Dr., Lecturer, Çukurova University, The Department of Turkish Language, Adana, Turkey
(hcarslan@cu.edu.tr) ORCID: 0000-0003-4618-2105

**SOME THOUGHTS ON THE OLD UIGHUR DOCUMENT U 5933
(CONTRIBUTIONS TO MORIYASU 2019)***

Abstract

There were private letters among the Uighur manuscripts in the Thousand Buddha Caves in Dunhuang. It is seen that these letters have different contents from daily human relations to working life, from commerce to state administration. There are more than two hundred letters belonging to the Old Uighurs from different times. This study consists of presenting a document which is only given the text and translation of it in the doctoral thesis I have prepared on the Old Uighur letters and their vocabulary, and announcing updated information and comments about the document. The document mentioned, read and interpreted in this study is a letter and it is preserved in the Turfan Collection of the Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften as U 5933 (T M 84 = COUL no. 172). This document was first examined by P. Zieme in 1975 and later by J. Wilkens in 2000. Finally, this document was discussed in T. Moriyasu's Corpus, which brought together Old Uighur private letters in 2019. Considering the view that Moriyasu expresses as "I cannot understand the reason why Zieme and Wilkens regard it as a writing by a Manichaean", some justifications defending this view are suggested here. In addition, some new reading and interpretation suggestions are made regarding this document.

Keywords: Letter, Turkish History, Old Uighurs, Berlin-Turfan Collection.

Hüsnü Çağdaş ARSLAN

Öğr. Gör. Dr. Çukurova Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, Adana, Türkiye
(hcarslan@cu.edu.tr) ORCID: 0000-0003-4618-2105

**ESKI UYGURCA U 5933 BELGESİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER
(MORIYASU 2019'A KATKILAR)**

Özet

Dunhuang'da yer alan Bin Buda Mağaraları'ndaki Uygurca yazmalar arasında özel mektuplar da bulunmaktaydı. Bu mektupların günlük insan ilişkilerinden çalışma hayatına, ticaretten devlet idaresine değişik içeriklere sahip olduğu görülmektedir. Eski Uygurlara ait farklı zamanlardan kalma iki yüzden fazla mektup bulunmaktadır. Bu çalışma, Eski

* Date of Arrival: 12 February 2022 – Date of Acceptance: 20 March 2022

Geliş Tarihi: 12 Şubat 2022 – Kabul Tarihi: 20 Mart 2022

Келген күні: 12 ақпан 2022 ж. – Қабылданған күні: 20 наурыз 2022 ж.

Поступило в редакцию: 12 февраль 2022 г. – Принято в номер: 20 Март 2022 г.

Uygurca mektuplar ve onların söz varlığı üzerine hazırlamış olduğum doktora tezinde yalnızca metni ve çevirisi verilen bir belgenin gözden geçirilerek sunulmasından ve belge hakkında güncellenmiş bilgilerin ve yorumların duyurulmasından oluşmaktadır. Bu çalışmada adı geçen, okunan ve yorumlanan belge, bir mektuptur ve bu mektup, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften'e ait Turfan Koleksiyonunda U 5933 (T M 84 = COUL no. 172) katalog numarasıyla korunmaktadır. Bu belgeyi, ilk kez 1975'te P. Zieme, daha sonra 2000'de J. Wilkens incelemiştir. Son olarak bu belge, 2019'da Eski Uygurca özel mektupları bir araya getiren T. Moriyasu'nun *Corpus*'unda ele alınmıştır. Moriyasu'nun "Zieme ve Wilkens'in bunu bir Manihaist yazısı olarak görmelerinin nedenini anlayamıyorum." diye ifade ettiği görüşü düşünülerek burada bu görüşü savunan bazı gerekçeler önerilmektedir. Ayrıca bu belge ile ilgili bazı yeni okuma ve yorumlama önerilerinde bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mektup, Türk Tarihi, Eski Uygurlar, Berlin-Turfan Koleksiyonu.

1. Introduction

Today, Old Uighur documents, including religious or non-religious ones, are held by various institutions, such as the Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften and the Museum für Asiatische Kunst (formerly known as Museum für Indische Kunst) in Berlin, Bibliothèque Nationale de France in Paris, British Library in London, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences St. Petersburg Branch, Ryūkoku University Ōmiya Library in Kyoto, Academia Turfanica (Turfan Museum) in Turfan, Xinjiang Uighur Autonomous Region Museum in Urumqi, Dunhuang Academy in Dunhuang, Inner Mongolia Autonomous Region Institute of Cultural Heritage and Archeology in Huhehot, China National Library in Beijing and Istanbul University in Turkey [1, p. 5]. These documents were written by the people of the Western Uighur Khaganate, which flourished from the second half of the 9th to the beginning of the 13th century, in and around the Eastern Tianshan Region, including the Turfan oasis, and by the Uighurs of 13th to 14th century (i.e., the former Western Uighurs) when this region came under the rule of the Mongol Empire [1, p. 5].

The Old Uighurs letters are often referred to as *esengü bitig* "letter of well-being". Four of these letters, which were thought to be few in number until Hamilton's [2] publication were published by Tezcan – Zieme (1971) [3; For other pre-Hamilton publications, see 4, p.307; 5, p.169]. Eleven of these letters, believed to be from the 10th century, are complete and three are in pieces. The Old Uighur letters have general composition [5, p. 169–170]. Although most of the letters are undated, it is also seen that the date is given at the beginning or end. First, the name of the recipient and then the name of

the sender are written. This is followed by the words *esengü bitigim*, *esengü bitigimiz* or briefly *esengümüz* (our letter of health and well-being). After the address, the state of health and the state of the recipient are first asked. After the sender(s) informs about their own health status, the main purpose that causes the letter to be written is passed. It is advised to find and remove the goods or gifts sent by the caravan or a coachman by looking at the tamgas on them. The letter ends with a sentence (or sentences) stating who wrote it or to whom it will be given [5, p. 170]. In his publication, T. Tekin also provided some letter samples taken from Hamilton [6] and also wrote a detailed introduction for the Hamilton publication [7, p. 300–307; 5, p. 170].

Although it is seen that a certain part of the Old Uighur letters were published in different studies, the most comprehensive study was revealed by Takao Moriyasu in 2019. It was published in Turnhout by Brepols Publishers as the XLVI (46th) volume of the Berliner Turfantexte series, under the title “*Corpus of the Old Uighur Letters from the Eastern Silk Road*”. In *Corpus*, the texts of 209 letters belonging to the Old Uighurs were evaluated in five main groups by giving their paleographic information, transcriptions, English translations and the comments of the researcher. Moriyasu states in the title “*I-4. The classification of epistolary formulae according to naming formulae*” in the entry of COUL that he has been able to extract the following words from Uighur documents that have the letter form he has collected so far as special terms referring to these letters: *yrlg* (*yarlıg*), *ötüg*, *söz*, *sav* and *esengü* [1, p. 11].

Moriyasu gives the terms signifying “letter” as follows:

yarlıg form: *yarlıgım*, *yarlıgımız*, *yarlıg bitigim*, *yarlıg bitigimiz*, (*esengü + yarlıg form*)

ötüg form: *ötügüm*, *ötügümüz*, *ötüg bitigim*, *ötüg bitigimiz*, (*esengü + ötüg form*)

esengü form: *esengüm*, *esengümüz*, *esengü bitigim*, *esengü bitigimiz*

sav/söz form: *savım*, *savımız*, *sözüm*, *sözümüz*

simple bitig form: *bitigim*, *bitigimiz* [1, p. 11].

2. Examination

2. 1. The Transcription and Transliteration of The Document U 5933¹

Firstly P. Zieme [8, p. 66] introduced the recto side of the document U 5933 (T M 84 = COUL no. 172) in BTT V as a document found in Turfan, then J. Wilkens published the information on the document [9, 394 = AtHM, no. 460]. In 2019, Moriyasu reinterpreted and published this letter in the *Corpus* [1, p. 170–171]. For this document the paleographical information about the size and quality of the paper and the note is given as follows by Moriyasu in COUL:

“A draft or writing exercise of a Manichaean? letter (traces of folding are unclear). Type unidentified. Semi-square (larger and fat). 13 lines. Verso is probably blank.

[...] Pap.) 13x22 cm (height and width); moderately thick ~ medium? (unclear because of backing); traces of coarse ribs; beige clair ~ grisâtre; slightly uneven; medium-quality.

Note) Although this is not a real letter but a draft or a writing exercise, rather lavish use has been made of the paper. It is written in large, thick semi-square script, but the writing style is quite idiosyncratic. I cannot understand the reason why Zieme and Wilkens regard it as a writing by a Manichaean” [1, p.170].

The transcription and transliteration of the document U 5933 (T M 84 = COUL no. 172) and also the Turkish translation of this Old Uighur document are also given in the PhD thesis above mentioned in the abstract which is defended in 2021 394 = AtHM, no. 460 [10, p. 110–111]. The document (*see* ‘**Image 1**’ below for *U 5933*) can be read and interpreted as follows²:

- 01** ...]n/’(?) Yuka-ka
...]n/’ y[w]q’q’
02 sav/söz (?)]dur+biz
s’v/swyz(?)] ’ydwrrpyz
03 ...] inč+mü siz-lär

¹ The permission for use of this document, U 5933 and a user card were obtained on my own behalf from Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz Orientabteilung [Berlin-Brandenburg Academy of Sciences in the Berlin State Library - Prussian Cultural Heritage Orient Department] on February 22, 2020. I would like to thank Kristina Münchow, the representative of the institution.

² As a matter of course, the publications of P. Zieme [8], J. Wilkens [9] and T. Moriyasu [1] were also taken into account in the reading and interpretation of this text.

- ...] [‘ynč]mw syz l’r
04 neteg (?)] inč ädgü mü
n’t’k] [‘y]nč ‘dkw mw
05 ...]YKWMW Sävär-kä
...]ykwmw s’v’rk’
06 ...] üküš köngül ayıtu
...] [‘wy]kws kwnkwl ‘yytw
07 idur biz (?)] ymä üküš
‘ydwpryz(?)] ym’ ‘wykws
08 ...] äsän mängi tiläp
...]’s’n m’n[k]y tyl’p
09 ...]••D bay bolzun
...]//d b’y bwlzwn
10 ...]YR äsän-kä
...]yr ‘s’nk’
11 ...]••W idur+biz
]//w ‘ydwpryz
12 ...] üküšküze(t)ti¹
...]’wykws kwz’ty
13 ...]•[]••[...]
...]//[]//[...

2.2. The Translation of the Document U 5933

01-13) ...] (to Äsän-kä or Sävär-kä ? and) to Yuka, we send [news/letter], how are you (*pl.*), well? [] to Sävär asking many times about (her/his) heart [] and many [] wishing health (and) joy (to you all) [] May (he) be rich! [] To Äsän [] we send [] (he) protected many times [...]

3. Remarks

(1) The first line of the letter is clearly unreadable. However, we can make some assumptions from the readable letters. From right to left, the first letter we can read should be /a~ä/ or /n/, furthermore there is a suffix +*ka* at the end of the line, it means that according to the general composition of the Old Uighur letters, the name of recipient or addressee should be before the suffix +*ka* or +*kä*. In this line, we can read the last word as “Yuka-ka” because it resembles the first letter /y/. “Yuka” is a

¹ I prefer to follow Wilkens on the interpretation of this word, cf. [9, AtHM 394, no. 460; 1, p. 171].

personal name¹ that also appears in a Buddhist Old Uighur text [11, p. 153]. We can make two assumptions for the first word: a) If the last letter is /a~ä/, another recipient's name is mentioned here. These recipients may be people named "Äsän or Sävär", who appear later in the document. Then the letter we see becomes /ä/ and we can read it as "Äsän-kä or Sävär-kä". In this case, we can say that the name of the person who sent the letter appears in a damaged part of the letter, at the end of the letter. b) If the last letter is /n/ then the name of the person who sent the letter may be mentioned here. E.g; Toyın, Tegin etc.

(2) The verb *id-* (or *id-*) "to send, to dispatch; to allow to go; used as auxiliary verb following a gerund in *-u/-ü/-i/-i* with perfective or intensive nuance." see [1, p. 214; 13, p. 217; 14, p. 37]. *Biz* means "we (1st personal plural pronoun)." see [1, p. 212], however it is used functionally as a suffix here.

(3) The word *inč* means "at peace, at rest, fine, well..." see [1, p. 216; see also 13, p. 210a; 14, p. 171-172; 15, p. 164].

(4) The word *ädgü* means "good, well, superb; fine, healthy, in good condition; health..." and this word also may be used as a personal name, see [1, p. 209; 13, p. 163; 14, p. 51].

(5) This line of the letter is unreadable. However, we can make some assumptions from the readable letters. Especially, therefore there is the dative suffix *+kä* at the end of the second word, we can think that it is a personal name. The transliteration of the letters is: *s'v'rk'*. In this case, we can think that the personal name Sävär, which we saw in another Buddhist Old Uighur text [16, p. 251-252], is appropriate here.

(6) The expression *üküš köngül ayıtu* is a part or the one of the greeting phrases used in Old Uighur letters. After the greeting phrase, the main purpose that causes the letter to be written is passed.

(6, 12) For the detailed explanation on the word *köngül* in Old Uighur texts, please see [1, p. 218; 13, p. 315-316; 14, p. 731; 17, p. 247-272].

(7) For the detailed information about *ymä* "and, also, too; now, well, moreover; as for ~, about ~" see [1, p. 238; 13, p. 255; 14, p.934].

In Moriyasu's *Corpus* [1], this letter (U 5933 = COUL no. 172) is indicated as "type unidentified" [1, p. 170-171]. However, when we review the letter, we can make some guesses on the composition and the epistolary

¹The master's thesis done by Seren in Turkey is on proper names in Old Uighur texts, and these personal names mentioned here also could be seen at her work, for this useful resource, see [12].

formula of this letter according to Moriyasu's classification [1, p. 11-13], which limits the possibilities:



Figure 1. The assumptions on the epistolary formula of the document U 5933

4. Conclusion

First of all, this document has been damaged to such an extent that it is difficult to read. Therefore, referencing the information in other Old Uighur letters may give us only some clues. We can say that it is not seen the information about the date at the beginning or end of this letter, when we look at the overall composition of this letter. It is well-known that the Old Uighur letters have general composition. In this letter, this general composition may help us. There are the names of the recipients (*Yuka*, *Äsän*, *Sävär*), but then we can't detect the name of the sender in this letter. This is generally followed by the words *esengü bitigim*, *esengü bitigimiz* or briefly *esengümüz* (our letter of health and well-being) or the other terms signifying "letter" such as *bitig*, *yarlıg*, *sav* or *söz*. But in this document there isn't any word used clearly instead of those terms which express "letter" [for the epistolary formulae of Old Uighur letters, see 18; 19; 20; 21, p. 213; 1, p. 11-13].

The expression *üküſ köngül ayıtu* is the one of the greeting phrases used by Old Uighurs in the letters. After the greeting phrase, the main purpose that causes the letter to be written is passed. In Moriyasu's Corpus, the information was given that *Āsān* was a personal name among Uighurs, and also we can detect at least six different letters which include the name *Āsān*, so we can say that there are a lot of persons bearing this name [1, p. 243].

COUL no. 09 = K 7713 recto, COUL no. 102 = U 6149 recto, COUL no. 106 = Dx 3654 verso, COUL no. 202 = U 6122, these documents are defined as the Buddhist letter; and COUL no. 109 = K 7715 = UBr, Text C (Although it is a non-religious text, it has a Buddhist proper name.), this document can be counted as one of them. Furthermore "Yuka" is a personal name that also appears in a Buddhist Old Uighur document, Mi07 1-6-11 [11, p. 153] such as "Sävär" in BTT XXVI, 134 19-28 [16, p. 251-252]. When we consider the view that Moriyasu expresses as "I cannot understand the reason why Zieme and Wilkens regard it as a writing by a Manichaeon", all these onomastic signs strengthen *the possibility* that this document is a Buddhist letter.

Abbreviations

AtHM	J. Wilkens, <i>Alttürkische Handschriften, Teil 8. Manichaisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung</i> . (VOHD, XIII-16). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.
BTT V	P. Zieme, <i>Manichaisch-türkische Texte</i> . Berlin: Akademie Verlag, 1975.
BTT XXVI	Y. Kasai, <i>Die uigurischen buddhistischen Kolophone</i> . Berliner Turfantexte XXVI, Turnhout: Brepols, 2008.
COUL	T. Moriyasu, <i>Corpus of the Old Uighur Letters from the Eastern Silk Road</i> . Turnhout: Brepols, 2019.
DTS	V. M. Nadelyayev et alii. <i>Drevnetyurkskiy slovar'</i> . Leningrad: Akademiya Nauk SSSR, 1969.
EDPT	G. Clauson. <i>An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish</i> . Oxford, 1972.
OTWF	M. Erdal. <i>Old Turkic Word Formation</i> . Wiesbaden, 1991.
SUK	N. Yamada. <i>Sammlung uigurischer Kontrakte (Uiguru-bun keiyaku monjo shūsei)</i> . 3 vols., J. Oda - P. Zieme - H. Umemura - T. Moriyasu (eds.). Suita (Osaka): Osaka University Press, 1993.

References

1. Moriyasu, Takao. *Corpus of the Old Uighur Letters from the Eastern Silk Road*. Turnhout: Brepols, 2019.
2. Hamilton, James. *Manuscripts ouigours du IX^e-X^e siècle de Touen-houang, I-II*, Paris: Peeters. 1986.
3. Tezcan, Semih and Zieme, Peter Uigurische Briefdocumente. *Studia Turcica*. Budapest, 1971. s. 451–460.

4. Tezcan, Semih. En Eski Türk Dili ve Yazını. *Bilim Kültür ve Öğretim Dili olarak Türkçe*'den Ayırması. Ankara: TTK Basımevi, 1978.
5. Demir, Nurettin and Yılmaz, Emine. Uygur Edebiyatı (VIII-XIV. yüzyıl): Nesir. *Türk Edebiyatı Tarihi I*. İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006. s. 154–176.
6. Tekin, Talat. İpek Yolu'ndan Bin Yıllık Mektuplar. *Makaleler II Tarihi Türk Yazı Dilleri* içinde s. 289-299. E. Yılmaz – N. Demir [eds.]. Ankara: Öncü Kitap. 2004a.
7. Tekin, Talat. [Review] *Manuscripts ougours du IX^e-X^e siecle de Touen-houang*. In *Makaleler II Tarihi Türk Yazı Dilleri*, s. 300-307. E. Yılmaz – N. Demir [eds.]. Ankara: Öncü. 2004b.
8. Zieme, Peter. *Manichaisch-türkische Texte*. (BTT V). Berlin: Akademie Verlag. 1975.
9. Wilkens, Jens. *Alt-türkische Handschriften, Teil 8. Manichaisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*. (VOHD, XIII-16). Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 2000.
10. Arslan, Hüsnü Çağdaş (2021). *Eski Uygur Mektuplarının İncelenmesi ve Söz Varlığının Hakasça ile Karşılaştırılması*. Unpublished PhD thesis and project numbered SDK-2019-11733. Adana: Cukurova University.
11. Yamada, Nobua (1993). *Sammlung uigurischer Kontrakte (Uiguru-bun keiyaku monjo shūsei)*. 3 vols., J. Oda - P. Zieme - H. Umemura - T. Moriyasu (eds.). Suita (Osaka): Osaka University Press. 山田信夫 (著), 小田壽典 / P. ツィーメ / 梅村坦 / 森安孝夫 (編) 『ウイグル文契約文書集成』全3巻, 吹田 (大阪), 大阪大学出版会.
12. Seren, Burcu (2019). *Eski Uygur Türkçesi Metinlerinde Özel Adlar*. Unpublished Master's thesis. Bolu: Abant İzzet Baysal University.
13. Nadelyayev, Vladimir Mihaylovich et alii. *Drevnetyurkskiy slovar'*. Leningrad: Akademiya Nauk SSSR. 1969.
14. Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press. 1972.
15. Erdal, Marcel. *Old Turkic Word Formation. Vol. I-II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 1991.
16. Kasai, Yukiyo. *Die uigurischen buddhistischen Kolophone*. Berliner Turfantexte XXVI. Turnhout: Brepols. 2008.
17. Tokyürek, Hacer. Eski Uygur Türkçesinde 'Köñül' Sözü. *Bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 66, 2013. s. 247-272.
18. Moriyasu, Takao. Epistolary Formulae of the Old Uighur Letters from Central Asia. *Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture*, 94, p. 127-153. Tokyo. 2008.
19. Moriyasu, Takao. Epistolary Formulae of the Old Uighur Letters from the Eastern Silk Road (Part 1). *Memoirs of the Graduate Scholl of Letters Osaka University*, 51/3, p. 1-31 [Japanese], 32-86 [English]. Osaka. 2011.
20. Moriyasu, Takao. Epistolary Formulae of the Old Uighur Letters from the Eastern Silk Road (Part 2). *Memoirs of the Graduate Scholl of Letters Osaka University*, 52, s. 1-98. Osaka. 2012.
21. Sertkaya, Osman Fikri. Eski Uygur Mektupları Üzerine. *İÜ Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 44, 2011. s. 209-228.

Internet source

Turfanforschung Digitales Turfan-Archiv (2022). [2005]. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz Orientabteilung. Berlin: http://turfan.bbaw.de/dta/u/dta_u_index.htm. (The date of access: 12.01.2022).

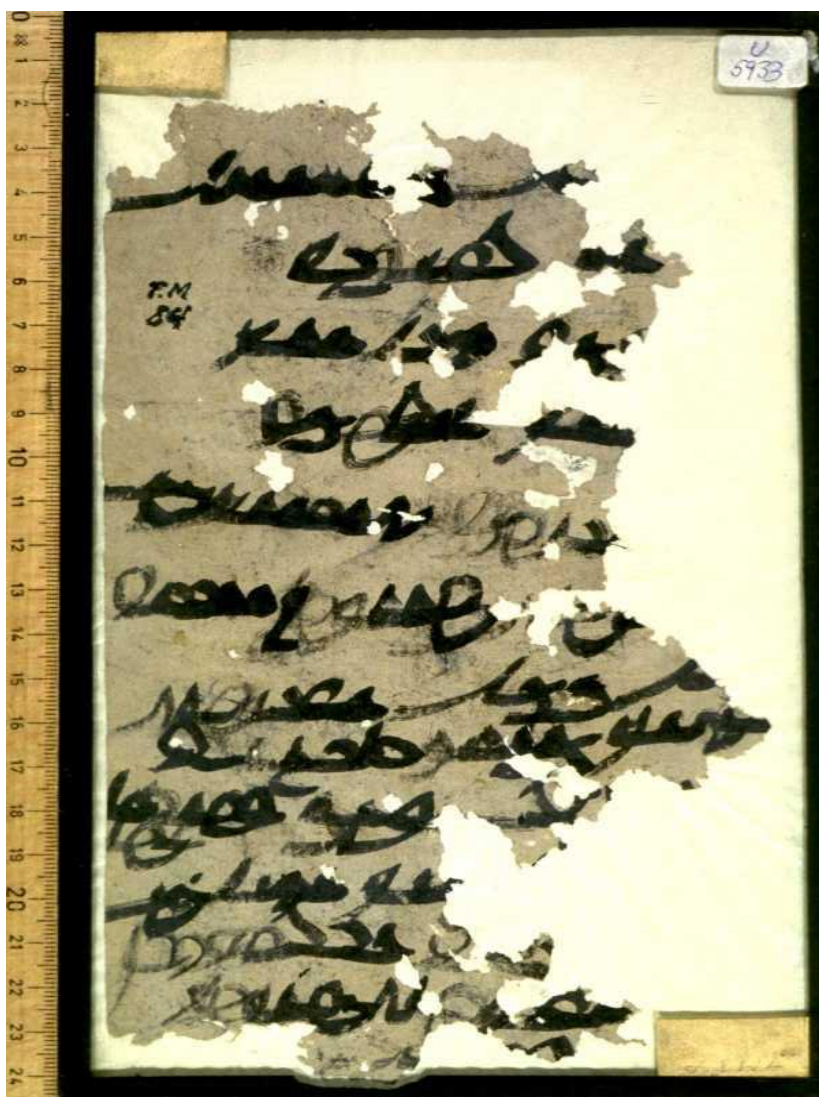


Image 1. U 5933 (Turfanforschung Digitales Turfan-Archiv, BBAW)

Аннотация

Существуют частные письма среди уйгурских рукописей в пещерах Тысячи Будд в Дуньхуане. Данные письма имеют разное содержание от повседневных человеческих отношений до трудовой жизни, от торговли до государственного управления. Существует более двухсот писем, принадлежащих староуйгурам разных времен. Это исследование состоит из представления документа, который содержит только текст и его перевод в подготовленной мной докторской диссертации о староуйгурских письмах и их лексике, а также объявления обновленной информации и комментариев к документу. Документ, упомянутый, прочитанный и интерпретированный в этом исследовании, представляет собой письмо и хранится в Турфанской коллекции Берлинско-Бранденбургской академии наук под номером U 5933 (ТМ 84 = СОUL № 172). Этот документ был впервые рассмотрен П. Зиеме в 1975 г., а затем Дж. Уилкенсом в 2000 г. Затем в 2019 году этот документ обсуждался в Корпусе Т. Мориясу, в котором собраны старые уйгурские частные письма. Принимая во внимание точку зрения Мориясу «Я не могу понять, почему Зиеме и Уилкенс считают это сочинением манихея», в данном исследовании предлагаются некоторые обоснования в защиту этой точки зрения. Кроме того, в данной статье сделаны некоторые новые предложения по чтению и толкованию в отношении этого документа.

Ключевые слова: Письмо, история тюрков, древние уйгуры, Берлинско-Турфанское собрание.

(Х. ЧАГДАШ АРСЛАН. НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ДРЕВНЕУЙГУРСКОМ ДОКУМЕНТЕ U 5933 (ДОПОЛНЕНИЕ К МОРИЯСУ 2019))

Андатпа

Дунхуандағы Мың Будда үңгірлерінен табылған ұйғыр қолжазбаларының ішінде жеке хаттар да бар. Бұл хаттар күнделікті адами қарым-қатынастан бастап жұмыс өміріне, саудадан мемлекеттік басқаруға дейін әртүрлі мазмұнда жазылғаны байқалады. Әр дәуірде өмір сүрген ескі ұйғырларға тиесілі хаттардың саны екі жүзден асады. Бұл зерттеуде Ескі Ұйғыр жазуы, олардың сөздік қорына қатысты жазылған докторлық диссертациядағы мәтіні мен оның аудармасы ғана қамтылған құжатты және құжат бойынша жаңартылған мәліметтерді, пікірлерді ұсындым. Мақалада аталған, оқылған және түсіндірілген құжат (хат) U 5933 каталог нөмірімен Берлин-Бранденбургше Академиясының Турфандық жинағында сақталған (Т М 84 = СОUL № 172). Бұл құжатты алғаш рет 1975 жылы П. Зиеме, кейін 2000 жылы Дж. Уилкенс зерттеген. Одан кейін бұл құжат 2019 жылы Ескі Ұйғыр жазуымен жазылған жеке хаттарын жинақтаған Т. Мориясу *Корпусында* талқыланды. Мориясудың «Неліктен Зиеме мен Вилкенс мұны манихейлік жазба деп санайтынын түсінбеймін» деген пікірін ескере отырып, бұл пікірді қорғайтын кейбір негіздемелер осы мақалада ұсынылды. Сонымен қатар осы құжатқа қатысты оқу және түсіндіру бойынша жаңа ұсыныстар жасалды.

Кілт сөздер: Хат, түркі тарихы, ескі ұйғырлар, Берлин-Турфан коллекциясы.

(Х. ЧАГДАШ АРСЛАН. ЕЖЕЛГІ U 5933 ҰЙҒЫР ҚҰЖАТЫ ТУРАЛЫ КЕЙБІР ОЙЛАР (МАРИОСУ 2019-ҒА ҚОСЫМШАЛАР))

ӘОЖ 398; 801.8 МҒТАР 17.71.01
<https://doi.org/10.47526/2022-1/2664-3162.02>

Бақыт ӘБЖЕТ

Филология ғылымдарының кандидаты, доцент, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркология ғылыми-зерттеу институты, Түркістан, Қазақстан (bakyt.abzhet@ayu.edu.kz)
ORCID: 0000-0001-6795-0455

АЛБАСТЫ ПЕРСОНАЖЫНА ҚАТЫСТЫ МИФТІК ЖӘНЕ ДІНИ ТҮСІНІКТЕРДІҢ ҚАЛЫПТАСУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ*

Аңдатпа

Мақалада көптеген халықтардың ертегілері мен мифтік аңыздарында, хикаялық жанрда сөз болатын «Албасты» персонажының шығу тарихы, оның өзгеріске түсу себептері мен салдары жайында сөз болады. Мифтік ұғым бойынша о баста босанатын әйелді, жас балаларды зұлым күштерден қорғайтын киелі рух ретінде дүниеге келген албасты кейінгі діни сенімдердің негізінде өз киесінен айырылып, жағымсыз кейіпкерге айналуына және оның басқа халықтардың ертегілеріндегі айтылу ерекшелігіне тоқталады. «Албасты» қазақ түсінігі бойынша босанатын әйелдің өкпесін адамдарға білдірмей алып қашатын ит, түлкі кейпінде көрінетін болса, Кавказда тұратын қарашай, малқар секілді өздерін нарттардан тарататын халықтарда сақталған көне мифтік түсінік бойынша албасты нарттар мен эмегендердің ортасынан пайда болып, қасқыр үйірінде өскені бейнеленген. Нарттардың түсінігінде ол отбасы, ошақ қасын шайтандардан қорғайтын киелі рух ретінде сипатталған. Жалпылама алғанда албасты Кавказ, Еділ бойы, Орта Азия мен Орталық Азия, Таяу Шығыс халықтарына кең тараған персонажға жатады. Бұл халықтардың фольклорында «албасты» ауру тарататын, жамандық қылатын зұлымдық иесі ретінде қарастырылады. Бұл кейінгі діни сенімдердің салдарынан өз қасиетінен айрылып, ендігі жерде ертегі мен хикая жанрында кездесетін жағымсыз персонажға айналғандығы туралы баяндалады.

Кілт сөздер: Албасты, тотемизм, анимизм, фетишизм, миф, ертегі, персонаж.

*Келген күні: 1 февраль 2022 ж. – Қабылданған күні: 28 наурыз 2022 ж.

Date of Arrival: 1 February 2022 – Date of Acceptance: 28 March 2022.

Geliş Tarihi: 1 Şubat 2022 – Kabul Tarihi: 28 Mart 2022

Поступило в редакцию: 1 февраль 2022 г. – Принято в номер: 28 Март 2022 г.

Bakyt ABZHET

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Khoja Akhmet Yassawi
International Kazakh-Turkish University, Research Institute of Turkology, Turkestan,
Kazakhstan (bakyt.abzhet@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0001-6795-0455

Features of the Formation of Mythical and Religious Images About the Character of the Albasta

Abstract

The history of the origin of the character "Albasty" and the reasons for the change which is mentioned in fairy tales and mythical legends of many nation would be discussed in this article. The peculiarities of speaking in the fairy tales of many peoples are emphasized and Albasty, who was born as a holy spirit, who protects a woman giving birth and young children and on the basis of later religious beliefs, deprived of holiness, turning into negative characters in the mythical concept. Among Kazakhs, "albasties" are similar to a dog or a fox, which stealthily steal the lungs of a woman in labor, but according to the ancient mythical ideas of the Karachais and Balkars living in the Caucasus, the albastas descended from the marriage of Narts and Emegens and grew up in a pack of wolves. They, like a holy spirit, protect women in labor and young children from the devil. In general, Albasties are a common character in the Caucasus, the Volga region, Central and Central Asia, the Middle East, etc. In the folklore of these peoples, "albasties" are considered the lord of evil, spreading disease and doing evil, and he acquired his negative features in later religious beliefs, becoming a negative character found in the genre of fairy tales and legends.

Keywords: Albasty, Totemism, Animism, Fetishism, Myth, Fairy Tale, Character.

Кіріспе

Албасты тек қана қазақ халқында ғана емес, Евразия кеңістігінде өмір сүретін көптеген халықтардың фольклорында ұшырасатын персонажға жатады. Албастының шығу тарихы тым көне дәуірлерге кетеді, оның өзі матриархат кезіндегі отбасы, ошақ қасын қорғаушы киелі рух ретінде дүниеге келген болса керек. Миф, ертегі, хикая жанрында ұшырасатын бұл персонаж шығу жағынан «төменгі» мифологияға жатқызылады әрі мұның анимизмге тікелей қатысы бар; кейінірек сонау көне діни түсініктерге де кіріккенін көреміз. Ерте дәуірлерде адамдар жанды-жансыз нәрселердің барлығының киелі ұғымы бар деп табиғаттың тылсым күштеріне табынған. Соған орай алғашқы қауымдық кездегі түсінікке сәйкес қалыптасқан тотемизм, анимизм, фетишизмге табынатын түсініктерінен келіп шыққан. «Албасты» қазақ түсінігі бойынша босанатын әйелдің өкпесін адамдарға білдірмей алып қашатын ит, түлкі, ешкі кейінде көрінеді, егер әйелдің өкпесін аузына салып кетіп бара жатқан түлкіні не итті көрген бойда оны ешкім қуып жетіп қайтармаса, өкпені апарып суға

тастап жібереді. Осылайша туа алмай қиналып жатқан әйел өкпесі суға түскен заматта қайтыс боп кетеді. Қазақтың хикаялық ертегілерінде ұшырасатын бұл кейіпкер адам баласына өзінің қастығымен, зиянкестігімен ерекшеленеді.

Ғылыми зерттеудің мақсаты, негізгі бағыттары және идеялары. Қазақ халқының аңыздық прозасында кездесетін бұл персонаждың хикая жанрындағы мифтік бейнесі мен аңыз бен хикаяларда ұшырасатын ерекшелігін зерттей келе оның өзге халықтардың фольклорындағы көріністерін өзара салыстыру, ерекшеліктерін анықтау арқылы тарихи-типологиялық негізде албасты бейнесінің шығу тарихына үңілу, түрлі халықтардағы мифтік және ертегілік сипаттарына тарихи-типологиялық, генезистік салыстырулар жүргізу арқылы тақырыпты ашуға, фольклор саласындағы миф пен хикаяларда кездесетін ортақ персонаждың шығу тарихы мен таралу аймағы және кейінгі өзгеріске түсу жолдары мен себептері, жағымсыз кейіпкерге айналуға әсер ететін негізгі факторлар ғылыми тұрғыдан зерттелетін болады.

Жұмыстың ғылыми және практикалық маңыздылығының қысқаша сипаттамасы. Албасты миф пен хикая жанрында ұшырасатындықтан аңыздық прозаға жатады. Албасты көптеген халықтардың фольклорында ұшырасатын ортақ типологиялық бейнесі бар дегенімізбен, кейде әр халықтың мифтеріне сәйкес өзгеше бейнеде, түрлі кейіпте кездесетіндігіне, құбылмалы ерекшеліктеріне мән беріледі. Әр халықтағы өзіне тән баяндау, суреттеу ерекшелігін анықтаудың фольклор ғылымы үшін практикалық маңыздылығы зор. Сол арқылы персонаждың шығу тарихы мен даму барысында орын алған ерекшеліктері туралы жан-жақты қарастыруға жол ашылады.

Зерттеу әдіснамасының қысқаша сипаттамасы.

- Зерттеу барысында албасты персонажының шығу тарихына үңіле отырып оның генезисін ашу;

- Түрлі халықтарда кездесетін бұл персонаждың поэтикасын талдау;

- Бұл персонаждың көптеген халықтардың аңыздық прозасындағы ерекшеліктеріне типологиялық тұрғыдан талдау жасау.

Зерттеу жұмысының негізгі нәтижелері мен талдаулары, қорытындылары. Қазақ фольклорындағы албасты жын, шайтан секілді көзге көріне бермейтін зұлымдық иесіне жатады әрі оны көретін адамдар жай адам болмауы керек, бойында қасиеті бар

оқығаны көп молда, күшті бақсылар ғана көре алады. Жолаушылап келе жатқан әлгіндей кісілердің көздеріне ит не түлкі кейпінде көрінеді, аузына тістеп алған өкпесі бар әлгіндей аңды көрген бойда оның албасты екенін біледі. Қазақтың хикая жанрында албастының әрекеті осындай көне сюжетке құрылған. Қазақ ұғымында албасты босанатын әйелге қастық жасайтын зиянкес образға жатады. Әйелзатының босануы кезінде оны жоғарыдан жебеп жүретін киелі рухтар мен оған қастық жасауға ұмтылатын төменгі әлемдегі зұлымдық иесінің арасындағы бітіспес шайқасқа негізделген мұндай дүниетанымдар дуалистік мифтен бастау алады.

Бастапқыда жаңа босанған әйелді, жас балаларды қорғайтын киелі рух ретінде дүниеге келген албасты кейінгі діни сенімдердің негізінде киесінен айырылып, жағымсыз кейіпкерге айналғанға ұқсайды. Бұл персонаждың хикая жанры мен мифтік аңыздағы бейнелері арасында көптеген айырмалар бар. Мифте әлі де өзінің киесінен ажырай қоймағаны сақтала білген. Кавказ халықтарының мифтік аңыздарында әсіресе қарашай, малқар халықтарының мифтік персонаждарын зерттегенімізде бұған көз жеткіземіз. Ал, қазақтарда «албасты» мифтік түсініктен ажырап, хикаялық жанрға ауысқандығын көруге болады. Мұндағы «албасты» адамдарға кесірін тигізуші, босанатын әйелдің өкпесін алып қашатын зиянкес хайуан сипатында бейнеленеді. Академик С. Қасқабасов қазақтарда хикая жанрына ел өмірде бар деп сенген неше түрлі жезтырнақ, үббе, албасты секілді нәрселер туралы діни нанымға негізделген әңгімелер екендігін айта келе оның ел арасына кең тараған мынадай үш сюжеті бар екендігіне тоқталады: «Бірінші сюжет мынадай: бір адам жолда келе жатып аузында адамның өкпесі бар итті (немесе ешкіні, т.б. хайуанды) көреді. Оның албасты екенін біліп, әлгі адам албастыны сабап, өкпені алған жерге қайта қуып келеді. Келсе, жаңа босанып жатқан әйел не талып, не өліп жатады. Үйге келген адам албастыны ұрып, өкпені орнына қойдырады. Сол кезде әйелге жан бітіп, көзін ашады.

Екінші сюжет бойынша, албасты түнде ешкімге көрінбей келіп, үйдегі әйелді немесе қызды тұншықтырып жүреді. Осы үйге қонаққа келген «киелі» біреу албастыны көріп, оны сабап, үйден қуып жібереді, сөйтіп ауру адам науқасынан мүлде айығады.

Хикаялардың үшінші сюжеті былай деп баяндалады: бір адам албастыға жолығып, соған үйленеді де, біраз уақыт бірге тұрады. Соңында әртүрлі себептерге байланысты адам одан қол үзеді, бірақ

албасты оған зияндық істейді. Адам оны ұрып қуады немесе атып өлтіреді.

Әрине, албасты туралы мұндай хикаялар қазіргі кезде ел арасында айтылмайды, себебі ол әңгімелерді тудырған ескі діни нанымдардың өзі өмірден ғайып болды» [1, 105–106-б.].

Жалпы албасты шығу тарихы тым көне дәуірге кетеді әрі Орталық Азия мен Еуразия кеңістігіне кең тараған персонажға жатады. Түрлі бейнеде сипатталатын бұл персонаж – Еуразия кеңістігінде орналасқан халықтардың мифтік ұғымында жиі ұшырасады әрі албастының бастапқыда отбасын қорғайтын киелі рухтан шыққандығы көрініс берген. Қазақ фольклорында хикаялық жанрда ұшырасса, Кавказда тұратын халықтардың фольклорында мифтік кейіпкер ретінде халықты жебеуші рух сипатында баяндалады. Қарашай-балқар халықтарының архаикалық эпостарында, нарттарға қатысты айтылатын мифтік әңгімелерде албасты мен қасқырдың арасы ажырай қоймаған. Екі тотемдік киелі рухтың шығу төркіні түркілердің қасқыр, ит секілді тотемдік ұғымдарына барып тіреледі. Солтүстік Кавказ халықтары соның ішінде қыпшақ тілдік тобына жататын ноғай, қарашай, малқар, құмық секілді халықтарда бұрынғы тотемдік киелердің қасиеті жойыла қоймағандығы, көне мифтік түсініктің ел жадында әлі күнге шейін сақталып қалғандығы байқалады. Нарттардың қаһармандық эпосында албасты бір қауым елді зұлым күштерден, шайтаннан қорғаушы, елді бәле-жаладан сақтаушы киелі рух ретінде көрініс тапқанын айттық. Қасқыр культі сонау ғұн, ашина кезінен бері түркі жұртының қасиетті де қастерлі культі ретінде сақталған. Кавказдағы қарашай, малқар жұртының нанымы бойынша албасты да қасқыр секілді киелі тотем болып саналған. Сондықтан да оларда албастыны атымен атауға болмайды: «Не рекомендовалось в суе произносить имя алмасты, к ним обращались «Амма-амма», «Алтын чачлы» – «Золотоволосая», «Окъя чачлы» – «С красивыми волосами» [2, 396-б.].

Қарашай-балқар халықтарының ұғымында албасты бастапқыда жер мен судың киесі, жарылқаушы көмекші құдай сипатында дүниеге келген болуы керек. Олардың көне мифтерінде орман, су, таудың иелері осы албасты атымен келіп отырады. Қарашайлар мен балқарлар арасында албастылар суда өмір сүретін «Суу – Алмасты», орманда жүретіндерді «Чегет – Алмасты» және адамдар арасында өмір сүретіндерін «Юй – Алмасты» деп жеке-жеке аталады. Олардың түсінігі бойынша албасты жаңа туған нәрестені қорғаушы киелі күш

әрі оның болашағын да болжайды деп сенген: «Древние верили что человек, облаченный в шкуру тотемного животного, как бы перевоплощается в него. Ярким свидетельством этому служат нартские песни и сказания о встрече Ёрюзмека с шайтанами. Предки балкарцев и карачаевцев считали, что шайтаны при желании могут быть невидимыми для всех живых существ на земле, кроме волков, и что последние всегда подстерегают и съедают новорожденных шайтанов. («Откуда появились алмосту»). Поэтому у балкарцев и карачаевцев любиме атрибуты с тела волка – главная врага шайтанов – самый действенный оберег от нечистой силы. Вот почему при встрече Ёрюзмека с шайтанами его шуба наводит на них неопикуемых ужас. Их страх насколько велик, что они даже слова «волчья шуба» табируют и называют шубу «желпегей» (то, что внакидку)), и, «настаивая на том, чтобы Ёрюзбек снял ее, они добиваются, чтобы нарт снова обрел свою человеческую сущность, а следовательно, и уязвимость» [3, 37-б.].

Нарттарда көне мифтік түсінік бойынша албасты адамдар арасында нарттар мен эмегендердің ортасынан пайда болған. Ертеде нарттарда Алауган атты батыр болған екен. Алауган батырдың тегеурініне нарттардың бірде-бір қызы шақ келмегендіктен ол эмегендердің қызына үйленеді. Алауганға тұрмысқа шыққан эмеген әйел әр екі ай сайын екіден-төрттен бала туып отырған, алайда өз балаларын қомағайланып өзі жеп қоятын болған. Мұны байқаған нарттар Алауганның әйелін алдап, босанатын кезінде үйдің төбесіне өрмелеп шығып, мұржаға босануға көндіреді. Туған балаларының үшеуі ошаққа құлап түскен сәтте нарттың әйелдерінің бірі оларды қағып алады да Мәңгі тауға қарай қашады. Шаршаған кезде екі нәрестені жолға қалдырады да, біреуін Мәңгі таудың мұздығына апарып жасырады. Жолда жатқан екі баланы қаншық қасқыр тауып алады да оларды емізіп асырайды, екі бала қасқырлардың үйірінде өседі. Осылайша қасқыр емізіп өсірген екі баладан албасты пайда болады. Олардың бойлары биік, дененерінің барлығын ұзын сабалақ жүн басқан, денесі түктен көрінбестей мақұлыққа айналады. Албастылар адамша сөйлей алмағанымен, адам тілін түсінетіндей дәрежеде болған. Жүндері қалың болғандықтан суыққа да, ыстыққа да шыдамды келеді. Шикі тамақтармен бірге піскен тамақтарды да жей береді әрі ауылды жерлерге жақын өмір сүреді. Олар қотандарда, қараңғы үңгірлерде, ескі мекендер мен кір-қараңғы жерлерде жұртта қалған тастанды тағамдар мен адамдардан қалған қалдықтарды жеп

өмір кешеді екен. Қарашай, балқар халықтарының аңыздарында айтылатын «албасты» жайлы аңыздардың әлі де мифтік түсініктерден арылмағандығын байқауға болады. Ежелгі дәстүр бойынша өздеріне пісірілген астан албастының сыбағасы деп құрбандық беру киелі рухқа деген табынудың көрінісі екендігі белгілі.

Орыстың атақты ғалымы В.Я. Пропп суға түсу мотивін зерттеу арқылы осы мотивтің пайда болуы мен бастапқы мағынасы туралы гипотезаны анықтауға мүмкіндік беретіндігі туралы айтады. Яғни, қазақ ұғымындағы туалмай жатқан әйелдің өкпесін алып қашып суға тастау арқылы өліп-тірілу, киелі тотемдердің жұту арқылы қайта өмірге әкелу мотиві жатқандығы байқалады. Өз ойын ғалым былайша тұжырымдайды: «В мимическом проглатывании тотемным животным и обратном извержении юноши состоял обряд. Фикция такого поглещения воспринималась как смерть, возвращение – как воскресение к жизни. Приобщение к тотемному животному давало посвящаемому магические способности, делало его членом родового общества и давало право на вступление в брак» [4, 26-б.].

Жоғарыда аталған еңбекте албастыны тамақтандыру салты былайша берілген: «Біздің бабаларымыз ертеде нарттарға деген құрметі үшін тамаққа отырған кезде бірінші кезекте албастының сыбағасы деп піскен тамақтың бір бөлігін алып албастының келетін жеріне қоятын болған. Көбіне тағамды босағаға, қораның бұрышына, тас қоршаудағы тесіктің ішіне қалдырған. Албасты келіп тамақты жеп тойған соң ұнаса былай деп алғыс жаудырады:

Тыпырынг, Темир къазыкъ жулдузча, бегисин,
(Тұқымың Темірқазық жұлдыздай мәңгі болсын,
Тейринг берсин Апсатыны малларындан игисин, кёбюсин, -
(Тәңірі саған Апсатының аңдарының игісін берсін, малдарың көбейсін!) – дейді [3, 280–281-б.].

Албастыға ас бермей қойып, ашықтыратын болсаң, ол ренжіген кезде былай деп қарғыс айтады:

Арбазында мулхар, аш болмасын,
(Аулаңда ешбір мал болмасын, [Тақыр кедей бол])
Обангда топуракъдан башка таш болмасын.
(Молаңда топырақтан басқа тас та болмасын [Обаңда тас белгі де қалмасын]).

Албастының тілегі, қарғысы сол сәтте орындалатын болған. Албасты болған жерге шайтан жоламайды. Неге десеңіз – шайтанды тек қана албасты және қасқыр ғана көреді. Албастылар шайтан жүрген

жерінде адамдарға кесірін тигізетінін біледі, сондықтан оны қуады. Ал қасқырлар жындар босанғанда оның жаңа туылған баласын сол сәтте алып қашады да кейін оны жеп қояды» [3, 280–281-б.].

Албастының келіп жындардың жаңа туылған нәрестесін алып қашуы және оны жеп қоюы туралы көне сенім бертін келе өзгеріске түскен, ендігі жерде жаңа босанған әйелдің өкпесін алып қашатын ит образына айналғанын көреміз. Қарашай, малқар халықтарында албасты халықты шайтаннан, жыннан қорғайтын киелі күш ретінде суреттелетіндігін жоғарыда айттық. Демек, көшпелі сақтар, ғұндар, ашина тайпалары, кейінірек түркілер табынып келген қасқыр культіне жақындығы барын, албастының да тотемдік нанымнан келіп шыққандығын аңғаруға болады. Тотемизм мен анимизмге қатысты түсініктер біз сөз етіп отырған «албасты» пайымына сәйкес келеді. Мифтің поэтикасын зерттеген атақты ғалым Е.М. Мелетинский мынадай анықтама келтіреді: «Там, где речь идет о социальных институтах, резко обнаруживается различие между «первобытным» и детским мышлением. Анимизм предполагает дополнительно представление о душе и духах, т.е. начало разделения материального и идеального, хотя само это представление о душе еще долго имеет достаточно «телесный характер (душа локализуется в определенных органах – печени, сердце, совпадает с кровью или дыханием, имеет вид птицы или человека и т.д.)» [5, 166-б.].

Ислам дінін қабылдаған соң уақыт өте келе бұрынғы тотемдік киелер өз қасиетінен айрылып қалды. Ислам дінін қабылдағанға дейін шамандық сенімде болып, Тәңірі құдайына сыйынғанымен, түркі халықтары арасында қасқыр, ит, бұғы, аққу, тырна, жылан секілді түрлі хайуанаттарды киелі аң деп табыну салты күшті болған. Қасқыр киесімен қатар аталған албасты культі кейін діни сенімдердің негізінде өзінің киесінен айрылып, босанатын әйелді тұншықтыратын, адамды азғыратын жаман кейіпкерге айнала бастағанын көреміз.

Жалпы албасты Кавказ, Еділ бойы, Орта Азия мен Орталық Азия, Таяу Шығыс халықтарына кең тараған бұл персонаж көбіне әйел бейнесінде тіпті құбылмалы оборотень бейнесінде түрлі аң кейпінде келіп отырады. Бұл халықтардың көпшілігінде «албасты» ауру тарататын, жамандық қылатын зұлымдық иесі ретінде қарастырылады. Бұл персонаждың шығу төркіні туралы ғалымдардың пікірі бір жерден шыққан емес. Кейбірі мұны түркілерден шыққан десе енді бірі оның үндіевропалық халықтарға ортақ дүние екендігін айтады. «Мифологиялық сөздікте» ол жайында мынадай тұжырым жасайды:

«Некоторые авторы считают А. (албасты – Б.Ә.) персонажем тюркского происхождения. Согласно другой версии, представления об А. связаны с традициями иранской мифологии, а название демона произошло от сочитания «ал» (считаемого иранским словом) и «басты» (трактуемого как тюркское «надавил»). Вероятно, в основе слова «ал» лежит древнее именование божества, родственное илу семитских народов, а фонема «басты» - индоевропейский термин, означавший «дух», «божество» (родственный русск. «бес», осетинск. «уас-» и т.п.). Исходя из такой этимологии, можно предположить, что образ А. формировался в эпоху древнейших контактов этнических общностей (индоевропейской и семитской языковых семей), до их расселения на территории современного обитания. Атрибуты А. (магическая книга и монета), следы представлений о её благотворительных функциях (помощи человеку) позволяют предположить, что первоначально А. – добрая богиня, покровительница плодородия, домашнего очага, а также диких животных и охоты» [6, 29-б.].

Матриархат тұсында пайда болған киелі рухтар мен жаратушы құдай туралы түсініктер уақыт өте келе патриархаттық кезең үстемдікке ие болған кезеңде, кейінірек әлемдік діндер дүниеге келген уақытта әлсіреп, өз қасиетін жоғалта бастайды. Бұрынғы қалыптасқан космогониялық мифтер мен әйел құдайлар туралы түсініктері өз қасиетін жоғалтады, осылайша «төменгі» мифологияға қызмет ететін жалмауыз кемпір, албасты, жезтырнақ секілді хикая мен ертегі жанрындағы жағымсыз кейіпкерлерге айналып шыға келеді. Мысалы, Еділ бойында өмір сүретін чуваштарда да «албасты» ауыру туғызатын жалбыраған шашты әйел бейнесінде көрінеді: «Аналогичный персонаж есть в верованиях чувашей, это божество Алпастя (Алпас). Относится к злым духам из класса усалов. Обычно предстает в облике женщины с распущенными волосами. К девушкам приходит в облике парня, к парням — в виде девушки. Когда уходит, наказывает, чтобы ему в спину не смотрели, так как со спины он отвратительный. При непослушании сильно избивает [Салмин 2016: 325]. От контакта с Алпас возникают разные болезни: сглаз, лихорадка, горячка. Человек не может двигаться, говорить, мучается кошмарами» [7, 81–82-б.].

Шамандық сенімде өмір сүрген Сібір, Алтай халықтарында да албасты жағымсыз бейне ретінде сақталып қалған. Сол секілді будда дінін ұстанатын тыва халықтарында да албасты адамдарға, иттерге арру таратын зұлымдық иесі ретінде сипатталады: «Албыс –

совершенно невидимая болезнь. И собака, и волк, и человек болеют ею. Албыс – потомственная болезнь от одного поколения переходит она к другому.

Того, кто заболел болезнью албыс, вылечит только шаман, так люди говорят» [8, 232-б.].

Ислам дінін қабылдаған Орта Азия халықтарында да албасты емшектері салбыраған, ұзын қара шашты жалаңаш әйел бейнесінде келеді. Көбіне жаңа туған әйел мен нәрестеге кесірі тиетіндігі айтылады. Сонымен қатар қараңғыда қараусыз қалған лас жерлерге, сондай-ақ түнде ағынды суы бар жерлерге барған адамдарды ұйықтап жатқанда «албасты басады» деген түсінік бар. Мысалы, Оңтүстік қазақстан аймағында тұратын өзбектенген қарамұрт тайпалары арасында адамға түнге уақыттарда қастық жасайтын қаскөй албастының қолындағы бітігін қолға түсірсең онда албастылар адамға бағынышты болып қалады екен деген түсінік бар. Албасты көбіне түнде жүреді деп есептейді: «Ночные кошмары карамурты связывали с албасты. Она будто бы наваливалась на спящего человека всем телом – ногами придавливала ноги, руками – руки, своим ртом закрывали рот, не давая шевельнуться. По убеждению одного из старожилов Карамурта, у демона нет носа, поэтому мучимый албасты человек продолжает дышать и в конце концов приходит в себя. Если бы у албасты был нос, то человек, на которого она наваливается, не мог бы остаться в живых» [9, 117-б.].

Қазақтарда албасты жолаушылардың көзіне ит кейпінде күндіз де көріне беретін болса, өзбек фольклорында көбіне түнде жабысатын түрлі пәлекеттерді албастымен байланыстыру кең етек алғандығын көреміз.

Қалай болғанда да албасты персонажының шығу тарихы тым тереңге қарай кетеді. Қай халықтың мифі мен аңызын алып қарасақ та албасты әйел бейнесінде ұшырасады әрі сумен байланысты болып келеді. Әрине, қазақ мифтік әңгімелерінде албастының еркегі де ұшырасады, оны «сорел» деп атайтындығы жайында кезінде Ш. Уәлиханов айтқаны бар [10]. Дегенмен, қазақтың аңыздарының көбінде әйел бейнесінде келіп отырады.

Босанатын әйелдің өкпесін алып қашқан бойда суға апарып тастау, ертегілердегі жалмауыз кемпірдің су бетінде өкпе ретінде қалқып жүруі бұлардың барлығы бір-бірімен тығыз байланысты дүниелер. Шамандық наным бойынша албастының өкпені суға апарып тастауы, жалмауыз кемпірдің өкпе ретінде көлдің бетінде ағып жүреті

бұлардың бәрі шамандық сенімдегі бақсылар жүзетін төменгі әлемдегі өлілер суы «өлілер өзені» екендігі анық. Албасты алып қашып барып өзенге тастап жіберетін өкпе осы өлім өзенінің суы деуге болады. «Шамандық ұғым бойынша, тірілер дүниесін өлілер дүниесі мен жоғарғы дүниемен байланыстыратын екі жол бар. Бірі – әлем ағашы. Оның тамырлары жер асты дүниеде, бұтақтары жоғарғы дүниеге дейін жетіп тұрады-мыс. Екінші жол – «бақсылар өзені». Бақсылар өзені жоғарыдан төмен қарай ағады-мыс. Демек, бақсылар өзені туралы ұғым, бір жағынан, шаман діні пайда болғанға дейінгі дәуірдің наным-сенімдеріне тән «өлілер өзені» туралы ұғыммен, екінші жағынан, кейіннен пайда болған бақсылар ағашы туралы ұғыммен байланысты екендігін аңғаруға болады» [11, 230-б.].

Демек, албасты жайлы түсінік шаман діні пайда болғанға дейінгі қарабайыр мифологиялық түсінікпен қатар дүниеге келгендігі белгілі болды. Бақсылар адам жанын алып қалу үшін албасты алып кеткен өкпені «өлілер өзеніне» жеткізбей алып қайту үшін, жанын орнына қою үшін күреседі. Кей аңыздарда албастының ішкі құрылысы, өкпесінің көрініп тұруы, жылқы малына әсіресе су жылқысы суынның жалын өріп жүруі бұл кейіпкердің көл мен теңіздің иесіне қатысы болғандығынан хабар береді. Бұл жағын әлі де тереңірек зерттеуді қажет етеді. Қазақ мифологиясы туралы көлемді еңбек жазған С.Қодыбайұлы бұл кейіпкердің о баста дүниеге келуінде үш түрлі фактордың әсер еткендігіне тоқталады: «Ал – древнее божества, сначала воспринимавшиеся как женское божества, а Абас – самостоятельный термин, использовавшийся для обозначения духов-божеств, созидателей, вероятно, имевших и женский облик. Ал и Абас были самостоятельными мифическими образами, вероятно, по функциям параллельными друг другу, на существовавшими в двух различных мифотрадициях. Эти имена сначала дублировали друг друга, затем слились в единый антропоним ал – абас – алабас – албас. Комбинирование этих двух самостоятельных мифических образов привело к появлению нового образа, божества, сначала воспринимавшегося как праматерь, богина-мать. Присоединение формата – лы означает, что появился новый мифический образ, рассматриваемый во множественном числе, коллективно» [12, 69–7-б.].

Албасты – әйел кейпінде сипатталатын бірнеше отбасы мен әулетті қорғаушы киелі рухтан құралған құдай бейнесіндегі культтердің жиынтығы болып шығады. Шамандық сенім күшейген

тұста албасты босанатын әйелдің жанын алушы, оның өкпесін өлілер өзеніне тастап жіберу арқылы Жер асты құдайы Өлгеннің, өлілер әлемінің күзетшісіне айналғандығы қылаң береді. Уақыттың тезіне байланысты бастапқы киесінен айрылғаннан соң хикая, ертегі жанрындағы адамдарға қастық жасайтын зұлымдық иесіне айналғандығы көрініс береді. Бір жағы оның адам көзіне көбіне ит, түлкі, ешкі т.б. кейпінде көрінуінің өзінен-ақ ит, бөрі секілді тотемдік киелердің фольклорда сақталып қалған параллельді түсініктерінің көмескіленген түріне жатқызуға болады. Оның үстіне албастының босанатын әйелдің жанынан табылуының өзі зороастризм дініндегі босанған баланың жанын жын-перілер алып кетпес үшін жас босанатын әйелдің жанына күшікті жатқызып қоятын салттың көріністері де сақталғандығын байқаймыз. Демек, бұл персонаж тек түркілерге ғана тиесілі емес, итті киелі аң ретінде санаған зороастризм дініне табынушы ирантестес халықтардың ұғымына да жақын екендігін айтуымыз керек. Осы халықтардың ұғымындағы киелілікке қатысты түсініктері кейінгі христиан, ислам дінінің орнығуымен ортадан алшақтай бастағандығы байқалады. Бақсы, молда секілді діни кісілердің албастыны қамшымен сабап, келіншекті өлімнен арашалап жүруінің өзі кейінгі діннің ел арасындағы бұрынғы діни сенімдерге қарсы күресінен туған түсінік екендігін көрсетеді.

Қорытынды

Сөзімізді қорыта келе, бұл кейіпкердің шығу тарихы жайлы айтқанда ислам, христиан, будда дінін ұстанатын түркі халықтарының арасында кеңінен тарағандығын да назарға алу маңызды. Бір жағынан албасты персонажының қасқырмен бірге адамдарға қастық жасауға келетін шайтанға қарсы тұруы, сол арқылы жаңа туған нәрестеге жабысатын түрлі аурудан қорғай алатын қасиетінің болуының өзі демек, бұл киелі ұғымның түркі халықтарының қасқыр культіне табынуы кезінде дүниеге келгендігін көрсетеді. Шамандық түсінік бойынша бақсылармен шайқасатын өлілер әлемінің зұлымдық күш иелері ретінде жалмауыз, обыр, жезтырнақ сияқты өлілер әлемінің сипатына бұл персонаж да ие болған. Одан бергі кезеңде де шамандық сеніммен бірге, зороастризм дінін ұстанған халықтардың ұғымында да жағымды кейіпкер ретінде дүниеге келген бұл персонаж жаман кейіпкер ретінде де жақсы сақталған бұл ұғымдар кейін кірген әлемдік діндерді ұстанатын түрлі түркі халықтарының барлығында да сонымен қатар еуразия кеңістігінде өмір сүретін көптеген халықтардың мифтік

аңыздарында бұл кейіпкер жағымды-жағымсыз бейнесінде кездесіп отырады. Патриархат дәуірі келгенге шейін ана мен баланы сыртқы зұлым күштерден қорғайтын киелі аналық культтердің бірқатары кейін заман ағымына сәйкес жағымсыз бейнеге айналып кеткен. Орталық Азияда көшіп-қонып жүрген ежелгі сақ, ғұн тайпаларының тотемдік нанымдарынан орын алған қасқыр культі өзіне дейін қызмет еткен аналық албасты культін ығыстыра бастағанға ұқсайды. Бастапқыда қасқыр культімен қатар аталған бұл кейіпкер кейінірек дүниеге келген шамандық наным кезінде-ақ о дүниенің кейіпкері, зұлымдық иесіне айналып үлгергендігі байқалады. Будда, христиан, ислам діндерін ұстанған түркілердің фольклорлық мұраларында жойылып кетпей, мифтік бұрынғы түсініктер параллельді түрде сақталып қала берген. Түркі қағанаты кезінде түркілер арасына кеңінен тарай бастаған несториандық, буддалық, манихейлік діндердің тегеуріні матриархаттық кезеңде дүниеге келген киелі ұғымдарға біржола соққы беріп, халық жадындағы ескі сенімдерге деген көзқарастың біржола жойылуына әкеп соқтырған. Соның салдарынан киелі қасиетінен айрылып қалған бұрынғы рухтар ендігі жерде ертегі мен хикая жанрына ауысып, ертегіде кездесетін жағымсыз персонаждардың қатарын толықтырып отырғандығын көреміз.

Әдебиеттер

1. Қасқабасов С.А. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984. – 272 б.
2. Карачаевцы, Балкарцы/ отв. Ред. М.Д. Каракетов, Х.-М.А.Сабанчиев; инс-т этнографии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН: Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д.Алиева; –М.: Наука, 2014. – 814 с.
3. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. –Москва: Наука. Издательская фирма «Восточная литература». 1994. – 656 с.
4. Пропп В.Я. Фольклор. Литература. История./Составление, научная редакция, комментарии, библиографический указатель В.Ф.Шевченко. –М.: «Лабиринт», 2002. –464 с.
5. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. –Москва: Главная редакция вост. лит.-ры. Издательство «Наука». 1976.
6. Мифологический словарь /Гл. ред. Е.М.Мелетинский/. –Москва: Советская энциклопедия, 1991. – 736 стр.
7. Салмин А. К. История чувашского народа: анализ основных версий. –СПб.: Нестор-История, 2017. – 464 с.
8. Монгуш Кенин-Лопсан. Мифы тувинских шаманов –Тыва хамнарның торулгалары. –Кызыл: «Новости Тувы», 2002, –544с.
9. Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков – карамуртов/Древние обряды верования и культуры народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. –Москва, изд-во «Наука», 1986. –209 с.

10. Уәлиханов Ш. Көп томдық шығармалар жинағы (Мәдени мұра). 2-ші том. – Алматы; Толағай групп, 20107 –464 б.
11. Қазақ фольклорының типологиясы. –Түркістан: «Тұран» баспасы, 2009. –376 б.
12. Кондыбай С. Казахская мифология. Краткий словарь. Эстетика ладшафтов Мангистау. Перспективы для развития туризма (монография). –Алматы: изд-во «Арыс» 2008. –472 стр.

References

1. Qasqabasov S.A. Qazaqtyń halyq prozasy. – Алматы: Ғылым, 1984. – 272 б.
2. Karachaevtsy, Balkartsy/ otv. Red. M.D. Karaketov, H.-M.A.Sabanchiev; ins-t etnografiı i antropologii im. N.N.Miklyho-Maklaia RAN: Karachaevo-Cherkesskii gosydarstvennyi yniuersitet im. Y.D.Alieva; - M.: Naýka, 2014. – 814 s.
3. Narty. Geroicheskiı epos balkartsev i karachaevtsev. –Moskva: Naýka. Izdatelskaia firma «Vostochnaia literatýra». 1994. – 656s.
4. Propp V.Ia. Folklor. Literatýra. Istorıia./Sostavlenie, naýchnaia redaktsıia, kommentarıı, bibliograficheskiı ýkazatel V.F.Shevchenko. –M.: «Labirint», 2002. – 464 s.
5. Meletinskiı E.M. Poetika mifa. –Moskva: Glavnaia redaktsıia vost. lit-ry. Izdatelstvo «Naýka». 1976.
6. Mifologicheskii slovar /Gl. red. E.M.Meletinskiı/. –Moskva: Sovetskaia entsiklopedıia, 1991. –736 str.
7. Salmin A. K. Istorıia chývashskogo naroda: analiz osnovnyh versii. –SPb.: Nestor-Istorıia, 2017. – 464 s.
8. Mongýsh Kenin-Lopsan. Mify tıvınskiı shamanov –Tyva hamnarnyń torýlgalary. – Kyzyl: «Novosti Tývy», 2002, –544s.
9. Tajjanov K., Ismailov H. Osobennosti doıslamskiı verovanıı ý yzbekov – karamýrtov/Drevnie obriady verovania i kýltýry narodov Srednei Azii. Istoriko-etnograficheskie ocherki. –Moskva, izd-vo «Naýka», 1986. –209s.
10. Ýalıhanov Sh. Kóp tomdyq shyǵarmalar jınaǵy (Mádeni mura). 2-shi tom. –Алматы; Толағай грýпп, 20107 –464 б.
11. Qazaq folklorynyń tipologıasy. –Түркістан: «Turan» baspasy, 2009. –376 б.
12. Kondybai S. Kazahskaia mifologıia. Kratkıı slovar. Estetika ladshaftov Mangıstaý. Perspektivy dlia razvıtıia túrizma (monografiia). –Алматы: izd-vo «Arys» 2008. –472 s.

Özet

Bu makalede, birçok halkın masalları ve mitlerinde karşımıza çıkan “Albastı” karakterinin oluşumu, değişime uğrama sebepleri ve sonuçlarından bahsediliyor. Mitolojik inanışa göre, doğum yapan kadını ve küçük çocuğu tüm zalimliklerden koruma niteliğine sahip olarak doğan “Albastı” karakterinin, daha sonraki dini inanışlar temelinde bu kutsal özelliğini kaybederek sevimsiz karaktere dönüşmesi ve diğer halkların masallarında ne şekilde karşımıza çıktığı üzerinde durulmaktadır. Kazak toplumuna göre, albastı karakteri doğum yapan kadının akciğerini gizli bir şekilde kaçırın köpek ya da tilkiye benzetilmektedir. Kafkasya’da yaşayan Karaçay ve Malkar gibi kendilerinin Nartlardan türediklerine inanan halkların eski efsanevi inanışlarına göre albastı karakterinin Nartlardan ve Emegenlerden türeyip kurtlar sürüsünün içinde yaşadığı betimlenmektedir. Nartlara göre aile ocağını şeytanlardan koruyan kutsal bir ruh olarak tasvir edilmiştir. Genel olarak Albastı karakteri, Kafkasya, İdil-Ural Bölgesi, Orta Asya ve Orta Doğu halklarının folklorunda popüler bir karakterdir. Bu halkların folklorunda “Albastı”, hastalık yayan, kötülüğün simgesi olarak kabul edilir. Daha sonraki dini inançların etkisiyle kendine has özellikleri kaybettiği, masal ve hikâyelerde olumsuz bir karaktere dönüştüğü söz konusu olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Albastı Karakteri, Totemizm, Animizm, Fetişizm, Mit, Masal, Karakter.

(B. ABZHET. ALBASTI KARAKTERİ İLE İLGİLİ MİTİK VE DİNİ KAVRAMLARIN OLUŞUM ÖZELLİKLERİ)

Аннотация

В статье рассматривается история происхождения и причины трансформации персонажа «Албасты» в сказках, новеллах и мифических легендах различных народов. Выявляются особенности его интерпретации в тех или иных культурах. Если на ранних этапах своей истории «Албасты», рожденный святым духом, защищает рожениц и малолетних детей и выступает как положительный герой, то в более поздних религиозных верованиях он постепенно лишается святости и превращается в отрицательный персонаж. У казахов «албасты» похож на собаку, козую, или лису, которые незаметно крадут легкие у женщины-роженицы, но согласно древним мифическим представлениям карачаевцев и балкарцев, живущих на Кавказе, «албасты» произошли от брака нартов и эмегенов и выросли в стае волков. Они, как святой дух, защищают рожениц и малолетних детей от дьявола. В целом «албасты» - распространенный персонаж на Кавказе, Поволжье, Средней и Центральной Азии, Ближнем Востоке и т.д. В фольклоре этих народов «албасты» считается повелителем зла, распространяющим болезни и творящим зло, причем свои негативные черты он приобрел в более поздних религиозных убеждениях, став отрицательным персонажем, встречающимся в жанре сказок и легенд.

Ключевые слова: «Албасты», тотемизм, анимизм, фетишизм, миф, сказка, персонаж.

(B. ABZHET. ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ МИФИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПЕРСОНАЖЕ «АЛБАСТЫ»)

¹Нұрлан МАНСҰРОВ, ²Жанар СҮЙІНЖАНОВА

¹филология ғылымдарының кандидаты, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Ясауитану ғылыми-зерттеу институты, Түркістан, Қазақстан (nurlan.mansurov@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0002-0833-7682

²филология ғылымдарының кандидаты, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Қазақ филологиясы кафедрасы, Түркістан, Қазақстан (zhanar.suinzhanova@ayu.edu.kz) ORCID:0000-0003-4036-9016

ТІЛ – МӘДЕНИЕТТІҢ ЕРЕКШЕ ҚҰРАЛЫ*

Аңдатпа

Мақалада тіл мен мәдениеттің сабақтастығы тарихи деректер негізінде қарастырылады. Зерттеуде мәдениет сөзіне берілген анықтамалар сараланып, оның тілге тиесілі болған сипаты басшылыққа алынады. Сондай-ақ сонау көнеден дамып келетін мәдениеттің халықтың рухани әрі материалдық танымдық тұрғыдан ұғынылатыны, оның ұлттық менталитетті, ұлттық сана, дүниетаным, салт-дәстүр, т.б. танымдарды қалыптастырудағы ұғымы талданады. Ал оның тілмен қосақтасып, қатар келетіні «тіл – мәдениеттің айнасы» ретінде сипатталады. Мақалаға негізгі арқау болған жайт – сонау көне заманнан бастап қабысып, қатар келетін тіл мен мәдениеттің сабақтастығы, олардың қоғамда рухани және материалдық лексиканы қалыптастырудағы рөлі. Бұл ретте тілдің қоғамдық санада, салт пен дәстүрде, ырым мен жоралғыларда атқаратын қызметі көрсетіліп, барынша жан-жақты сараланады. Себебі тіл мен мәдениеттің көмегімен халықтың сөйлеу мәдениеті, мінез-құлқы, салт-дәстүрі, ырым-жоралғылары, киім кию мәдениеті, жүріс-тұрысы, өнері мен ұлтқа тән символдары, т.б. қалыптасады. Мақаладағы басты мәселе ретінде тіл мен мәдениет сабақтастығы халықтың рухани және материалдық танымдық тұрғыдан ұғынылатыны ашып көрсетіледі. Бір сөзбен айтқанда, тіл мен мәдениет жеке адамның өзіне тән қасиеттерінен бастап, бүкіл бір ұлттық менталитетті, ұлттық сананы, оның дүниетанымын, салт-дәстүрін, рухани және материалдық байлықтарын қамтитын күрделі ұғым екендігі айшықталады.

Кілт сөздер: Мәдениет сөзі, рухани мәдениет, мәдениет айнасы, тіл мен мәдениет, рухани және материалдық лексика.

* Келген күні: 7 ақпан 2022 ж. – Қабылданған күні: 28 наурыз 2022 ж.

Date of Arrival: 7 February 2022 – Date of Acceptance: 28 March 2022

Geliş Tarihi: 7 Şubat 2022 – Kabul Tarihi: 28 Mart 2022.

Поступило в редакцию: 7 февраль 2022 г. – Принято в номер: 28 Март 2022 г.

¹Nurlan MANSUROV, ²Zhanar SUINZHANOVA

¹candidate of philology, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Kazakhstan, Turkestan (nurlan.mansurov@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0002-0833-7682

²candidate of philology, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Department of Kazakh Philology, Turkestan, Kazakhstan (zhanar.suinzhanova@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0003-4036-9016

LANGUAGE IS A UNIQUE INSTRUMENT OF CULTURE

Abstract

The article deals with the continuity of language and culture based on historical data. The study analyzes the definitions of the word culture and focuses on its nature. It is also important to understand that ancient culture refers to the spiritual and material knowledge of the people, as well as their national mentality, national consciousness, worldview, customs and traditions. The concept of knowledge formation is analyzed. And its coexistence with language is described as «language is a mirror of culture». The main theme of the article is the continuity of language and culture, which have been intertwined since ancient times, their role in the formation of spiritual and material vocabulary in society. At the same time, the role of language in the public consciousness, customs and traditions, rituals is shown and analyzed in the most comprehensive way. Because with the help of language and culture, a culture of speech, behavior, customs, rituals, dress code, art and ethnic symbols, etc. have been formed. The main issue of the article is the continuity of language and culture, which is understood by the people in terms of spiritual and material knowledge. In a word, language and culture is a complex concept that covers the entire national mentality, national consciousness, worldview, customs, spiritual and material wealth, starting with personality traits.

Keywords: Word of Culture, Spiritual Culture, Mirror of Culture, Language and Culture, Spiritual and Material Vocabulary.

Кіріспе

Мәдениет сөзінің шығу тарихы жайлы алғашқы мәлімет Римнің танымал философы Цицеронның (б.д.д. 45 ж.) еңбегінен орын алғандығы айтылады. Онда культура термині «өңдеу», «тазалау» ұғымында келеді. Кейіннен бұл сөз адамзат баласы үшін «жанды тазалау», «ақыл есті толықтыру» ұғымында, яғни ауыспалы мағынада қолданылған болса керек-ті. Бұл ретте адамзат баласының өмірін жерді өңдеу ұғымына орай адамзаттың өмірін жүйелеу, тәрбиелеу мағыналарында қолданылған әдіс ретінде пайдаланған деуге болады. Мақсат – адамзат баласының ойлау қабілетін жетілдіру, тәлім-тәрбие беру, эстетикалық талғамын дамыту, әділеттілік ұғымын қалыптастыру, т.т.

Ал қазақ тіліне мәдениет сөзі араб тілінен енген деген пікір орын алған. Араб тіліндегі мәдениет сөзі «қала», «қалалық» ұғымдарын берсе, тілімізде ол «адамдардың өмірі мен іс-әрекетінен олардың материалдық және рухани байлықты жасауынан көрінетін қоғам мен адамның белгілі бір тарихи даму дәрежесі» деп келеді [1, 154-б.].

Сөздің шығуы араб тіліндегі «мәдени» сөзі мәдениеттілікке, мәдениетке қатысты. Осы сөзден тілімізде туындаған *мәдениет*, *мәдениетті*, *мәдениеттілік*, *мәдениеттану*, т.б. сөздер бар. Мәдениет сөзіне тілімізде мағыналық сипаты жағынан берілген анықтамалар жетерлік. Алайда олардың барлығы бір арнаға тоғысады деуге болады. Қараңыз: 1) мәдениет – белгілі бір халықтың қол жеткен табыстары, жетістіктері, шығармашылықтарының жиынтығы; 2) мәдениет – адамзат баласының белгілі бір тарихи кеңістіктегі қызметі мен өзіндік ерекшеліктері (палеолит мәдениеті, критмекен мәдениеті, қазақ мәдениеті, т.б.); 3) мәдениет – адамдық әрекеттің белгілі бір саласының жетілуі (сөйлеу мәдениеті, еңбек мәдениеті, құқық мәдениеті, т.б.); агро-мәдениет (дәнді өсімдіктер мәдениеті, цитрустық мәдениет, т.б.).

Мәдениет сөзінің мұндай көп мағыналылығы жайлы пікір өзге тілдердегі зерттеушілерде де жетерлік. Айталық, орыс тіліндегі «Язык и культура» еңбегінде «Число определений понятия «культура» в одной только научной литературе по самым скромным подсчетам достигло двухсот. Надо еще учесть губкообразный характер употребления соответствующего обиходного слова в языке повседневной жизни» [2, 24-б.].

Сондай-ақ әрі қарай «газеттер мен журналдардан *социалистік және буржуазиялық мәдениет, материалдық және рухани, музыкалық және шахмат, өндіріс мәдениеті, сауда, мінез-құлық, тіпті қант қызылшасының мәдениеті мен вирустар мәдениеті* туралы да оқуға болатынын келтіреді. Мұнда терминнің өзі тұрақты емес екендігін айта келе көп ретте «мәдениет» «өркениет» сөзінің синонимдер ретінде қолданылатынын келтіреді» [2, 24-б.].

Негізгі бөлім

Көріп тұрғанымыздай, мәдениет сөзінің осыншама анықтамасы бір ғана тілде емес әлем тілдерінің дерлік барлығында түрлі ұғымда қолданылатынын көрсетеді. Бұл ретте жұмыстың мақсаты – мәдениет сөзінің ғылыми-танымдық ұғымын нақтылауда тек қана бағалау түсінігімен шектелмей тілдік тұрғыда етене сабақтасып, тарихи

тұрғыда көнеден бірге жасасып келетінін айқындау. Мұндай мақсаттарды орындау барысында мәдениет сөзінің тілдік қолданыстағы орнын, әлеуметтік қызметін, рухани-танымдық ұғымын қарастыруды қажет етеді. Айталық, күнделікті сөйлеу тілінде орын алатын мәдениет сөзі тек аксиологиялық тұрғыдан түсінілетін, яғни бағалау критерийін қамтитын *мәдениетті адам* (жақсы) және *мәдениетсіз адам* (жаман) тіркестері қарама-қарсы мәндегі қолданыс болса, ғылыми түсініктегі мәдениет – адамның кез келген әлеуметтік қызметінің нәтижелері, жеткен жетістіктері, шығармашылығының жиынтығы, т.т. аңғартады. Мұнда біз мәдениет сөзінің рухани әрі материалдық танымдық тұрғыдан да ұғынылатынын көреміз. Бұл ретте мәдениет жеке адамның өзіне тән қасиеттерінен басталып, бүкіл ұлттық менталитетті, ұлттық сана, дүниетаным, салт-дәстүр, рухани және материалдық байлықты қамтитын күрделі ұғым екендігін алға тартады.

Міне тіл осындай танымдағы мәдениеттің айнасы ретінде анықталады. Онда адамзат баласы өзін қоршаған дүнияуи құрылыммен танысады. Сондай-ақ қоғамдық сана, ұлттық менталитет, дәстүр, ырым, жөн-жоралғылар, құндылықтар жайлы ұғым қалыптастырады. Кей ғалымдар бұл жайлы анықтама бере келе, оның ұлттық мәдениетке тиесілі екендігін де негіз етеді. Солардың ішінде бүгінгі түрлі тілде сөйлейтін адамдардың қарым-қатынасын зерделеген ғалым С.Тер-Минасованың еңбегін атауға болады. Ол өз еңбегінде: «Тіл – тасымал құралы, мәдениетті жеткізуші, ол ұрпақтан-ұрпаққа сақталып келген ұлттық мәдениеттің жауһарларын тасымалдайды. Балалар ана тілін меңгере отырып, онымен бірге ата-бабаларының бүгінге дейін жинақталған мәдени бай тәжірибесін де игереді» [3, 19-б.], – дейді

Расында, тіл адамдарды бір-бірімен байланыстырып қана қоймай, сол тілде сөйлейтін халықтың негізгі белгісі әрі басты құралы. Тілдің алғашқы берілген «Тіл – адамдардың қарым-қатынас құралы» деген анықтамасының ауаны бүгінде әлдеқайда кеңіп, ауқымы артқан. Ол адамның ой-өрісін, жүріс-тұрысын, қоғам мен саясаттың жүйелі жүргізілуін негіздеуші құрал. Сондықтан «тіл – мәдениеттің ерекше құралы» деп танылуда.

Тіл өз қызметін расында, арттырып, қоғамдық сананы, мәдениетті, салт пен дәстүрді де қалыптастыруда өзінің рөлін көрсетті дейді тіл мамандары. Өйткені алғашқы «тілдің көмегімен адамның сөйлеуі қалыптасады» деген ұғымның аясы бүгінде, расында, артып кетті [4, 560-б.]. Бұл жөнінде С.Г. Тер-Минасова былай дейді: «Тіл –

ұжымның қоғамдық санасын, дәстүрін, мәдениетін сақтап, жеткізу арқылы адамдар тобынан этносты, ұлтты қалыптастыратын қуатты қоғамдық қару» [3, 20-б.].

Тақырыптың өзектілігі жоғарыда сөз етілген «тіл – мәдениет айнасы» деген ұғымның аясында қарастырылады. Өйткені мәдениет адам өмірінде ерекше орын алады. Ол өзі өмір сүрген ортамен қарым-қатынасын қалыптастырады, жүріс-тұрысын, тіпті киім кию мәдениетіне де әсер етеді. Сондықтан «тіл – мәдениет айнасы» дегенде бірінші кезекте, адамның мәдени дәрежесі, ақыл-ойы, парасаты, рухани танымы негізге алынады. Мұндай сабақтастықтың өзектілігі тіл мен мәдениеттің маңыздылығының арта түсуіне себеп болады. Нәтижесінде кез келген халықтың тілдік сөздік қорында рухани және материалдық лексикасының орын алуына алып келеді. Ал оның негізі этномәдени танымдық сипатын танытатын сөз тіркестер, мақал-мәтелдер, ертегілер, өлең-жырлар, ырым-жоралғылар, салт-дәстүрлер мен ұлттық мазмұндағы лексикадан көрінеді.

Зерттеу әдістемесі

Зерттеудің әдістемелік негіздері – әлемдік лингвистика мен қазақ тіл білімінің салалары бойынша жасалған тұжырымдар мен қағидаттар. Ал тақырыптың ғылыми аспектілері мәдениеттану, әлеуметтану, тіл білімі, т.б. салалары бойынша қарастырылған әлемдік, отандық ғалымдардың зерттеу ұстанымдары, ой-пікірлері мен тұжырымдары басшылыққа алынады. Жұмыста қолданылған әдіс-тәсілдер қарастыру барысында алынған мәліметтерді жалпылау, сараптау, оларды жүйелеуге бағытталады. Сондай-ақ салыстыру және сипаттама жасау сияқты ғылыми әдістер де пайдаланылады.

Талдау бөлімі

Қазақ тілінің рухани және материалдық лексикасын құрайтын сөздердің дені ұлттық мәдениеттің негізінде қалыптасқан. Бүгінде тіл білімінің даму бағыты қоғамдық-экономикалық қатынастар жүйесіндегі жаһандану үдерісінде рухани құндылықтарды көрсету ерекше қасиетке ие. Тілдің қарым-қатынас құралы ретінде ұлттық тілдің табиғаты мен асыл қазынасын ұғындыру, тіл мен мәдениет сабақтастығын, лингвофилософиялық құндылықтар жүйесін зерделеу аса маңызды. Бұдан біз тіл тек денотативті (белгілі, сигналдық) қарым-қатынас құралы ғана емес, сонымен бірге коннотативті (белгілі әлеуметтік – мәдени, идеологиялық мәні бар) құрал екенін көреміз. Ал

бұл сөз жоқ, тілдің көп қырлы әрі сан-салалы қызметін, адам мен оның ақыл-ойын, ұлттық дүниетанымын, тілдік санадағы этномәдени стереотиптік болмысын, т.б. қарастыру қажеттігін ұсынады. Сол арқылы тілдің ұлттық ерекшеліктерін, оның дүниетанымдық көзқарасын, сондай-ақ сол тілде сөйлейтін қауымның санасында, генетикалық табиғатында, психофизиологиялық болмысында, әлеуметтік жағдайы мен аймақтық ортада, гендерлік жүйеде көп қырлы кешен екендігін танытады.

Кез келген ұлттың өзіндік болмысы мен дүниетаным, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келе жатқан рухани және материалдық мәдениеті бар. Мұның барлығы жанды тіл арқылы дәйектеледі. Себебі белгілі бір ұлттың не этностың басты эталоны – тіл. Олай болса, кез келген ұлттың не этностың этномәдени біртектілігі, ұжымдық санасы, аймақтық біртұтастығы, қауымдық құрылымы тіл арқылы танылады. Өйткені тілдің қасиеті тек қана ақпарат беруші құрал ғана емес, ол осы ұжымдық, аймақтық біртұтастықты қамтитын ұлттық мәдениеттің ажырамас құрамдас бөлігі. Себебі мәдениет – жеке адамның өзіне тән қасиеттерінен бастап, бүкіл ұлттық менталитетті, ұлттық сана, дүниетаным, салт-дәстүр, рухани-материалдық байлықтың бәрін қамтитын ұғым дедік жоғарыда. Олай болса тіл – сол ұлттық менталитеттің, сананың дүниетаным мен салт-дәстүрдің басты қарым-қатынас құралы.

Тілді жасайтын және оны қатынас құрал ретінде жүзеге асыратын – адам. Яғни кез келген ұлттың, этностың мәдениеті, ақыл-ойы, парасаты, наным-сенімі, дүниетаным, эстетикалық талғамы заттандырылып, рухани және материалдық игіліктері оның тілі арқылы танылады. Әлемде қанша ұлт пен этнос болса олар өзара қарым-қатынасты тіл арқылы жүзеге асырады. Сол тілмен өзін қоршаған қоғамды, өркениетті, мәдениетті, т.б. таниды. Бір сөзбен айтқанда, адамзат баласы сөйлеу арқылы әлемдік кеңістікте орналасқан кез келген халықпен қарым-қатынас орнатып, соның негізінде өзге ұлттың мәдениеті, салт-дәстүрі, ырым-жоралғылары, танымы мен болмысы жайлы мәлімет алады. Тіпті оның сөйлеу мәдениеті арқылы тілін, ділін, т.б. білуге ұмтылады.

Адамзат баласы өзара қатынасты тіл арқылы жүзеге асыру барысында қуанышпен бөлісіп, қайғыға ортақтасады. Сол арқылы біреуге қуаныш сыйласа, енді бірінің қайғысын бөліседі. Дана халқымыз «Қуанышты бөліссең көбейеді, қайғыны бөліссең азаяды» дейді. Қуанышқа ортақтасып, оның шаттығын арттыру болса, қайғыны

бөлісу жұбату, көңіл білдіру, иман-шапағат тілеу. Міне мұның барлығы адамзат баласының сезімін білдіреді.

Белгілі ғалым Н.Уәлиев «Сөйлеудегі ізет, құрмет, сыпайыгершілік кісінің сезіміне әсер етеді. Өмірде жиі қолданылатын амандасу, қоштасу, ризалық білдіру, кешірім сұрау, құттықтау, көңіл айту... т.б. сөйлеу этикеті деген ұғымға саяды. Адамдардың дидактасына, ең алдымен, дәнекер болатын да – осылар. Туған-туысқан, жора-жолдас, тамыр-таныстармен кездескенде – амандасу, кетерде – қоштасу қаншалықты дәстүрлі әдетке айналса, біреудің қуанышына, қайғы-қасіретіне ортақтасу соншалықты табиғи. Адамның жанына жағымды, жылы сөздер оның көңіл күйінің пернесі сияқты. Жылуы мол, жан жадыратар шуақты сөздің мағынасын «сіз деген – сөздің сынығы, сен деген – сөздің анығы» деген қазақ мақалы да аңғартса керек» [5, 65-б.], – дейді

Міне бүгінде қоғамдық-экономикалық қатынастар жүйесіндегі жаһандану үдерісінде тіл мен таным тұтастығы және тіл мен мәдениеттің сабақтастығы тілдік сана құндылықтар жүйесін зерделеуді маңызды санайды.

Тіл – ұлт мәдениетінің көрінісі. Бұл тұрғыда зерттеулер әлі жан-жақты қарастыруды қажет етеді. Бүгінде мәдениетаралық қарым-қатынас саласы жайлы зерттеулер осыны қарастырады. Өйткені тіл арқылы бейнелеу, тіл арқылы мәдени құндылықтар жүйесін қарастыру тіл мен мәдениеттің арнасын, өрісін, лингвомәдениеттанудың, этнолингвистиканың, т.б. ғылыми тұрғыда саралау заман сұранысы екенін аңғартты. Сондықтан енді ғана өзінің өрісін кеңейтіп келетін мәдениетаралық қарым-қатынас саласы да әлі талай мәселелерді қамти алатын ғылым ретінде кең көлемде қарастырылып келеді.

Бүгінде арнайы пән ретінде жүйелі орнығып келетін рухани және материалдық лексика саласының да басты мақсаты – тілдің қызметі мен мәдениеттің дамуы, олардың арақатынасын, т.б. қарастыру. Мұнда тілді тек қана мәдениетті танушы емес, оның ұлт рухын құрайтын күш екенін айқындау, сол арқылы ұлт танымын, мінез-құлқын, болмысын әрі соған сай келетін өмір салтын, әдет-ғұрпын, ырым-жоралғысын, қала берді өнерін, жалпы алғанда, бір ұлттың тұтастай мәдениетін тілі арқылы танытуды меңзейді.

Кез келген ұлттың тіл тарихына не болмаса лексикасына тарихи талдау жасаған кезде сол халықтың өткені мен оның дамуын, тілдік қолданыстағы жетістіктерін көреміз. Бұл өз кезегінде тіл тарихымен қоса сол ұлттың тарихын, рухани болмысын және мәдениетін тану

қажеттігін алға тартады. Өйткені халықтың бүкіл дүние танымы, тіршілігі, мәдениеті, рухани болмысы тілінен сол арқылы бүгінге дейін жеткендігін аңғартады.

Тіл мен мәдениеттің қатынасы барлық салада орын алады. Қандай халық болмасын оның ұлттық тілі сонау көне дәуірден бастап, бүгінге дейін жетуі сол ұлттың мәдениетімен бірге жасасып келгендігін көрсетеді. Ал мәдениеттің ішінде рухани мәдениет, діни сенім, танымдық өлшем, дүниеге деген көзқарас, қала берді адамдардың ұлттық танымындағы өмір сүру қағидаттары қамтылады. Олай болса, тіл мен мәдениет байланысы көнеден бірге жасасып келген, тарихы терең саналатын дүниенің бірі болатыны анық.

Мәдениет тілге қатыссыз болмайды, мәдениет пен тілдің байланысы мазмұн мен форманың байланысы тәрізді. Тіл – мәдениеттің өмір сүру формасы болса, мәдениет оның ішкі мәні. Осы тұрғыдан алғанда тіл мен мәдениетті бір-бірінен бөліп қарауға болмайтын тұтас бір дүние деуге болады дейді Қ.Ғабитханұлы [6, 5-б.].

Мәдениеттанушылар «мәдениет» ұғымын талдауды сонау көне заманнан бастайды. Онда «жерді өңдеу» ұғымының тереңдеп «жанды жетілдіру» одан бертін келе Еуропада «білім беру», «даму», «құрметтеу» сияқты мағыналарда қолданыла бастағанадығын келтіреді. Яғни мәдениет адамзат баласының адам болуынан бастап орын алғандығын, оның рухани ізденісі, шығармашылығы, тәжірибесі жинақталған сан мыңдаған жылдардан жетіліп, жемісін беріп келетінін айтады.

Бұл орайда орыс мәдениеттанушысы Н.В. Гончаренко былай дейді: «Культура – величайшее завоевание человеческого гения, неувядаемая летопись его высочайших достижений и блестящих побед над стихиями природы, над дикостью, невежеством, злом над самим собой, над силами реакции и тьми, побед, которыми он вправе гордиться» [7, 14-б.].

Міне ғалымдардың келтіргеніндей «Мәдениет – адамзат кемеңгерлігінің ең үлкен жетістігі». Ал мұндай жетістік тілмен сабақтасып жетіліп келеді. Сонау көнеден сабақтасып, қабысып келетін тіл мен мәдениет қоғамда рухани және материалдық лексиканың алар орнын айшықтайды. Олай болса оларды тілдік тұрғыда саралап, талдап, зерттеп-зерделеудің де мәні ерекше болмақ. Себебі бұл категорияларға тән сөздер жиынтығы кез келген халықтың өмір дағдысында кең орын алып келеді. Онда сол халықтың сөйлеу мәдениеті, мінез-құлқы, салт-дәстүрі, ырым-жоралғылары, киім кию

мәдениеті, жүріс-тұрысы, өнері мен ұлтқа тән сиволдары т.б. қамтылады.

Әрине, мұндай зерттеулер ілгеріде де болды, оған В. фон Гумбольд концепциясын, орыс ғалымдарының тіл мен мәдениет жайлы жасаған зерттеу еңбектерін атауға болады. Олар өз еңбектерінде тіл табиғатын қашанда халық рухымен байланыстыра қарастырып келген.

Тіл мен мәдениет сабақтастығы жайлы зерттеулер американдық ғалымдар Э.Сепир мен Б.Уорф еңбектерінде де бар. Олар үндістердің тайпа тілдерін зерттеу барысында тілдік элементтерді тайпа мәдениетімен, антропологиясымен, этностық сипатымен байланыстыра қарастырады. Ал Еуропада тіл мен мәдениеттің сабақтастығы жайлы сөз еткен неміс ғалымы Лео Вайсгербердің есімі аталады [8].

Лео Вайсгербер көп ретте В. фон Гумбольдтың еңбектеріне иек артады. Оның басты көрсеткіші Гумбольдтың тілдің ішкі формасы туралы ілімінен тілдік мазмұнның этникалық идеясын тауып, соның негізінде өзінің «әлемнің тілдік келбеті» теориясын қалыптастырады. Лео Вайсгербер осы «әлемнің тілдік келбеті» теориясының концепсиясын өткен ғасырдың 30-шы жылдары бастады.

Орыс тіл білімінде тіл мен мәдениет сабақтастығы жайлы Н.И. Толстой, В.Н. Топоров, Н. Телия, В.А. Маслова және т.б. ғалымдар еңбектерін атауға болады. Қазақ тіл білімінде тіл мен мәдениет сабақтастығы академик Ә. Қайдардың этнолингвистикалық бағыттағы зерттеулерінен көрініс табады. Оның бастаған этнолингвистикалық мектебі қазіргі этнолингвистикадағы жаңа бағыт. Бұл мектептің басты ерекшелігі этносты – тіл айнасында анықтау. Ол жөнінде ғалым мынадай пікірді келтіреді: «Этностың басып өткен сан ғасырлық даму жолы, оның белгі-бейнелері бізге тас мүсіндер мен жартастарға қашалған сына жазулар арқылы, мәдени ескерткіштер мен әртүрлі ғимараттар түрінде жетуі мүмкін. Бірақ олардың бәрі этнос өмірінің мың да бір елесі ғана. Оның шын мәнісіндегі даналығы мен дүниетанымы тек тілінде ғана сақталады. Әрбір дәуірде өмірге қажет болған құрал-сайманның, қару-жарақтың, киер киім мен ішер тамақтың, тұрмыстық заттар мен салт-санаға, әдет-ғұрып, наным-сенімге, ойын-күлкі, той-томалаққа байланысты ұғымдардың аты-жөні, сыр-сипаты т.б. тек тіл фактілері ретінде ғана, яғни жеке сөздер мен сөз тіркестері, фразеологизмдер мен мақал-мәтелдер арқылы ғана бізге жетуі мүмкін» [9, 11-б.].

Ұлттық танымды жоғары бағалаған тіл білгірі Ә.Қайдар этнолингвистика ұғымын екі объектінің – этнос пен оның тілінің

ортасынан туындаған ғылым саласы дей келе, «этнос» атты күрделі ұғымды этнолингвистика мақсатына орай ғалымдары этнолингвистика ғылымының бүгінгі даму үдерісін «Адам», «Қоғам», «Табиғат» үштігінде қарастырып, оларды жіліктей отырып, 30 макротопқа, 200 микротопқа бөліп, үлкен идеографиялық классификация жасап жатқан «Қазақтар ана тілі әлемінде» атты төрт томдық этнолингвистикалық сөздіктің ғылыми маңызы мен ұлттық құндылығы аса жоғары болатынын танытты [10].

Ұлттық танымның зерттелуін жаңа заман талабына сай өткені мен бүгінгіні жаңа қырынан танытуды мақсат ететін мұндай зерттеулер сөз жоқ қазақ тіл біліміне үлкен серпіліс алып келді. Нәтижелі басталған этнолингвистикалық зерттеулер әрі қарай жалғасын тапты. Оған отандық ғалымдар Е. Жанпейісов, Ж. Манкеева, Н. Уали, Г. Смағұлова, Б. Момынова, Қ. Ғабитханұлы, т.б. өз үлестерін қосты.

Жалпы алғанда, ұлттық мәдениеттің танымы саналатын рухани және материалдық лексиканы кешенді түрде зерттеп-зерделеудегі тіл біліміндегі тың бағыттар мол мәліметтер ұсынып келеді. Онда қазақтың этномәдени лексикасын тарихи-лингвистикалық тұрғыдан қарастырып, көптеген пассив қабатқа енген көнерген сөздер мен тіркесімдерге сан алуан қырынан жаңа нәр беріп, этномәдени сипатын ашып көрсетуде жарияланған еңбектердің құны зор.

Кез келген халықтың рухани құндылықтар тобына сол ұлттың дүниетанымы, ділі, ұлттық психологиясы, моральдық этикалық нормалары, әдет-ғұрпы, салт-дәстүрі, ырым-жоралғысы, т.б. тиесілі болса, материалдық мәдениетке адамзат баласының өмір сүруіне қажетті ішер асы, киетін киімі, тұратын баспанасы, көлігі, қолөнерінің бұйымдары, ауылшаруашылық және малшаруашылық құрал-саймандары, өнім өндіретін шикізаттары, қару-жарағы, аңшылық, саятшылық жабдықтары, саз аспаптары, ыдыс-аяқ, жиһаз т.б. жатады. Бір сөзбен айтқанда, материалдық мәдениет адамзат баласының шынайы өмірде, яғни күнделікті тұрмыста қолданылатын заттарын қамтиды.

Қазақ халқының рухани болмысы ол кешегі бабалар сан ғасырлар арман еткен тәуелсіздік болса, сол тәуелсіздік аясында еркіндікке қол жеткізу, ғажайып арманнан туындаған тыныштық күй кешу деп біледі. Содан болса керек көнеден қалған «Күніміз жарық, түніміз тыныш болғай» тәмсілі қашанда бейбітшілікті аңсатады. Ал осындай ой-армандар мен қиял-ғажайыптар нәтижесінде халық салт-дәстүрін,

ырым-жоралғылары мен рухани танымын қалыптастырды. Күнделікті тұрмыс-тіршілігіне қажет болған құрал-сайман, киім-кешек, қару-жарақ, тұрмыстық заттар мен колөнер бұйымдарын дүниеге әкеледі. Соның негізінде халқымыздың танымындағы рухани болмыс пен мәдени таным сабақтасып бірге дамиды. Нәтижесінде тілдік қолданыста рухани және материалдық заттардың ұғымын танытатын лексика қалыптасады. Бүгінгі тіл білімі саласында шартты түрде орын алған рухани мәдениет пен материалдық мәдениет деп топтастыра қарастырулар осы айтылғандарды негізге алады.

Десе де, ұлы дала тұрғындары рухани құндылықтарды қашанда жоғары қойғандығын ескерген абзал. Қазақ дәстүрінде материалдық дүниелерді алдыңғы қатарға шығаруы кейінгі жылдары қатты белең алғаны болмаса, ертеректе мұндай таным-түсінік қатаң сыналатын. Кешегі бабалар ұстанымы да осыны көрсетеді. Бұл жайлы айтылған деректер де жетерлік. «Қазақтар бір-бірімен амандасқанда, сәлемдескенде «мал-жан аман ба?» деген сауалды қояды. Бірақ бұл адамдар үшін «жаннан» (яғни таза рухтан) «малды» артық қою деген сөз емес. Мал да, тән де ардың садағасы болып кете берер жерлер жиірек кездеспей ме? Бұл жерде әлемді поэтикалық, рифмалық үйлесімділікке бағындырған қазақ үшін осы сөздердің құрылымындағы үндестік көбірек маңыздылық танытқан іспетті. Өйтпесе, материалдық құндылықты бәрінен жоғары қоюшылықты қазақ әр кезде – «сараңдық» деп бағалап, оған сыни көзқараспен қараған...» [11, 224-б.].

Қорытынды

Зерттеу жұмысының нәтижесі – «Тіл мен мәдениет біртұтас» деген қағидатқа сәйкес, қазақ тілінің ұлттық мәдениетін танытатын рухани және материалдық лексиканың барлық жиынтығын іштей сала-салаға жіктеп, жүйелеп, сан алуан ұғым-түсініктердің мән-мағынасын ашып, этностың дүниетанымдық таным-талғамы тұрғысынан ұғындыру. Бұл бүгінде тіл ғылымы үшін де өзекті мәселе.

«Тіл мен мәдениет біртұтас» деген қағидатқа сәйкес, қазақ тілінің ұлттық мәдениетін танытатын рухани және материалдық лексиканың барлық жиынтығын іштей сала-салаға жіктеп, жүйелеп, сан алуан ұғым-түсініктердің мән-мағынасын ашып, этностың дүниетанымдық таным-талғамы тұрғысынан ұғындыру жұмысымыздың басты нысаны. Бұл бүгінде тіл ғылымы үшін де өзекті мәселе.

Тіл – мәдениеттің өмір сүру формасы болса, мәдениет – оның ішкі мәні дедік жоғарыда. Олай болса, бүгінгі тіл ғылымында мұндай формуланың мәнін ашу тіл ғылымында лингвомәдениеттану мен этнолингвистиканың зерттелуінде айқын орын алап келеді. Атауы белгілі бір бағытта тіл мен мәдениеттің сабақтастығын негізге алатын саланың өзі мәдениеттегі тілдің рөлі мен мәдениетті жеткізіп, сақтаудағы тілдің орнын ашып көрсетуді басшылыққа алады. Сондықтан соңғы жылдары ерекше назарға алынып, зерттеліп, зерделеніп келетін лингвомәдениеттану мен этнолингвистика ұлт мәдениеті үшін бір-бірімен етене тығыз байланысты ғылым деп анықталған.

Соңғы кездері кез келген ұлт пен этностың рухани және материалдық мәдениеті қалыптасқандығы көрініс тапты. Ол сол ұлт пен этностың болмысы, танымы, тіпті тұрмыс-тіршілігіне қажетті дүниелер. Бұдан біз рухани мәдениет пен материалдық мәдениеттің өзара байланысын көреміз. Бұл байланыс әр тармақта жүйелі сабақтасып келетін топтарды қамтиды. Оның топтасуы мынадай: рухани мәдениет – тіл, сөз өнері, ақыл-ой жүйесі, ар-намыс, сезім, діни ұғым, туыстық атаулар, салт-дәстүр, әдет-ғұрып, әлемді тану жүйелері, аспан денелерінің атаулары, түр-түс атаулары, т.т.; материалдық мәдениет – үй жабдық атаулары, киім-кешек атаулары, құрал-сайман атаулары, тағам атаулары, қару-жарақ атаулары, қолөнер бұйым атаулары, зергерлік атаулар, музыкалық аспап атаулары, т.т.

Түйіндей келгенде, тіл мен мәдениеттің өзара қарым-қатынасы – күрделі әрі көп аспектілі. Бұл тіл мен мәдениеттің адамдар қарым-қатынасы үдерісіндегі өзара байланысы, ықпалы және әрекет еткен мәселелеріне тиесілі. Мұндай мәселелерді қарастыру сөз жоқ, әдістемелік тұрғыдан жан-жақты саралауды әрі айқын уәждемелерді ұсынуды қажет етеді. Ал ондай байланыстар тіл мен мәдениет арасында жеткілікті. Сондықтан осы шағын ізденісімізде тіл мен мәдениет сабақтастығының бүгінгі заман сұранысы екендігі айқындалды. Арнайы курс ретінде қолға алынып келетін «рухани және материалдық лексика» тақырыбын қарастыру барысында алғаш тіл мен мәдениет сабақтастығын ашып көрсету керектігі басшылыққа алынды. Өрмен қарай рухани мәдениет пен материалдық мәдениетке тиесілі болған тақырыптардың әрқайсысын жеке-жеке саралау қажеттігін көрсетеді.

Әдебиеттер

1. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 7-том. – Алматы: «Ғылым» баспасы, 1983. – 672 б.
2. Верещагин Е. М, Костомаров В. Г. Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. 4-е изд., перераб. и доп. – Москва: Русский язык, 1990 (Библиотека преподавателя русского языка как иностранного). – 246 с.
3. Тер-Минасова С.Г. Тіл және мәдениетаралық коммуникация. – Алматы: Ұлттық аударма бюросы, 2018. – 320 б.
4. Древнетюркский словарь. – Ленинград: Издательство «Наука», 1969. С. 715.
5. Уәлиев Н. Сөз мәдениеті. – Алматы: «Мектеп», 1984. – 75 б.
6. Ғабитханұлы Қ. Қазақ мифологиясының тілдік көрінісі. – Алматы: «Арыс», 2000. – 168 б.
7. Гончаренко Н.В. Гений в искусстве и науке. – Москва: Искусство, 1991. – 432 с.
8. Вайсгербер Й.Л. Родной язык и формирование духа. – Москва: УРСС Эдиториал, 2004. – 232 с.
9. Қайдар Ә. Қазақ тілінің өзекті мәселелері. – Алматы: «Ана тілі», 1998. – 304 б.
10. Қайдар Ә. Қазақтар ана тілі әлемінде (этнолингвистикалық сөздік) Адам. – Алматы: Дайк-Пресс, 2009. Т.1. – 784 б.
11. Қазақ философиясы тарихы. Ежелгі дәуірден қазіргі заманға дейін. – Т. I. Қазақ философиясының қалыптасуы. – Алматы: ФСДИ ҚР БҒМ, 2014, – 443 б.

References

1. Qazaq tiliniñ túsındırme sözdıǵı. 7-tom. – Almaty: «Ǵylym» baspasy, 1983. – 672 b.
2. Vereşagin E. M, Kostomarov V. G. İazyk i kúltura: Lingvostranovedenie v prepodavanii ruskogo iazyka kak inostrannogo. 4-e izd., pererab. i dop. – Moskva: Ruski iazyk, 1990 (Biblioteka prepodavatelä ruskogo iazyka kak inostrannogo). – 246 s.
3. Ter-Minasova S.G. Tıl jáne mädenietaralyq komunikasia. – Almaty: Últtyq audarma bürosy, 2018. – 320 b.
4. Drevnetürkski slovär. – Leningrad: İzdatelstvo «Nauka», 1969. S. 715.
5. Uäliev N. Söz mädenieti. – Almaty: «Mektep», 1984. – 75 b.
6. Ǵabıthanúly Q. Qazaq mifologiasynyñ tıldık kórinisi. – Almaty: «Arys», 2000. – 168 b.
7. Goncharenko N.V. Geni v iskustve i nauke. – Moskva: İskustvo, 1991. – 432 s.
8. Vaisgerber İ.L. Rodnoi iazyk i formirovanie duha. – Moskva: URSS Editorial, 2004. – 232 c.
9. Qaidar Ä. Qazaq tiliniñ özekti mäseleleri. – Almaty: «Ana tılı», 1998. – 304 b.
10. Qaidar Ä. Qazaqtar ana tılı äleminde (etnolingvistikalıyq sözdık) Adam. – Almaty: Daik-Pres, 2009. T.1. – 784 b.
11. Qazaq filosofiasy tarihy. Ejelǵı дәuірden qazırǵı zamangǵa deinn. – T. I. Qazaq filosofiasynyñ qalyptasuy. – Almaty: FSDİ QR BǴM, 2014, – 443 b.

Özet

Makalede dil ve kültürün sürekliliği tarihsel verilere dayalı olarak ele alınmaktadır. Ayrıca bu çalışmada kültür kelimesinin tanımları analiz edilmiş ve özüne odaklanılmıştır. Eski kültürün, halkın manevi ve maddi bilgisinin yanı sıra ulusal zihniyeti, ulusal bilinci, dünya görüşü, gelenek ve görenekleri olarak anlaşıldığını anlamak da önemlidir. Makalede bilgi oluşumu kavramı analiz edilir. Ayrıca dil ile bir arada yaşaması da kültürün aynası olarak tanımlanmaktadır. Makalenin ana teması, eski çağlardan beri iç içe olan dil ve kültürün devamlılığı, toplumdaki manevi ve maddi söz varlığının oluşumundaki rolüdür. Aynı zamanda dilin halk bilincindeki rolü, gelenek ve görenekler, ritüeller en kapsamlı şekilde gösterilmekte ve analiz edilmektedir. Çünkü dil ve kültür yardımıyla konuşma, davranış, örf, âdet, kılık, sanat ve etnik semboller vb. bir kültür oluşmuştur. Makalenin ana konusu, halk tarafından manevi ve maddi bilgi bakımından anlaşılan dil ve kültürün devamlılığıdır. Kısaca dil ve kültür; kişilik özelliklerinden başlayarak tüm milli zihniyeti, milli şuuru, dünya görüşünü, örf ve âdetlerini, manevi ve maddi zenginliği kapsayan karmaşık bir kavramdır.

Anahtar Kelimeler: Kültür Kelimesi, Manevi Kültür, Kültür Aynası, Dil ve Kültür, Manevi ve Maddi Kelime Hazinesi.

(N. MANSUROV, ZH. SUİNZHANOVA. DİL, KÜLTÜRÜN EŞSİZ BİR ARACIDIR)

Аннотация

В статье рассматривается преемственность языка и культуры на основе исторических данных. Исследование анализирует дефиниции слова культура и уделяет внимание на ее природу. Также важно понимать, что под древней культурой понимаются духовные и материальные знания народа, а также его национальный менталитет, национальное сознание, мировоззрение, обычаи и традиции, а также анализируется концепция формирования знаний. А его сосуществование с языком описывается как «язык есть зеркало культуры». Основной темой статьи является преемственность языка и культуры, которые с древних времен были переплетены, их роль в формировании духовной и материальной лексики в обществе. При этом наиболее комплексно показана и проанализирована роль языка в общественном сознании, обычаях и традициях, обрядах. Потому что с помощью языка и культуры сформировалась культура речи, поведения, обычаев, ритуалов, дресс-кода, искусства и этнических символов и т.д. Основным вопросом статьи является преемственность языка и культуры, которая понимается народом с точки зрения духовных и материальных знаний. Словом, язык и культура – сложное понятие, охватывающее весь национальный менталитет, национальное сознание, мировоззрение, обычаи, духовное и материальное богатство, начиная с черт личности.

Ключевые слова: Слово культура, духовная культура, зеркало культуры, язык и культура, духовная и материальная лексика.

(Н. МАНСУРОВ, Ж.СУЙНЖАНОВА. ЯЗЫК – УНИКАЛЬНЫЙ ИНСТРУМЕНТ КУЛЬТУРЫ)

Fazıl ÖZDAMAR

Dr., Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir, Türkiye
(fazilozdamar@hotmail.com) ORCID: 0000-0002-1729-0265

**BABA, OĞUL VE KUTSAL SU:
KÖROĞLU’NUN İRAN TÜRKLERİ ANLATMALARINDA
KAHRAMANIN ERGİNLENMESİNDE KUTSALLIK^{1*}**

Özet

Balkanlardan Doğu Türkistan’a kadarki coğrafyada anlatılan en yaygın destanlardan biri olan ve Türk Dünyası’nın ortak değeri kabul edilen Köroğlu Destanı’nın ana kahramanı, anlatılarda “kör kişinin oğlu” veya “mezarda doğan” anlamlarına gelen Köroğlu veya Goroğlu kelimeleriyle anılmaktadır. İran Türkleri anlatmalarındaki adı Köroğlu olan bu kahramanın ortaya çıkışının terennüm edildiği “Mehter Alı Destanı”nda, kahramanın erginlenmesinde Köroğlu’nun babası Mehter Alı’nın bilge kişiliği rol oynamaktadır. Bu erginlenmede kutsal kabul edilen göstergeler ile Mehter Alı’nın bilgeliğinin destan anlatımında nasıl kurgulandığının irdelendiği bu makalede ayrıca hem kahraman hem de atının erginlenmesinde kazanılan olağanüstülüğe ait göstergeler, aynı ülkede derlenmiş Köroğlu Destanı’nın birkaç kolunda örneklendirilmiştir.

Bu kolda Köroğlu adını alacak olan kahramanın (Urşan) erginlenmesi; tabiatın kendisine verdiği olağanüstü güçlerin farkında olan Mehter Alı’nın, bilgeliğini kullanarak sıradan bir birey olan oğlu Urşan’ı bir kahramana dönüştürmesi şeklinde tekâmül eder. Anlatıda; kahramanın erginlenme serüveninin tüm aşamalarında Urşan, Türk kültüründe kutsal kabul edilen yıldırım taşından üretilen kılıca (mısıri kılıç), kahramanın tamamlayıcısı ve en önemli yardımcı olan atlara (Kırat ve Dorat), yerleştiği stratejik mekâna (Çamlıbel), son olarak kahramanın en etkili silahı olan ve hem âşıklığında hem de düşmanına galebe çalabilmesinde ona yardımcı olan narasını elde ettiği kutsal suya (Koşa Bulak) babasının bu bilgeliği sayesinde erişmiştir. Biz de incelemede Köroğlu’nun erginlenmesinde Mehter Alı’nın bilgeliğini ve bir bireyin kahramana dönüştürülürken bunda etkili olan göstergeleri inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Köroğlu destanı, Mehter alı, Köroğlu, Kutsallık, Erginlenme.

¹ Bu inceleme, Ege Üniversitesi SBE Türk Halk Bilimi ABD’de tarafımızca sunulan “Köroğlu’nun İran Türkleri Anlatmaları Üzerine Bir İnceleme” adlı doktora tezimizden üretilmiştir. İlgili tez, metnin yapısını oluşturan ögeler ve kesitler bağlamında yapısal olarak kurgulandığı için tezde yapamadığımız değerlendirmeler bu incelemede yapılmıştır. Bu incelemenin konu sınırı bağlamında bazı kısımlar yeniden kurgulanmış ve yeni yorumlar eklenmiştir.

* Geliş Tarihi: 23 Şubat 2022 – Kabul Tarihi: 18 Mart 2022

Date of Arrival: 23 February 2022 – Date of Acceptance: 18 March 2022

Келген күні: 23 ақпан 2022 ж. – Қабылданған күні: 18 наурыз 2022 ж.

Поступило в редакцию: 23 февраль 2022 г. – Принято в номер: 18 Март 2022 г.

Fazıl ÖZDAMAR

Dr., Ege University, Institute of Turkish World Studies, İzmir, Turkey
(fazilozdamar@hotmail.com) ORCID: 0000-0002-1729-0265

**FATHER, SON AND THE HOLY WATER: THE SACREDNESS OF
THE HERO'S INITIATION IN KÖROĞLU'S NARRATIONS ON
IRANIAN TURKS**

Abstract

The main hero of the Köroğlu Epic, which is one of the most common epics told in the geography from the Balkans to East Turkistan and accepted as the common value of the Turkish World, is mentioned with the words Köroğlu or Goroğlu, which means "son of a blind person" or "born in a grave". The wise personality of Köroğlu's father, Mehter Alı, plays a role in the initiation of the hero in the "Mehter Alı Epic", in which the emergence of this hero, whose name is Köroğlu in Iranian Turkish narratives. In this article, which examines the signs that are considered sacred in this initiation and how the wisdom of Mehter Alı is constructed in the epic narrative, the signs of the extraordinary gained in the initiation of both the hero and his horse are exemplified in several branches of the Köroğlu Epic compiled in the same country.

The initiation of the hero (Urşan), who will be named Köroğlu in this branch, evolves as Mehter Alı, who is aware of the extraordinary powers that nature has given him, transforms his son Urşan, who is an ordinary individual, into a hero by using his wisdom. In all stages of the hero's initiation adventure in the narrative, thanks to this wisdom of his father, Urşan reaches to the sword (mısri sword) produced from the lightning stone, which is considered sacred in Turkish culture, the horses (Kırat and Dorat), which are the complement and most important assistant of the hero, the strategic place where he settled (Çamlıbel), and finally, the holy water (Koşa Bulak), which he obtained his cry, the hero's most effective weapon and which helps him both in his love and in overcoming his enemy. In this study, we will examine the wisdom of Mehter Alı in the initiation of Köroğlu and the indicators that are effective in turning an individual into a hero.

Keywords: The Epic of Köroğlu, Mehter Alı, Köroğlu, Sacredness, Initiation.

Giriş

Oğuzlar başta olmak üzere Kıpçak ve Karluk gruplarında, hatta bu Türk gruplarıyla kültürel ilişkide bulunan komşu milletlerin anlatı geleneklerinde de görülen ve Türk Dünyası'nın en geniş coğrafyasına ulaşan yegâne destan Köroğlu'dur.

Türk lehçelerinde Köroğlu (kör kişinin oğlu) ve Goroğlu (mezarın oğlu) kelimeleriyle anılan bir kahramanın ve Delilerinin etrafında teşekkül eden Köroğlu Destanı'nın ilk derlendiği yer İran'dır. 1830-1841 yıllarında Alexander Chodzko tarafından derletilen ve 1842'de Londra'da *Specimen of the Popular Poetry of Persia, as Found in the Adventures and Improvisations of Kurroglou, the Bandit-Minstrel of Northern Persia, and in the Songs of the People Inhabiting the Shores of the Caspian Sea; Orally*

Collected and Translated, with Philological and Historical Notes adıyla yayımlanan çalışmayla bilim dünyasına tanıtılan [1, s. 17–344] destanla ilgili Türk Dünyası'nın birçok bölgesinde çeşitli derleme ve inceleme çalışmaları yapılmıştır. Ancak İran coğrafyasındaki Köroğlu metinleri, tarihî ve kültürel sınır bağlamında düşünüldüğünden araştırmacılar tarafından Azerbaycan kolları içinde değerlendirilmiştir.

Yine söz konusu ülkenin Köroğlu metinleri hakkındaki birkaç kol derlemesi dışında Türkiye'de spesifik olarak hazırlanmış bir çalışma maalesef yoktu. Bu sebeple İran'da sözlü gelenekte anlatılan/mış olan 11 kol örneğinde hazırladığımız ve 2019'da savunduğumuz "Köroğlu'nun İran Türkleri Anlatmaları Üzerine Bir İnceleme" adlı doktora çalışmamızın temel amacı, hem Köroğlu'nun İran Türkleri metinlerini tespit etmek hem de ilgili destanın Türk Dünyası'nda bütüncül olarak ele alınmasında İran Türkleri metinlerinin etki ve katkısını ortaya koymak olmuştur [2].

Türk Dünyası'nın çeşitli bölgelerinde derlenmiş Köroğlu metinleri üzerine yapılan bütüncül çalışmalar, genel olarak destanın ilk kolu örneğinde ele alınmıştır. Köroğlu Destanı'nda kahramanın doğumu, adı ve bu adın anlamı temelinde ele alınan çalışmalarda söz konusu metinler, bazen Türkistan ve Batı bazen de Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılmış ve kahramanın doğum motifinin sadece Türkistan/Doğu varyantlarında olduğu iddia edilmiştir [3, s. 85; 4, s. 107]. Bu iddialar; kahramanın doğumu, adı ve bu adın anlamı üzerine temellendirilse de İran'a ait olduğu iddia edilen metnin sınıflandırılması örneğinde görüleceği üzere coğrafi bir tasnif olarak da düşünülebilir. Nitekim tasniflerde Oğuz Türklerine mensup Türkmenistan anlatmaları, yukarıda sayılan sebeplerden ötürü Türkistan/Doğu varyantları arasında gösterilmiştir. Ancak Türkmenistan sınırları içinde yer almasa da kültürel olarak bu daireye dâhil edilebilecek İran'ın Türkmen Sahra bölgesinde yaşayan Türkmenlerin Köroğlu anlatmalarında da kahramanın adı ve bu adın taşıdığı anlam sebebiyle bu bölge anlatılarının da zikredilen Türkistan/Doğu varyantlarına dâhil edilmesi gerekmektedir. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi Köroğlu'nun İran Türkleri metinleri hakkında Türkiye'de yapılan çalışmalar yok denecek kadar az olduğu ve Türk coğrafyaları arasında yoğun olarak anlatıldığını bildiğimiz bu bölgenin Köroğlu metinlerine sahip olmadığımız için, "Köroğlu araştırmalarında İran'dan derlenen varyantları nereye dâhil edebiliriz?" sorusuna cevap bulma konusunda zorlanmaktayız.

Yine ilk kol örneğinde yapılan çalışmalarda İran metinleri, kahramanın doğumunun olmaması sebebiyle Batı varyantlarına dâhil edilse

de doktora çalışmamızdaki tespitlerimizden biri, İran Türkleri arasından derlenen Mehter Alı Destanı (MAD)'nda kahramanın doğumu ve erginlenmesindeki bütün motiflerin olduğu idi. Ayrıca çalışmamızda sadece kahramanın doğumu değil onun tüm seferleri ve sonunun anlatıldığı diğer kollarda da İran Türkleri metinlerinin, Köroğlu'nun Doğu ile Batı varyantları arasında köprü görevi gördüğü ve destanın bilinen kollar örnekleminde ele alındığında semantik olarak görülen bazı eksikliklerin tamamlandığı tespit edilmiştir [2].

İnceleme, bu eksikliğin tamamlandığı kollardan biri olan ve İran Türkleri arasında "Mehter Alı Destanı" adı verilen anlatı temelinde ele alınmıştır. Bu kolda Köroğlu adını alacak olan kahramanın erginlenmesinde babası Mehter Alı'nın rolünün irdelendiği bu makalede; tabiatın kendisine verdiği olağanüstü güçlerin farkında olan Mehter Alı, oğlu Urşan'ı Köroğlu'na dönüştürürken onun kılıcı olan mısri kılıca, atları Kırat ve Dorat'a, stratejik mekânı olan Çamlıbel'e ve hem âşıklığında hem de düşmanına galebe çalabilmesinde Köroğlu'na yardımcı olan narasını elde ettiği Koşa Bulak'ta içtiği kutsal suya erişmesini sağlar. Böylece sıradan bir birey olan Urşan, yenilmez bir kahramana, Köroğlu'na dönüşür. Makalede; bu dönüşümde Mehter Alı'nın etkisi ve kahramanın erginlenmesi sırasında ortaya çıkan göstergeler ele alınmıştır.

1. Mehter Alı Destanı

Mehter Alı Destanı, Tebrizli Âşık Ali İbadî (Karahanlı) tarafından âşığın kardeşi olan balabancı¹ Abdulali İbadî'nin de enstrümanı ile katılımıyla, saz çalarak Tebriz'deki Stüdyo Mehran'da 2011'de anlatılmış ve hem araştırmacı hem de âşığın bir diğer kardeşi Muhammet İbadî Karahanlı (Alışık)'nın danışmanlığında kaydedilip yayına hazırlanmıştır.

Ustasından öğrendiği ve Tebriz âşıklık geleneğinde yaygın olarak anlatılmadığını iddia ettiği [5] Mehter Alı Destanı'nı, Tebriz destan anlatma geleneğine bağlı olarak bir vücutname² okuduktan sonra anlatmaya hazırlanan Âşık Ali İbadî'nin ardından araya giren Muhammet İbadî Karahanlı (Alışık), hem anlatıcı hem balabancı hem de Köroğlu Destanı

¹ Nefesli bir müzik aleti olan ve genellikle fındık, ceviz ve erik ağacından imal edilen balabanın uzunluğu, 28–32 cm olup silindirik gövdesinin üzerinde dokuz delik vardır. Bunların sekizi üstte, diğeri ise alttadır. Gövdenin baş tarafına kamyandan iki dilcikli düdük takılır. Hem Azerbaycan hem de İran Türkleri arasında grupta kullanıldığı gibi solo olarak da kullanılmaktadır [6, s. 133].

² Anadolu âşıklık geleneğinde yaşname olarak da bilinen vücutname, âşıklar tarafından ortaya konulan ve insan hayatının ana rahmine düşmesinden, ölümüne kadar olan safhaları yaş kademelerine göre konu edinen destan türüdür [7, s. 11].

hakkında bilgi verdikten sonra sözü yeniden Âşık Ali İbadî'ye bırakır. İbadî de ilgili destanı anlatmaya başlar¹.

2. Kutsallık ve Köroğlu'nun Erginlenmesi

“Tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, kutsi ve mukaddes” ile “Tanrısal olan, bütün var olanların, yeryüzüne ilişkin olanın üstünde yükselen, ondan bütünüyle başka olan” anlamlarına gelen [8] kutsal kelimesi, genel olarak dinî bir terim olarak düşünülse de ilahi dinler dışında da değerlendirilmektedir. Türk devlet anlayışında hükümdara atfedilen bir güç olarak da tasavvur edilen “kut” kelimesinden türetilmiş olan kutsal, Türk anlatı geleneğinde türeyişi sembolize eden “bozkurt” ile Oğuz Kağan'daki “ışık ve ağaç”tan başlayarak günümüze dek uzanan “su”, “dilek ağacı”, “yatır” hatta âşık edebiyatında ve destanlarda sıkça karşılaşılan “âşığın kutsallığı”na kadar birçok kültür unsurunda görülebilir.

Bir milletin belleğinde hatırlanması sebebiyle değişip dönüşerek günümüze kadar taşınan kutsal şeyler, çeşitli hatırlamalarla modern çağlarda da izlenebilir. Bunlar somut olan dinî bir mekânın yanı sıra bazı sembollerle somut olmayan kültürel unsurlarda da varlığını sürdürmüştür. Sözlü anlatımda ise bu sembollerin kullanımına “simgeci anlatım” adı verilir. Tanrıdan gelen kutsallığın sembolleştirilmesi ve kutsal olanın bir görünümü olan bu anlatım tarzı, sözlü veya yazılı metinlerdeki semboller, simgesel ifadeler ve göstergeler olarak karşımıza çıkar [9, s. 81; 10, s. 85]. Biz de bu incelemede söz konusu göstergelerin bulunduğu bir destan örneğinde bu kutsallığın görünümünü arayacağız.

2. 1. Kahramanın Doğumunda Kutsallık

Yukarıda bağlamı hakkında kısaca bilgi verdiğimiz bu destan kolu, Köroğlu'nun İran Türkleri anlatmalarının ilk koludur ve Köroğlu'nun babasının adıyla (Mehter Alı Destanı) anılmaktadır.

Mehter Alı'nın çocukluğuyla başlayan bu anlatıda Alı, Teke Türkmen'de Mirza Bey'in oğludur. Destanın bu kısmında adı geçtikten sonra kalan bölümlerinde bir daha zikredilmeyen bu kahramanın adındaki “mirza” kelimesi, Farsçada “beyzade” anlamına gelmekte ve bir soyluluk bildirmektedir. Aynı anlamı Türkçe “bey” kelimesiyle de pekiştirilen bu ismin, Türklerde rastgele verilen bir ad olmadığı ve Mirza Bey'in soylu bir aileye mensup olduğu için verildiği düşüncesindeyiz. Çünkü Türk kültüründe “ad alma” terimindeki *ad* kelimesinin, Arapçadaki *isim* manası dışında Farsçadaki *nam* sözcüğünün anlamını da içine aldığı aşikârdır ve ad,

¹ Anlatıcı tarafından “Mehter Alı Destanı” olarak isimlendirilen bu destan tarafımızca “MAD” olarak kısaltılmış ve incelemede bu kısaltma ile gösterilmiştir.

günümüzdeki gibi doğumdan hemen sonra “verilen” değil, bir kahramanlık sonucunda “alınan” bir kazanımdır. Ayrıca bir kişi, ailesinden elde ettiği sanı da adında taşıyabilir [11, s. 101–112].

Anlatı yine Teke Türkmen’de çocuğu olmayan Hoca Mahmut’un, Alı’yı evlatlık almasıyla devam eder. Mehter Alı’nın atlara çok iyi baktığı için evlatlık alındığı bilgisi dışında Mirza Bey’in oğlunu neden evlatlık verdiği ve Mirza Bey’in akıbeti konusunda destanda bilgi verilmemiştir.

Mehter Alı’yı evlatlık alan Hoca Mahmut, bir süre sonra yaşlandığı düşüncesiyle tüm malını Mehter Alı’ya bağışlar. Büyük bir at yetiştiricisi olan Hoca Mahmut, düzenli olarak Tebriz Pazarı’na at satmaya gitmektedir ve kendisinden sonra düzeni devam ettirecek olan Alı’nın ticareti öğrenmesi için son gidişinde evlatlığını da yanında götürür. Bu seyahat, Alı için bir dönüm noktası olacaktır. Pazara varıldıktan sonra atlar sergilenirken atlardan biri ürküp şehre doğru kaçınca Alı da atın peşinden gider. Anlatı, bu kısımda Taçlı Begüm’e çekilir ve onun hakkında verilen kısa bilginin ardından atın kaçma sebebinin anlatıya niçin sokulduğu ortaya çıkar. Alı ile Begüm, bu sayede karşılaşırlar. Dörtnala koşan atı, Tebriz’in soylu ailelerinden birine mensup Polat Pehlivan’ın kardeşi Begüm’ün yakaladığını gören Alı, ürken atın bir kadın tarafından yakalanmasına önce şaşırır, onun yanına gidince de yiğitliği ve güzelliğini görüp hayran kaldığı Begüm’e âşık olur. Pazara dönüp durumu Hoca Mahmut’a anlatan Mehter Alı ile Taçlı Begüm birkaç gün içinde evlendirilir ve bunun ardından Teke Türkmen’e yeniden dönülür.

Kahramanın doğumuna zemin hazırlayan bu evlilik hadisesinde üzerinde durulması gereken husus, Taçlı Begüm adıdır. “Bigim, begum, begam” şekilleri de olan begüm kelimesi, bilindiği gibi Türkçe bey unvanının müennesi olan begim (beg+i+m) kelimesidir [12, s. 344] ve Türklerde hükümdar kadınlarına veya kadın yöneticilere verilen sıfattır. Bu bağlamda hem adındaki anlam hem de kardeşinin epitetinden¹ dolayı Taçlı Begüm soyludur ve bu konumu ile Begüm vasıtasıyla, Lord Raglan’ın “Geleneksel Kahraman Kalıbı”nda var olan “kahramanın annesinin soylu bir aileye mensubiyeti” durumunun [14, s. 126], Köroğlu Destanı’nın İran Türkleri anlatmalarında sağlandığı görülür.

Teke Türkmen’e döndükten bir süre sonra Mehter Alı, babalığı Hoca Mahmut’un ölümü ile sarsılır. Ancak onun için daha önemli sarsıntı,

¹ Epitet, sözlü gelenek ürünlerinde, estetik özellik kazandırılmak istenen kahraman yahut herhangi bir nesnenin rengini, hacmini, güzelliğini veya çirkinliğini yansıtmak için o kahraman ya da nesneye koşulan öğelerin bütününe karşıl原因 bir terimdir [13, s.204–205].

evliliğin üzerinden uzun süre geçmesine rağmen çocuğunun olmaması olacaktır.

Çocuksuzluk, Köroğlu'nun İran Türkleri anlatmalarının belirgin motiflerinden biridir. Bu kolda Hoca Mahmut ve Mehter Alı'da görülen bu durum, Köroğlu'nun Türkmen Seferi (KTS)'nde Köroğlu merkezinde karşımıza çıkacaktır. Hoca Mahmut ve Köroğlu, bu durumu evlat edinerek çözerken Mehter Alı, bunu rüyasına gelen bir dervişin önerisiyle sosyal hayatı düzenledikten sonra çözecektir:¹

“...Alı, bir gün yatmışdı. Yuhuda [Uykuda] gördü, bir derviş geldi mının [bunun] yuhusuna. Dedi:

-Alı, ne geder [kadar] mal-ı dövlet [malın] vardı hamısını [hepsini] olmyana, yohsula payla! Allah sene bir oğlan uşağı bağışlasın” (MAD).

Rüyasına giren bir dervişin yönlendirmesi ile Mehter Alı, tüm malını yoksullara dağıtınca Taçlı Begüm gebe kalır. Bu da Raglan'ın kalıbına uygundur; “Kahramanın anne rahmine düşüş şartları olağan dışıdır” [14, s. 126]. Kahramanın annesinin gebe kalması ve kahramanın doğumu, dinî bir göstergenin yönlendirmesinin ardından sosyal hayatın düzenlenmesiyle böylece anlatıya dâhil edilmiş olur:

“...Seher [ertesi gün] sevinceh [sevinerek] Alı, yuhudan durur [uyanır]. Ne geder [kadar] mal-ı dövleti [malı] varıydı; Allah yolunda olmyana, yohsula payladı. Bir il [yıl] keşmemişdi [geçmeden], beli [evet], Alı'ya Allah Taala bir oğlan uşağı bağışlayır, oğlanın adını Urşan goyullar [koydular]” (MAD).

Köroğlu Destanı'nda kahramanın doğumunun; Anadolu, Azerbaycan ve İran metinlerinde olmayıp sadece Türkistan/Doğu varyantları adı verilen Türkmenistan, Kazakistan, Özbekistan ve Doğu Türkistan anlatmalarında olduğunu iddia eden Karadavut da [3, s. 85], Ekici de [4, s. 108] tabii olarak eldeki metinlerle hareket etmişlerdir. Çünkü Türk destanlarında sıkça karşımıza çıkan “kahramanın olağanüstü doğumu” epizotu ile “çocuksuzluk”, “kahramanın doğumu ve olağanüstü yapısı” gibi motiflerin bileşenleriyle meydana gelen ve doğacak kahramanın özelliklerini gösteren [15, s. 78] bu kısmın Batı Türkleri metinlerindeki varlığı bilinmiyordu. İlk kez bu metinde tespit ettiğimiz epizot ve motifler, ayrıca “kahramanın doğumunu müjdeleyen rüya” şeklinde adlandırılan rüya [16, s. 87] ile anlatılmaya başlanmıştır ve bu da Köroğlu'nun İran Türkleri anlatmalarında rastlanan bu motifin varlığı ilk defa bu çalışmada tespit edilip bilim dünyası ile paylaşılmıştır.

¹ İncelemede semantik bir yol izlediğimiz için Köroğlu'nun İran Türkleri anlatmaları deşifre edilirken T.C. resmî alfabesi kullanılmıştır. Ayrıca bu metinlerde geçen ve Türkiye Türkçesinde anlaşılması güç olabilecek bazı kelime, kelime grubu ve ifadelerin dilimizdeki anlamı köşeli ayraç işareti [xxx] içinde verilmiş ve bu anlamı veren kısımların yazı boyutu küçültülmüştür.

Birçok Türk destanında yer alan çocuksuzluk motifi, aslında kahramanın doğacağına müjdelenmesi anlamını da taşır. Örneğin Manas Destanı ve Dede Korkut Destanlarında da bu motif oldukça belirgindir. Türk destanlarında kahraman olmak için ön şart gibi gelişen bu motif, kahramanın kutsallığına duyulan ihtiyaç sebebiyle anlatılara dâhil edilmiştir. Bu da kahramanın Tanrı katından gönderilmesi şeklinde yorumlanmıştır [17, s. 11–13]. Destanlarda geçen çocuksuzluk sorununun çözülmesi veya buna çare bulmakta; kurttan türeyiş, ağzı dualının duası gibi çeşitli yollar etkili olmuştur [18, s. 11; 19, s. 78; 116]. Bu kolda ise bu eksiklik, halk hikâyelerindeki benzer yapıda karşımıza çıkan bir uygulama ile, dervişin önerisiyle, aşılmıştır. Derviş, kutsal ile sıradan arasındaki iletişimi sağlayan yardımcılarından biridir. Kutsalın, kahramana yapacağı yardım, sıradan bir zaman ya da mekânda yapılmayıp genellikle uykuda rüya yoluyla gerçekleşmektedir [20, s. 96–97]. Mehter Alı'nın rüyasına giren derviş de çocuksuzluğun nasıl giderileceğini ona ileterek sorunun çözümlenmesini sağlar.

Anlatıda Taçlı Begüm, bir süre sonra bir erkek çocuk dünyaya getirir. Mehter Alı oğlunun adını “Urşan” koyar. Anlatıcı, kolda Köroğlu'nun adının Urşan olduğunu özellikle vurgulamış ve diğer anlatıcıların kullandığı Ruşen adının yanlış olduğunu iddia ederek bunu bir arasözle açıklamıştır:

“... Adını Urşan goyullar.

Elbette âşihlarımız Roşen deyiller, kitaplarda da Roşen yazılıb. Roşen, ışık menasınadı [demektir]. Urşan demehdi, Urşan; cengâver, döyüşçü menasınadı” (MAD).

Bu varyantta Köroğlu'nun adı olduğu iddia edilen “Urşan” adının, destanın bağlamı gereği özellikle seçilmiş bir ad olduğu görülmektedir. Ayrıca urşan kelimesinin “uruşan>vuruşan” şeklinde dönüşerek günümüzde de kullanıldığını söyleyebiliriz.¹

2. 2. Kahramanın Babası ve Bilgeliği

Çocuğu olması için tüm malını bağışlayan Mehter Alı'nın işsiz olduğunu öğrenen Hasan Han, kendi yılıksına bakması için Alı'yı çiftliğine davet eder. Urşan bir yaşında iken Hasan Han'ın imarethanesine gidip seyisliğe başlayan Alı, burada 18 yıl çalışacaktır.

Hasan Han'ın imarethanesinde çalışmaya başladıktan sonra her sabah atları olatmaya götüren ve deyim yerindeyse atların her birine gözü gibi bakan Mehter Alı, günlerin birinde deniz kenarında atları olatırken hava birden kararır, yağmur yağmaya başlar ve oturduğu kayanın üzerine yıldırım

¹Uruşan adı, Köroğlu Destanı'nın Anadolu'da Behçet Mahir anlatımında karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu anlatmada Urşan, Köroğlu'nun değil babasının adıdır [21, s. 1].

düşer. Yıldırım, çarptığı taşı eriterek “yıldırım taşı” denilen bir taş ortaya çıkarır. Bu esnada denizden çıkan iki aygır, yılkıdaki iki kısrağ ile çiftleşip tekrar denize döner. Bunları gören Alı, kısrağları işaretler, yıldırım taşını da alıp evinde saklar. Bir süre sonra kısrağların ikisi de birer tay doğurur.

Destanın bu kısmında dikkati çeken ilk unsur yıldırım taşıdır. Geçmişte birçok toplumda bazı silekslere ve neolitik gereçlere “yıldırım taşı” adı verilmiş ve bunların buldukları yerlere yıldırım düştüğüne inanılmıştır [22, s. 20]. Yine birçok toplumun etnografik ve folklorik derlemelerinde karşılaşılan yıldırım taşının, çoğunlukla yıldırımın düştüğü yerde bulunduğu inanılır. Toplumlarda “yukarıdan” gelen her şeyin büyü ve kutsal güçlerle donatıldığına inanıldığı için bu taş kozmoz bütünlüştiren bir sistemin parçası olarak telakki edilir [23, s. 23]. Gökten gelen birçok şey gibi yıldırım taşı da “yıldırım hamisi” olarak görüldüğünden Türk kültüründe kutsal kabul edilir [24, s. 312]. Destanda kayaya düşen yıldırımdan kalan bu taş, ileride bir ustanın elinde Köroğlu’nun kılıcına (mısri kılıç) dönüşecektir. Farklı kültürlerde bu tür taşlardan yapılan kılıcı kullanan başka destan kahramanları da vardır. Bunlardan birini birçok yönüyle Köroğlu’na benzer özellikler taşıyan Arap destan kahramanı Antere b. Şeddâd’ın kullandığı kılıçta görürüz [25, s. 328].

Bu kısımdaki bir diğer husus da “derya atları”nın ortaya çıkmasıdır. Tabiatın gösterdiği bu anormal tavır, yıldırım taşının ortaya çıktığı esnada gerçekleşir ve kahramanın atlarının babaları olacak bu aygırlar, denizden çıkarlar. Denizden ya da gölden çıkmaları sebebiyle olağanüstü özelliklere sahip olduğuna inanılan bu cins atların Türkler tarafından çoğaltıldığı ve Türklerin bu efsanevi atlara her dönemde sahip olduğu iddia edilmektedir [26, s. 60–61; 27, 138–139]. Bu destanda da anaları normal birer kısrağ iken Tanrının gönderdiğine ve öbür dünyaya ait olduğuna inanılan babalarının taşıdığı bu olağanüstülük [24, s. 313] sayesinde Kırat ve Dorat da erginlenmelerini tamamlamalarıyla birlikte kutsal ve olağanüstü olacaklardır. Bu gen aktarımı destanın diğer kollarında da devam eder. “Derya atı”nın Kırat’a aktardığı özellikler, Kırat’tan da bir başka kahramanın sahip olduğu ata taşınacaktır. Köroğlu’nun Derbend Seferi’nde Köroğlu’nun oğlu Hasan Bey’in sahip olduğu Arap At, Kırat’tan olan ve hiç kimsenin ehlileştiremediği bir attır ve ilgili anlatıda babasının Köroğlu’na yaptığı gibi Hasan’ın birçok mücadelesinde ona yardımcı olacak ve onun galip gelmesini sağlayacaktır [28, s. 316–327; 29, s. 729–749].

Bu kısımda kahramanın kullanacağı kılıç ve atların ilk ortaya çıkışı verilmiştir. Urşan’ın Köroğlu olmazdan önceki son hazırlıkları olan ve

olağanüstü bir tabiat olayı neticesinde ortaya çıkan taştan yapılacak olan kılıç ve atlardan doğan taylar, kolun devamında babasının bilgeliğinde ve ustanın elinde geçirecekleri erginlenme ve olgunlaşma ile destan kahramanını tamamlayacak unsurlardan olacaktır.

Anlatının devamında Hasan Han'a ve onun misafiri olan Tokat paşası Hasan Paşa'ya odaklanılır. Konuk olduğu Hasan Han'ın yilkısındaki atların namını duyan Hasan Paşa, ondan iki adet cins at ister. Hasan Han, Mehter Alı'dan ertesi gün atları otlatmaya götürmemesini isterse de atların aç kalmasına gönlü razı olmayan Mehter Alı, derya atlarının tayları olan ve cins at olacağını bildiği iki tayı ahırda bırakarak diğer atları otlatmaya götürür. Bırakılan cılız tayları beğenmeyen Hasan Paşa, Hasan Han ile alay eder.

Hasan Paşa'nın bu tavrına çok sinirlenen Hasan Han, Mehter Alı'ya yaptığı eylemin sebebinin sorunca Mehter Alı, bıraktığı atların cins olduğu konusunda ısrar edip onlardan ziyade kendisinin atlardan daha iyi anladığını iddia eder.

Mehter Alı'nın kendisine karşı gelmesine, söylediği "bilmiş" sözlerine sinirlenen ve misafirine mahcup olan Hasan Han, önce Mehter Alı'nın öldürülmesini emrederse de misafirinin uyarısıyla ölümün Mehter Alı için bir kurtuluş olacağını ve karşılığında bu şekilde konuşmasının daha büyük bir şekilde cezalandırılması gerektiğini düşünür ve Alı'nın gözlerini dağlatır. Destanın devam edebilmesi için gerekli olan bu dağlama; İran'ın bazı bölgeleri, Azerbaycan ve Anadolu sahasında destan kahramanının, dolayısıyla da söz konusu destanın bu adı almasına sebep olacaktır.

Anlatıda kuralı koyan da, hükmü ve cezayı veren de "güçlü olan"dır. Verilen hükmü sorgulamak ya da itiraz etmek, güçsüzlerin aklından bile geçmez. Verilen bu cezayla "zalimin zulmü" anlatıya böylece dâhil edilmiş olur. Bu zulüm, Köroğlu'nun gelecekte alacağı intikam için bir sebep olacak, kendi intikamını aldıktan sonra diğer mazlumların da öcünü alıp onların haklarını korumak için kahramanlığın gereğini yerine getirmesine zemin hazırlayacaktır.

Bu kısımdaki bir diğer husus ise cezanın kalıcılığıdır. Paşa'ya göre işlenen suç için ölüm cezası hafif kalacaktır ve onu daha kalıcı hâle getirmek gereklidir. Dünya tarihinde işkenceyle yapılan cezalandırmanın birçok yöntemi olmuştur. Bunlardan biri de Mehter Alı'ya verilen gözlerin dağlanması cezasıdır. "İşkencenin Tarihi" adlı çalışmada bu cezanın, dünyanın birçok bölgesinde yaygın olduğunu savunan ve bu bölgelerden örnekler veren George Ryley Scott; söz konusu cezanın, yavaş yavaş öldürmek olduğunu ve toplumda caydırıcı etkisi bulunduğunu söyler [30, s.

58; 125]. Özellikle Romen Diyojen'in gözlerine mil çekildiği iddiası, Bizans tarihinin en çok bilinen örneklerindedir [4, s. 94]. Türkçede; "gözlere mil çekmek ya da gözü çıkarmak" adlarıyla da geçen bu ceza yönteminin, Türklerde uygulandığını gösteren kaynaklardan biri Baburnâme'dir [31, s. 44; 56; 57; 89]. Babür, 9 Haziran 1494 ile 7 Eylül 1529 tarihleri arasında Fergana, Kâbil ve Hindistan'daki hayatını anlattığı bu eserinde adı geçen bölgelerde kör etme cezasının olduğunu belirtiyor [32, s. 404]. Aynı ceza usulü Osmanlı Devleti'nin çeşitli dönemlerinde de karşımıza çıkar [33, s. 534; 34, s. 31]. Hatta bu işkence yönteminin çok daha eskilerde de uygulandığı gösteren kayıtlar vardır. Örneğin Göktürklerde bir kişinin rakibini kör etmesinin cezası, mutazarrıra kızını, kızı yoksa da eşini diyet olarak vermektir. Görüldüğü gibi burada bir insan için en hayafî organlardan biri olan gözden mahrum edilen kişiye, yaşamını sürdürebilmesi için bir yardımcı verilmektedir [35, s. 21].

Yapılması gerekeni yapmama ya da yapılmaması gerekeni yapma durumunda verilen cezalar, az önceki örnekte görüldüğü gibi destanın yaratıldığı ve aktarıldığı toplumun hukukî uygulamalarından da örnekler taşımaktadır. Belki de İran, Azerbaycan ve Anadolu sahası Köroğlu anlatmalarında kahramanın bu adı almasına sebep olan eylemin gerçekleşmesi, destanın yaratıldığı toplumda "kör etme cezasının" öneminden kaynaklanmaktadır.

Destana yeniden döndüğümüzde; Mehter Alı, yıllardır yanında çalışıp verdiği emeğine ve dağıtılan gözlerine karşılık Hasan Han ile Hasan Paşa'nın beğenmediği iki tayı "tazminat" olarak ister ve onları alıp imarethaneden ayrılır.

Görünür âlemden mahrum bırakılan Alı'nın "göz hakkı" olarak aldığı iki "derya atı", işlenmemiş elmas değerindedir. Onların değerini ortaya çıkaracak kişi de destanda tecrübe ve bilgelik sembolü olan Alı'dır. Bazı araştırmacılarca kör kaldıktan sonra doğaüstü olayların sırrına malik olan ve doğanın insana sunduğu fırsatları, bu özelliği sayesinde bilgeliğe dönüştüren Alı'nın "dağ ruhu ya da iyesine" sahip olan mistik bir koruyucu olduğu iddia edilmektedir [24, s. 48; 275].

Kolda sadece doğumunda gördüğümüz Urşan, Mehter Alı'nın kör edilmesinden sonra yeniden karşımıza çıkar. Raglan'ın kahraman kalıbındaki "Kahramanın çocukluğu hakkında hiçbir şey anlatılmaz." [14, s. 126] ifadesi destanda yine geçerlidir. Çünkü buraya kadar anlatılan kısım, Urşan'ın değil Mehter Alı'nın maceralarıdır.

Eve gelen babasının gözlerinin dağıldığını gören Urşan, çok sinirlenir ve babasının intikamını hemen almak isterse de "vakitsiz öten"

oğlunu Mehter Alı teskin eder. Çünkü daha hazırlık yapılmamış, gerekli teçhizat toplanmamış ve Urşan erginlenmemiştir. Bunları bilen Mehter Alı, gözlerinin kör edilmesiyle oğlunda ortaya çıkan kıvılcımı harlamaya başlar, oğlunun erginlenmesi için bilgi ve tecrübesini ortaya koyarak intikam zamanını beklemeye koyulur. Her ne kadar imarethaneden ayrılma kararı alınsa da kahramanın erginlenmesinin ilk aşaması oradan ayrılmadan gerçekleştirilecektir.

2. 2. 1. Kahramanın Kılıcı, Mekânı ve Atlarının Temini

Mehter Alı, daha önce evine getirdiği “yıldırım taşı”¹ nı alır ve bu taşı Urşan’a vererek Murat adındaki bir ustaya götürüp ondan kılıç yapmasını istemesini öğütler. Bin bir uğraş sonucunda taşı “kayırmayı”¹ başaran usta, “mısri kılıç” adını verdiği bu kılıcı, Urşan’a teslim eder. Böylece Urşan’ı Köroğlu yapacak unsurlardan ilki hazır hâle getirilir.

Kılıcı ve tayları alan baba ile oğul, Hasan Han’ın imarethesinden ayrılp birçok yeri gezerler ve sonunda Mehter Alı, kuş uçmaz kervan geçmez bir yer olan Çamlıbel’e yerleşmeye karar verir. Bu yerin seçiminde özellikle ticaret ve göç yolları üzerine olmaması ya da alanın engebeli, ulaşılması zor bir yapıya sahip olması etkili olmuştur.

Gözlerinin dağılmasıyla anlatıda yapısal olarak “düğüm” bağlanır. Anlatının devamı açısından bu düğümün çözülmesi gerekmektedir. Ancak intikamın hiç de kolay alınmayacağını bilen Mehter Alı, hem fiziksel hem de psikolojik olarak hazırlanmak için en uygun yeri bulmak zorundadır. Çünkü başlayacak yeni bir hayat için değişim ve dönüşüm gereklidir. Bu sebeple ideal yer olarak görülen Çamlıbel’e yerleşilir. Aslında bu göç, güç kazanmak için yapılan taktiksel bir kaçıştır. Mehter Alı’nın bilgeliği, burada yine karşımıza çıkar.

Köroğlu Destanı’nın birçok kolunda anlatıdaki maceranın başlayıp sona erdiği bir mekân olan Çamlıbel’e vardıktan sonra Mehter Alı, Urşan’dan kendileri için bir ev, taylar içinse bir ahır yapmasını ister; ahırın içinin tamamen karanlık olmasını, tayların asla güneş görmemesini ve rüzgâra maruz kalmamasını oğluna özellikle tembihler. Daha önce beğenilmeyen cılız tayların olağanüstü özellik kazanıp kahramana yaraşır

¹ Kayırmak; İstanbul Türkçesinde farklı bir anlamda kullanılsa da İstanbul Türkçesinde “kılıç yap/tır/mak” anlamına gelen bir fiil ya da terim olmadığı için kılıç üretiminde kullanılan bu fiili tercih ettik. Anadolu’nun bazı bölgelerinde “demir kayırmak”; İran’da “peynir kayırmak” kullanımlarında görüldüğü üzere ilgili fiil; “(sıvı) bir nesneden başka bir nesne üretmek” anlamında kullanılmaktadır. Ancak TDK sözlüklerinde buna benzer bir anlam yoktur. İlgili fiilin literatüre bu anlamıyla da girmesi için incelememizde bu fiili tercih ettik.

atlara evrilmesi, tıpkı Urşan'ın Köroğlu'na dönüşmesi gibi zamanla gerçekleşecektir.

Bir müddet kaldıkları karanlık âlemdeki yolculuklarını tamamlamalarının ardından insan âlemine döndürülerek gün yüzüne çıkarılan [24, s. 72] bu atların hazır oldukları balçıkta, dikenlikte ve taşlıkta sınanmalarıyla anlaşılır.

Bir müddet karanlıkta kaldıktan sonra gün yüzüne çıkarılan bu atlar, karanlık âlemdeki yolculuğunu tamamlayıp insan âlemine yeniden döndürülür ve sonrasında balçıkta, dikenlikte ve taşlıkta sılandıktan sonra hazır oldukları anlaşılır. Atların sınanması sırasında balçıkta koşan Kırat'ın ayaklarında bir şey yokken Dorat'ın kine balçık yapışmış, dikenlikteki sınanmada ise ayağında küçük bir çizik oluşmuştur. Anlatıda bunların sebebi, geçmişte Urşan'ın yaptığı bir hataya bağlanır. Urşan'dan atlara ahır yapmasını istediği kısımda tayların kesinlikle güneş görmemesini ve rüzgâra maruz kalmamasını isteyen Mehter Alı, atları kontrol ettiğinde sol tarafta bağlanan taydaki noksanlığı fark eder ve oğlundan ahırı tekrar kontrol etmesini ister. Urşan'ın kontrolü sonrasında gerçek ortaya çıkar. Ahırdaki küçük bir delikten ileride Dorat adını alacak ata gün ışığı vurmakta ve atın gelişimine mâni olacak rüzgâr girmektedir. Bu noksanlık da kahramanın bu atlardan hangisini kullanacağını belirlenmesinde etkili olacaktır.

Tecrübesi ve bilgeliği sayesinde taylardaki cevheri ortaya çıkartıp onların erginlenmesini sağlayan Mehter Alı, atların sınanmasından sonra hem bu atlara hem de oğluna ad verir:

“... Oğul, indi [şimdi] bı [bu] sağ terefde olan atın adın goydum Gırat. Sol terefde olan atın adın da goydum Dürat. Senin de adını goydum Köroğlu” (MAD).

Türk kültüründe “ad alma” geleneği hakkında bilgi vermiş ve bir kahramanın, yaptığı eylem neticesinde ad aldığını söylemiştik. Köroğlu Destanı'nın bu kolunda ismi Urşan olan kahramanın “ad alma”sında, farklı bir uygulama karşımıza çıkmaktadır. Türk destanlarının genelinde yaptığı kahramanlık sonunda “âşık ya da bilge kişi” tarafından yapılan ad verme, bu kolda kahramanın ve atların erginlenmesi sonucunda yapılmıştır. Dede Korkut Kitabı'ndaki anlatılarda Dede Korkut'un yaptığı bu eylem, Köroğlu'nda yine bilge kişi rolüyle karşımıza çıkan Mehter Alı tarafından yapılır ve bu durum, kahramanın erginlenmesinin aşamalarından biri olarak görülür [36, s. 229].

Destanın bu kısmına kadar Urşan adıyla anılan kahraman, sonraki kısımlarda ve destanın diğer kollarında Köroğlu adını taşıyacaktır. Türkiye, Azerbaycan ve İran Türkleri anlatmalarında babasının gözlerinin kör

edilmesi sebebiyle isim alan kahraman, bu üç bölgede “Koroğlu” adıyla anılırken Türkmənistan, Kazakistan, Özbekistan ve Doğu Türkistan’da mezarda doğmasından dolayı Goroğlu adını alacaktır.

Anlatıya yeniden dönecek olursak atların da hazır olmasıyla Alı ve Koroğlu, Hasan Han’dan intikam almaya onun konağına giderler. Urşan’ın Koroğlu adıyla katıldığı ilk savaş, Koroğlu’nun Hasan Han’a “meydan okuma”sıyla başlar. Konakta Hasan Han’ın öldürülmesinin ardından, bitmek tükenmek bilmeyen askerlerle savaşmanın boşa kürek çekmekten ibaret olacağını bilen Mehter Alı, bilgeliğini yeniden konuşturarak Hasan Han’ın beğenmediği atları, savaşın en önemli silahı yapar ve taktik gereği atlar; balçık, dikenlik ve taşlık alanlara sürülür. Kırat ve Dorat’ın rahatlıkla geçtiği bu yerler, Paşa’nın ordusundaki bölükler için ölüm çukuru olacaktır. Atların erginlenmesi aşamasında karşımıza çıkan bu sınamalar, böylece önem kazanmış ve Mehter Alı’nın intikamı alınmış olur. Ancak Koroğlu için babasının kör edilmesiyle başlayan mücadele burada bitmez. Urşan’ı Koroğlu yapan intikam hırsı, bütün zalimlere açılan bir savaş olacak ve bu düşünce destanda sürekli tekrar edilecektir.

İlk savaşında olduğu gibi Koroğlu’nun İran Türkleri anlatmalarının birçok kolunda da Kırat, kahramanı müşkül durumdan kurtaran bir yardımcı rolüyle karşımıza çıkacaktır. Örneğin Tebrizli Âşık Meşi Paşayî’nin anlattığı Koroğlu’nun İstanbul Seferi (KİS)’nde Koroğlu’nun namına âşık olan Nigar Hanım’ın onunla evlenmek istediğini bir mektup yazarak Çamlıbel’e göndermesiyle öğrenen ve Kırat’ına binip yola koyulan Koroğlu’nun bu yolculuğunda atının yardımı oldukça büyüktür. Nigar’ı alıp Çamlıbel’e dönerken yolda Nigar’ın babasının ordusuyla yapılan mücadelede Koroğlu ile beraber düşman askerlerini öldüren yine kahramanın yoldaşı Kırat olacaktır.

Aceşirli Âşık Celil Dövletyâri’nin anlattığı Koroğlu’nun Bolu Beyi Seferi (KBB) adlı kolda ise Kırat’a sahip olmanın bir kahramanlık göstergesi olduğu kabul edilir. Anlatıda Çamlıbel’de Koroğlu ile yaşadığı bir sorun sebebiyle Kırat’ı kaçırap Mısiroğlu Mustafa Bey’e götüren Deli Mehter, “rüşvetini” Mustafa Bey’e sunarken söylediği ““Minsin Gırat’ı, ossun Koroğlu.” (KBB) ifadesinden anlıyoruz ki kör bir adamın oğlunu Koroğlu yapan unsurlardan biri Kırat’a sahip olmaktır ve anlatıcı, Koroğluluğun alameti olarak Kırat’ın varlığını gösterir. Bu iddia, aynı anlatmanın devamında tekrarlanır ve kendisine getirilen Kırat’ı, Koroğlu’na teslim etmek için Çamlıbel’e gelen Mustafa Bey’in kapıdaki sesini duyan Koroğlu, rakibinden çekinir ve Kırat’ı olmadan onunla savaşamayacağını düşünür. Yine Aceşirli Âşık Celil Dövletyâri’nin anlattığı Koroğlu ile

Keçel Hamza (KKH) adlı kolda da Köroğluluğun göstergesinin Kırat'a sahip olduğunu bilen Şam Paşası, Köroğlu'nu etkisiz hâle getirmek amacıyla Keçel Hamza'yı Kırat'ı kaçırmakla görevlendirir. Hamza'nın Çamlıbel'e gelip burada bir süre kaldıktan sonra Kırat sandığı Dorat'ı kaçırmayla onun peşine düşen Köroğlu, bir değirmende oyununa geldiği Hamza'nın sözüne inanarak Kırat'tan inince Hamza, Kırat'a biner. Hamza'nın Kırat'ın sırtında olduğunu gören Köroğlu, Kırat'ın sırtındaki Hamza'yı yakalamayacağını bildiği için onunla mücadele etmeye girişmez. Bu da göstermektedir ki Köroğlu'nu tamamlayan, sadece kılıcı değil aynı zamanda Kırat'ıdır. Buna son olarak bir sonraki başlıkta göreceğimiz narası eklenecektir.

Köroğlu'nun İran Türkleri anlatmalarında Kırat'ın bir diğer özelliği ise yüzebilmesidir. Babasının denizden çıktığı iddia edilen ve bir "derya atı" olarak tasavvur edilen Kırat, anlatıya göre vücudu ıslanmadan denizde yüzebilir. KKH'nin son kısmında Şam Paşası'yla yaptığı savaşta şehri talan etmeye ve Paşa'nın ordusunu kırmaya başlayan Köroğlu'yla Paşa'nın yaptığı "ateşkes" sonucunda Köroğlu'na verilen haraç, Paşa'nın kızı Sümbül Hanım olacaktır. Oğulluğu Ayvaz'la evlendireceği Sümbül Hanım'ı Kırat'a bindiren Köroğlu, yolu kısaltmak için Kırat'ın "hovercraft" özelliğini kullanarak onun Çamlıbel'e deniz yoluyla gitmesini sağlar. Bu yolculukta Kırat yüzerek bir denizi geçer, bu da yolculuğu önemli ölçüde kısaltacaktır.

Destanda denizden çıkan aygırın Mehter Alı'nın yilkısındaki bir atı aşmasıyla doğan Kırat'ın bu özelliği sebebiyle onun Türkler arasında efsanevi ve mitolojik olarak düşünüldüğünü yukarıda belirtmiştik. Türk mitolojisinde atın gök kökenli olduğuna ve gök ile yıldız Tanrılarının bineği olarak görüldüğüne inanılmaktadır [37, s. 279]. Atın gök menşei olduğu günümüzde Anadolu'da da karşımıza çıkmaktadır. Iğdır'daki bir rivayete göre at, gökten inen ve insan yiyen bir hayvanmış; sonradan bir gölde su beygiri ile çiftleşmiş ve bugünkü atlar meydana gelmiştir [38, s. 412]. Mitolojik at, ayrıca Çin mitolojisinde de görülmektedir. Mitin simgesel açılımı olan deniz aygır; güçlü vücudu ve müstesna bir zekâyâ sahip olması, hiçbir canlı bitkiyi yememesi, otların üzerine basmaması ve Panku adlı ilk insana hizmet eden hayvanlardan birisi olması sebebiyle suyu temsil ettiğine inanılmaktadır [39, s. 97]. Taşdığı akıl, zekâ, hile, güç, asillik gibi özellikleriyle kahramanın birçok bakımdan eksikliğini tamamlayan Kırat'ın cılız, zayıf ve bakımsız iken beğenilmemesi ve eğitildikten sonra ise görenleri hayrete düşürecek bir şekilde kazandığı dönüşüm, tıpkı onun sahibi olan Köroğlu'nun erginleşmesiyle benzer bir özellik göstermektedir.

[40, s. 60-61]. Bu dönüşüm ve erginleşme, Köroğlu'nda son aşama olan kutsal suyun teminiyle nihayete erecektir.

2. 2. 2. Kahramanın Kutsal Suyu Temini

Tekrar ilk kola dönüp kahramanın erginlenmesinin son aşamasına değinecek olursak ilgili anlatıda Köroğlu ve Mehter Alı, Hasan Han'la yapılan savaş sonrasında tekrar Çamlıbel'e dönerler. Çamlıbel'e döndükten bir süre sonra Mehter Alı, Köroğlu'nu yanına çağırır ve ona Çamlıbel'e yakın Koşa Bulak adındaki bir yerin tepesinde kutsal iki bulağın olduğunu ve yedi yılda bir, Cuma akşamı gün batmadan önce, doğudan ve batıdan çıkan iki yıldızın şavkının bulaklara vurmasıyla buradaki suların birbiriyle karışarak kabardığını, sudan çıkan köpükte yıkananların güçlü bir kahraman olacağını, köpükten içenin ise âşık olacağını, sesinin gürleşeceğini ve tüm dertlerinden kurtulacağını söyleyerek Köroğlu'nu söz konusu bulakların yakınlarına getirir. Nasıl çıkılacağını anlatarak oğlunu bu tepeye gönderen Alı, bu köpüğün gözlerini eski hâline getireceğini bildiği için kendisine de getirmesini söyler.

“... Alı Kişi deyir ki:

-Urşan, bu dağlarda bir cüt [çift] bulah [bulak] var. Adına Goşa Bulah [Koşa Bulak] diyeller. Yeddi ilden [yıldan] yeddi ile [yıla] Cuma ahşamı [Perşembe gecesi], bir ulduz [yıldız] gün çihannan [doğudan] çihar; bir ulduz gün batannan [batıdan]. Geleller o bulağın üstünde birbirine deyeller [birleşirler]. O ulduzlardan bir nur düşer bulağa. Bir köpüh galhar [kalkar]. O köpühde herkes çimse, yuyunsa [yıkansa] gudretdi bir pehlivan olar. Suyunnan da işse [içse] ona teb-i şeir [şiiir yeteneği] gelir, şair olar. Çalışgınan [uğraş], oranı get, tapgınan [bul]. ... Ancah ki Alı demişdi; ‘Bir gab da getirersen mene’” (MAD).

Güç bela bulağa ulaşan Köroğlu, beklenen an gelip su köpürünce bir kâse içer, bir kâse üzerine döker ancak üçüncü kâseyi suya daldırmadan köpük söner ve su çekilir. Babasına bu köpükten götüremediği için çok üzülen Köroğlu, yanına gittiği babasına durumu anlatır.

Mehter Alı, Köroğlu'nun kutsal suyu içmesiyle artık erginlenmeyi tamamladığını, âşıklık yeteneği kazandığını ve narasındaki sesinin gürlüğü sayesinde herkesi hatta her canlıyı yenebileceğini söyler.

Narası sayesinde düşmanı alt etme, anlatıcısı farklı olan birçok kolda daha karşımıza çıkar. Örneğin KİS'te Nigar Hanım'ı Çamlıbel'e getirdikten sonra Köroğlu, düğün masraflarını karşılamak için Sepet Geçmez denilen yere giderek Abdal Hacı'nın kervanını soymak ister. Ancak Hacı direnir. Bu direniş, bir süre sonra iki kahramanın “söz düellosuna” dönüşür. Köroğlu, ne kadar tehdit ederse etsin Hacı altta kalmaz. Bu söz atışı uzadıkça uzar ve bu şekilde neticeye ermeyeceği görünen düelloda dövüş

için eylem hazırlıklarına başlanır. Ancak kolda fiziksel dövüş olmaz. Çünkü Köroğlu, söz düellosunda okuduğu şiirin son dörtlüğünde narasını kullanır ve narayı duyan Hacı'nın dili tutulur, teslim olacağını ve tüm malını ona vereceğini söyler:

“... Köroğlu, ele bil [o kadar] nereyken [narayla] ohudu ki bu sözi. Tacirin gulağlarının ikisi de batdı. ...Köroğlu'nun bu neresinden Abdal Hacı'nın dili de tutuldu. İşereyken [işaret ederek] de dedi:

-Gel, neme ne [her ne kadar] var, hamısın [tamamını] yığ, göti [götür], get” (KİS).

Köroğlu'nun narasıyla kazandığı bir diğer mücadele de Tebrizli Âşık Hasan İskenderî'nin anlattığı ve Köroğlu'nun İran Türkleri anlatmalarının son kolu olan Köroğlu'nun Kocalığı Kolu (KKK)'nda karşımıza çıkar. Çok yaşlandığını düşünen Köroğlu'nun ömrünün son döneminde sakin bir hayat sürmek için Köroğluluğu bırakma düşüncesiyle eşi Nigar Hanım dışındaki herkesi Çamlıbel'den göndermesi üzerine çıktıkları yolculukta İstanbul Paşası'nın kendisini yakalatmak için gönderdiği ordunun, Köroğlu'nu öldürüp Nigar'ı ise Paşa'ya götürceğini öğrenmesinin ardından Köroğlu, narasını atarak savaşı başlatır ve askerlerin tamamını öldürür:

“... Söz tamam olmuş. Köroğlu ele [öyle] bir nere [nara] çekdi [attı], dağlara, dağlara lerze tüşdi [titredi]. Golundaki kendir, tike tike olub töküldi yere. Goşun [Ordu] bele [böyle] görende, gırıhdılar [şaşırdılar]. Beyinnerinde Köroğlu'nun sesi piç vırır [dolaşır] öz özüne.

Bılar bilmedise, gülleni [namluyu] Köroğlu'ya teref [-a doğru] tutsunnar ya neynesinner? Heresi [Hepsi] istedi gaşsın bir terefe, Köroğlu aman vermedi.

Nigar bele [böyle] görende paltarlarının [kıyafetlerimin] altından misri gılınıcı atıb iki elli tegdim eyledi [sundu] Köroğlu'ya. Köroğlu misri gılınıcı alıb, basıb bağına. Bir öpennen sora, goşunu verdi gılınıcın ağzına. Şiliküt [Haşat] eyliyib bıları töhdü yere” (KKK).

Genel olarak mısri kılıç ve Kırat'ın yanında Urşan'ı Köroğlu yapan ya da kahramanı tamamlayan özelliklerden bir diğeri, belki de en önemlisi onun narasıdır. Köroğlu'nun narasına bu özelliği kazandıran su, aynı destanın Anadolu ve Azerbaycan metinlerinde ab-ı hayat olarak telakki edilip ona kutsallık izafe edilir. Çünkü bu su, normal bir su değildir. Bazı yılların belirli döneminde, belirli bir yerde ortaya çıkan ve onu içen insana birçok özellik yükleyebilme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla da bu suya, sadece Tanrı'nın seçtiği insanlar ulaşabilir [41, s. 27–28; 24, s. 138]. Tıpkı atlar ve kılıçta olduğu gibi tabiattaki olağanüstü bir sırna malik olan Mehter Alı'nın oğlu Köroğlu'na kazandırdığı bu özellik, onun birçok savaşta mücadeleyi başlatmasına ve askerlerini yönlendirmesine yarayan bir

taktiktir ve bu nara, aynı zamanda birçok mücadelede Köroğlu'nun düşmanlarına galebe çalıp yenilmezlik kazanmasındaki bir silahı olmuştur.

Sonuç

Köroğlu'nun İran Türklerinden derlenmiş “Mehter Alı Destanı” örneğinde, kahramanın doğumundaki olağanüstülük ile başlayan ve devamında kahramanın erginlenme sürecindeki kutsallığın ele alındığı bu incelemede; adı geçen anlatıda bilge adam rolündeki Mehter Alı sayesinde Köroğlu'nun elde ettiği kılıç ve atlar ile yerleştiği mekân olan Çamlıbel'in ve son olarak Koşa Bulak'ta içtiği köpük ile edindiği naranın, onu kör bir adamın oğlundan nasıl Köroğlu'na ulaştırarak bir kahramana dönüştürdüğü incelenmiştir.

Tabii olayları ve tabiatı iyi gözlemlemiş, bunları da gerektiği yerde, gerektiği şekilde kullanmayı iyi bilen Mehter Alı'nın tecrübesi ve bilgeliği; Köroğlu'nun kılıcının elde edilmesinde, Çamlıbel gibi stratejik bir yere yerleşilmesinde, atlarının erginlendirilmesinde ve ona yenilmezlik katacak kutsal suyun temininde karşımıza çıkmıştır.

Anlatıda oğlunun erginlenmesinde ona yol gösteren ve yardımcı olan Mehter Alı'nın ölümünü, Avrupa destanlarında olduğu gibi “Oedipus Kompleksi”ne bağlayıp açıklamaya çalışan bazı bilim adamları vardır [42, s. 637–652]. Ancak Tıpkı Taçlı Begüm gibi Mehter Alı'nın da destanda bir görevi vardır. Taçlı Begüm, Urşan'ı doğurduktan sonra destandan çıkarılır. Kahramanı doğuran kadın gibi onu ve atlarını erginlendirecek ya da “Urşan'ı Köroğlu; cılız tayları da Kırat ve Dorat yapacak kişi” olan Mehter Alı'nın son görevi, erginlenmenin nihai aşaması olan kutsal suyun bulunması ve kahramana teminiyle sona erer. Görevini tamamlayan herkes gibi o da destandan çıkarılacaktır.

Tanrının gönderdiği taş ve atlardan elde edilen kılıç ve at ile yine Tanrısal bir gücün, kutsal su vasıtasıyla kahramana nakli sonucunda Köroğlu da “kut” almış bir hükümdar gibi yenilmezlik sırrına erişmiştir. Tabiatın bir gerçeği olarak “kuluçka süresi” tamamlanmış ve başlangıçta sıradan bir insan olan Urşan, babasının bilgeliği ve yardımıyla bir kahramana dönüşmüştür. Dolayısıyla da destanda “sahne”, artık Köroğlu'nundur.

Sonuç olarak anlatıda, Mehter Alı (*Baba*), olağanüstü olayları doğru yorumlayıp eriştiği tabiatın sırları sayesinde Köroğlu'na (*Oğul*) kılıç, mekân ve at temin edip eğitimini tamamlattıktan sonra onu yenilmez kılacak bir güce erdirmek için oğlunu Koşa Bulak'a (*Kutsal su*) gönderir. Tıpkı eğitimini tamamladıktan sonra çıktığı ilk gösterisinde başarı elde eden bir “tiyatro oyuncusu” gibi Köroğlu da erginlenmesi devam ederken çıktığı ilk

mücadeleyi kazanmış ve erginlenmenin son aşamasında içtiği suyla yenilmezliğe ulaşmış bir kahramandır ve bu da anlatıda ona “başrol” görevi verecektir.

Kaynakça

1. Chodzko, Alexander. *Specimen of the Popular Poetry of Persia, as Found in the Adventures and Improvisations of Kurroglou, the Bandit-Minstrel of Northern Persia, and in the Songs of the People Inhabiting the Shores of the Caspian Sea; Orally Collected and Translated, with Philological and Historical Notes by Alexander Chodzko*. London: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland. 1842.
2. Özdamar, Fazıl. (2019). *Köroğlu'nun İran Türkleri Anlatmaları Üzerine Bir İnceleme*. (Tez No.578246) [Doktora tezi, Ege Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/sistemGiris.jsp>
3. Karadavut, Zekeriya. *Köroğlu'nun Ortaya Çıkışı*. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yay. 2002.
4. Ekici, Metin. *Türk Dünyasında Köroğlu (İlk Kol) -İnceleme ve Metinler-*. Ankara: Akçağ Yay. 2004.
5. Aşık Ali İbadî (Karahanlı): 1972 doğumlu. Derleme, 03.09.2016'da Tebriz'de yapılmıştır.
6. Hacıyeva, Maarife; Köktürk, Şahin; Paşayeva, Mehebbet. *Azerbaycan Folklor ve Etnoğrafya Sözlüğü*. Ankara: KB Yay. 1999.
7. Kaya, Doğan. *Yaşnameler*. Ankara: Akçağ Yay. 2004.
8. TDK Sözlük (2021). <https://sozluk.gov.tr/> [erişim tarihi: 26.05.2021]
9. Kuçuradi, İoanna. *Sanata Felsefeyle Bakmak*. Ankara: Ayraç Yay. 1997.
10. Önal, Mehmet Naci. “Kutsalın Türk Kültüründeki İzleri: Tanrısal Simgecilik”, *Millî Folklor Dergisi*. S 84, s. 57-72.
11. Örnek, Sedat Veyis. “Türk Folklorunda Ad Seçme ve Ad Koyma”, *Boğaziçi Üniversitesi Halk Bilimi Yıllığı 1975*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Folklor Kulübü Yay., 1975. s. 101-112.
12. Konukçu, Enver. “Begüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1992. C 5, s. 344.
13. Bekki, Salahaddin. “Türkiye’de Epitetler Üzerine Yapılan Çalışmalar ve Köroğlu'nun Bir Şiirinin Tahlili”, *Millî Folklor*. S 95, 2012. s. 202-214.
14. Raglan, Lord. “Geleneksel Kahraman”, çev.: Metin Ekici, *Millî Folklor Dergisi*. S 37, 1998. s. 126-138.
15. Yıldız, Naciye. “Türk Destanlarında ‘Çocuksuzluk’”, *Millî Folklor Dergisi*. S 82, 2009. s. 76-88.
16. Çelebi, Mehmet Surur. *Türk Halk Kültüründe Rüya*. Konya: Kömen Yay. 2017.
17. Kara Düzgün, Ülkü. “Türk Destanlarında Merkezi Kahraman Tipinin Tipolojisi”, *Folklor/Edebiyat*. 2012. S 69, s. 9-46.
18. Bang W. ve Rahmeti, G. R. *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: Burhaneddin Basımevi. 1936.
19. Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile)*. 4. Baskı, Ankara: TDK Yay. 1997.

20. Balkaya, Adem. *Halk Anlatılarında Kahramanın Yardımcıları-Anaomik Sınırlılığı Aşmadan Kutsalın Görüntü Biçimlerine*. Erzurum: Fenomen Yay. 2015.
21. Mahir, Behçet (anl.) *Köroğlu Destanı*. Kaplan, Mehmet; Akalın, Mehmet; Bali, Muhan (drl.). AÜ Yay. 1973.
22. Eliade, Mircea. *Demirciler ve Simyacılar*. çev.: Mehmet Emin Özcan, İstanbul: Kabalıcı Yay. 2003.
23. Eliade, Mircea. *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. çev.: Mehmet Emin Özcan, İstanbul: Kabalıcı Yay. 2002.
24. Beydilli, Celal. *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. çev.: Eren Ercan, Ankara: Yurt Kitap Yay. 2004.
25. Hakkı, Behruz “Türk Mitolojisi Köroğlu’da Savaş Tanrısı Bozkurt ve Misrî Kılıç”, *Uluslararası Köroğlu, Bolu Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildirileri (17-18 Ekim 2009)*. Bolu: BAMER Yay., 2009. s. 321-334.
26. Tilav, Abdullah Murat. “Sudan Çıkan At”, akt.: Selami Fedakar, *Millî Folklor Dergisi*. 1997. S 34, s. 60-63.
27. Vural, Feyzan Göher. *İslamiyet’ten Önceki Türklerde Kültür ve Müzik: Hun, Kök Türk ve Uygur Devletleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat. 2016.
28. Abbaslı, İsrail ve Abdulla, Behlul. (Haz.) *Koroğlu*. Bakü: Lider Neşriyyat. 2005.
29. Rezzaki, Mehemed. “Zengan Âşık Muhitinde Koroğlu’nun Derbend Seferi”, *IV. Uluslararası Bolu Halk Kültürü ve Köroğlu Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Akçağ Yay., 2015. s. 729-749.
30. Ryley Scott, George. *İşkencenin Tarihi*. çev.: Hamide Koyukan, Ankara: Dost Kitabevi Yay. 1995.
31. Arat, Reşit Rahmeti. *Baburnâme (Babur’un Hatıratı) I*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi. 1970.
32. Akün, Ömer Faruk. (1991). “Bâbürnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C 4, s. 404-408.
33. Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. C II, Ankara: MEB Yay. 1993.
34. Finkel, Caroline. *Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı / Osmanlı İmparatorluğu’nun Öyküsü 1300-1923*. çev.: Zülal Kılıç, İstanbul: Timaş Yay. 2017.
35. Arık, Feda Şamil. “Eski Türk Ceza Hukukuna Dair Notlar I. Suçlar ve Cezalar”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*. C 17, 1963. S 28, s. 1-50.
36. Roux, Jean Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. çev.: Aykut Kazancıgil, İstanbul: Kabalıcı Yay. 2002.
37. Esin, Emel. *Orta Asya’dan Osmanlı’ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabalıcı Yay. 2004.
38. Elçin, Şükrü. *Halk Edebiyatı Araştırmaları II*. Ankara: KTB Yay. 1988.
39. Seyidoğlu, Bilge. *Mitoloji Üzerine Araştırmalar (Metinler ve Tahliller)*. İstanbul: Dergâh Yay. 2015.
40. Şenocak, Ebru. “Köroğlu Destanı’nda Simgesel Değerler”, *21. Yüzyılda Köroğlu ve Bolu Araştırmaları, Uluslararası Köroğlu, Bolu Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildirileri, 17-18 Ekim 2009, Bolu/Türkiye*. Bolu: BAMER Yay., 2011. s. 618-634.
41. Arsunar, Ferruh. (drl.) *Köroğlu*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay. 1963.
42. Karayev, Safa. “Oedipus Kompleksinin Kültürdeki İlişkilere Etkisi: Alı Kişi ve Köroğlu”, *VI. Uluslararası Köroğlu Sempozyumu -Köroğlu ve Türk Dünyası Destan Kahramanları- Bildiriler Kitabı*. İstanbul: AİBÜ BAMER Yay., 2016. s. 637-652.

Аңдатпа

Балтық елдерінен бастап, шығыс Түркістанға дейінгі елдерге танымал дастандардың бірі Түркі әлемінің ортақ құндылығы «Көроғлы» дастанының бас кейіпкері негізгі әңгімелерде «соқыр адамның баласы» немесе «мазарда туылған бала» мағынасында Көроғлы, Гөроғлы аттарымен аталған. Иран түріктерінің нұсқаларында Көроғлы атымен танылған «Мехтер Али дастанында» кейіпкердің кемелденуінде Көроғлының әкесі Мехтер Алидің даналығы үлкен орынға ие. Кейіпкердің кемелденуіндегі Мехтер Алидің орны дастандағы оқиғалардың құрылысымен байланыстырып қаралған. Сондай-ақ әрі кейіпкердің, әрі оның атының кемелденуіндегі таңғажайып факторлар бір елдімекеннен жинақталып, «Көроғлы» дастанының бірнеше бөлімінде мысал ретінде келтірілген. Бұл нұсқасында Көроғлы атымен аталатын кейіпкердің (Уршан) кемелденуі, табиғаттың оған сыйға тартқан таңғажайып күштерінен хабардар Мехтер Али даналығының арқасында ұлы Уршанды қаһарман кейіпкер ретінде тәрбиелейді. Дастан оқиғаларына назар аударсақ, кейіпкер Уршан кемелдігіне Түркі мәдениетінде қасиетті саналған қола тастан жасалған мысырлық қылышқа, кейіпкердің қолқанаты көмекші аттарына (Қырат пен Дорат), орналасқан еліне (Чамлыбел), оның ең маңызды қаруы саналған әрқандай уақытта көмекшісі (Коша бұлақ) және әкесінің даналығы арқасында қол жеткізген. Бұл мақалада Көроғлының кемелденуінде Мехтер Алидің даналығы және жай адамнан қаһарман кейіпкерге айналуындағы факторлар қарастырылады.

Кілт сөздер: Көроғлы дастаны, Мехтер Али, Көроғлы, қасиеттер, кемелдену.

(Ф. ӨЗДАМАР. ИРАН ТҮРІКТЕРІ АҢЫЗДАРЫНДАҒЫ КӨРОҒЛЫНЫҢ КЕМЕЛДЕНУІНДЕГІ НЕГІЗГІ ФАКТОРЛАР: ӘКЕ МЕН БАЛА ЖӘНЕ ҚАСИЕТТІ СУ)

Аннотация

Главный герой эпоса Кёроғлы, который является одним из самых распространенных эпосов от Балкан до Восточного Туркестана и признанный общей ценностью тюркского мира, упоминается словами Кёроғлы или Гороғлу, что означает «сын слепого» или «рожденного в могиле». Мудрая личность отца Кёроғлы, Мехтера Алы, играет роль в становлении героя в «Эпосе Мехтер Алы», в котором воспевается появление этого героя, имя которого Кёроғлы, в повествованиях иранских тюрков. В данной статье, в которой рассматриваются знаки, считающиеся священными в этом взрослении, и то, как мудрость Мехтера Алы строится в эпическом повествовании, признаки необычайного, полученные при взрослении как героя, так и его коня, иллюстрируются в нескольких ответвлениях эпоса Кёроғлы, составленного в той же стране. Взросление героя (Уршана), которого в этой ветви назовут Кёроғлы, развивается по мере того, как Мехтер Алы, осознающий исключительные силы, данные ему природой, превращает своего сына Уршана, обычного человека, в героя, используя свою мудрость. В повествовании на всех этапах взросления героя, Уршан, благодаря мудрости своего отца, имел меч (Мысри кылыч), сделанный из камня молнии, который считается священным в тюркской культуре, лошадей (Қырат и Дорат), которые являются дополнением и самым важным помощником героя, стратегическое место (Чамлыбель), где он поселился, и, наконец, святую воду (Коша Булак), которая является самым действенным оружием героя и помогает ему как в любви, так и в победе над врагом. В этом исследовании мы рассмотрим мудрость Мехтера Алы и взросление Кёроғлы, а также показатели, которые эффективны для превращения человека в героя.

Ключевые слова: дастан Кёроғлы, Мехтер Алы, Кёроғлы, святость, взросление.

(Ф. ОЗДАМАР. ОТЕЦ, СЫН И СВЯТАЯ ВОДА: СВЯТОСТЬ ВО ВРЕМЯ ВЗРОСЛЕНИЯ ГЕРОЯ В ДАСТАНЕ КЁРОҒЛЫ ИРАНСКИХ ТЮРКОВ)

¹Şahru PİLTEN UFUK, ²Gülhiz PİLTEN

¹Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Sakarya, Türkiye (sspilten@gmail.com) ORCID: 0000-0002-5548-508X

²Doç. Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk Kazak Üniversitesi, Bilim Teknolojileri
Bölümü, Türkistan, Kazakistan (gulhizp@yahoo.com.tr) ORCID: 0000-0001-5575-2568

**TÜRK ÇOCUK EDEBİYATINDA TOPLUMSAL CİNSİYET (1):
SOSYAL AKTÖR OLARAK KIZ'IN TEMSİLİ***

Özet

Çocuk edebiyatı ürünleri; çocukları hayata hazırlama, onlara örnek olma ve deneyim kazandırma açısından önemli işleve sahiptir. Çocuk hangi yaş grubunda olursa olsun, okuduğu öykülerin kahramanlarıyla özdeşleşir ve bu karakterlerden kendine bir model yaratır. Çocukların günlük hayatta yaşadıkları problemlerin çözümü için gerekli beceriyi kazanmalarında hayali karakterlerin önemli bir payı vardır. Çocuklar zihinlerinde oluşan sorulara kitaplardaki bu karakterler aracılığıyla yanıt ararlar.

Bu çalışma Türk çocuk edebiyatında kız kavramının farklı boyutlarda incelenmesinin planlandığı bir araştırma dizisinin ilkidir. Bu çalışmada Türk çocuk edebiyatında kız kavramının nasıl temsil edildiği, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rolleri bağlamında araştırılmıştır. İncelemede, derlem temelli bir yaklaşımla büyük bir veri tabanına dayanan nesnel ve daha genelleştirilebilir sonuçlara ulaşılması hedeflenerek eş dizim çözümlemesi yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda öncelikle kız'ın Türk çocuk edebiyatı üzerine en kapsamlı derlem olan *Türk Çocuk Yazını Derlemi*ndeki eş dizimlilikleri belirlenmiş ardından Van Leeuwen'in (1996) sosyal aktörlerin temsilinde önemini vurguladığı üst belirleme, işlevselleştirme, kimlik, değerlendirme, isimlendirme, bireyselleştirme, benzeşim, belirsizlik, farklılaştırma kategorileri açısından değerlendirilmiştir. İnceleme sonucunda Türk çocuk edebiyatı eserlerinde yer verilen eş dizim örüntülerinin, çocukların zihninde toplumsal cinsiyet kalıpları çerçevesinde çizilen bir kız prototipi oluşmasına sebebiyet verebileceğini ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Çocuk Edebiyatı, Sosyal Aktör Olarak Kız, Toplumsal Cinsiyet, Cinsiyet Rollerini.

*Geliş Tarihi: 21 Şubat 2022 – Kabul Tarihi: 20 Mart 2022

Date of Arrival: 21 February 2022 – Date of Acceptance: 20 March 2022

Келген күні: 21 ақпан 2022 ж. – Қабылданған күні: 20 наурыз 2022 ж.

Поступило в редакцию: 21 февраль 2022 г. – Принято в номер: 20 Март 2022 г.

¹Şahru PİLTEN UFUK, ²Gülhiz PİLTEN

¹ Assoc. Prof. Sakarya University Department of Turkish Language and Literature, Sakarya, Turkey (sspilten@gmail.com) ORCID: 0000-0002-5548-508X

² Assoc. Prof. Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Bilim Teknolojileri Bölümü, Turkestan, Kazakhstan (gulhizp@yahoo.com.tr) ORCID: 0000-0001-5575-2568

GENDER IN TURKISH CHILDREN LITERATURE (1): THE REPRESENTATION OF GIRL AS A SOCIAL ACTOR

Abstract

Children's literature products; have an important function in terms of preparing children for life, setting an example for them and giving them experience. Regardless of the age group, the child identifies with the heroes of the stories he / she reads and creates a model for himself from these characters. Fictional characters have an important role in helping children acquire the necessary skills to solve the problems they experience in daily life. Children seek answers to the questions that arise in their minds through these characters in the books.

This study is the first of a series of studies in which the concept of girl in Turkish children's literature is planned to be examined in different dimensions. In this study, the representation of the term *girl* in Turkish children's books was investigated in the context of gender and gender roles. In the study, the collocation analysis method was used with a corpus-based approach, aiming to reach objective and more generalizable results based on a large database. In this context, firstly, the collocations of the *kız (girl)* in the Turkish Children's Literature Corpus, which is the most comprehensive corpus on Turkish children's literature, were determined and then evaluated in terms of overdetermination, identification, appraisal, nomination, individualisation, assimilation, indetermination, and differentiation categories, which Van Leeuwen (1996) emphasized the importance in the representation of social actors. As a result of the analysis, it has been revealed that the collocation patterns in Turkish children's literature can cause the formation of a girl prototype drawn in the minds of children within the framework of gender stereotypes.

Keywords: Children Literature, Girls as Social Actor, Gender, Gender Roles.

Giriş

Cinsiyet, yaşına, ekonomik düzeyine, eğitim durumuna, ırkına, rengine, milletine, diline bakmaksızın tek tek tüm insanları içine alan en önemli sınıflamalardan biridir. Cinsiyetin, biyolojik ve toplumsal olmak üzere iki boyutu vardır. Biyolojik cinsiyet “bireye üreme içinde ayrı bir rol veren ve erkekle dişiyi ayırt ettiren yaradılış özelliği”dir (GTS). Toplumsal cinsiyet kadın veya erkek olmaya toplumun yüklediği anlam ve beklentileri ifade etmektedir. Biyolojik cinsiyet değişmeyen ve doğal olandır. Toplumsal cinsiyet ise kültürel bir yapıya karşılık geldiği için toplumun yapısına, örf, âdet ve inançlarına göre değişebilir. Toplumlarda kadın ve

erkeğe kültüre uygun olarak atfedilen nitelikler, kadınlar ve erkekler arasında ayırıcı roller oluşturur. İşte bu roller, toplumsal cinsiyet rolleridir [1, s.140; 2, s. 540; 3, s. 29; 4, s. 4; 5, s. 34].

Kız ve erkek çocuklar küçük yaştan itibaren yetiştikleri toplumun kültürüyle paralel olarak kadın ve erkek toplumsal cinsiyet rolleriyle donanırlar. Bu yüzden çocukların kendilerine doğru rol model teşkil edebilecek eserlerle karşılaşması sağlanmalı, kalıp yargılar ve cinsiyet ayrımcılığı içeren, hayata önyargıyla yaklaşmalarına sebebiyet veren eserlere maruz bırakılmamalarına özen gösterilmelidir [6, s. 695]. Çocuk edebiyatı ürünlerinin çocukları hayata hazırlama, onlara örnek olma ve deneyim kazandırma açısından önemli işleve sahip olduğu; çocukların okuduklarını içselleştirerek hayalî kahramanlarla kendilerini özdeşleşip bu karakterlerden kendilerine bir model yarattığı unutulmamalıdır [7, s. 35; 8, s. 83]. Bu nedenle çocuk edebiyatı yapıtları, çocuğun cinsiyet kalıplaşmalarını derinden etkileyecek eleştirel bir bilinç kazanmasına katkı sunacak biçimde yapılandırılmalıdır [9, s. 566]. Bu durum, çağdaş toplumun gereklerine de uygun olarak cinsiyet ayrımcılığına karşı değişen rollerin edinilebilmesini de kolaylaştıracaktır.

Konunun önemine binaen çocuk edebiyatında toplumsal cinsiyet konusunda çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar, betimsel ve deneysel çalışmalar olarak ikiye ayrılabilir. Deneysel nitelikteki çalışmalarda genellikle kalıp yargısal olmayan çocuk edebiyatı metinleri okutulan çocukların, toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının çeşitli alanlarına ilişkin (meslekler, oyuncak seçimi, kişilik özellikleri, ev işleri ve anne-baba rolleri gibi) algı ve tutumlarında bir değişiklik olup olmadığı araştırılmıştır [10; 11; 12; 13; 14; 15]. Betimsel çalışmalarda ise içerik analizi ve betimsel analiz yöntemleriyle sinema filmlerinde, televizyon dizilerinde, reklamlarda, gazete haberlerinde, ders kitaplarında ve edebiyat metinlerinde yer alan cinsiyetçi öğelerin belirlenmesine odaklanılmıştır [16; 17; 18; 19; 20; 21]. Bu bağlamda bir çocuk edebiyatı yapıtının cinsiyetçi olup olmadığına karar vermek için (i) kadın-erkek sayısındaki denge, (ii) karakterlerin geleneksel olmayan roller içinde gösterilmiş olup olmadıkları, (iii) kadın karakterlerin de erkekler kadar baskın, etkin, yetenekli ve bağımsız karakterler olup olmadıkları, (iv) kadın karakterlerin çocuk okurların öykünecekleri edimler içinde gösterilip gösterilmedikleri, (v) yapıtlarda ağır basan karakterlerin toplumsal cinsiyet bağlamında gerçek yaşamdan farklı birtakım işleri başarıp başaramadıkları, (vi) kadın karakterlerin de topluma erkek karakter kadar katkı sağlayıp sağlamadıkları gibi unsurlar üzerinde durulmuştur [22, s.11].

Bu çalışmada Türk çocuk kitaplarında *kız* kavramının nasıl temsil edildiği, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rolleri bağlamında araştırılmıştır. İncelemede, uluslararası literatürde toplumsal cinsiyet araştırmalarında son dönemlerde kullanılmaya başlanan [23; 24; 25; 26; 27] eş dizim çözümlemesi yöntemi kullanılmıştır. Böylelikle derlem temelli bir yaklaşımla büyük bir veri tabanına dayanan nesnel ve daha genelleştirilebilir sonuçlara ulaşılması hedeflenmiştir. Bu bağlamda bu çalışma, eş dizim çözümlemesinin toplumsal tutumların tespitinde, özellikle de cinsiyet, yaş ve davranış kalıp yargıları belirlemede ve toplumsal aktörlerin temsil edildiği asimetrik biçimlerin ve gizli anlamların yapı sökülümünde kullanımına yönelik örnek bir uygulama ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda araştırmanın konu, kapsam ve yöntem açısından özgün değere sahip olduğu ve Türk akademisi için öncü bir çalışma olacağı görülmektedir.

Yöntem ve Sınırlılıklar

Eş dizimlilik derlem dil bilimi literatüründe “iki veya daha fazla sözcüğün alışkanlıktan kaynaklanan birlikte kullanımı” [28, s.170] veya istatistiksel bir bakış açısıyla “bir sözlük biriminin metin bağlamında rastlantısal orandan çok daha fazla ortaya çıkan ilişkisi” şeklinde tanımlanır [29, s. 6]. Eş dizim kavramıyla ilgili tespitler daha önceki yıllara dayanmakla birlikte eş dizimlenmenin dijital dönemi olarak da adlandırılabilir eş dizimliliğin sayısal ve derlem temelli bir olgu olarak kabul edilmesi 1987’de Sinclair’in hazırladığı *COBUILD English Language Dictionary*’nin ilk baskısıyla ortaya çıkmaya başlar. Eş dizimlilikle ilgili çalışmalar arttıkça bu olgunun iki ya da daha fazla kelimenin bir arada bulunmasından öte anlamla ve metin yapısıyla da ilişkili olduğu görülür, anlamı oluşturma ve yansıtma özelliği olduğu tespit edilir [30]. Bu tespitler doğrultusunda “anlamın anahtarı” olarak nitelendirilmeye başlanan eş dizimlilik [31, s. 92], başta derlem dil bilim olmak üzere bilgisayarlı dil bilim, yapay zekâ çalışmaları, sözlükçülük, dil öğretimi / öğrenimi, çeviri bilimi, edebiyat eleştirisi, edebiyat, metin dil bilimi, toplum dil bilimi gibi çok farklı disiplinlerde dil incelemelerinin temel araçlarından biri hâline gelir.

Bir kelimenin eş dizimlileri, *uygunluk analizi (concordance analysis)*, *kelime eş dizimi çözümlemesi (word collocation analysis)* veya *eş dizim çözümlemesi (word collocation analysis)* olarak adlandırılan yöntem kullanılarak belirlenir. *Düğüm (node)* adı verilen anahtar kelimenin birlikte kullanıldığı kelimelerin tespitinde hazır derlemlerden yararlanılabildiği gibi

AntConc [32] veya *WordSmith Tools* [33] gibi bağımlı dizin aracı (*concordance*) yazılımlarından da yararlanılabilir. Her iki seçenekte de araştırmacı araştırma soruları dâhilinde *düğüm* sözcüğün sağından ve solundan kaç sözcüğün inceleneceğini yani derlem dil bilim terimiyle *aralığı* (*span*) belirler. Belirlenen aralıkta *düğüm* sözcükle birlikte kullanılan ifadeler istatistiksel olarak hesaplanan tekrar oranlarına göre sistem tarafından otomatik sıralanır. Daha sonraki aşama ise verilerin yorumlanmasıdır. Bu aşama eş dizim çözümlemesini bir bilgisayar analizi olmaktan uzaklaştırarak insan merkezli hâle getirir.

Bu çalışmada *kız* kelimesinin Türk çocuk edebiyatı eserlerindeki eş dizimlenme özelliklerinin tespiti için bu alandaki en kapsamlı derlem olan *Türk Çocuk Yazını Derlemi* (TÇYD) [34] kullanılmıştır. Derlem, yayınevi, yazar ve tür çeşitliliği, çocukların tercih etme oranı göz önüne alınarak seçilen 1970-2012 yılları arasında yazılmış 1089 kitabı içine almaktadır. 10 milyon sözcükbirimden (+/-) oluşmaktadır. Ayrıca serbest sorgu bölümünden anahtar kelime sorgusu yapılarak aranan kelimenin geçtiği cümle örnekleri yer aldığı kitap ismiyle birlikte görüntülenebilmektedir.

TÇYD’de yapılan *kız* sorgusu sonucunda *kız* kelimesinin geçtiği 33.220 adet cümle tespit edilmiştir. TÇYD anahtar kelimenin eş dizimlilik özelliklerini hesaplamak üzere geliştirilmemiştir. Eş dizimlilik çözümlemesinin uygulanması için uygulama kolaylığı göz önüne alınarak *AntConc* 3.5.8 uygulaması kullanılmıştır. Uygulamaya yüklemek üzere anahtar kelimenin sorgu sonuçları kopyalanarak bir txt dosyasına kaydedilmiştir. Dosyalar manuel olarak incelenerek eş sesli kullanımlar (*kız*, *kız-*), sorgu kelimesini içerdiği için sonuçlara dahil edilen kelimeler (*kızak*, *Kızılderili*, *sakız* vb.) çıkartılmıştır. Ardından uygulamada bir sorun çıkmaması için Türkçe karakterler değiştirilmiştir. Daha sonra dosyalar *AntConc* 3.5.8 uygulamasına yüklenerek eş dizim çözümlemesi yapılmıştır.

25.951 adet *örnekçe* (token) üzerinde yapılan eş dizim çözümlemesi sonucunda elde edilen veriler kullanılarak *kız* sınıfının Türk çocuk edebiyatındaki temsili Van Leeuwen’in [35] sosyal aktörlerin temsilinde önemini vurguladığı işlevselleştirme, kimlik, değerlendirme, isimlendirme, belirsizlik, üst belirleme kategorileri açısından değerlendirilmiştir. Üstbelirleme, belirsizleştirme, farklılaştırma ve isimlendirme kategorileriyle ilişkili yapılan incelemede arama aralığı *düğüm* sözcüğün sağında ve solundaki 5 kelime olarak belirlenmiştir. Diğer kategorilerle ilişkili yapılan incelemelerde *kız* kelimesinin sıfat eş dizimlilikleri baz alınmış ve arama aralığı anahtar kelimenin solundaki ikiden fazla kullanılan iki kelime ile sınırlandırılmıştır.

Bulgular ve Yorum

1. Üstbelirleme

Bu bölümde Türk çocuk edebiyatındaki temsillerinden hareketle *kız* kelimesinin kapsamı nedir? Hangi sosyal aktörler kız olarak isimlendirilir? *Kız olarak nitelendirmede kullanılan ölçütler nelerdir?* sorularına cevap aranmaktadır. Bu bağlamda öncelikle belli başlı Türkçe sözlüklerde *kız* kelimesinin tanımlarından hareketle *kız* kelimesinin sözlük sınırlamaları belirlenmiş daha sonra bu sınırlılıklar *kız* kelimesinin derlemdeki kullanımlarıyla karşılaştırılmıştır.

Kız kelimesi TDK Güncel Sözlükte [36] 3 farklı anlamda tanımlanmıştır:

1. *Dişi çocuk.*
2. *Üzerinde kadın resmi bulunan iskambil kâğıdı.*
3. *Dişi cinsten birine daha yaşlı biri tarafından kullanılan bir seslenme sözü.*

Kubbealtı Lügatinde ise *kız* kelimesi daha ayrıntılı olarak tanımlanmıştır:

1. *Dişi cinsten olan evlât*
2. *Dişi cinsten çocuk yaşta kimse*
3. *Evlenmeye aday dişi insan*
4. *Bir erkekle ilişkide bulunmamış dişi, bâkire, kız oğlan kız.*
5. *Dişi cinsten olan genç kimseler için kullanılan hitap sözü*
6. *Ev işlerine bakan dişi cinsten çocuk veya genç kız, besleme.*
7. *İskambilde üzerinde kız resmi bulunan kâğıt, dam*

Yukarıda görüldüğü gibi sözlüklerde *kız* kelimesinin temsil ettiği yaş aralığı [+ÇOCUK] veya [+GENÇ] şeklinde verilmiştir. Bununla birlikte Türk çocuk edebiyatı eserlerinde *yetişkin* kelimesi *kız* kelimesiyle birlikte kullanılma alışkanlığına sahip olduğu belirlenmiştir. Bu kullanımlar *kız* sınıfına [+YETİŞKİN] sınırlılığı kazandırmaktadır:

Yetişkin kızlarla erkeklerin tercih ettikleri...

Vezirin yetişkin bir kızı varmış.

Yıldız yetişkin bir genç kız olduğunda adanın tüm delikanlıları bu gizemli kızın tutkunu oldular.

Ayrıca Türk çocuk edebiyatı eserlerinde *kız* kelimesi *yaşlı* kelimesiyle ve ileriki yaşları ifade eden kelimelerle de birlikte kullanılabilir. Bu kullanımlar *kız* sınıfına [+YAŞLI] sınırlılığı kazandırmaktadır:

O sırada bahçeye çıkan yaşlı kız, bir çitirtı duyup korkmuş.

Ana doksan yaşında kız yetmiş yaşındaydı.

Ama Tanrının işine karışılmaz bu yetmişlik kızın çok güzel bir sesi vardı.

Tanımlarında *kız* kelimesi için [+EVLENMEMİŞ] sınırlaması verilmekle birlikte derlemdeki eş dizimlileri kelimenin [-EVLENMEMİŞ] sınırlamasına da sahip olabildiğini göstermektedir:

Ardından bir şoförle, sonrasında bir Iraklıyla evlilik yapmış kız.

Kız ile kocası saraydan ayrılıp giderlerken arkalarından büyük bir patlama sesi duyulmuş.

İşte kız, o sırada saz çalanların arasında kocasının da bulunduğunu görmüş.

Van Leeuwen [35, s. 61], aynı sosyal aktörün aynı anda birden fazla sosyal pratiğin katılımcısı olarak temsil edilmesini, [+X], [-X] şeklinde birbirine zıt sınırlamalara sahip olmasını *üstbelirleme* (overdetermination) olarak isimlendirir. Yukarıdaki tespitler Türk çocuk edebiyatı eserlerinde *kız* kelimesinin birbirine zıt sayılabilecek çok sayıda temsili içine aldığı ve üstbelirleme kategorisine dâhil olduğunu göstermektedir.

2. İşlevselleştirme

Van Leeuwen [35, s. 65], sosyal aktörleri ve onların metinde temsillerini “seçenekler dizisi” veya bir sistem ağı olarak tanımlar. Bu sistem ağında insanların kimliğinin bir faaliyet açısından, yaptığı bir şey, meslek, rol veya işlev açısından tanımlanması *işlevselleştirme* (functionalization) olarak adlandırılır [35, s. 54]. Derlemde *kız* kavramının *meslek* ve *işlev* açısından işlevselleştirildiği görülmüştür:

Meslek: Derlemde *kız* kelimesini nitelendiren 26 meslek ismi tespit edilmiştir. Bu mesleklerden çoğunluğu hizmet sektörüyle ilişkilidir: *çoban kız, hizmetçi kız, çiçekçi kız, oduncu kız, işçi kız, iplikçi kız, çiftçi kız, çırak kız, balıkçı kız, bakıcı kız, tayfa kız, sekreter kız, ... satan kız (bebek, çiçek), garson kız, kibritçi kız, satıcı kız.*

Eğitim sonucu elde edilen az sayıda meslek *kız* kelimesiyle ilişkilendirilmiştir: *balerin kız, hemşire kız, ebe kız, oyuncu kız, kemancı kız, gazeteci kız.*

Fantastik meslekler ifade eden iki örneğe rastlanmıştır: *büyücü kız, düş satıcısı kız.*

İşlev: *Kızın işlevsel temsilleri nispeten azdır: nakış işleyen kız, kilim dokuyan kız, ... toplayan kız (çiçek, fındık), içecek veren kız, çığığın başında çalışan kız, tarlada çalışan kız, giysi taşıyan kız, çorba getiren kız, danışmadaki kız.*

3. Kimlik

Kimlik sınıfında sosyal aktörler ne yaptıklarına göre değil ne olduklarına göre temsil edilir. Kimlik (identification) kategorisinin üç alt kategorisi

bulunur: *sınıflandırma* (classification), *ilişkisel kimlik* (relational identification) ve *fiziksel kimlik* (physical identification) [35, s. 54].

3.1 Sınıflandırma

Sınıflandırma kategorisinde, insanlar belirli bir toplum veya kurumun insan sınıfları arasında ayırım yaptığı ana kategoriler açısından (yaş, cinsiyet, sınıf, etnik köken vb.) tanımlanır. Derlem üzerinde yapılan inceleme, *kız*'ın *yaş*, *ırk* ve *sınıf* olmak üzere üç kategori arasından temsil edildiğini göstermektedir.

Yaş: Derlem üzerinde *kız* sözcüğünün sıfat eş dizimlileri üzerinde yapılan araştırma çocuk edebiyatı ürünlerinde *kız*'a yönelik yapılan sınıflandırmanın en sık yaş açısından gerçekleştirildiğini göstermektedir¹: ***küçük kız, minik kız, küçücük kız, minimini kız, ufak kız, ufacık kız, genç kız, ... yaşındaki kız, koca kız, kocaman kız, koskoca kız, yeni doğan kız, yetmişlik kız, ... yaştaki kız, yaşıtı kız, yaşıtı kız, ergen kız.***

İrk: Sıfat+kız şeklinde kurulmuş ırk bildiren *Romalı Kız, yabancı kız, çingene kız* ve *Amerikalı Kız* olmak üzere sayılı kullanıma rastlanmıştır. İrkla ilgili sınıflandırmalar daha çok akrabalıkla ilişkilendirilerek *Rum Kızı, Gürcü kızı, Türk kızı* vb. şeklinde isim tamlaması şeklinde yapılmıştır.

Sınıf: Sınıf temsili *köylü kız* ve *şehirli kız*; maddiyat temsili *saraylı kız, yoksul kız, zengin kız*; medeniyet temsili *ilkel kız, okumuş kız* ifadeleriyle ender olarak yapılmıştır. Fantastik sınıf temsili sadece *uzaylı kız* örneğinde görülmektedir. Din, siyaset vb. ile ilgili temsile rastlanmamıştır.

3.2. İlişkisel kimlik

İlişkisel kimlik, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini (akrabalık, iş, arkadaşlığı vb.) sınıflandırır. Derlem üzerinde *kız* sözcüğünün sıfat eş dizimlileri üzerine yapılan incelemede eş dizimlilerin aşağıda listelenen beş ilişkisel kimlik üzerinde yoğunlaştığı belirlenmiştir. Bunlardan *mekân* ve *evlilik ilişkisi* Van Leeuwen'in [35] sosyal aktörlerin temsil sınıflandırmasında yer almamakla birlikte Türk çocuk edebiyatında ön plana çıkan ilişkisel kimliklerdir. *Kız* en sık evlilik ve kişisel ilişki bağlamında temsil edilmiştir. Kişisel ilişkinin daha çok beğeni/sevgi merkezli olması dikkat çekicidir:

Evlilik*: *evlenecek kız, evleneceğim kız, gelin kız, evleneceği kız, nişanlın olacak kız, kaçırdığı kız, evde kalmış kız, kaçan kız, evlenmemiş kız, nikah*

¹ *Küçük, minik* vb. sıfatlar yaşın yanı sıra boyut da bildirdiği için "fiziksel kimlik kategorisinin "boyut" alt sınıfı içine de dâhil edilmiştir.

ettiğiniz kız, evlenmeyi düşündüğü kız, alacağı kız, kocaya varan kız, istediği kız, verdiğiniz kız.

Kişisel İlişki:*sevdiği kız, sevgili kız, komşu kız, sevdiğim kız, ...da gördüğü kız (pınar başında, düşte), yanında kalan kız, gördüğüm kız, beğendiği kız, hoşlandığı kız, sevdiğin kız, beğendiğin kız, sevdiğimiz kız, beğendiğim kız, çıktığı kız.*

Akrabalık:*biricik kız, ortanca kız, üvey kız, öksüz kız, öz kız, tek kız, büyük kız, manevi kız, ilk kız, besleme kız, yetim kız, bir tanecik kız, sözde kız, ortancıl kız, ikiz kız, kimsesiz kız.*

Mekân*:*komşu kız, sınıftaki kız, oradaki kız, masaldaki kız, filmdeki kız, evdeki kız, misafir kız, konuk kız, sınıftaki kız, salıncaktaki kız, ön/yan sıradaki kız, rüyamdaki kız, ... başındaki kız (çeşme vb.), tablodaki kız, sudaki kız, okuldaki kız, mahalledeki kız, kıyıdaki kız, kasabadaki kız, kaledeki kız.*

Okul İlişkisi:*yeni kız, üniversiteli kız, ortaokul ikide okuyan kız, üniversitede okuyan kız, eğitim fakültesinde okuyan kız, biçki dikiş kursuna katılan kızlar.*

3.3. Fiziksel kimlik

Fiziksel kimlik, sosyal aktörlerin boyut, renk, görünüm, giysi vb. fiziksel özellikleri ile ilgilidir. Derlemde *kız* kelimesinin sıfat eş dizimliliklerinde en çok görülen temsil biçimidir. Derlemde *kız*'neş dizimliliklerinin yoğunlaştıkları anlam özellikleri dikkate alınarak Van Leeuwen'in [35] fiziksel kimlik sınıflandırmasına yeni kategori ve alt kategoriler eklenmiştir.

Boyut: *küçük kız, minik kız, küçücük kız, minimini kız, uzun kız, güvercin kemikli kız (ince), incecik kız, ufak kız, ufacak kız, iri kız, çelimsiz kız, uzun boylu kız, selvi boylu kız*

Renk:*sarı kız, kara kız, sarışın kız, beyazlı kız, akça pakça kız, siyah kız, pembe kız, beyaz kız, beyaz tenli kız,*

Görünüm:

i. göz: *mavi gözlü kız, kara gözlü kız, ela gözlü kız, safir gözlü kız, yeşil gözlü kız, cin bakışlı kız*

ii. saç: *uzun saçlı kız, sarı saçlı kız, sırma saçlı kız, kıvrıkcık saçlı kız, siyah saçlı kız, kırmızı saçlı kız, kına saçlı kız, esmer kız, örgülü saçlı kız, kumral saçlı kız, kısa saçlı kız,*

iii. kilo:*tombul kız, ince kız, tonton kız, şişko kız, sıska kız,*

iv. temizlik:*pis kız, sümüklü kız, pasaklı kız,*

v. yanak:*al yanaklı kız, pembe yanaklı kız, kırmızı yanaklı kız,*

vi. yüz: *...yüzlü kız (gül, merak, yaramaz vb.), ... suratlı kız (maymun, ekşimik), çöpür kız*

vii. fantastik biçim: ağaç gövdeli kız

Giysi:...şapkalı kız, tokalı kız, ... giysili kız (renk renk, tülden, süslü vb.), allı pullu kız, .. giyen kız (pabuç, kazak vb.), yemenili kız, garip kılıklı kız, giysi giymiş kız, giyinmiş kız, bürünmüş kız (hırka vb.), bereli kız, ... giymiş kız,

Sağlık*: sağlıklı kız, kör kız, şaşkı kız, hasta kız, veremli kız, sakat kız,

Yumuşaklık*: pamuk kız

3.4. Kişisel kimlik

Kişisel kimlik sosyal aktörlerin *duygu durumu, davranış özellikleri, akıl, ahlak* özellikleriyle ilgilidir. Kız kelimesinin sıfat eş dizimlileri daha çok duygu durumu ve davranış özellikleri üzerine yoğunlaşmıştır. Kız'ın davranış özelliklerinin temsilinde ağırlıklı olarak olumsuz vasıfların ortaya koyulduğu görülmektedir:

Duygu durumu: ağlayan kız, cana yakın kız, gülen kız, korku içindeki kız, çaresiz kız, üzgün kız, utangaç kız, sinirli kız, mutsuz kız, merhametli kız, ağlamaya hazır kız, dertli kız, gülümseyen kız, rahatlayan kız, korkan kız, sulu gözlü kız

Davranış özellikleri: yaramaz kız, çalışkan kız, şımarık kız, nazlı kız, tembel kız, uslu kız, güler yüzlü kız, becerikli kız, hınzır kız, zalim kız, altın/iyi yürekli kız, marifetli kız, hünerli kız, hamarat kız, güleç kız, sakar kız, haylaz kız, haşarı kız, geveze kız, düşünceli kız, anlayışlı kız

Akıl: akıllı kız, deli kız, aptal kız, salak kız, şaşkın kız, şaşıran kız, delişmen kız, akılsız kız, çilgün kız, şapşal kız, budala kız, sümsük kız

Ahlak: hanım kız, terbiyeli kız, terbiyesiz kız, ahaksız kız, hafif kız, arsız kız

4. Değerlendirme

Değerlendirme (appraisement) toplumsal aktörlerin söylemde değerlendirilme biçimlerini içine alır [35,s.58]. Caldas-Coulthard ve Moon [24], kendi verilerinden hareketle Van Leeuwen'in [35] değerlendirme sınıfını genişleterek *görünüm değerlendirmeleri* (çekici, güzel, seksi) ve *genel değerlendirmeler* (iyi, hoş, harika) olmak üzere iki alt kümeye ayırır.

Kız kelimesi yaygın olarak genel değerlendirme bildiren sıfatlarla eş dizimlenir. Genel değerlendirme bildiren eş dizimlileri daha ziyade olumsuz temsiller içerirken, görünüm değerlendiriciler olumlu temsilleri yansıtmaktadır:

Genel değerlendiriciler: zavallı kız, tatlı kız, iyi kız, iyi kalpli kız, kötü kalpli kız, cici kız, şirin kız, hoş kız, canavar kız, melek kız, elmas kız, aslan kız, kem gözlü kız, şanslı kız, kara yazgılı kız, yaman kız, sıradan kız, güzel sesli kız, olgun kız, kötü kız, kıymetli kız, hain kız, gizemli kız, gıcık kız, bahtsız kız, asil kız, acayip kız

Görünüm değerlendiriciler: güzel kız, güzel gözlü kız, dünyalar güzeli kız, güzeller güzeli kız, çirkin kız, süslü kız

Yukarıda görüldüğü gibi görünüm değerlendiriciler arasında en yaygın olarak kullanılan ifade güzel sıfatıdır. Birlikte sıklıkla kullanımlarından Türk çocuk edebiyatı ürünlerinde güzel kız tasvirlerinde güzellik ve beyazlık arasında ilişki kurulduğu anlaşılmaktadır:

Kızının beyazlığı, güzelliği kadar meşhurdu.

Bir hoş edep, erkân, güleç yüzlü, akça pakça, hem güzelce kızcağızsın.

'Al bu çekmeceyi güleç yüzlü güzel kız, akça pakça uslu kız.

Ay bu ak kız da bir güzel, bir güzel.

Süt beyaz rengindeki gövdesiyle gerçekten de bir masal kuşu ya da peri kızı gibi.

Bunun tayfası yirmi yaşını geçmemiş beyaz ve güzel gençlerden kırk kız, kırk oğlan olacak

Buna paralel olarak karalık da çirkin kız tasvirlerinde ön plana çıkar:

Padişahu da, oğlunu da çok severlerdi, padişahın biricik oğlunun böyle

çirkin bir kara kızla evlendiğini görünce içleri sızladı, suratları asıldı.

Çocuk edebiyatı ürünlerinde güzel, beğenilen, âşık olunan kız tasvirlerinde yer verilen bir başka unsur da sarı saçtır. Sarı saçlar genellikle uzun olarak betimlenir:

'Şu kız,' dedi. 'Gördün mü? Hani, uzun, sarı saçlı olan. Onu çok beğendim. Keşke benim eşim olsa.'

Ama bu sarı saçlı, beyaz tenli, kelebekler gibi uçuşan kız bana yaklaştıkça, gizli bir ürperti duyuyordum.

Özellikle grup başkanı olduktan sonra, bu sarı saçlı, mavi gözlü güzel kız kendisini sıkça arar olmuştum.

Her şey hazır olunca, pembe yanaklı, sarı saçlı güzel kız arabaya binmiş...

Pembe yanaklı, sarı saçlı, güzel kız çok ama çok sevinmiş.

İri mavi gözlü, berrak yüzlü, sarı saçları omuzlarına dökülen çok güzel bir kız.

5. İsimlendirme

Edebî eserlerde, roman kahramanlarının 'uydurma' adları yazar tarafından genellikle nedeni olarak verilir [37, s. 145]. Yazar eserinde kullanacağı isimleri kurgularken özel isimlerin kişinin mensubu olduğu çevrenin hayata bakışını, dinî, sosyal, kültürel özelliklerini, örf, âdet ve geleneklerini, politik veya ideolojik görüşlerini yansıtacağı gerçeğini göz önünde bulundurur ve toplumun adlandırma kodlarını kullanır [38, s.283-296]. Bu durumda kurgulanmış yapının sahip olduğu isim sadece bir etiket şeklinde değil onun varlığının önemli bir parçası olarak görülmelidir.

Bir sosyal aktörün özellikle belirli bir bağlamda yalnızca belirli bir sınıfı temsil etmesi veya belirli bir işlevi yerine getirmesi durumunda isimlendirmede, özel adlar dışındaki ögeler kullanılabilir. Bu tarz *isimlendirmeler* (nomination), isimlendirme ve sınıflandırma arasında bulanık bir ayrım çizgisi oluşturur [35, s. 53]. TÇYD üzerinde yapılan araştırmada *kız* kelimesiyle yapılmış 48 farklı isimlendirme tespit edilmiştir. Bu isimlendirmelerde kahramanlar ve isim arasında biçimbilimsel ilişki kurulmuş yani seçilen özel isimlerin yansıtmış olduğu çağrışımlar ve sağladığı veriler anlatı kişisiyle ilişkilendirilmiştir [39, s. 115–167] *Hatice Kız, Gülnaz Kız, Burcu Kız, Ayça Kız, Zehra Kız* gibi özel isim+kız kelimesiyle birlikte oluşturulan örneklerde *kız* kelimesi unvan olarak kullanılmıştır. Sıfat tamlaması şeklinde yapılan isimlendirmelerde ise *kız* kelimesiyle toplumsal bir sınıf temsili gerçekleştirilirken, isimlendirmenin ilk unsuruyla özellikle karakterin tür ve fiziksel kimlik özellikleri ön plana çıkartılmıştır. İsimlendirmede kullanılan sıfatlar Van Leuween'in [35] sosyal aktörler sınıflandırmasındaki sınıflandırmalara da gönderme yapılarak aşağıdaki şekilde listelenmiştir. Sosyal aktörlerin temsilinde, işlevselleştirme, kişisel kimlik ve değerlendirme sınıfından örneklere ender olarak rastlanırken görünüm açısından değerlendirmelerden istifade edilmemesi dikkat çekicidir:

İşlevselleştirme

Meslek + Kız: Hırsız Kız

İşlev + Kız: Vazo Yerleştiren Kız

Kimlik

Sınıflandırma

Fantastik Ögeler + Kız: Cin Kız, Sihirli Kız,

Bitki ismi+Kız: Kiraz Kız, Gül Kız, Nergis Kız, Çiçek Kız, Yonca Kız, Ağaç Kız

Hayvan ismi + Kız: Keçi Kız, Sülün Kız, Koyun Kız, Yılan Kız, Leylek Kız,

Parlak cisimler + Kız: Yıldız Kız, Sedef Kız, Güneş Kız

Fiziksel Kimlik

Boyut + Kız: Küçük Kız, Parmak Kız, Dev Kız, Tüy Kız

Renk + Kız: Mavi Kız, Maviş Kız, Kırmızı Kız, Ak Kız,

Giysi + Kız: Kırmızı Başlıklı Kız, Terlikli Kız, Güllü Kız, Kemik Tokalı Kız

Fiziksel Özellik: Menekşe Yaprağından İncinen Kız

Kişisel Kimlik

Duygusal durum+ Kız: İçli Kız Funda, Sinderella Olmak İsteyen Kız

Değerlendirme

Genel Değerlendirmeler: Can Kız, Muradına Ulaşamayan Kız

6. Bireyselleştirme ve Benzeşim

Sosyal aktörlerin, birey olarak mı yoksa grup olarak mı temsil edildiği önemlidir. Birinci durumda *bireyselleştirmeden* (individualisation), ikinci durumda ise *benzeşimden* (assimilation) söz etmek mümkündür. Bireysellik tekil yapılarla elde edilir [35, s. 48–50]. TÇYD’de bireyselleştirme özellikle ... *adındaki kız, denen kız, ... isimli kız, ... dedikleri kız, ...dediğim kız, ...adlı kız* kalıplarıyla ortaya koyulur:

Kardeşim düşünde Nergis adındaki kızını görmüş, ona tutulmuş.

Sahire adındaki kızın gözü yüksekteymiş.

Benzeşim ise çoğul ekleriyle ve çoğulluk ifade eden yapılarla kurulur [35, s. 48]. TÇYD’de yapılan sorguda kız kelimesinin yer aldığı örneklerin %10’unda kız kelimesi +*lar* çokluk eki almıştır. *Kız/Kızlar* ifadesinin benzeşim derecesi bazı kullanımlarda belgisiz sıfatlarla veya zamirlerle belirlenmiştir *her kız, bütün kızlar, tüm kızlar, kızların birçoğu, kızların çoğu, kızların tümü*. Ayrıca *kız* kelimesi belgisiz sıfatlarla sıklıkla eş dizimlenerek *her kız, birçok kız, hiçbir kız* şeklinde kullanılmıştır. Ayrıca *kız milleti, kız kısmı, bütün ülke kızları* gibi kullanımlarla da benzeşim sağlanmıştır. Bu kullanımlarda *kızların* genel temsili üzerine çıkarımlar yapmak mümkündür.

Kızların en sık rastlanılan temsili “yakışıklı, güçlü vb. erkeklere hayran olan kızlar”dır.

Benim bildiğim bütün kızlar zengin erkekleri sever.

Folklor öğretmeni, yakışıklı bir delikanlı, bütün kızlar ona hayran; o da lise sonlardan Berrin Abla`ya...

Hâlâ okul takımının gözbebeği, bütün kızlar peşinde.

Vezirim, her kızın gönlünde yatan yiğit, sizin gibi yakışıklı ve sevilen biridir.

“Yakışıklı, güçlü vb. erkeklere hayran olan kızlar”ın dikkat çeken bir alt grubu da “beğendiği erkeği pencereden izleyen kızlar”dır:

...evin önündeki alanda birbirinden yakışıklı, birbirinden güçlü genç adamlar cirit oynuyor, bütün kızlar da pencerelere yığılıp onlara bakıyorlardı.

Bütün kızlar, pencerelere yapışmış onu izliyoruz.

Kızların pencere önünde izleyici olarak temsili, kızın yaşam mekanı olarak evin merkeze alınmasının bir yansımasıdır. Nitekim derlemde çok sayıda örnekte kızlar “evde oturması gereken aile bireyleri” olarak temsil edilmektedir:

Kadın, kız kısmına evinde oturmak yaraşır...

...kız kısmını başı boş salarsan sokaklara; laf da atar elin adamı, peşine de düşer!...

Kız dediğin, baba evinden ya koca evine ya mezara gider!’

Kızların derlemde tespit edilen diğer temsilleri, kullanım sıklığına göre aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

(i) Okula gönderilmeyen kızlar

Yalnız o mu, köyün bütün kızları aynı. Buralarda kız kısmına okumak haram.

Peki bütün ülke kızları bu olanaktan yararlanabilecek mi? Yani okula gönderilmeyen bütün kızlar demek istiyorum.

Küçücük bir kızken ninesi, ‘Kız kısmı da okur muymuş’ deyip ortaokula göndermemiş annemi.

İsmet o tartışmayı çok iyi anımsamıyordu; ‘Kız kısmı okuyacak da ne olacak,’ deyip durmuştu babası.

(ii) Beğenilen/beğenilmeyen kızlar

Yoksa şimdi yaptığı gibi her kıza övgüler dizen gevezenin teki miydi?

O çocuğun, beğendiği her kıza asılma, asıldığı her kıza da cebinde hazır beklettiği mektuplardan birini vermek âdetiymiş.

Evlenmek için hiçbir kıza beğenmezmiş.

Nasıl bir güzellikmiş ki bizim oğlan hiçbir kıza beğenmiyor?

(iii) Evlenen /evlenmek isteyen kızlar

Ama geç, ama erken; her kızın eninde sonunda gideceği yer, koca evidir.’

Çevremde gencecik yaşta evlenen o kadar çok kız vardı ki.

Evlenmek istemiyor, istese ona bütün kızlar varmak ister.

(iv) Süse ve süslenmeye meraklı kızlar

Niçin her genç kız gibi oda süsleniyor?

Yılbaşı geldiğinde yürüyen merdivenleri tüm kızların bayılacağı şekilde süslenen, liseye gidenlerin neredeyse hiç ayrılmadıkları alışveriş merkezlerinden biri işte.

Her kız çocuğu gibi süslenmeye çok meraklıydım.

Daha çok kızlar bakıyordu taş aynalara.

(v) Küçük şeylerden korkan kızlar

Fakat ne de olsa o bir kızdı ve hemen her kız gibi fareden korkardı.

Kimse bir şey söylemese de, sanırım bütün kızlar korkuyor.

Sınıfta çıkan tartışmalarda korkusuz görünen bütün kızlar şimdi minik bir fare yüzünden çıktıkları sıraların üzerinde farenin masadan atladıktan sonra ne tarafa gittiğini anlamaya çalışıyorlardı.

(vi) Hayalci kızlar

*Bu haliyle birçok kızı hayal âlemine sürükleyebilirdi.
Her kız çocuğu gibi benim de pembe pembe hayallerim vardı.
Oysa bütün kızlar peri kızı olmayı hayal eder.*

(vii) Orta sınıfa mensup kızlar

*Birçok kız, kadın yaptıkları bebekleri, ördükleri renk renk çorapları, eldivenleri; işledikleri incecik oyaları, masaların üzerinde sergilemişlerdi.
Dükkânımda çalışmak isteyen pek çok kız olduğu halde, ben Cansu'yu seçmiştim.*

Birçok kız olurdu evde, sayıları yediye varan, kimi de sekize, dokuzaya çıkan terzi çıraqları.

Ya bu kasabadaki öbür kızlar gibi evde oturup, bütün gün pencere önünde nakış işleyeceksin ya da kendine bir ufuk açacaksın...

(viii) Erkeklerden farklı, düşman, zarar verici olarak kızlar

Çoğu kızlar tuhaf şeylerden hoşlanırlar, tuhaf, benzersiz görülmedik şeyler olsun da nasıl olursa olsun, derler.

Haklısınız, saçmaladım, bütün kızlar tuhaftır zaten.

Kız milletiyle konuşmaya başladın mı, yandın.

Anladım ki biz bu kız milletiyle başa çıkamayız.

7. Belirsizleştirme ve Farklılaştırma

Belirsizlik (indetermination), sosyal aktörler belirsiz, anonim bireyler veya gruplar olarak temsil edildiğinde, farklılaştırma (differentiation) kimlikleri şu veya bu şekilde belirlendiğinde ortaya çıkar [35, s. 51]. Belirsizlik genellikle bazı, birkaç, kimi vb. belgisiz sıfatlarla gerçekleştirilmiştir. Derlemde kız'ın nadiren belirsiz biçimde temsil edildiği görülmektedir (%0,07):

Bazı kızlar, sevmedikleri, yüzünü bile görmeye dayanamadıkları bir erkekle evlendirilmeye nasıl karşı çıkacaklarını, ne yapmaları gerektiğini soruyorlardı.

Ama sınıftaki bazı kızlar korsanlardan korkabilir.

İyi de ben bazı kızların hava atıp durmasına illet oluyorum.

Kimi kızlar sigara içiyor, kimileri sevgililerinden gelen mektuplarını saklıyorlar dolapta; bir de sıkça hırsızlık olduğundan, çalınan eşyaları arıyorlar.

Kimi kızlar testilerini omuzlayıp evlerine yollandılar.

Kızların bazıları, işe giden analarının yerine, ev işlerini ve çocuk bakımını üstlenmişlerdi.

Oysa daha önceki yıllarda, mahalleden birkaç kız kentteki liseye gitmişti.

Farklılaştırma, bireysel bir sosyal aktörü veya sosyal aktörler grubunu benzer bir aktör veya gruptan açıkça farklılaştırır, "ben" ile "öteki" veya

"biz" ile "onlar" arasındaki farkı yaratır. Derlemde *kız* kelimesiyle *başka*, *diğer*, *öbür*, *kendi* gibi ifadelerle oluşturulan farklılaşma örnekleri ise nispeten yaygındır (%1):

Benim geldiğim yerde kızıl saçlı başka kızlar da var.

Kenarda Merve, Funda ve diğer kızlar vardı.

Hem de öbür kızlarla aynı kumaştan manto giymek hiç hoşuma gitmez.

Van Leeuwen'in [35, s. 52] orta sınıf çocuklarını hedefleyen çocuk hikâyeleri ve kitlesel pazar odaklı çocuk hikâyeleri arasında yapmış olduğu karşılaştırmada orta sınıf çocuklarını hedefleyen çocuk hikâyelerinde sosyal aktörlerin daha fazla farklılaştırma yoluyla sunulduğunu ortaya koymuştur. Bu durumu orta sınıf çocuklarının kendilerini 'diğer çocuklardan' farklı bireyler olarak görmeye teşvik edilmesiyle açıklar. Çocuğun kendini keşfetmesi ve benzersiz olmadığını anlamasıyla oluşan kimlik krizini yansıttığını ifade eder. Öte yandan, ona göre kitlesel pazar odaklı hikâyelerin okuyucularının, farklılaşmaya değil başarılı bir şekilde uyum sağlama yeteneklerinden zevk almaya teşvik edildiğini ileri sürer. Van Leeuwen'nin [35] çıkarımları derlemde *kız*'ın işlevselleştirilme temsillerinde ortaya koyulan ilişkin bulgularla-*kız*'ın daha çok orta sınıfta beden gücüyle veya hizmet sektöründe çalışan bir sınıfı yansımasıyla paralellik göstermektedir.

Sonuç

Sosyal kişilik birey olarak tek başına pek çok işlevi yerine getiren eylem içindeki bir yapıdır. Bu bakış açısından kişi, oynadığı tüm rollerin bileşimi olan, bir toplam genelleşmiş role sahiptir [40, s.104]. Bu çalışmada Türk çocuk edebiyatı eserlerinde *kız* kelimesinin eş dizimlenme özellikleri, Van Leeuwen'in [35] sosyal pratiklerin söylemlere nasıl dönüştürüldüğüne ilişkin öncü çalışması temel alınarak anlam ve işlev bakımından sınıflandırılmıştır. İnceleme sonucunda ulaşılan sonuçlar aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

(i) Türk çocuk edebiyatı eserlerinde *kız* kelimesi sözlük tanımlarında belirlenmiş [+EVLENMEMİŞ], [+ÇOCUK], [+GENÇ] sınırlamalarının tam tersine [+YAŞLI] [+YETİŞKİN] [-EVLENMEMİŞ] sınırlılıklarıyla kullanılarak birbirine zıt sayılabilecek çok sayıda temsili içine almaktadır.

(ii) Meslek ve işlev temsillerinden hareketle *kız*'ın daha çok akademik eğitim gerektirmeyen, beden gücüyle veya hizmet sektörüyle ilişkili bir işte çalıştığını, orta ya da alt sınıfa dahil olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca derlemdeki kullanımlardan evlenme ile ilgili

kavramların da *kızlarla* ilişkili bir işlev olarak görüldüğü anlaşılmaktadır: *gelinlik kız, gelin olacak kız, nişanlın olacak kız, birine verilecek kız*.

(iii) Anlam yapısı açısından belirli bir yaş grubunu içine almasına rağmen *kız* sözcüğü en çok yaş bildiren sıfatlarla eş dizimlenmektedir. Bu durum *kız*'ın sosyal rollerinin yaş aralıklarına göre farklılaştığı şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte bu konuda daha detaylı bir inceleme yapmak gerekmektedir.

(iv) *Kız* kimliği en çok *evlenecek kız, evleneceğim kız, gelin kız gibi örneklerle* evlilikle ilişkilendirilerek temsil edilmektedir. Bu bağlamda *alacağı kız, verdiği kız* gibi kızı metalaştıran söylemlere de yer verilmiştir (v) *Kız* kimliği sıklıkla kişisel ilişki bağlamında başkalarının beğenisi veya sevgisi ön plana çıkartılarak pasif bir nesne biçiminde temsil edilmiştir: *sevdiği kız, beğendiği kız, hoşlandığı kız, sevdiğin kız vb.*

(vi) Van Leeuwen'in [35] sosyal aktörlerin temsil sınıflandırmasında yer almamakla birlikte örneklerin sayısal oranından hareketle Türk çocuk edebiyatında *mekân* ve *kız* arasında ilişkisel bir kimlik bulunduğu söylenebilir. *Sınıftaki kız, saraydaki kız, filmdeki kız, evdeki kız,* gibi kullanımlar kızı pasifleştirmekte, her türlü kimlik özelliğinden soyutlayarak bir mekâna bağlamaktadır.

(vii) Türk çocuk edebiyatı eserlerinde kızın temsilinde fiziksel kimliği ön plandadır.

(viii) *Kızın* kişisel kimliği özellikle duygu durumu ve davranış özellikleriyle temsil edilmektedir. *Kız* daha çok üzüntülü olarak temsil edilir. Ayrıca duygu durumu ile ilgili temsiller duygusal gerilim, sevecenlik, anlayış ve merhamet üzerine yoğunlaşmıştır.

(ix) *Kız* toplum içindeki davranışları açısından daha çok toplumda gereken güven ve cesareti kendinde bulamayan, rahat konuşamayan ve rahat davranamayan utangaç bir yapıda temsil edilir. Utangaçlığın saflıkla ilişkilendirilerek olumlanması dikkat çekicidir. *Utangaçlığın* zıttını temsil eden *şımarıklık* olumsuzken *şımarıklığın* bir boyutu olan *nazlılık* olumludur. *Nazlılık* çoğunlukla *güzellikle* ilişkili ifadelerle eş dizimlenir.

(x) Sosyal bir aktör olarak *kızın* kişisel kimliği *tembellik, beceriksizlik, hamaratlık* gibi çalışmaya yönelik tutumları açısından da temsil edilir.

(xi) *Kızın* kişisel kimliği mental açıdan değerlendirilirken *deli kız, aptal kız, salak kız, akılsız kız, şapşal kız, budala kız, sümsük kız* gibi çok sayıda olumsuz sıfatla nitelendirilmiştir.

(xii) *Kız*'ın genel değerlendiricileri çeşitlilik göstermekteyken, görünüm değerlendiricileri *güzellik* üzerine yoğunlaşmıştır. *Güzel kız* ve *çirkin kız* ifadelerinin eş dizim özelliklerinin incelenmesiyle *güzellik* ile

uzun sarı saç ve beyaz tenin, çirkinlik ile ise *karalık* arasında bir ilişki kurulduğu görülmüştür.

(xiv) İsim+Kız yapısıyla kurulan kahramanların isimlendirmelerinde *kız* kelimesiyle toplumsal bir sınıf temsili gerçekleştirilirken, isimlendirmenin ilk unsuruyla özellikle karakterin tür ve fiziksel kimlik özellikleri ön plana çıkartılmıştır.

(xv) Benzeşim içeren kullanımlarda *kızların* genel temsili üzerine yapılan çıkarımların tamamı toplumsal cinsiyet kalıplarını yansıtmaktadır. Bu bağlamda eşitlikçi tek bir söyleme bile rastlanmamıştır.

(xvi) Derlemde *kız* daha çok farklılaştırılarak temsil edilmiştir. Bu durum kitapların çocukları uyum sağlamaya değil daha çok kendilerini toplumdan farklılaştırmaya teşvik ettiğini ortaya koymaktadır.

Tüm bu bulgular Türk çocuk edebiyatı eserlerinin çocukların zihninde toplumsal cinsiyet kalıpları çerçevesinde çizilen bir *kız* prototipi oluşmasına sebebiyet verebileceğini ortaya koymaktadır. Türk çocuk edebiyatı eserlerinde cinsiyet temsilleri üzerinde farklı bakış açılarıyla çalışılarak cinsiyetçi söylem kalıpları ayrıntılı biçimde ortaya koyulmalı, yazarların, okurların, yayınevlerinin ve kitapevlerinin bu konuda bilinçlendirilmesi sağlanmalıdır.

Bu çalışmayla edebî metinlerde toplumsal aktörlerin temsil biçimlerinin incelenmesinde ve toplumsal tutumların tespitinde eş dizim çözümlemesinin işlevsel bir yöntem olduğu görülmüştür. Bununla birlikte eş dizimlilerin tespitinde kullanılan programların Türkçe karakterlerin bulunduğu bir metin dosyasını incelemede sorun yaşadığı gözlemlenmiştir. Ayrıca anahtar kelimenin otuz bini aşan eş dizimlisinin kavram alanlarına göre manuel olarak sınıflandırılmasının fazla miktarda emek ve zaman gerektirdiği ve öznel değerlendirme riski taşıdığı belirlenmiştir. Bu doğrultuda derlem dil bilim ve eş dizim çözümlemelerinin sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmesi için Türkçeyi temel alan bir eş dizim analizi uygulamasının yanı sıra tespit edilen eş dizimlilerin kavram alanlarına göre sınıflandırmasında nesnellüğün sağlanacağı otomatik bir etiketleme sistemi geliştirilmesinin gerekli olduğu görülmüştür.

Kaynaklar

1. Aydın, B. *Çocuk ve ergen psikolojisi*. Ankara: Nobel. 2013.
2. Bee, H. & Boyd, D. *Çocuk gelişim psikolojisi* (1. Basım). (Çev. Gündüz, O.) İstanbul: Kaknüs Yayınları. 2009.
3. Dökmen, Z. Y. *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, İstanbul: Remzi Kitapevi. 2015.
4. Ecevit, Y. ve Karkın N. *Toplumsal cinsiyet sosyolojisi*. *Anadolu Üniv.* Eskişehir: Web Ofset. 2011.

5. Vatandaş, C. Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı. İstanbul Journal of Sociological Studies, 2011. 0 (35) 29-56
6. Sever, S. ve Aslan, C. Çocuk edebiyatı yapıtlarında karakter çerçevesinin oluşturulmasında cinsiyet rollerinin sunuluşu. III. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu: Bildiriler ve Atölye Çalışmaları (Yay. Haz: S. Sever vd.). Ankara: AÜ Basımevi, 691-703). 2012.
7. Güleç, H. Ve Geçgel, H. *Çocuk edebiyatı* (2. Baskı). Ankara: Kök Yayıncılık. 2006.
8. Uzuner Yurt, S. Sevim Ak'ın öykülerinin eğitsel değerinin incelenmesi, Yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Erzurum, 2013.
9. Tankut, Tülin. Çocuk Edebiyat ve Cinsiyet Ayrımcılığı. UÇKS, 2000. s. 566–572.
10. Scott, Kathryn P., Feldman-Summers Shirley. Children's Reactions to Textbook Stories in Which Females Are Portrayed in Traditionally Male Roles. *Journal of Educational Psychology*. 31 May. 1979.
11. Ashton, E. Measures of Play Behavior: The Influence of Sex-role Stereotyped Children's Books. 1983. *Sex Roles* 9.1: 43-47.
12. Green, Vanessa A., Rebecca Bigler & Di Catherwood. The Variability and Flexibility of Gender-Typed Toy Play: A Close Look at Children's Behavioral Responses to Counterstereotypic Models. 2004. *Sex Roles* 51.7/8: 371–386.
13. Lynn S.Liben - Rebecca S.Bigler - Holleen R.Krogh. Pink and Blue Collar Jobs: Children's Judgments of Job Status and Job Aspirations in Relation to Sex of Worker. *Journal of Experimental Child Psychology*. 2001. (79), 346–363
14. Nhundu, T.J. Mitigating Gender-typed Occupational Preferences of Zimbabwean Primary School Children: The Use of Biographical Sketches and Portrayals of Female Role Models. 2007. *Sex Roles* (56) 639–649.
15. Şıvgın, N. Cinsiyet Rollerini Eğitim Etkinliklerinin Anasınıfına Devam Eden 60–72 Aylık Çocukların Toplumsal Cinsiyet Kalıp Yargılarına Etkisinin İncelenmesi. Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Ankara. 2015.
16. Aslan, C. “An Analysis of the Presentation of Women in 100 Basic Literary Works in Turkey”. Eğitim Araştırmaları Dergisi (Eurasian Journal of Educational Research), 2010). 38, 19–36.
17. Ölçer, E. Türkiye masallarında toplumsal cinsiyet ve mekân ilişkisi. Doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara. 2003.
18. Sezer, Ö. Masallarda Toplumsal Cinsiyetin İşlenişi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı. Ankara. 2004.
19. Köşeler, F. Okul öncesi öykü ve masal kitaplarında toplumsal cinsiyet olgusu (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın. 2009.
20. Gün, B. Masallara feminist bir bakış ve cinsiyet meseleleri. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2008.
21. Göl, M., Çocuk edebiyatında cinsiyet rolleri: Mustafa Ruhi Şirin ve Ayla Çınaroğlu'nun eserleri (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon. 2011.
22. Roberts, Patricia L. Cecil, Nancy L. Alexander, Sharon. *Gender Positive: A teachers' and Librarians' Guide to Nonstereotyped Children' Literature*. McFarland & Company: North Caroline. 1993.

23. Pearce, M. 'Investigating the Collocational Behaviour of MAN and WOMAN in the BNC Using Sketch Engine', *Corpora*, 2008, 3(1): 1–29.
24. Caldas-Coulthard, C. R. and Moon, R. "'Curvy, Hunky, Kinky": Using Corpora as Tools for Critical Analysis', *Discourse and Society*, 2010, 21(2): 99–133.
25. Herdağdelen, A. and Baroni, M. 'Stereotypical Gender Actions Can Be Extracted from Web Text', *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 2011, 62(9): 1741–9.
26. Macalister, J. 'Flower-girl and Bugler-boy No More: Changing Gender Representation in Writing for Children', *Corpora*, 2011, 6(1): 25–44.
27. Baker, P., *Using Corpora to Analyze Gender*, Bloomsbury Publishing. 2014.
28. Sinclair, J. McH. *Corpus, Concordance, Collocation*. Oxford University Press. 1991.
29. Hoey, M. *Pattern of Lexis in Text*, Oxford: Oxford University Press. 1991.
30. Toolan, M. *Narrative Progression in the Short Story*, Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. 2009.
31. Louw B. *Literary Worlds as Collocation*. In: Watson G., Zyngier S. (eds) *Literature and Stylistics for Language Learners*. Palgrave Macmillan, London. https://doi.org/10.1057/9780230624856_8 2007.
32. Anthony, L. *AntConc*. Tokyo, Japan: Waseda University. – <s://www.laurenceanthony.net/software/antconc/>. 2019.
33. Scott, M., *WordSmith Tools version 8*, Stroud: Lexical Analysis Software, 2020.
34. *Türk Çocuk Yazını Derlemi (TÇYD)*, <http://turkcederlem.mersin.edu.tr/cocuk/>
35. Van Leeuwen, T. 'The Representation of Social Actors.' In *Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*, ed. by Carmen Rosa Caldas-Coulthard & Malcolm Coulthard, 32–70. London: Routledge. 1996.
36. TDK Güncel Türkçe Sözlük (GTS), <https://sozluk.gov.tr/>
37. Kıran, A. ve Kıran Z. *Yazınsal Okuma Süreçleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara. 2003.
38. Carlson, M. "The semiotics of character names in the drama". *Semiotica*. Vol. 1983, 44. No. 3-4. 283-296.
39. Hamon, P. "Pour un statut sémiologique du personnage" In *Poétique du récit*, edited by Roland Barthes, Wolfgang Kayser and Wayne C. Booth, 115-167. Paris: Editions du Seuil. 1977.
40. Fichter, J. *Sosyoloji Nedir*. Attila Kitabevi. Ankara. 1994.

Андатпа

Балалар әдебиетіндегі шығармалар балаларды өмірге дайындау, оларға үлгі болу және тәжірибе арттыруы үшін маңызды орынға ие. Бала қай жаста болса да оқыған әңгімелерінің кейіпкерлерімен жақындасып осы кейіпкерлерден үлгі алады. Балалардың күнделікті өмірінде орын алып жатқан мәселелер шешімінде рөл атқарған тәжірибелерінде қиялындағы кейіпкерлердің орны ерекше. Балалар ойындағы көптеген сұрақтарға оқыған әдеби шығармалардың кейіпкерлері арқылы шешім іздейді. Бұл мақала түркі дүниесі балалар әдебиетіндегі қыз бала ұғымын әр түрлі формаларда қарастыруды жоспарлап отырған мақалалардың бірі. Мақалада түркі дүниесі балалар әдебиетінде қыз бала ұғымының қалай орын алғандығы гендерлік теңдік жағынан қарастырылған. Зерттеуде үлкен дерекқор негізінде объективті және жалпы нәтижелерге қол жеткізу үшін ортақ шешім тудыратын әдістер қарастырылды. Бұл тұрғыда ең алдымен түркі дүниесі балалар әдебиетіндегі қыз бала ұғымы жайлы ең негізгі зерттеулердің бірі болған «*Türk Çocuk Yazını Derlemindeki*» кітабындағы қыз бала ұғымына қатысты сөз тіркестері қарастырылды. Одан кейін Ван Леуеннің (1996) әлеуметтік субъектілердің көмегімен маңыздылығы көрсетілген анықтау, функционалдау, тұлға ретінде бағалау, оған ат қою, даралау сияқты бірнеше категорияларда бағаланды. Зерттеу нәтижесінде түркі дүниесіндегі балалар әдебиетінде орын алған ортақ формалар балалардың ой-өрісінде қоғамдық гендерлік формаларға сай суреттелген қыз бала прототипінің қалыптасуына себеп болғаны нақтыланды.

Кілт сөздер: Балалар әдебиеті, әлеуметтік субъект ретінде қызбала, қоғамдық гендер мәселесі, гендерлік рөлдер.

(Ш. ПИЛТЕН УФУК, Г. ПИЛТЕН. ТҮРКІ ДҮНИЕСІ БАЛАЛАР ӘДЕБИЕТİNДЕГІ ҚОҒАМДЫҚ ГЕНДЕРЛІК МӘСЕЛЕЛЕР: ӘЛЕУМЕТТІК СУБЪЕКТ РЕТİNДЕ ҚЫЗ БАЛАНЫҢ ОРНЫ)

Аннотация

Продукция детской литературы выполняет важную функцию подготовки детей к жизни, показывая им пример и давая им опыт. Независимо от возрастной группы ребенок идентифицирует себя с героями прочитанных им рассказов и создает себе модель из этих персонажей. Вымышленные персонажи играют важную роль в том, чтобы помочь детям приобрести необходимые навыки для решения проблем, с которыми они сталкиваются в повседневной жизни. Через этих персонажей в книгах дети ищут ответы на вопросы, возникающие в их сознании. Это исследование является первым из серии исследований, в которых планируется изучить концепцию *девочки* в турецкой (тюркской) детской литературе в разных измерениях. В этой статье было исследовано как концепция девочки представлена в турецкой (тюркской) детской литературе в контексте гендера и гендерных ролей. В исследовании использовался метод анализа словосочетаний с корпусным подходом с целью достижения объективных и более обобщающих результатов на основе большой базы данных. В этом контексте, прежде всего, были определены словосочетания *девочки* в Корпусе турецкой (тюркской) детской литературы, а затем оценены с точки зрения сверхдетерминации, идентификации, оценки, номинации, индивидуализации, категории ассимиляции, неопределенности и дифференциации, важность которых Тео Ван Леуен (1996) подчеркивал в репрезентации социальных актёров. В результате исследования было выявлено, что словосочетания в турецкой (тюркской) детской литературе могут стать причиной формирования прообраза девочки, нарисованного в сознании детей в рамках гендерных стереотипов.

Ключевые слова: детская литература, девочка как социальный актёр, гендер, гендерные роли.

(Ш. ПИЛТЕН УФУК, Г. ПИЛТЕН. ГЕНДЕР В ТУРЕЦКОЙ (ТЮРКСКОЙ) ДЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: ОБРАЗ ДЕВОЧКИ КАК СОЦИАЛЬНОГО АКТЁРА)

¹Asel TAZHİBAİ, ²Yerlan ZHİYENBAYEV

¹Yüksek lisans 1.sınıf öğrencisi, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi Türk Filolojisi Bölümü, Türkistan, Kazakistan
(assel.tazhibay@ayu.edu.kz) <https://orcid.org/0000-0002-0256-1536>

²Öğretim Üyesi, Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi Türk Filolojisi Bölümü, Türkistan, Kazakistan (yerlan.zhiyenbayev@ayu.edu.kz)
<https://orcid.org/0000-0001-9234-4780>

**MUZBALAQ ÇİZGİ FİLMİ ÖRNEĞİNDE KAZAK FOLKLOR
KARAKTERLERİNİN ANIMASYON ARACILIĞIYLA HALKA
TANITIMIN ÖNEMİ***

Özet

Halk biliminin asıl konusu, insandır. Eski bir geçmişi olan halk bilimi alanını teşkil eden destan, masal, efsane, halk hikâyesi, bilmece, türkü, fıkra, atasözü hatta alkış-kargışlar da bir milletin yaşayış biçimini, sevinç ve tasasını, gelenek ve göreneklerini, inancını birçok yerde de tarihine rastlarız. İnsanlığın sevgi, saygı, barış, huzur, güven, birlik ve beraberlik vb. kavramlarının hepsi folklorla iç içedir. Vatan ve millet sevgisinin, ahlaki değerlerinin en güzel örneği, folklor ürünlerinde gizlidir. Kısacası bir milletin kültür tarihi hakkında bilgi sahibi olmak için, o milletin kültür ürünlerine bakmak gerekir. Bu ürünlerin gelecek nesillere aktarılmasını sağlamak da folklorun görevidir. Sözü edilen ürünlerden faydalanmak için onların derlenmesi araştırılıp incelenmesi, eski ve yeni unsurların ortaya çıkarılması lazımdır. Bu suretle hem kültürümüzle ilgili çeşitli konulardaki gelişme ve değişimler ortaya çıkar hem de bu konuda bilgisi olan kişilerin yetişmesi sağlanır. Zira tarihini, milli değerlerini bilmeyen bir insanın vatanına ve milletine yararlı olamayacağı açıktır. Bu bağlamda millî folklorun animasyon aracılığıyla genç nesle aktarılmasının önemi büyüktür. Makalede folklorun günümüzde nasıl canlandırıldığı özellikle popüler kültürle birleşerek topluma tanıtılması değerlendirilmiştir. Genç neslimizin gelişmiş teknoloji, hızlı internet ve elektronik kitaplar arasında kendi kökünü unutmaması ve öz kültürü ile gelişmesi Kazakistan'ın geleceği için çok önemlidir. Bu bağlamda Muzbalaq adlı çizgi film zihniyet, yapı, tema, dil ve anlatım açısından tahlil edilerek halk biliminin canlandırılmasına katkısı gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Folklor, Efsane, Animasyon, Manevi Değerler, Kültür, Millî Kimlik.

*Geliş Tarihi: 17 Şubat 2022 – Kabul Tarihi: 29 Mart 2022

Date of Arrival: 17 February 2022 – Date of Acceptance: 29 March 2022

Келген күні: 17 ақпан 2022 ж. – Қабылданған күні: 29 наурыз 2022 ж.

Поступило в редакцию: 17 февраль 2022 г. – Принято в номер: 29 Март 2022 г.

¹Asel TAZHİBAI, ²Yerlan ZHIYENBAYEV

¹Master's first year student, Hoca Ahmet Yesevi International Turkish-Kazakh University, Faculty of Philology, Department of Turkish Philology, Turkestan, Kazakhstan (assel.tazhibay@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0002-0256-1536

²Dr. Hoca Ahmet Yesevi International Turkish-Kazakh University, Faculty of Philology Department of Turkish Philology, Turkestan, Kazakhstan (yerlan.zhyenbayev@ayu.edu.kz) ORCID: 0000-0001-9234-4780

THE IMPORTANCE OF INTRODUCİNG KAZAKH FOLK CHARACTERS THROUGH ANİMATION ON THE EXAMPLE OF THE CARTOON MUZBALAK

Abstract

Folklore is the study of human life. The legends, folk songs, jokes, proverbs, and even curses of this ancient industry symbolize love, respect, peace, tranquility, faith, unity, and solidarity for mankind. The most beautiful example of love for the motherland, the nation and moral values is hidden in folklore. In short, to get information about the history of culture, it is necessary to study the cultural heritage of the people. It is the task of folklore to pass them on to the next generation. In order to revive this cultural heritage, it is necessary to study, analyze them and discover the old and new elements. Thus, there will be developments and changes in various issues related to our culture. At the same time, the growth of self-aware, mature and educated people will be ensured. It is obvious that a person who does not understand the past and spiritual values of his nation will not be useful to his homeland. The article aims to revive folklore today, especially by combining it with popular culture. In the midst of advanced technology and high-speed Internet, it is important to develop the own culture of young people who are beginning to forget their ancestors. In this regard, our article analyzes the mentality, structure, theme, language and appearance of the cartoon Muzbalak as an example and identifies its contribution to the revival of national folklore.

Keywords: Folklore, Myth, Animation, Spiritual Values, Culture, National Identity.

Giriş

Folklor, zaman şartlarına uyum sağlayabilen kültürel mirastır. 21. yüzyılda teknolojik gelişmelere koşut olarak folklor ürünler aktarımı gibi konularda çeşitli değişiklikler meydana gelmektedir. Asıl kökü sözlü olan folklor, sonradan yazıya geçirilmiştir, günümüzde de radyo ve televizyon gibi araçlar sayesinde tanıtılmaktadır. Folklor, bize atalarımızdan kalan en değerli kültürel mirasımızdır. Folklorun ruhumuzu besleyen, dilimizi ve zihniyetimizi, kültürümüzü, millî kimliğimizi korumaya yardımcı olan zenginliğin, eski çağlardan günümüze ulaşan halk sanatı olduğu bellidir.

Kültür, zaman koşullarına uyum sağlayabilen dinamik yapıda bir olgudur. Teknolojik gelişmelere koşut olarak kültür aktarımı gibi konularda çeşitli değişiklikler meydana gelmektedir. Örneğin matbaanın icadına kadar olan dönem ile icadından sonraki dönem arasında, kültür aktarımı açısından belirgin bir fark olduğu gibi; teknolojik aletlerin yaygınlaşmasından sonraki dönem arasında da kültür aktarımı açısından büyük farklar vardır. Yazı ve matbaa kavramlarının varlığını bilmeyen kültürleri birinci, televizyon gibi araçların oluşturduğu kültürü ise ikinci sözlü kültür olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte, özellikle internetin toplum yaşamındaki etkinliğinin artması, yeni bir dönem olan dijital kültürü ön plana çıkarmaktadır. Günümüzde elektronik bilgi kaynaklarının kullanılması, elektronik kitapların yayınlanması yaygındır. Ancak halk bilimin tanıtımı açısından yeterli değildir. Halk ürünlerini yeni yöntemlerle halkın bilinciyle tanıştırma görevi çok önemlidir. Kazak animasyonu ve sineması yarım asırdan fazla bir süredir sanat alanında hızlı bir şekilde gelişmemektedir. Bütün bu çabalara rağmen sinema ve animasyondaki folklor karakterlerinin sunulmasında eksikliklerin olduğu görülmektedir. Bu çalışmamızda mitolojik karakterlerin folklordaki rolüne istinaden onların modern kültürle pekiştirilerek sunulması incelenmiştir.

Nitekim insanların tarihsel süreç içerisinde bozkırlarda, köy meydanlarında, evlerde dilden dile aktardığı efsaneler, masallar ve halk hikâyelerinde yaşattıkları 'kahramanlar' ile kültürel hafızadaki yerini sabitlemiştir. Halkın çok sevdiği bu karakterler günümüze efsane, masal, hikâye, roman ya da bir sinema filmi aracılığıyla taşınmıştır.

Animasyon aracılığıyla millî kimlik unsurlarının önemini göstermek çalışmamızın temel amacıdır. Bu bağlamda Kazak animasyonu ile sinema eserlerinde sunulmakta olan folklor ürünlerinin kahramanlarını tanıtmaya gayret gösterilmiştir. Bu kapsamda, çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi yöntemi kullanılarak Muzbalaq çizgi filminin özellikleri ele alınmıştır. Bunun yanı sıra çalışmamızda ele alınan filmlerin içeriğine istinaden çeşitli materyallerin incelenmesi sonucu kültürel değerlere ulaşılmıştır. Kültürü yansıtan öğeler kategorilere ayrılmış ve gösterge bilimsel çözümleme yönteminden de faydalanarak, çeşitli görsel verilerin unsurlarıyla karşılaştırılmıştır.

Çalışmamız şu alt başlıklar altında incelenmiştir:

1. Animasyon ve folklorun bağlantısı;
2. Kazak animasyonunda tasvir edilen folklor ürünlerinin önemi bakımından Muzbalaq çizgi filminin tahlili;

3. Yabancı kültür ürünlerinin Kazak animasyon ve sinemasında azaltmanın önemi;

Kültürel zenginliği ortaya çıkaran folklor ürünleri, günlük hayatımızda birliğimizi, ortak değerlerin sağlamlasında önemli bir iletişim yöntemidir. 21. yüzyılda folklor ürünlerini yaşatmak için onların tanıtılması şarttır. Folklor aktarımının zamanla çeşitliliğinin arttığı ve döneme ayak uydurduğu yadsınamaz bir gerçektir. Efsanelerden çizgi romana, mitolojiden tiyatroya, halk hikâyelerinden sinemaya dönüştürülen anlatımlar uygulamalı halk biliminin mecrasını oluşturmaktadır. Çalışmamızda Kazak animasyonuna konu edilmiş destan, halk hikâyeleri ile masallar ‘mitik’ kahramanlar ekseninde değerlendirilmiştir. Böylece Muzbalaq çizgifilmi örneğinde uygulamalı halk bilimi açısından animasyonun kültürel aktarımdaki rolü gösterilmiştir.

1. Animasyon ve folklor ilişkisi

Kazak mitolojisinin modern kültürle birleşip özellikle sinema ve animasyon dünyasında gelişmesi bir gerekliliktir. İki sanatın birleşmesi ile insanlar tarafından sevilecek iyi eserleri yaratabiliriz. Televizyonun olmadığı dönemlerde hikâyeler gösteri yoluyla anlatılmıştır. Günümüzde de animasyon aracılığıyla hikâye anlatmak popülerdir. Animasyon sayesinde Kazak mitolojisi ve karakterleri halk arasında canlandırılmaktadır.

Bu bağlamda yaklaşık 100 yıllık bir geçmişe sahip olan animasyon, dijital kültürün bir parçası olarak folklor disiplini için yeni bir inceleme alanı olarak düşünülebilir. Dijital yapısından kaynaklı olarak kitlesel erişime imkân tanıyan animasyon, kültür aktarımının en etkili kanalından biridir. Animasyon vasıtasıyla yapılan kültür aktarımı, kimi zaman akıllara kültürel emperyalizm düşüncesini getirirse de 21. yüzyılda kültürel ifade çeşitliliği, yine bu tür çağdaş yapımlarla mümkün olmaktadır [1, s. 330].

Kazak animasyonunun tarihine bakarsak, 1967 yılında «Qarlığaştın quırığı nege ayır» adlı ilk çizgi film hazırlanmıştır. Çizgi filmin Kazak sinemasında yayınlanmaya başlaması Amen Kaydar sayesinde olmuştur. «Qarlığaştın quırığı nege ayır» adlı çizgi filmi hazırlanmadan önce Kazakistan’da çizgi film stüdyosu bile yoktu. Amen Kaydar, bu eserinde Kazak folkloruna dayanmakla birlikte, halk arasında yaygın olan atasözlerini de kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda Amen Kaydar’ın animasyon eserleri bu çizgi filmle sınırlı değildir. Daha sonraki yıllarda «Aqsaq Kulan», «Qırıq Ötirik», «Qurılışşı Qojanasır», «Aynakün» ve «Quyırşiq» adlı çizgi filmleri ekranda yerini almıştır. Amen Kaydar gibi

vatansever yapımcılar Sovyetler Birliği döneminde sıkı uygulanan sansür ve sınırlı imkânlarla millî bilinci yükselten ürünler ortaya koyabilmiştir. Günümüzde teknolojilerin hızla geliştiği bellidir. Eski dönemlere nazaran günümüzde folklor ürünlerinden yararlanarak, bilgilendirici ve millî değerleri yücelten daha fazla çizgi filmler meydana getirilebilir.

2017 yılında Kazak animasyonunun 50 yılı kutlanmıştır. Amen Kaydarov'un 1967 yılında hazırlanan "Qarlığastın kuyruğunege ayır" adlı ilk Kazak animasyonundan sonra J. Danenov ve U. Kıstauova'nın "Alpamis batır", "Aydahar aralı", E. Abdır Rahmanov'un "Tapkıstar", "Boztorğay", B. Omarov'un "Uş şeber", "Kañbak şal", T. Mukanov'un "Jibek şaşak", "Qayşı", Q. Seydenov'un "Tiginşi men ay", "Qadirdiñ baqtı" adlı animasyonları halk arasında popüler olmuştur. Görüldüğü gibi animasyon, 21. yüzyılda önemli bir kültür aktarım aracıdır ve kültürün aktarılarda yaşatılmasında büyük bir güce ve öneme sahiptir. TV millî kanalarımızda Kazak yapımı folklor ürünlerinin niteliklerini taşıyan çizgi filmlerin yayınlanması gelecek neslimizin kendi kültürünü tanıması açısından önemlidir.

Günümüzde Kazakistan'da çocuklar için Kazakça yayın yapan «Balapan TV» adlı tek kanal vardır. Ancak günümüzde «Balapan TV» kanalında Kazakça yayımlanan animasyonların %40 yabancı dillerden çevrildiği bilinmektedir [2]. Kazakçaya çevrilmesine rağmen, yabancı ülkelerin yapımı olan bu animasyonlarda Kazak millî kimliğini yansıtan niteliklerin bulunmadığını ortadadır. 5–10 yaşında olan bazı çocukların halk masalları ya da millî efsanelerin kahramanları hakkında yanlış bilgiye sahip olmaları bundan kaynaklanmaktadır. Bu sadece «Balapan TV» kanalının değil, tüm toplumun sorumlulukla yaklaşması gereken bir meseledir. Günümüzde elimizdeki imkânlar çerçevesinde gelecek nesil için ata ruhunu hatırlatan ve millî kimliğimizi yansıtan ürünleri meydana getirilmesi şarttır.

Elimizdeki bütün imkânları kullanarak kendi ana dilimizde, folklor ürünlerini kullanarak yeni ve zamana ayak uyduran çizgi filmler hazırlanabilir. Araştırmalara göre 2011 yılında çocukların %38 YouTube internet sitesi aracılığıyla çizgi filmler izlemiştir, 2013 yılında ise, bu oran %72 ve 2017 yılında %84'e kadar yükselmiştir [3]. Ama YouTube sitesini açtığımızda Kazak folklor ürünlerinin niteliğini taşıyan çizgi filmlerin az sayıda olduğunu görebiliriz. Bu bağlamda halk bilimcileri ile animasyon yapımcıları birleşip ortak çalışma yapmaları lazımdır. Böylece bu sorunun çözümü için bir adım atmış oluruz.

Folklor halkın ruhunu yükselten ve ana dilini korumaya yardımcı olan araçlardan biri, atalarımızdan kalan kültürel mirastır. Genç neslin

vatansever olarak yetiştirilmesi, onlar için ilham verici ve yetenekleri için konforlu koşullar yaratmak; ülkenin temel amacıdır. Bu amaca ulaşmak için, ulusal geleneklerimiz dikkate alınmalıdır. Ulusal değer söz konusu olduğunda halk tarafından yüzyıllar boyunca biriktirilmiş hazinelere başvurmamak imkânsızdır. Adından da anlaşılacağı gibi şifahi halk sanatı nesilden nesle aktarılmıştır ve kutsal ruhunu kaybetmemiştir. Günümüzde bu değerli kaynaklar sadece kütüphanelerde ya da müzelerde yer almamalıdır. Aksine her bireyin hissedebileceği alanlarda sergilenmelidir. Çağdaş elektronik bilgi edinme araçları gün geçtikçe gelişmektedir. Bu süreçte sadece okullardaki bilim ve eğitim yeterli değildir. Günümüzde halk bilimcileri değerli millî miraslarımızı gençlerin bilincine aktarmanın yeni yollarını bulması lazımdır. Zira bilim ve teknolojinin hızla geliştiği bu süreçte, geçmişi kaybetmeye başladığımız acı bir gerçektir. Bunun nedeni, Kazak folklor mirasının internetin genişliğinde uygun bir yer tutamamasıdır. Bu doğrultuda yenilikçi teknolojilerin sunduğu imkânları kullanarak, millî değerlerimizin gençler arasında tanıtılmasının sağlanması isabetli olur.

Oğuz'un ifade ettiği gibi [4, s. 48–60], mitlere hayal gücünün ürünleri olarak bakanlar, aslında hayal gücünün nasıl çalıştığını dikkate almamışlardır. Hiç kimse gördüğü, duyduğu ya da okuduğu bir şey tarafından işaret edilmeyen bir şeyle ilgili hayal kuramaz. Yazarlar, şairler kendilerine çeşitli yollardan ulaşan fikirleri seçip birleştirerek hayal gücünün ürünleri olarak değerlendirdikleri unsuru üretirler. Fakat mitleri biçimlendiren ya da kaybedenler bu biçimde davranmamışlardır. Mitler son derece kutsal oldukları için yalnızca kendilerine ilham edildiğine inanılan kişiler tarafından değiştirilmiş ya da üzerlerine bir şey eklenmiştir ki onlar bile söz konusu eklemeleri son derece sınırlı bir biçimde yapmışlardır. Bu düşünceden hareketle 'mitoloji'yi romana, tiyatroya ya da sinemaya uyarılmanın genel anlamda bir rastlantı olmadığı, alana dair bilgi birikimine ve ilgiye sahip kişilerce yapıldığı sonucuna varılabilir.

Bu konuyla ilgili olarak Akçay ve Özcebe görüşlerini şöyle sunmaktadırlar [5, s. 66], çocuğun zihnine çizgi filmlerle giren yabancı görüntüler, ellerinde oyuncak şeklinde sunulur ve hayali dünyayı fetheder. Çocuk baskılarındaki renkli resimlerin yardımıyla, çocuk dünya algısına bağlanır, favori bir karakter, bir taklitçi olur. Yazmayı ve okumayı öğrenen çocuk, folklorunun, elbette büyük bir eğitim kahramanları değil, sürükte televizyondandan gören yabancı kültür kahramanlarına ilgi duyar. Tür, bilgisi yabancı olan çocuğun bilinçaltı böyle oluşur.

Sinema ürünlerinin çoğu toplumun tüketilmesi için yapıldıklarını söylemek hata olmaz. Çağımızın sanatı ve en büyük endüstrilerinden biri

olan sinema, “hatırlamak” ve “anlatmak” gereksinimlerinin gerçekleştirildiği bir platform olarak tarih ya da geçmişle yakın bir bağ içindedir. Tarih duygusunu, “hatırlama” ve “anlatma” yoluyla sürekli yenilemekte ve var etmektedir [6, 33–35].

Kazak ulusal kimliği, dili, kültürü, tarihi, nesilden nesle gelen epik şiirlerinde, aşk destanlarında, efsanelerde, masallarda korunmaktadır. Folklor karakterlerinin portrelerini yapmak, onları canlandırmak ve ilgi çekici hale getirmek, onlar hakkında animasyon filmleri hazırlamak halk sanatına bambaşka renk atar. Millî kimlik ortak medeni fenomene dönüştürebilmelidir. Gelecek neslin Alpamış, Er-Targın, Kobılandı gibi karakterlere benzemek istemesi ya da efsane, destanlarımızdan vatanseverliği, dürüstlüğü öğrenmesi ve örnek alması millî değerlerimize saygı göstermesine büyük katkısı olur.

Folklor ürünlerini sunan araç türlerini ikiye ayrılarak araştırılması mümkündür: Bunlardan biri: efsanelere, mitik görüntülere dayalı araç türleridir. İkincisi ise, geleneksel hayatın içinde büyük önem taşıyan araçlardır. Araç sistemi hakkındaki kaynaklar; sözlü edebiyattaki örnekler, arkeolojik anıtlar, petroglifler ve yazılı kaynaklar olarak bilinir [7, s. 58].

Halk arasında geniş bir şekilde yar alan epik destanlar, aşk şiirleri, efsaneler, kahraman hikâyeleri çocuklar için güzel ve ilginç olabilecek kadar folklor ürünlerimiz vardır. Özellikle olağanüstü güçlere sahip “Alpamış batır”, “Kobılandı batır”, “Kambar batır”, “Er Targın”, “Er Töstik”, aşk destanları Kozı Körpeş – Bayan Sulu”, “Kız Jibek pen Tölegen”, “Leyla-Mecnün”, “Kalkaman-Mamır”, “Ayman-Şolpan”, tarihi eserler “Edige batır”, “Erin”, “Şora batır”, “Arkalık batır”, “Dosan batır” ve başka folklor ürünlerimiz vardır. Âşk destanlarıda halk arasında çok meşhurdur ve gençlere duygusal olarak etkilebilecek olaylara sahiptir. Tarihî şiir destanlarda, olayları canlandırmaya yardım eder. Tarihte adı geçen kahramanları tanımamıza etkisi olur. Kazak folklorunun baş karakterleriyle tanışması, gençlerin kültürel mirası ile tanışmasına yardım eder, aynı zamanda Türk dünyasının ortak kültürü ile tanışmasına yardım eder. Kazak folklorunun değerli mirasını teşvik etmenin günümüzdeki nesil için halkımızın tarihini, kökünü, millî kimliğini anlamak ve aklında tutmaya büyük katkı sağlayacağına eminiz.

Günümüzde folklor ürünlerinin niteliklerini taşıyan birçok çizgi filmler mevcuttur. “Sak” film stüdyosu hazırlamış olduğu “Koşkar men Teke”, “Kazak eli” çizgi filmleri çocuklar arasında popülerdir. Hatta bu eserler birkaç uluslararası ödül almıştır. Ama Artur ve İgor Kraus’un çekmiş olduğu “Qozı Korpeş- Bayan Sulu”, “Qız Jibek pen Tolegen”, “Er Töstik”,

“Aldar Köse'nin qızıqtı oқиғaları”, pek sevinçle karşılanmamıştır. Onun birçok nedeni vardır. Örneğin “Aldar Kose” eserinde köyün beyi (zengin) ve onu karısının portresi sevimsiz tipte gösterilmiştir. Yani bu Kazak toplumundaki bütün varlıklı (zengin) karakterlerinin imajını etkilemektedir. Bunun yanı sıra animasyonda betimlenen Qız Jibek'in börük altındaki saçlarının dağınık hâlde olması da ters etki yaratmaktadır. Zira Kazak kızı saçı dağınık gezmemiştir. Hatta Kazak kızının saçlarını örgülü hâlde ya da ipele bağlı gezdiği eski kaynaklarda da geçmektedir. Çizgi filmdeki ses ve hareketlerin uyumsuz olması ayrı bir konudur. Bu tür eksiklikler hem yetişkinleri hem de çocuğu ikna edemez. “Er Töstik” çizgi filminde, çocukların algılayamadığı farklı olaylar vardır. “Bögenbay” ve “Kobılandı” batır hakkında hazırlanan çizgi filmler de halkın beğenisine mazhar olamamıştır. Bunlara nazaran “Batırlar” çizgi film serisi biraz daha iyi yapılmıştır.

2. Kazak animasyonunda tasvir edilen folklor ürünlerinin önemi bakımından Muzbalaq çizgi filminin tahlili

Anlatmaya ve göstermeye bağlı edebi metinlerde olay örgüsü yaşanmaz, düzenlenir. Amaç yaşanmış anlatmak değildir. Gerçek hayattan alınan unsurlarla insana özgü bilinmeyen bir gerçekliği, bir hali dile getirmek, bu düzenlemeyle okuyucuda statik yaşantı uyandırmak amaçtır. Amaç insan olarak sanat yapmaktır [8, s. 26]. Bu bağlamda Muzbalaq çizgi filminin tahlilini yaparak, eserdeki millî değerlerin önemini göstermek istiyoruz. Günümüzde de Kazakların millî ruhunu yücelten çizgi filmlerde folklor unsurları ziyadesiyle sunulmaktadır. Bu bağlamda 2018 yılında Turdıbek Maydan ve Tilek Toleugazı tarafından çekilmiş olan «Muzbalaq» animasyonunun manevi yenilenme açısından önemi büyüktür. «Muzbalaq» çizgi filmi profesyonel bir şekilde animasyon dünyasına büyük adım attığı görülmektedir. 2018'de Kulager animasyonu tarafından «En iyi film» olarak seçilmiştir. «Otbasımen birge» 14. Uluslararası Film Festivali'nde jüri tarafından özel ödüle sahip olmuştur. 2019'de Şlingel'deki çocuklar ve gençler arasında düzenlenen 24. Uluslararası Film Festivali'nde Alman Animasyon Filmleri Enstitüsü'nün (DIAF) en iyi animasyon filmi ödülünü kazanmıştır.

Resim 1. Muzbalaq çizgi filminin tanıtım panosu



<https://kazakhfilmstudios.kz/kaz/movies/9505/>

2.1. Zihniyet

Bu animasyonda çoğu animasyonda yer aldığı gibi belli bir zaman içerisinde gerçekleşen olağanüstü olay vardır. Çizgi filmde «erte erte ertede, eşki jüni börtede» gibi ifadeler, bize tarihi belli olmayan dönemden bahsetmektedir. Çoğu çizgi filmlerde olduğu gibi olağanüstü unsurlar ve motiflere sahip olması skolastik bir zihniyete tabi olduğunu göstermektedir. Eserin olay örgüsü millî mücadele ve Muzbalaq adlı bir kartal ile cesur genç oğlan arasındaki arkadaşlık macerası etrafında gelişir. Gökyüzünde özgür yaşayan kartalın bir insanoğluyula arkadaşlık etmesi (Resim 2), aynı zamanda milleti tehlikeli ejderhadan kurtarması izleyicilerin vatan ve millete olan sevgisini arttırmaktadır. Çizgi filmin olağanüstü unsurları şunlardır: ejderhanın uyanması ve insanları yemesi, kartalın ejderha ile mücadele etmesi, genç cesur oğlanın kartal ile birlikte uçuşması.

Aynı zamanda büyük bir arkadaşlıktan ziyade, çizgi filmde örf âdetlerin önemi, büyüklere saygı ve doğaya karşı hürmet gibi önemli konular işlenmektedir.

Resim 2. Muzbalaq adlı kartal ve Aktay adlı delikanlının dostluğunun sergilenmesi



<https://kazakhfilmstudios.kz/kaz/movies/9505/>

2.2. Yapı

2.2.1. Olay örgüsü

Muzbalaq çizgi filminin yapısını üç birime ayırmak mümkündür. **Birinci birim**de, evvel zamanda Şegir adlı delikanlı yüzünden yeraltındaki ejderhanın uyandığı ve yer üstüne çıktığı tasvir edilir. Ejderha, Kazak köylerine alev saçarak ve önüne çıkan insanları yutarak halk arasında korku ve panik yaratır. Yakınları vefat eden köylüler kederlenir. Aynı zamanda alevlenen ateşten çocuğunu korumak isteyen bir kartal ejderha ile savaşır. Kartal ejderhayı yener. Ejderha yeraltına kaçarak. Kartalda çocuğuna alıp uzaklara gider. Ama bu olayın sonu değildir. Köyün şamanı güneş tutulduğunda ejderhanın geri döneceğini ve sadece cesur genç ile kartalın onu yenebileceğini söyler. Bundan sonraki olay örgüsü **ikinci birim** olarak addedilebilir. Şegir ile Aktay adlı delikanlılar Muzbalaq adlı kartalı bulmak için yola çıkarlar. Çetin bir yolculuk yaparak kartalın yuvasına ulaşırlar. Barsakelmes dağının tepesinden Muzbalaq'ı yakalayıp köye getirirler. Ama sert davranan Şegir, bu kartalın kendisine boyun eğmesini ister. Böylece Muzbalaq'ı acımasız bir şekilde ağır taşların altında yemeksiz bırakır. **Üçüncü birim**de ise Muzbalaq'a acıyan Aktay ona yemek verip yanında bulunur. Aktay milletinin hür ve huzurlu yaşaması uğruna mücadele ettiğini Muzbalaq'a anlatır. Sonra Muzbalaq'ı serbest bırakır ve sonsuza dek arkadaş olacağına yemin eder. Çizgi film sonunda Aktay ve Muzbalaq büyük ejderhayı birlikte yenerler ve milletini tehlikeden kurtarır.

2.2.1.1. Kişiler

Muzbalaq çizgi filminin kahramanları: Aktay, Şegir, Muzbalaq, Şaman, Kızır Ata ve köy halkından bazı kişilerden oluşur. Bununla birlikte çizgi filmde ejderha, kartal ve kurtlar ile insanların arasındaki mücadele betimlenir. Çizgi filmin başkahramanı Muzbalaq ve olaylar onun çevresinde gelişir. Çizgi filmde yardımcı kişilerle ilgili ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Ancak olay örgüsündeki yardımcı kişilerin söyledikleri sözleri, kıyafetleri ve duruşları millî geleneği yansıtmaktadır. Başkahramanlar iyi ve kötü karakterler olarak ikiye ayrılabilir. Eserde Şegir isimli delikanlı güçlü, cesur ama aynı zamanda nankör, acımasız, bütün şefkati kendine almak isteyen kişi olarak betimlenir. Olay örgüsünün giriş kısmında Şegir'in yüzünden olan tekile canlandırılır. Hem arkadaşı Aktay'ın uyarısına önem vermez hem de yaralı ayağını kutsal nehre gidip yıkar. O sırada onun ayağından akan kan, yeraltına kadar gider ve ejderhayı uyandırır. İyi karakter olarak karşılaştırılan Aktay ise akıllı, sabırlı ve cesaretli olarak tanıtılır. O, sürekli Şegir'e uyarıda bulunur ve onu kötülük yapmaktan korumaya çalışır. Muzbalaq ile yakın arkadaş olur. Muzbalaq, olağanüstü güce sahip olan bir kartaldır. Merhametli arkadaşlar ortak hedef için birleşerek güçlü olurlar. Çizgi filmin sonunda milleti ve arkadaşını ejderhadan kurtarır.

2.2.1.2. Zaman

Animasyonda geçen “evvel zaman içinde”, “gün geçtikçe”, “az gitmişler uz gitmişler”, “güneş tutulana kadar” gibi masala has ifadeler zamanla ilgili kavramlar olmasına rağmen çizgi filmin hangi dönemi işaret ettiğini belirtmez. Ancak çizgi filmin giriş kısmında Şamanizm'in unsurları sergilenmiştir. Örneğin ateşe tapmak, Tanrı'dan yardım istemek ya da ateşin sayesinde gelecek hakkında bilgi almak vb. sahneler vardır. Bu unsurlara dayanarak çizgi filmin olay örgüsündeki ana zamanın daha ziyade İslamiyet öncesi dönemi belirttiği söylenebilir.

2.2.1.3. Mekân

Çizgi filmdeki ilk mekân kavramı olarak dağ, yayla, göl ve köy tasvirleri sergilenir. Gençler yaban koyunları avlamak için dağa tırmanırlar. Sonra Şegir ve Aktay, yayladaki köyüne dönerler. Olay örgüsünün devam eden kısımlarında Muzbalaq'ı tutmak için yola çıkarlar. Eserde genel olarak açık mekânlar tasvir edilmiştir. Bunun yanı sıra çizgi filmde dikkat çekici mekânlar da kullanılmıştır. Örneğin Kokşetav'daki Burabay gölü (Resim 3) ya da Barsakelmes dağı, köyün yerleştiği yayla (Resim 4) gerçekçi bir şekilde gösterilmiştir. Muzbalaq çizgi filmi sayesinde çocuklar Kazakistan'ın güzelliklerini görebilirler.

Resim 3. Burabay Gölü



<https://kazakhfilmstudios.kz/kaz/movies/9505/>

Resim 4. Yayla manzarası



<https://kazakhfilmstudios.kz/kaz/movies/9505/>

2.3. Tema

Bu çizgi filmde insan ve kartal arasındaki duygusal bir bağ söz konusudur. Aktay'ın Muzbalaq'ı özgürlüğe kavuşturması ve onun için iyi bir arkadaş olabilmesi çizgi film boyunca seyirciyi etkiler. Muzbalaq'ın köylüleri korumak için ejderha ile savaşması büyük bir cesurluk imgesini ortaya koyar. Bütün bu olağanüstü olaylar arasındaki küçük detayları da dikkate alırsak her sahnede bir öğretici anlam buluruz. Örneğin, ilk sahnede Şegir'in tertemiz nehre gidip kanlı ayağını orada temizlemesi hem görgüsüzlük hem de doğaya karşı saygısızlıktır. Bunu gören Aktay da bir atasözü söyler: *Ağın sudı bulğama aram bolar, el körmegen bir sumdik jaman bolar.* Türkçe anlamı: *Akan suyu pisletme haram olur, bunun sonucu millet için kötü olur.* Sonraki sahnede iki delikanlı köyüne dönmek için yola çıkar. Köye yaklaştığı zaman Aktay, "Avladığımız hayvanları baba evine götürelim, icazet alalım" diyerek büyüklere saygı göstermek ister. Ancak bu sefer de Şegir onun teklifini kabul etmez ve büyüklere karşı saygısızlık eder. Hatta merhametsiz Şegir, halkın iltifatına tek başına sahip olmayı düşünerek Aktay'ı uçurumdan iter. Kızır Ata'nın yardımıyla Aktay köyüne sağ döner

ve ejderhayla mücadele eder. Bu sahneler iyi davranışların iyilik bulduğunu, kötü hareketlerin ise negatif sonuçlandığını çağırır. Böylece izleyicilere didaktik bakımdan kötülerin cezalandırıldığı ve iyilerin mükâfatlandırıldığı göstermektedir. Eserin yapısındaki birimlerin ortak paydasına istinaden temanın millet sevgisi ve dürüstlük üzerine kurulduğu belirgindir.

2.4. Dil ve anlatım

Duygusal sahnelerle anlatılan bu çizgi film halkın konuşma diliyle hazırlanmıştır. Eserde kullanılan deyimler, kalıp ifadeler, şiirler ve atasözleri olay örgüsüne uygun kullanılmıştır. Bu bağlamda “İyi söz yarım bereket”, “At kulağından aksamaz”, “İyi erkek evde oturmaz” ve “Ölüm isteyen çocuk mezara doğru kaçar” vb. gibi atasözleri kahramanlara cesaret duygusu aşılamak amacıyla söylenmektedir. Çizgi filmin ilk sahnelerinde milletin huzurunu bozan keder anlatılır. Sonra kahramanlar arasında geçen çeşitli diyaloglara yer verilir. Bu diyalogların bir kısmı Aktay ve Şegir, köylüler arasında geçer. Yukarıda da belirttiğimiz gibi çizgi filmde belli bir zaman ve mekân tasvirleriyle ilgili anlatımlar mevcut değildir. Dekoratif unsur olarak sergilenen mekânlarda millî gelenek ve yaşam tarzı yansıtılmıştır. Olayların şarkılarla desteklenmesi eserin kalitesini arttırmaktadır.

Genel olarak Muzbalaq çizgi filmde merhamet edenin her zaman kazanacağı, millî örf ve âdetlerin ve halk arasına yaygın olan yasaklara uymanın önemli olduğu vurgulanmaktadır. Çocukların kelime hazinelerinin artmasında da etkisi vardır. Aynı zamanda Kazakça öğrenmek isteyen yabancılar için de iyi bir sesli kaynak niteliğinde kullanılabilir.

Değerlendirme

Animasyon ve sinema ürünlerinde (öteki) yabancı kültürün etkisini azaltılması (öz) millî değerlerimizin tanıtılması açısından önemlidir. Bu bağlamda bir senaristin, şarkıcının veya sanatçının kültürel bir alt yapıya sahip sanat eseri üretebilmesi için her şeyden önce kültürü bilmesi şarttır. Örneğin, heykeltıraşın bir masal kahramanını heykele uyarlayabilmesi, o kahramanı ayrıntılı bilmesi ile mümkün olur. Günümüz sosyal yaşamında bu tür bilgiler büyük oranda aileden okula geçmiş bulunmaktadır. Bu nedenle okulda öğrenilen bir bilginin sinemaya, animasyona ya da resme dönüşmesi oldukça ihtimaldir. Bu durum da gösteriyor ki, bütünlükçü kültür korumada en önemli kanallardan biri eğitim sistemidir. Eğitim sisteminde kültürün var olması ise, her şeyden öte zorunlu halk bilimi dersinin varlığına bağlıdır. Böylesi bir bilinç ancak bu sayede oluşabilecektir. Halk bilimi ürünlerinin dünyada ve ülkemizde sinema gibi hem eğlenceli hem de geniş kitlelere ulaşan bir araçla izleyiciye ulaştırılması önemli bir husus olarak dikkat çekmektedir. Batı’da Grimm masallarının, Yunan ve Roma

mitolojisinin ünlü kahramanlarının vb. birçok halk bilimi ürününün büyük bütçeler harcanarak beyaz perdeye aktarılması, ülkemizde de son dönemlerde bunlara benzer anlatıların ciddiyle ve profesyonelce sinemaya yansıtılması kuşkusuz bu alana olan ilgiyi artırmaktadır.

Günümüzde yabancı çizgi filmleri izleyerek toplum doğal olarak yabancı kültürün ideolojisi altında kalır ve kendi halkına ait kültür mirasından uzakta kalacaktır. Jamanbayeva'nın ifade ettiği gibi [9, s. 3], millî TV kanallarımızda Kazak halkına ait öz ruhunu, geleneklerimizi hatırlatan, kendi çizgi filmleri yaratmak gerekiyor. Kazakistan'da yurtdışındaki gibi animasyon endüstrisi gelişmemiştir. Animasyon gelecek nesil için mesaj vermek için önemli araçlardan biridir. Bununla birlikte modern kültürün bir parçasıdır. Bir çocuk dış dünyayı gözle tanır. Küçük yaşından beri çizgi film izleyen çocuk, dünyayı animasyon sayesinde öğrenir. Genç neslin yetişmesinde animasyonun büyük rolü vardır. Kazakistan'ın televizyon kanallarında yayınlanmakta olan ünlü çizgi filmlerinin çoğu yurt dışı yapımıdır. Dolayısıyla genç neslin yabancı kültür ideolojisi ile büyüme ihtimali gün geçtikçe artmaktadır. Bu bağlamda millî animasyonun geliştirilmesi önemlidir. Millî kültür, kahramanlar ve folklor unsurlarının halka doğru yöntemlerle uzman kişiler tarafından tanıtılması lazımdır. Günümüzde çocuklar özellikle okul öncesi dönemden başlayarak zamanlarının önemli bir kısmını çizgi film izleyerek geçirmektedir. Televizyon, internet, dergi ve oyuncaklar ile birlikte çocuklar birçok çizgi film karakterlerine ve öğelerine maruz kalmaktadırlar. Geçmişten bugün kadar çocukların karşılaştıkları bu öğelerin çocukların sosyal, duygusal ve bilişsel gelişimi, sağlığı ve algılarını nasıl etkilediği üzerine birçok araştırma yapılmaktadır. Olumlu ve olumsuz yönde etkilerinin yanı sıra çocukların izledikleri video karakterlerini ve diğer görsel öğeleri oyunlarına, sözel ve çizimsel ifadelerine yansıttıkları görülmektedir. Çocuklar resimlerinde gördüklerini birebir aktarmak yerine o öğe hakkındaki bilgilerini temsil ederler. Bu nedenle çocukların resimleri karşılaştıkları çizgi film karakterlerini nasıl algıladıkları ve neler öğrendikleri hakkında önemli bir bilgi kaynağı olmaktadır. Ayrıca çizgi film izleyen çocuklar çizimlerinde klişe resimler kullandıklarından dolayı yaratıcıları olumsuz etkilenebilmektedir.

Çizgi filmlerde kullanılan profesyonel resimlerin çocukların çizimleri ile karşılaştırılması nedeniyle de kendilerine özgüvenlerini olumsuz etkileyebilmektedir. Yapılan son araştırmalarda çocukların izledikleri çizgi filmlerdeki karakterler, sahne değişimleri ve şiddet üzerinde ilgilerinin odaklandığı görülmektedir [10]. Dolayısıyla çocuklar çizgi filmlerin birçok

yönüyle etkisi altında kalabilmektedir. Diğer yandan çizgi film ve programlarının okul öncesi dönem çocuklarının görsel algılarında olumlu etkilerinin ortaya çıktığı çalışmalarda bulunmaktadır. Çocukların Susam sokağı programı izledikten sonra çeşitli sorulara verdikleri cevaplar çeşitlenmiş, izledikleri olayları görsel olarak hafızalarına aldıkları ve görsel olarak algıladıkları kavramları nesnelleştirebildikleri görülmüştür.

2-7 yaş dönemine denk gelen işlem öncesinde çocukların görsel algılarının daha çok etkili olduğu, nesnelere görüntüsünün etkisinde kaldığı ve nesnenin içeriğinin etkisi yerine görüntüsünün baskın olduğu bilinmektedir. Yetişkinlerden farklı olarak 1-12 yaşlarındaki çocukların zihinsel süreci izledikleri karşısında daha olumsuz etkilenmekte ve korunmasız olabilmektedirler. 5-6 yaş çocuk grubundan oluşan çalışmada çocukların aile üyelerinden fazla çizgi film karakterlerini daha sık andığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç, birçok popüler çocuk filminin görünüşle ilgili mesajlar içerdiği düşünüldüğünde bazı endişelere yol açabilmektedir. Popüler çocuk filmlerini ve videolarını incelediği çalışmanın sonuçlarına göre iyi karakterlerin sıklıkla güzel ve zayıf olarak tasvir edildiği ve çekiciliğinin sosyallik, nezaket, içgörü ve başarı ile ilişkili olduğunu belirtirken kötü olarak nitelendirilen karakterlerin ise obez, çekici olmayan ve acımasızlık gibi karakteristik davranışlar ile gösterilmekte olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin, animasyon filmlerde yer alan savaş sahneleri, yangınlar, aile yakınlarının kaybı, sağlıklı olmayan gıda ürünlerinin tüketilmesine vurgu, ideal vücut oranının vurgulanması, insanüstü özelliklerin çeşitli sempatik karakterlere bürünerek verilmesinin, çocuklar üzerindeki zihinsel, sosyal ve duygusal alanlarını derinden etkilediği düşünülmektedir. Bu nedenle işlem öncesi dönemdeki çocuklar, görüntünün etkisi altında kalmaktadır. Görünen durumun arkasında yer alan gerçekliği görememe durumu yaşanmaktadır. Popüler kültür içerisindeki animasyon filmlerinde sahnelerin (görüntülerin) arkasında var olan ideolojileri ya da gerçekliği okul öncesi dönemi çocuklarının anlaması bilişsel yetenekleri doğrultusunda gerçekleşmeyebilir. Bu filmlerde yer alan basmakalıp denilen ırksal, cinsiyete dayalı ve baskın gücü çocuk fark etmeyebilir. Bu durumları belirleyen ve etkisini görmemizi sağlayan en iyi yöntemlerden birinin, bu yaş grubu çocukları için çizdikleri resimler olduğu söylenebilir.

Sonuç

Zengin bir sözlü ve yazılı kültüre sahip olan Kazak toprağı, sayısız ve çeşitli kahraman tiplerinin doğmasına vesile olmuştur. Böylece birçok halk hikâyesi, masal, destan ve mitler türetilmiştir. Nesilden nesle, önceleri şifahi sonraları yazımsal aktarımlarla süregelmiştir. Zamana ayak uyduran bu

kültürel değerler edebiyata, çizgi romana, sinemaya, tiyatroya uyarlanmış ve sürerliliğine devam etmiştir. Bu modern aktarımın en popüler yolları ise animasyon ve sinemadır. Bir çocuğun eğitimi çeşitli safhalarda, çeşitli kişiler tarafından gerçekleştirildiği için kültürel eğitimi de tek yönde incelemek mümkün değildir. Başta aileler olmak üzere öğretmenlerin çeşitli kurumlar tarafından tertiplenen konferans, panel, seminer, açık oturum vb. yollarla kültür ürünlerimiz ve eğitici yönleri üzerine bilgilenmeleri sağlanabilir. Böylece eğitecekleri çocuklara kazandırmak istedikleri konuları kültür ürünlerinde iz bırakmış kişi, olay, yer vb. unsurlarla birleştirerek verecekler, yani öğretimi kültür öğeleriyle gerçekleştirebileceklerdir. Ayrıca özel ya da resmî kurumlar tarafından gerçekleştirilen çocuk yayınları, filmler, televizyon programları hatla bilgisayar oyunları bile kültür tarihimizden önemli motifleri işleyebilirler. Bu bağlamda çalışmamızın ana bölümünde yabancı üretimden ziyade yerli animasyonun manevi değerlerimizi öğretme açısından etkisini göstermeye çaba gösterdik. Örnek olarak sunduğumuz Muzbalaq adlı çizgi filmin manevi yenilenme açısından önemi açıklamaya çalıştık. Bu tür animasyonların millî folklorun tanıtımında rolü büyüktür. Sonuç olarak diyebiliriz ki hangi yaş grubunda olursa olsun her çocuğun manevi değerlerini, geçmişini, dilini, dinini, bütün hususların dünkü ve bugünkü durumlarını mukayese etmek ve ortaya çıkarmak folklor ile çeşitli bilim dallarının iş birliği ile mümkündür. Bunun çeşitli gruplara aktarılması ise her grubun yaşına, özelliklerine ve kültür seviyesine göre bazen sadece bilgi verirken bazen de eğlendirirken öğretilir. Zira öz kültürünü, yani kendini tanımayan insanın çevresine faydalı olamayacağı açıktır. İyi bir gelecek için iyi bir kültür eğitimi şarttır. Bu girişimin en iyi biçimde folklor ürünlerinin aracılığıyla sunulmasının isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Kaynaklar

1. Aslan, E. Dijital Kültürde Kültür Aktarımı: Rafadan Tayfa Dizisinde Aşure Günü Örneği. 9. Milletlerarası Türk Halk Kongresi. 20-23 Kasım.-Ordu, 2018. –229-336 s.
2. «Balapan» арнасының анимациялық жобалары АҚШ пен Латын Америкасында көрсетіледі» (Balapan kanalının animasyon projeleri ABD ve Latin Amerika'da gösterilecek). Yayına hazırlayan: A.Sardarbek https://forbes.kz/life/observation/balapan_arnasyinyi_animatsiyalyi_jobalaryi_ash_pen_latyin_amerikasyinda_krsetled/ (Erişim tarihi:21.09.2021).
3. «Роковые яйца: почему так популярен детский ютуб и кто его создает» (Ölümcül yumurtalar: Çocuklar için YouTube neden bu kadar popüler ve onu kim yaratıyor) Hazırlayan: A.Tumina. <https://knife.media/kidstube/> (Erişim tarihi: 02.10.2021).
4. Oğuz, Ö. *Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi*, Akçağ Yayıncılık. -Ankara,2002.-181 s.

5. Akçay D. ve Özcebe H. Okul Öncesi Eğitim Alan Çocukların ve Ailelerinin Bilgisayar Oyunu Oynama Alışkanlıklarının Değerlendirilmesi//*Çocuk Dergisi*. 2012; 12(2). –66-71 s.
6. Öztaş, S. Tarih Öğretiminde Filmlerin Kullanımı//*Tarih Öğretiminde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, Pegem Akademi. Ankara, 2012. - 284 s.
7. Kalish, A. ve Terekbayeva, J. Kazak Türklerinin Folklor Kaynaklarına Göre Efsanevi ve Geleneksel Taşıtlar. *Milli folklor* 117, - 57-77 sayfa. (АНCI, Scopus index)
8. Aktaş, Ş. Anlatma Esasına Bağlı Metinlerin Tahlili. Teori ve Uygulama. Kurgan Edebiyat. -Ankara, 2013. - 220 s.
9. Жаманбаева, Н.Ж., Хожамбердиев О.К. Қазақ анимация өнеріндегі тақырыптық ісденістер // *XV Материали международна научна практична конференция «Ключови въпроси в съвременната наука»*, 15 - 22 април, -София, 2019. - стр. 1-3.
10. Ниязбаев К. Абай КЗ «Қазақтың дастаны мен аңызы дайын мультфильм». Сухбатты жүргізген Б.Қуаныш. <https://abai.kz/post/16052> (Ерісім tarihi: 10.10.2021).

Андатпа

Фольклор – адамзаттың тұрмысын зерделейді. Бұл көне саланың құрамындағы аңыз, халық әндері, әзілдер, мақал-мәтелдер, тіпті алғыс-қарғыстар, түштеп келгенде, адамзатқа деген сүйіспеншілік, құрмет, бейбітшілік, тыныштық, сенім, бірлік пен ынтымақтастықты меңзейді. Отанды, ұлтты сүюдің және адамгершілік құндылықтардың ең әдемі үлгісі фольклорлық туындыларда жасырылған. Қысқасы, мәдениеттің тарихы туралы ақпаратқа ие болу үшін халықтың мәдени мұрасын зерделеу керек. Оларды кейінгі ұрпаққа жеткізу фольклордың міндеті. Аталған мәдени мұраны жаңғырту үшін оларды зерттеп, талдап, ескі және жаңа элементтерін ашу қажет. Ұлттық мәдениетіміздің дамып өркендеуі үшін заманауи технологияның ұтымды қолданылғаны жөн. Осы тұрғыда анимациялық өнімдердің ұлттық құндылықтарымызды дәріптеуі – жас буынның патриоттық сезімін оятары сөзсіз. Себебі ұлтының өткені мен рухани құндылықтарыңжете түсінбегенкісі өзінің туған жері мен Отанына пайдалы болмайтыны анық. Мақалада фольклорды бүгінде жандандыру, әсіресе оны көпшілік мәдениетімен ұштастыру арқылы қоғамға енгізу мақсат етілген. Озық технология мен жылдам интернетарасында ата тегін ұмыта бастаған жастардың өзіндік мәдениеттілігін дамыту өте маңызды. Осы тұрғыда мақаламызда үлгі ретінде «Мұзбалақ» атты мультфильм менталитеті, құрылымы, тақырыбы, тілі мен көрінісі тұрғысынан талданып, ұлттық фольклордың жандануына қосқан үлесі айшықталды.

Кілт сөздер: Фольклор, миф, анимация, рухани құндылықтар, мәдениет, ұлттық болмыс.

(А. ТӘЖІБАЙ, Е. ЖИЕНБАЕВ. «МҰЗБАЛАҚ» МУЛЬТФИЛЬМІ ҮЛГІСІНДЕ ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЛЫҚ КЕЙІПКЕРЛЕРІН АНИМАЦИЯ АРҚЫЛЫ КӨРЕРМЕНГЕ ТАНЫТУДЫҢ МАҢЫЗЫ)

Аннотация

Фольклор - это исследование человеческой жизни. Легенды, народные песни, анекдоты, пословицы и даже проклятия этой древней индустрии символизируют любовь, уважение, мир, спокойствие, веру, единство и солидарность человечества. Прекраснейший образец любви к Родине, нации и нравственным ценностям скрыт в фольклоре. Одним словом, чтобы получить информацию об истории культуры, необходимо изучать культурное наследие народа. Задача фольклора - передать их следующему поколению. Чтобы возродить это культурное наследие, необходимо изучать, анализировать его и открывать старые и новые элементы. Таким образом, будут происходить разработки и изменения в различных вопросах, связанных с нашей культурой. При этом будет обеспечен рост сознательных, зрелых и образованных людей. Очевидно, что человек, не понимающий прошлого и духовных ценностей своего народа, не будет полезен своей Родине. Статья направлена на возрождение фольклора сегодня, особенно путем его интеграции в популярную культуру. Среди передовых технологий и высокоскоростного Интернета важно развивать собственную культуру молодых людей, которые начинают забывать своих родителей. В связи с этим в статье анализируется ментальность, структура, тематика, язык и внешний вид на примере мультфильма Музбалак и определяется его вклад в возрождение национального фольклора.

Ключевые слова: фольклор, миф, мультипликация, духовные ценности, культура, национальная идентичность.

(А.ТАЖИБАЙ, Е. ЖИЕНБАЕВ. ВАЖНОСТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАЗАХСКИХ НАРОДНЫХ ПЕРСОНАЖЕЙ ЧЕРЕЗ АНИМАЦИЮ НА ПРИМЕРЕ МУЛЬТФИЛЬМА «МУЗБАЛАК»)

Şahin ÇELER

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Hazırlık Fakültesi, Türk Dili
Bölümü, Türkistan, Kazakistan (e-mail:shahincheler@ayu.edu.kz)
ORCID: 0000-0002-6796-0108

SELÇUKLULARDA BAYRAK VE SANC AK*

Özet

Bayrak, tarih boyunca devletler ve bayrağın sahibi kurum ile kuruluşlar için büyük önem taşımıştır. Özellikle sembollerin çok mühim olduğu eski devirlerde büyük anlam ifade etmiştir. Devletler bayraklarla temsil edilmişler, hükümdarlar ise bu bayraklarla hâkimiyetlerini meşru kılmışlardır. Türkler, tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren gerek ilişkide buldukları devletlerin gerekse de sahip oldukları mitolojik inançların etkisiyle bayrak kullanmaya özen göstermişlerdir. İslamiyet'ten önce eski inançlarına göre bayraklar kullanan Türkler, Müslüman olduktan sonra da İslami sembelleri bayraklarında kullanmışlardır. Selçuklular da bu duruma uygun hareket etmiş ve İslâmî motifli bayraklar kullanmışlardır. Devlet kurmadan önceki hayatlarında önem taşıyan sembelleri bayraklarında kullanan Selçuklular, devlet kurduktan sonra Abbasi halifeliği tarafından tanındıklarının bir göstergesi olan bayraklarla devletlerini idare etmişlerdir.

Anahtar kelimeler: Selçuklu, bayrak, sancak, devlet, hükümdarlık alameti

Şahin ÇELER

Khoja Akhmet Yassawi International Turkish-Kazakh University, Preparatory Faculty,
Turkish Language Department, Turkestan, Kazakhstan (e-mail:shahincheler@ayu.edu.kz)
ORCID: 0000-0002-6796-0108

FLAG AND SANZHAK IN SELJUK

Abstract

Flags have had great importance for the states and other flag-owning institutions and establishments. Flags had significant meanings in the ancient times in which symbols were especially carried great significance. Flags represented the states and the rulers legitimated their rule by their flags. Turks, since their emergence in history, have cared to use flags because of the influence of either the mythological beliefs they had or states they had a relation with. Before their adoption of Islam, Turks used flags in accordance with their old beliefs. After adopting Islam, they started to use Islamic symbols in their flags. Seljuks had a similar attitude and used flags with Islamic motifs. In the initial periods of

* Geliş Tarihi: 4 Mart 2022 – Kabul Tarihi: 24 Mart 2022

Date of Arrival: 4 Mart 2022 – Date of Acceptance: 24 March 2022

Келген күні: 4 наурыз 2022 ж. – Кабылданған күні: 24 наурыз 2022 ж.

Поступило в редакцию: 4 март 2022 г. – Принято в номер: 24 Март 2022 г.

their rule, they used symbols from their pre-statehood past but after their recognition by the Abbasid, they used symbols in their flags indicating this state of recognition.

Keywords: Seljuk, Flag, Sanzhak, State, Sign of Government.

Giriş

Bayrak, günümüzde bir devletin, bir askeri oluşumun ya da bir topluluğun simgesi olarak kullanılan ve istenilen renk veya biçimde kumaştan imal edilen eşyadır. Ancak bu anlatım bayrağın insan toplulukları üzerindeki etkisini açıklamada çok yetersiz kalmaktadır. İnsanlık tarihinde devlet olgusunun oluşumundan itibaren devletler kendilerini sembolize edecek çeşitli simgeler kullanmışlardır. Bayrak, Türkler için de eski Türk devletlerinden itibaren çok önemli bir sembol olmuştur. Zira Türkler, hükümdarlık ve hâkimiyet simgesi olarak gördükleri bayraklarıyla devletlerinin varlıklarını da meşrulaştırmışlardır.

Bir devleti ve mensuplarını temsil eden bayrağın şekli, rengi veya üzerindeki semboller o toplum için bir anlam ifade etmelidir ki halkı etrafında toplayabilsin ve devleti temsil etsin. Çünkü insanların, kendileri için önem arz etmeyen bir sembol veya rengin arkasından gitmelerini beklenemez. Takdir edersiniz ki sembollerin ve renklerin çok önemli olduğu dönemlerde bu kaçınılmaz olmalıydı.

Özellikle eski devirlerde bayrak o kadar önemliydi ki sadece bayrağa sahip olan hâkimiyetini meşrulaştırabiliyordu. Bayrağın dalgalandığı yer o millet için vatanı. Bayrağın dalgalandığı yerde sahibinin kanunları geçerliydi. Hükümdar, bayrak ile meşru oluyor, sahip olduğu gücü bayraklar ile dağıtıyor, üst düzeydeki devlet ricali ile komutanlara da gücü ve iktidarını bayraklarla veriyordu

Devletlerin günümüzdeki gibi kanunla belirlenmiş sadece bir adet bayrağı yoktu. Çeşitli birliklerin, komutanların ve vasal devletlerin de kullandıkları farklı bayraklar vardı. Hükümdarın kendi bayrağının yanı sıra tuğlar ve bayraklar, yüksek rütbeli askerlere ya da devlet ricalinden önemli kişilere verilen bir güç sembolü olup bunların dışındaki kişilerin kullanımı yasaktı [1, s. 89]. Yani bayrak sadece devletin kendisi tarafından kullanılan bir nesne değildi, birliklerin, komutanların, askerlerin de kendi bayrakları olabiliyordu [2, s. 405]. Ancak bunları devletlerin kullandıkları bayraklar ile karıştırmamak gerekir.

Bayrak kelimesine denk düşen bir kelime de sancak idi. Çoğu zaman anlam olarak birbirlerine yakın durmaktaydılar. Fakat burada şu ayrımı belirtmekte fayda var, bayrak genel olarak kullanılırken sancak daha hükümdara ve devlete ait, bayrakları temsil etmekteydi [1, XXVI].

Bayrak isyan durumlarında da kullanılan bir semboldü. Zira devletin

kendi bayrağının dışında bir bayrak açmak, bu eylemi gerçekleştiren birlik ya da komutanın isyan ettiği anlamına gelmekteydi. Buna karşın bayraklar zaman zaman isyanı bastırmak için de kullanılırdı. Bu bağlamda çıkarılan sancak etrafında halkın toplanması isyancıların motivasyonunu düşürerek isyanın başarısızlıkla sonuçlanmasına neden olurdu [1, s. 89]. Bayrağın savaş esnasında düşmesi ise savaşın kaybedildiğine dalaletti [1, s. 241].

Bugün kullandığımız bayrak ve sancak kelimelerinin kökenlerinin Türkçe oluşu, Türklerin bayrak kullanma ve anlamını içselleştirme konusunda bütün toplumlara örnek olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bayrak kelimesi; Divan-ı Lugat it-Türk'te *batrak* olarak olarak geçmekte ve “savaşlarda kullanılan ve ucuna bir ipek parçası takılan mızrak” olarak tanımlanmaktadır [3, s. 247; 1, s. 347; 4, s. 96]. Bat-mak kökünden gelen bayrak kelimesi, d-y değişimi sonrası bugün kullandığımız şeklini almıştır. Sancak kelimesi de sanç-mak (batırmak) kelimesinden türemiştir ve batırmak anlamına gelmektedir [2, s. 247; 401; 4, s. 96]. Kelime Selçuklular döneminde bayrak olarak kullanılmıştır. Yine Selçuklular zamanında Farsçaya da bu şekilde geçmiştir [2, s. 401]. Sancak eski Türklerde diğer delici aletler gibi batırılacak, saplanacak bir savaş ekipmanı olarak görülüyordu ve üzerinde onu kullanan savaşçının veya ait olduğu klanın sembolü bulunuyordu [3, s. 247].

Bir diğer hâkimiyet alameti de *tuğ*'dur. Zira ilk Türk devletlerinde tuğ, bayrağın yerine kullanılmaktaydı. Tuğ, uç bölümünde metalden bir alem bulunan ve hemen altında at kılları olan bir savaş aleti, bir hükümdarlık sembolüydü. Tuğ yapımında kullanılan kıllar Yak Öküzü ya da at kıllarından olurdu. Yak öküzü Orta Asya'da Türkler tarafından evcilleştirilmiş zor koşullara dayanıklı, Türk mitolojisinde görebildiğimiz bir hayvandır [5, s. 330–332]. Göçebe hayatta atın önemini burada anlatmamamıza gerek yok, ancak hayati önem taşıdığı su götürmez bir gerçektir ve atlarının kuyruklarını da Tuğ yapmak için kullandıkları göz önüne alındığında bu sembole ne kadar önem verdikleri anlaşılabilir. Hatta ölen savaşçının atının kuyruğu kesilerek *dullanırdı*. Yani at eşinden ayrılırdı ve bu kılırdan yapılan Tuğ savaşçının mezarına dikilirdi. Sultan Alparslan da Malazgirt Savaşı öncesi atının kuyruğunu kesmiş kendini şehadete hazırlamıştı [1, XXV].

Tuğ, Türklerde aynı zamanda bir savaş aletiydi. Savaşta kullanılan tuğların sırtlarının boyları oldukça uzundu ve çok uzak mesafelerden bile görülebiliyordu ve bu tuğlar savaşta komutanlara rütbelere göre veriliyordu [1, XXV]. Bu durum meydan muharebelerinde orduyu yönlendirme ve kontrol altında tutmak için oldukça önemliydi zira orduyu

satranç oyunundaki gibi yönetmeyi sağlıyordu. Takdir edersiniz ki iletişimde bugünkü imkânların olmadığı bir dönemde orduyu, savaş alanında kontrol etmek oldukça güçtü. Tuğlar sembol olarak önem taşıırken bu yüksek faydası sayesinde önemlerini hep korudular [1, XXV]. Bu orduyu kontrol etme işi bayraklarla da sağlanıyordu, birliklerin kullandıkları farklı renklerdeki bayraklar o birliği diğerinden ayırma görevi de görüyordu, ordu birliklerinin bir nevi kimlik kartları gibiydi. Türk ve İran imparatorluklarında her dönemde birçok farklı grupta, komutanlarda, savaşçılarda, ordunun farklı kademelerinde bayraklar görülmüyordu, lakin bu bayrakları hükümdarın kullandığı ve hâkimiyetin sembolü olan sancaklarla karıştırmamak gerekir [2, s. 405].

Bugün kullandığımız manada, yani bezden imal edilmiş bayrak ilk dönemlerde çok kullanılan bir ekipman değildi bunun yerine daha çok tuğlar vardı. Sadece bir sırtın ucuna takılan ve at kıllarıyla yapılan tuğların yanında Türk devletlerinde sancağa benzer tuğlar da kullanılmaktaydı [1, XXV]. Üstünde bir alem bulunan ve at kılından yapılmış perçemleri olan sancaklar da vardı. Bunun yanında sadece tuğ, yani üzerinde alem bulunan ve at ya da öküzün kuyruk kıllarından imal edilmiş tuğlar da bulunmaktaydı.

Tuğ sayısı, sahibinin kudreti ve makamı ile doğru orantılıydı. Kimse hükümdardan daha fazla tuğ sahibi olamazdı. Hükümdar ilk başlarda 9 tuğ sahibi iken daha sonra batılı Türklerde bu sayı 7 olarak belirlenmişti [1, 42–43]. Bu durum etkisinde kaldıkları inanışın bir tezahürüdür. Sahip olunan tuğ sayısı sahibinin ne kadar kudretli olduğunu simgelemektedir. Ancak bayraklarda böyle bir durum söz konusu olmayıp daha genel kullanılabilirdi. Hatta bir grup, birlik ve savaşçının dahi kişisel bayrağı olabiliyordu. Tuğlar daha özel bir yere sahipti. Tuğ hükümdarın ölümünü müteakip yeni hükümdara geçerdi [1, s. 63]. Osmanlı döneminde savaş tuğlarının çıkarılması büyük bir törenle ve iltimas gösterilerek yapılmıyordu ve saltanat sancaklarından çok daha mühimdir [1, s. 343].

Bezden imal edilmiş bayraklar orta çağda kullanılmaya başlanmıştır [3, s. 247]. İlk dönemlerde bugün anladığımız şekilde bayrak var mıydı bilmiyoruz ancak kullanım alanı olarak tuğ ile birbirine yakındılar. Bugünkü manada bayrak kelimesinin karşılığı Başkırtlarda tuğ sözcüğüdür ve bu, o günlerin mirasıdır [2, s. 402]. Burada şu konuya tekrar değinmek gerekir, bayrak ile sancak semantik olarak birbirine benzemektedir ama sancak daha çok hükümdarın kullandığı bayrak anlamında kullanılmaktadır [2, s. 408; 1, s. 231]. Bugünkü manasıyla bayraklar orta çağdan sonra kullanılmaya başlansa da tuğların kullanımı devam etmiştir. Bayrak devletin ve iktidarın

simgesiydi. Bu sembol Oğuzlar döneminde ipek kumaştan yapılıyordu [2, s. 402].

Türklerin komşuları olan Çin, Roma ve Sasani imparatorluklarında çeşitli şekil ve sembolleri içeren bayraklar kullanılmaktaydı [2, s. 403; 3, s. 248]. Müslüman olduktan sonra gerek dinî gerekse toplumsal olarak etkilendikleri Araplarda ise bayrak geleneği İslamiyet'ten önce de mevcuttu [2, s. 405; 3, s. 248].

Türlere gelirse, Hunlar bayrak veya tuğ kullanmaktaydılar, ancak nasıl bayraklar kullandıklarına dair elimizde net bilgi şimdilik yok [1, s. 349]. Ancak Avrupa Hunlarından Atilla'nın üzerinde bir kuş bulunan bir bayrağı vardı [2, s. 403; 1, s. 17; 3, s. 248].

Göktürkler zamanında bayrak, altın başlı bir kurt idi ancak bunun bir tuğun tepesinde altından yapılmış bir kurt sembolü mü yoksa kumaştan yapılmış bugün anladığımız anlamda bir bayrak mı olduğu tam olarak bilinmemektedir [1, s. 17]. Ancak V. Yüzyılın ikinci yarısında Göktürlere gönderilen bir Bizans elçisi altından yapılmış bir kurt başlı bayraktan bahsetmekteydi [1, s. 17]. Buradan da yola çıkarak Göktürklerin kullandıkları bayrağın günümüzde kullanılan bezden mamul bir bayraktan ziyade üstünde alem bulunan bir tuğ olduğu düşünülebilir. Göktürklerin bayraklarında bulunan bu kurt başı da onların kurttan geldikleri inancında onları birleştiriyordu [1, s. 11, 13].

Bu bayrak, kağana Çin imparatoru tarafından verilirdi ve meşruiyetin kaynağıydı, bu bayrağa sahip olan kağan olabilirdi ve hükmü geçerdi [1, s. 9). Bir kişi, hükümdarlığını ilan ettiğinde Çin'den bu kurt başlı bayrağı alıyordu. Tabi ki Çin için de durum benzerdi, bir Çinli komutan bağımsızlığını ilan ettiğinde Göktürklerden ona bayrak veriliyordu ve o komutan tanınmış oluyordu. Ancak bu Çinli komutanı Türklerin de imparatorları olarak kabul edebilmeleri için kurt başlı bayrağa sahip olarak Türk unvanı alması gerekiyordu [1, s. 15; 2, s. 403].

Kırgızlarda kırmızı ve yeşil renkli bayraklar görülmekteydi. Peçeneklerde ve Kumanlarda da bayrak kullanılmaktaydı ancak içeriklerine dair çok bilgimiz yoktur [2, s. 404; 3, s. 248]. Bunun yanında Dokuz Oğuzların siyah bayrakları olduğu rivayet edilmektedir. Kıpçak ve Kumanlarda da beyaz ile kırmızı bayraklar görülmekteydi [3, s. 248].

Türkler Müslüman olduktan sonra ise farklı bir devlet teşekkülü ile daha karşılaştılar, ancak Sasani ve Bizans'tan etkilenen Araplara ayak uydurmaları çok zor olmadı. Araplar yukarıda söylediğimiz gibi İslamiyet'ten önce de bayrak kullanıyorlardı ve İslamiyet'i kabul etmelerinin ardından da bu geleneklerini devam ettirdiler [2, s. 405).

Nitekim Hz. Muhammed 622'de Medine'ye bayrak eşliğinde girmişti [3, s. 248].

Abbasiler siyah bayrak kullanıyorlardı. Bu rengi tercih etmeleri kendilerinden önceki Emevilerin beyaz rengi kullanmalarından dolayıydı [2, s. 405; 3, s. 248; 1, XXVII]¹. Bunların yanında yine bu devletlerde çeşitli gruplar da kendilerine özel bayraklar kullanıyorlardı ve bayrağa genel olarak *liva* demektedirler [3, s. 249; 2, s. 405]. Devlet yöneticilerine kademelerine göre görevleri dolayısıyla farklı bayraklar da veriliyordu. Fatimiler de yeşil rengi benimsemişti ve bayraklara isim ve unvan da işleniyordu [2, s. 405]. Beyaz bayrak bu dönemlerde de teslim anlamını taşıyordu [2, s. 406]. Bu renklerin veya şeklin dışında bayrak açmak isyan sayılıyordu.

Türk hükümdarlar için Müslüman olduktan sonra halifeden meşruiyetini gösteren semboller almak çok önem arz ediyordu. Bu sebeple Abbasilerden tarafından tanındığını gösteren bayrak ve diğer hükümdarlık alametleri² alıyorlardı. Bu yüzden kendi bayraklarının yanında hilafet

¹ Bahaddin Ögel Türklerde Abbasi etkisiyle siyah sancak kullanıldığını ve siyah renkli bayrakların halk içinde ve orduda çok rağbet görmediğini bildirmektedir.

² Bir hükümdarın hükmetme yetkisine sahip olabilmesi için bazı alametlere ihtiyacı vardı ve bayrak bunlardan sadece biriydi. Hakimiyet sembollerinden bazıları ise, **Çetr**; Müslüman Türk devletlerinde yaygın bir hakimiyet sembolü olarak kullanılır, hükümdar sefer esnasındayken ya da yolculuğu sırasında başının üzerinde tutulan bir saltanat şemsiyesidir. Kirman Selçukluları döneminde Kavurd'un çetri üzerinde ok ve yay resmi bulunmaktaydı [Detaylı bilgi için; 6, s. 293-294.]

Taht; birçok devlette kullanılmış olan hükümdarlık alametidir. Hükümdar, toplantılar, elçi kabulleri ve törenlerde bu tahtın üzerinde otururdu. Tahtın bulunduğu yer devletin merkezi konumundadır. Tabii ki bu tahtın koyulacağı saray ya da çadır da hükümdarlık alametlerinden biridir [Detaylı bilgi için bkz. 7, s. 434-436.]

Taç; hükümdarın başında taşıdığı ve çoğunlukla altın ve diğer değerli madenlerden imal edilmiş bir hakimiyet sembolüdür [BKZ 8, s. 362-363] Selçuklular bunun yanında külah ve sarık gibi bazı başlıkları da kullanmışlardır. **Para**; devlet tarafından imal edilen sikkeler hükümdarın hakimiyet sembolüydü, alışverişin başlıca enstrümanı olması bakımından ve sık el değiştirdiği için hükümdarın ülkede tanınmasını hızlı bir şekilde gerçekleştiriyordu. Selçuklularda Tuğrul Bey paralarda Kınıkların simgesi ok ve yayı kullanıyordu. Paraların üzerinde Abbasi halifesinin adı ve hükümdarın unvanı da yazılıyordu [Detaylı bilgi için bkz. 9, s. 179-184].

Hilat; güç sahibi hükümdarın ya da halifenin göreve atadığı kişilere sembolik olarak giydirdiği kıyafettir. Genel kaniya göre eskiden de benzer uygulamalar olmasına rağmen bu gelenek Abbasiler döneminde başlamıştır. Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'e halife tarafından verilen hilatler olduğunu bilmekteyiz. Sultanların bu hilatleri çok mühimdi. Hilatler sadece bir cübbe olmayıp, bunun yanında cübbe, sarık gibi başka giyim eşyaları da olabilmekteydi. Hilat çok önemli bir hükümdarlık alametiydi. Alparslan tahta çıkınca Abbasi halifeliğinden derhal bir hilat yaptırılması istenmiş ancak o dönem ekonomik olarak sıkıntı çektikleri için bazı gecikmeler yaşanmasına rağmen, Alparslan bu alametler için ısrarcı davranmıştır. Buradan da anlıyoruz ki hükümdarlığın meşruluğu için bu alametler son derece önemliydi [Detaylı bilgi için bkz. 10, s. 22-25.]

makamı tarafından tanındıklarını gösteren siyah bayrakları kullanmaya başlamışlardı [2, s. 406]. Meşruiyet kaynağı artık Çin'den, Abbasi halifeliğine kaymıştı.

Gazneliler siyah bayrak kullanmaktaydı ve bu durum yukarıda gördüğümüz gibi halifelik tarafından meşru sayılma arzularındandı [3, s. 249; 2, s. 406]. Bayrakları üzerinde ay ve hüma kuşu şekilleri vardı, Kumandanlarına ise kırmızı bayraklar verilmekteydi [2, s. 406]. Türk devletlerinde ise savaş meydanlarında kırmızı bayraklara sık sık rastlanıyordu ancak bu rengin devletin ya da hükümdarın kendi rengi olduğuna dair kayıt yoktur. Bunun gibi, devletin kendi bayrağının rengi dışında başka bayrakları kumandanlara vermek diğer devletlerde de görülmektedir [2, s. 406; 3, s. 248]. Karahanlılar da ise kırmızı renkte bayrak kullanılmaktaydı ve kırmızı Türklerde harp rengi olarak görülmekteydi.

Selçuklular kurulmadan önce bölgedeki kabile reislerinin kendilerine ait bayrakları bulunuyordu [2, s. 407]. Bu bayraklar siyah renkteydi ancak üzerlerindeki sembollerin ne olduğuna dair bilgi bulunmamaktadır [2, s. 407]. Gazneliler gibi İslam dünyasıyla sıkı ilişkileri bulunan Selçuklular, eski geleneklerini koruma konusunda daha tutucuydular [2, s. 407]. Bu sebeple ilk bayrakları eski kabile bayrakları olmalıydı. Burada Selçukluların, devlet olmadan önce de siyah bayrak kullandıkları ve devlet olduktan sonra da Abbasilerden hâkimiyet sembolü olarak siyah bayrak aldıkları göz önünde bulundurulduğunda Selçukluların kullandıkları bayrakların rengi konusunda biraz ipucu sahibi olabiliriz diye düşünmekteyiz. Aşağıda vereceğimiz örneklerle de bu konuya daha da netlik kazandıracaktır.

Nevbet; bir çeşit askeri mızıkça olarak da tanımlayabileceğimiz nevbet, hunlardan Osmanlı dönemime kadar Türk devletlerinde önemli hakimiyet sembollerinden biri olmuştur. Tahta çıkan hükümdarlara tuğ veya bayrak ile beraber verilir. Selçuklularda da önemli hakimiyet alametlerinden olan nevbet Tuğrul Bey'den başlayarak kullanılmıştır. Günde beş defa namaz vakitlerinde çalınmıştır. Hükümdarın cevazı ile bazı yöneticilerin kapılarında da çalındığı durumlar olmuştur ancak hükümdardan izinsiz çalınmasına müsaade edilmemiştir. Sadece hükümdarın kapısında beş vakit çalınırken, yöneticilerin kapılarında üç vakit çalınmasına müsaade edilmekteydi. Aksi durum isyan olarak kabul görülmekteydi [Detaylı bilgi için bkz. 11, s. 38-41].

Tuğra; Oğuzlarla başlayıp diğer Türk devletlerinde de kullanılan hükümdar imzasıdır. **Gaşiye;** altın detaylarla süslenmiş bir eğer örtüsüdür. Türk devletlerinde bir hakimiyet sembolü olarak kullanılmıştır (Detaylı bilgi için bkz. 12, s. 398-399.)

Saçı; hükümdarın bazı törenlerde hükümdarın üstüne para ya da değerli mücevherler saçma işine verilen addır.

Hutbe; Selçuklu devrinde, Abbasi hutbelerinde isminin okunması, adı geçen hükümdara meşruiyet sağlamaktaydı. (Detaylı bilgi için bkz. 13, s. 425-428.)

Selçukluların devleti kurmadan önce kullandıkları siyah bayraklardan sonra; Gazneli Sultan Mesud 1035 yılında Selçuklular üzerine bir ordu göndermiş ve Selçuklular savaşı kazanmıştı, bunun üzerine Selçukluların anlaşma yoluna gitmesinin ardından sultan Selçuklulara “Dikhan”¹ unvanı vermek amacıyla onlara sancaklar göndermişti [14, s. 95]. Burada gönderilen bayrağın rengine dair bir bilgi bulunmamaktadır ancak Gazneliler’in siyah bayraklar kullandıklarından yola çıkarak gönderilen bayrakların siyah olacağı düşünülebilir. Bunun yanında 1039 yılında yine Gazneliler’le yaptıkları bir başka savaşta Selçukluların siyah bayrağı bulunmaktaydı [15, s.14; 16, s. 123].

İslam coğrafyasına doğru hızla genişleyen Selçuklular, Abbasilerde ve Gazneliler’de kullanılan hâkimiyet sembollerini kullandılar.² Bu sebeple Selçukluların Abbasilerden aldıkları siyah bayrakları kullanma ve alışma konusunda sorun yaşamamaları ihtimal dahilindedir. Selçuklular da Abbasilerden aldıkları bayrakla devletlerine meşruiyet kazandırıyorlardı.

İbnül Cevzi’deki kayıta şöyle demektedir,

Daha sonra halife üç bayrak getirtti, bunlardan ikisi üzerinde sarı yazularla biri de altın işlemeli yazularla, ‘şükür’ yazılı bayraklar idi. Halife üzerinde Şükür yazan bayrağı eliyle bağladı ve getirttiği ahitname ile birlikte Sultana verdi. Sultan da bu ahde sadakatle bağlı kalacağına söz verdi [17, s. 14].

Bu bayrakların rengine dair bir bilgi verilmese de büyük ihtimalle halife tarafından verilen siyah bayraklardandı. Buna ilaveten Tuğrul Bey 1057 yılında Tekrit’i aldığı anda kale burçlarına siyah bayrak çekilmişti [16, s. 124].

Bayrak verme geleneği Selçuklularla coğrafyadaki diğer devletlerde olduğu gibi devam etmiştir 1132 yılında Sakarya-Fırat civarında Haçlılara karşı mücadele edip başarılar elde eden Emir Gazi’ye Abbasi Halifesi ile beraber bayrak ve bazı hükümdarlık alametleri göndermişti [14, s. 289]. Selçukların siyah bayrak kullandığı ve Abbasilerinde aynı şekilde siyah bayrak verdiklerini göz önünde bulundurursak verilen bu bayrak da siyah olmalıydı.

Şu konuya açıklık getirmekte fayda var, özellikle savaşta kırmızı bayrak kullanılmaktaydı [2, s. 408; 3, s. 250]. Ancak bu bayraklar savaş bayraklarıydı, çünkü Türk devletlerinde ordunun önünde büyük bir tuğ ve bayrak taşıyan bayraktar vardı ve bunun yanında diğer bayraklar yer alırdı. [14, s. 391]. Tekrar belirtelim, geniş manasıyla sancak daha hükümdara ve

¹ Devlet adına vergi toplayıp birkaç köyü yöneten soylulara verilen unvan. Detaylı bilgi için bkz dia dikahn

² Hakimiyet alametlerinden aşağıda bahsedilecektir.

iktidara ait görünürken bayrak diğer küçük birlik ve askeri grupların kullandığı bayrakları karşılamaktaydı. Selçuklular zamanında sancak-ı humayn, sancak-ı saltanat gibi kullanımlar mevcuttu [1, s. 337].

Bayrak aynı zamanda bir yetkilendirme belgesiydi [4, s. 97]. Hükümdarın yetkilendirdiği birisi saltanat bayrağını kullanabilirdi. I. Keykavus için kız istemeye gönderilen heyet saltanatın sancağıyla gitmişti [16, s. 131]. Hükümdar ordunun başında değilken sancağı ordunun başında olurdu.

Bayrakların üzerinde bazı şekiller bulunduğu bilinmekle beraber bunların bayrağın üzerine işlenmiş hâlde mi yoksa bayrağın ucuna takılı semboller mi olduğu bilinmemektedir.

Anadolu Selçuklularında da durum Selçuklular da olduğu gibi devam etmiştir. Bir müellif, I. Haçlı Seferinde İznik'in kale burcundaki Selçuklu bayrağının yerine Haçlı bayrağının dikildiğini söylemekle birlikte bayrağın rengi veya şekline dair bir malumat vermemiştir [18, s. 138; 19, s. 33].

İbn bibi deki bir kayıta da bayraktan bahseder ve rengi siyahtır.

Ertesi gün sabah gezegenler padişahının bayrağı, dönen gök kalesinin zirvesinden görününce yaradanın yardım ve desteğiyle, ordunun sipahi ve serverleri padişahın siyah sancağını büyük bir törenle Kahta Kalesinin üzerine diktiler [2, s. 408; 3, s. 250; 20, s. 298].

Türk töresinde bayrağın dikildiği yer vatan sayılıyordu ve artık bu bayrağın gölgesinde bayrağı diken hükümdarın hükmü geçiyordu [1, s. 169]. Bu bilgi göz önünde bulundurulduğunda da Kâhta kalesine dikilen bayrak Anadolu Selçuklularının resmi olarak kullandıkları, saltanatı simgeleyen bayrak olmalıydı. Aynı durum Hristiyan dünyasında da görülmektedir. Yukardaki örnekte belirttiğimiz gibi İznik Haçlılar tarafından kuşatılmışsa da Bizans tarafından alınmıştır. Bu esnada kaleye bayrak dikilmişti, bu bayrak imparatorluğa aitti ve Haçlılar bayrağı görünce tanımıştı [18, s. 138; 19, s. 33]. Kaledeki bayrağa bakıp buranın Bizans tarafından alındığının anlaşılması, açık bir bilgi verilmese de kalede daha önce de bir bayrağın bulunduğu dair bir varsayımda bulunmamızı sağlayabilir. Ancak burada elimizde başka bir bilgi olmadığı için sadece varsayabiliyoruz. Bu dönemde devlet ricalinde ve orduda kırmızı ve sarı bayrakların kullanılmaktaydı [2, s. 408].

Bayraklar hükümdara ait hâkimiyet sembolleri olduğu için hükümdar öldüğünde hükümdarla beraber türbelerine kaldırılmaktaydı [2, s. 408; 1, s. 65; 3, s. 250] Bahaeddin Ögel bu durumun daha önceden görülmediğini zikretse de [1, s. 65] Muhammed Tapar ve Berkyaruk arasındaki

mücadelede Melikşah'ın bayrağını Berkyaruk'un ordusunda gören askerler saf değiştirmiş ve Berkyaruk savaşı kazanmıştı, Muhammed Tapar yanındakilerle kaçmak zorunda kalmış ve kaçarken yanındakilerin kendisinden kopmaması adına şahsına ait bayrağı kendisi taşımıştı [2, s. 409]. Bu olay incelendiğinde Melikşah'ın normalde kullanılmaması beklenen bayrağının Berkyaruk tarafından kullanıldığını görüyoruz. Muhtemelen bu bayrağın kaldırılmış olması beklenmekteydi. Ayrıca bu bayrağın kayda değer bir farkı vardı ki askerler onu tanımış olmalıydı. Yani Berkyaruk, normal koşullarda kullanmayacağı bir bayrağı kullanmış ve askerler bu bayrağın Melikşah'ın bayrağı olduğunu anlayarak saf değiştirmişlerdi. Buradaki durum bizim hükümdarların bayraklarının birbirinden farklı olduğu konusundaki görüşlerimizi güçlendirmektedir. Bunun yanında İzzeddin Keykavus, Alaaddin Keykubat'ı Ankara Kalesinde teslim aldığında burçlara Keykavus'un sancağı dikilmişti [20, s. 130]. Buradaki örnekten de anlaşılacağı gibi hükümdarların bayrakları farklıydı ve halefi tarafından kullanılmamaktaydı. Ancak bayrağın renginin yukarıda verdiğimiz örneklerde hep siyah olduğunu göz önüne alırsak bayrağın üzerinde sahibine özgü bir sembol veya hükümdarın adı ya da unvanını içeren bir yazı var olmalıydı. Özellikle unvanın o dönemde çok önemli olmasının yanı sıra Selçuklu hükümdarlarının Abbasi halifesinden aldıkları unvanlara çok önem verdikleri gerçeği de göz önünde bulundurulmalıdır [21, s. 163-166].

Bazı bayraklar üzerinde ejder, hüma kuşu gibi şekiller de bulunmaktaydı [1, s. 312, 3, s. 250]. Ancak yukarıda da söylediğimiz gibi bayrak kullanmak sadece hükümdara ait bir özellik değildi. Bu bayraklar savaş bayrakları ya da bir grup yahut askeri ekibin bayrakları da olabilir.

Kaynaklarda gördüğümüz üzere saltanatı ve hükümdarı simgeleyen bayraklar diğer bayraklardan farklı olmalıydı. Tapar ve Berkyaruk mücadelesindeki örnekte olduğu gibi askerler Melikşah'ın bayrağını görünce tanımışlardı ve saf değiştirmişlerdi. Babasının sancağını açığının da ayrıca belirtilmesi, kendi bayrağının da farklı olması gerektiğini göstermektedir. Bir diğer örnek olan Keykubad ve Keykavus mücadelesinde kaleye dikilenin Keykavus'un sancağı olduğu bilgisi önceden asılı olanın Keykubat'ın sancağı olduğuna delalettir. Buradan hareketle yukarıda da değindiğimiz gibi Abbasi etkisiyle kullanılan siyah bayraklarının olması ve bu bayrakların birbirinden farklı olduğunun bilinmesi; bizi bayrakların üzerinde birbirinden ayrılmasını sağlayan şekil ve sembollerin olduğunu düşünmeye itmektir.

Bu bayraklar savaşta da çok büyük anlam taşımaktaydı. Askerlerin savaş alanında sultanın onlarla beraber olduğunu anlamalarına yarayan bir semboldü, bayrağın düşmesi sultanın düşmesi olarak görüldüğünden ordu motivasyonunu kaybediyordu. Bu sadece Selçuklular için değil Bizans için de benzerdi. Malazgirt Savaşında bayrakla ilgili yaşanan bir karmaşa ile Bizans ordusu imparatorun öldüğüne inanmış ve ordu kısa süre içerisinde dağılmıştı [22, s. 293] Bunun yanı sıra Kutalmış da Alparslan ile olan mücadelesinde çetresini kaybetmesi ve bayrağının inmesi sebebiyle yenilmişti [15, s. 88] Bayrağın inmesi mağlubiyet anlamına geliyordu yani bayrak bu denli önemliydi ve korunması gerekiyordu. Bu sebeple bayrağı taşıyan alemdarın çok önemli bir görevli olduğu sonucuna varabiliriz.

Yalnız Anadolu Selçukluların son döneminde beyaz bayrak görülmektedir, bu Moğolların üstünlüğünü kabul ettiklerini gösteren bir semboldü [2, s. 408].

Günümüzde bayrakların şekli kanunlarla belirlenmiş olup devleti yönetenlere göre değişmemektedir. Ama Selçuklular da durum böyle değildi, hükümdarların kendilerine özgü hükümdarlık alametleri vardı. Verdiğimiz örneklerdeki gibi hükümdarın bayrağı, sefinkinden ve diğer hükümdarların bayraklarından ayrılabilirdi. Gerek Muhammed Tapar ve Berkjaruk arasındaki olayda, Berkjaruk'un taşıdığı sancağın diğer askerler tarafından tanınması gerekse de Keykavus'un Ankara Kalesi'ne kendi bayrağını dikmesi örneğinde gördüğümüz gibi sancaklar hükümdarlara özgü idi. Fuad Köprülü'nün hükümdarın çetresini ve sancaklarının öldükten sonra türbesine konulduğu görüşüne Bahaeddin Ögel karşı çıkmamakla beraber daha önce böyle bir kaydı görmediğini söylemektedir [2, s. 408; 1, s. 65]. Ancak halifenin verdiği siyah bayrak yanında hükümdarın kendine ait bir bayrağı da bulunabilme ihtimali vardır. Zira Bahaeddin Ögel, siyah rengin Türkler için büyük bir anlam ifade etmediğini söyleyerek Türk kavminin siyah bayrak arkasında savaşa ve şehadete gitmesinin pek mümkün olmadığını belirtmekte [1, s. 429] ve kırmızının savaş rengi olduğunu vurgulamaktadır [1, s. 425]. Savaş meydanlarında görülen kırmızı bayrakların sebebi bu olmalıdır.

Biz burada, Selçukluların gerek devlet kurmadan önce gerekse de devlet kurduktan sonra halifeden aldıkları ve kayıtlarda da gördüğümüz siyah bayraktan dolayı siyah bayrağı saltanatlarını simgeleyen bayrak olarak kullandıkları kanısındayız. Bu dönemde tek bir bayrak kullanılmadığını da belirtmiştik. Buradan hareketle devletin halifelikten aldığı siyah bayrak yanında başka renklerde bayraklar da kullandığı açıktır. Özellikle savaş durumlarında sık sık kırmızı bayrakların kullanıldığını görmekteyiz.

Gelelim bayraklar üzerindeki şekil ve sembollere, Atilla'nın bayrağının üzerinde bir kuş sembolü olduğunu söylemiştik. Buna ilaveten Selçuklu Devleti'nin kurucularından Tuğrul ve Çağrı Beylerin isimlerinin de birer kuş ismi olması dikkat edilmesi gereken bir unsurdur. Ama bunlar bayraklarının üzerinde de kuş şekilleri olduğunu bize kanıtlamak için yeterli değildir. Bahaeddin Ögel her Oğuz boyunun avcı bir kuş sembolü olduğunu söylemektedir [1, s. 56] ancak bu kuş simgesinin Oğuzların bayraklarında olmadığını da belirtmektedir [1, s. 17]. Fuad Köprülü, Kirman Selçuklularının kullanılan çetrede ve ilk dönem kestirdikleri sikkelerde bulunan *ok ve yay* sembolü sebebiyle bunun hanedana ait bir simge olması gerektiğini dile getirmekte ve ilk Selçuklu bayraklarında da bu sembollerin kullanılmış olabileceğini söylemektedir [2, s. 407; 1, s. 62]. Ancak daha sonraları üzerinde İslami vurgular bulunan bayraklar kullanıldığını, Alparslan'ın Bizans imparatoruna Malazgirt Savaşı sonrası verdiği üzerinde kelime-i şahadet yazılı olan bayraktan anlıyoruz [14, s. 185].

... *Sultanın bu sözleri üzerine imparator 'Ey Sultan, sen nasıl istersen ben öyle yaparım' dedi ve ayağa kalkıp başını açtı, yere eğildi ve şunları söyledi: 'Bu, benim halifenin elçisine yaptığımın karşılığıdır' Sultan buna memnun olup sevindi ve imparator için 'Tanrıdan başka ilah yoktur ve Muhammed onun kulu ve elçisidir.'* Yazılı bir bayrak hazırlanmasını emretti. Derhal hazırlanan bayrak imparatorunun başının üstüne çekildi [17, s. 49].

Gerek medyada gerekse devlet kurumlarında kullanılan üzerinde çift başlı kartal bulunan bayrağın Selçuklunun resmi sancağı olma ihtimali var mıdır? Yukarda da bazı bayrakların üzerinde hüma kuşu şekli görüldüğünü söylemiştik ama bunun kartal olduğuna dair net bir kayıt yoktur. Ayrıca Anadolu Selçuklularda birçok yerde gördüğümüz çift başlı kartal figürünü Büyük Selçuklularda görememekteyiz [23, s. 125]. Çift başlı kartalın örneklerine sadece Anadolu Selçuklularda rastlamaktayız. Ayrıca bu çift başlı kartal sembolünü gördüğümüz eserlerin büyük çoğunluğu da hükümdarlara değil daha çok meliklere, bağlı beyliklere ve hatunlara ithafen yaptırılmış eserlerdir [23, s. 126]. Eğer bu bir saltanat ya da hükümdarlık simgesi olsaydı sadece hükümdarlar adına kullanılması gerekmez miydi? Çift başlı kartal ile, *sultan* kelimesi beraber sadece Kubadabad Sarayı çinilerinde görülmektedir [23, s. 127]. Lakin bu çift başlı kartalın bayraklar üzerinde kullanıldığına dair bize fikir verme konusunda gayet zayıf bir ipucudur. Böyle bir durumun sadece bir yerde görünmesi bize bunun uzun süredir gelenek halinde kullanıldığını göstermez.

Kazakistan'ın batı bölgesinde Selçuklu Devleti'nin bayrağının bulunduğuna dair yapılan bir haber hakkında da birkaç cümle etmek isteriz¹. Linkini aşağıda verdiğimiz habere göre bayrak 11. Yüzyıldan kalma olup Kazakistan'ın batısındaki bir aile tarafında muhafaza edilmiştir. Ve Kazakistan'ın başkentinde bir müzeye teslim edilmiştir. Bayrağın üzerinde bir kuş sembolü bulunmaktadır ve kırmızı renktedir. Müzeyle yaptığımız görüşmede bayrağın henüz sergilenmediği bilgisine ulaştık o sebepten bayrağı göremedik. Ayrıca bayrağı müzeye teslim eden Jolimbet Mekiş'le görüşme imkânı bulamadık. Yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında değerlendirirsek Oğuzlarda kuş ongunu bulunmaktadır. Ancak bu kuş bayraklarda kullanılmamaktadır. Bayrak kullanmanın sadece hükümdara özgü bir gelenek olmadığını da belirtmiştik. Üstelik bayrağın rengi kırmızıdır yani savaşlarda kullanılan bir renk. Bunun yanında Anadolu Selçuklularında sık sık gördüğümüz çift başlı kartal figürü büyük Selçuklulara neredeyse hiç görülmemektedir ve bayrağın Büyük Selçuklu Devleti'ne ait olduğu söylenmektedir. Bu bayrağın Selçuklulara hükümdar tarafından kullanılma ihtimali bize göre yoktur. Bu durum bize bayrağın hiçbir şekilde Selçuklu devleti içinde kullanılmadığını göstermez. Savaşlarda kullanılan bayraklardan biri olabilir. Ama tam kesin bilgi ancak bu bayrağın gerekli testler ve incelemeler yapıp tarihlendirilmesinden sonra verilebilecektir.

Kaynakça

1. Ögel, B., Türk Kültür Tarihine Giriş, C.6, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000
2. Köprülü, F., *Bayrak*, İslam Ansiklopedisi, Cilt 2, İstanbul, 1979
3. Köprülü, Orhan F., *Bayrak*, DİA, Cilt 5, İstanbul, 1992
4. Şahin, İlham, *Sancak*, DİA, Cilt 36, İstanbul, 2009
5. Çoruhlu, Tülin, *Tuğ*, DİA, Cilt 41, İstanbul, 2012
6. Taneri, Aydın, *Çetr*, DİA, Cilt 8, İstanbul, 1993
7. Merçil, Erdoğan, *Taht*, DİA, Cilt 39, İstanbul, 2010
8. Bozkurt, Nebi, *Taç*, DİA, Cilt 39, İstanbul, 2010
9. Tekin, Oğuz, *Sikke*, DİA, Cilt 37, İstanbul, 2009
10. Şeker, Mehmet, *Hilat*, DİA, Cilt 16, İstanbul, 1998
11. Özaydın, Abdülkerim, *Nevbet*, DİA, Cilt 33, İstanbul, 2007
12. Merçil, Erdoğan, *Gaşiye*, DİA, Cilt 13, İstanbul, 1996
13. Baktır, Mustafa, *Hutbe*, DİA, Cilt 18, İstanbul, 1998
14. Turan, O., *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2009; Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2010; Turan, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2010.

¹ <https://bilimdili.com/arkeotarih/tarih-tarih/kazakistanda-buyuk-selcuklu-bayragi-ciftbasli-kartal-kesfedildi/>

15. Köymen, Altan, Tuğrul Bey ve Zamanı, MEB, İstanbul, 1976; Köymen, Altan, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Cilt 3, Türk Tarih Kurumu, Ankara
16. Merçil, E., Selçuklularda Hükümdarlık Alametleri, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2007
17. Sevim, Ali, İbnü'l Cevzi'nin El-Muntazam Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Bilgiler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi, Cilt XXVI, Türk Tarih Kurumu, 2005
18. Runciman, Steven, Haçlı Seferleri Tarihi, C.1, Çev. Prof. Dr. Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989
19. Demirkent, Işın, Haçlı Seferleri, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 1997
20. İbn Bibi, El Evamirü'l-Ala'ıye Fi'l-Umuri'l-Ala'ıye (Selçuk Name), Çev. Prof. Dr. Mürsel Öztürk, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996
21. Özaydın, Abdülkerim, Unvan, DİA, Cilt 42, İstanbul, 2012
22. Attelieates, Micheal, The History, Çev. Anthony Kaldellis, Dimitri Krallis, Harward University Press, Londra, 2012
23. Göksu, Erkan, Çift Başlı Kartal ve Selçuklular, Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi, Sayı 5, 2016

Аңдатпа

Тарихта тудың мемлекеттер үшін де, оған иелік еткен мекемелер мен ұйымдар үшін де маңызы зор. Әсіресе, рәміздер аса маңызды болған ерте заманда тудың мәні ерекше болған. Мемлекеттер тулармен бейнеленді, ал билеушілер өздерінің үстемдігін осы тулармен заңдастырды. Түріктер тарих сахнасына шыққан сәттен бастап-ақ өздері байланыста болған мемлекеттердің де, мифологиялық наным-сенімдерінің де әсерімен туды пайдалануға қамқорлық жасаған. Исламнан бұрын ескі наным-сенімдері бойынша ту қолданған түріктер мұсылман болғаннан кейін туларында исламдық белгілерді қолданған. Селжүктер осы жағдайға сай әрекет етіп, исламдық өрнекті туларды пайдаланды. Алғашқы кезеңде мемлекет болмай тұрып өмірлерінде маңызды болған таңбаларды пайдаланған селжүктер кейін өз мемлекеттерін түмен басқарғаны – олардың Аббаси халифаты тарапынан мойындалуының көрсеткіші.

Кілт сөздер: Селжүк, ту, жалау, мемлекет, егемендік белгісі.

(Ш. ЧЕЛЕР. СЕЛЖҮКТЕРДІҢ ТУЫ МЕН ЖАЛАУЫ)

Аннотация

На протяжении всей истории флаг имел большое значение для государств, а также учреждений и организаций, которые владели им. Особенно в древние времена, когда символы были очень важны, флаг значил очень многое. Государства были представлены флагами, и правители узаконивали свое господство с помощью этих флагов. Тюрки с того момента, как они появились на исторической сцене, придавали большое значение использованию флага под влиянием как государств, с которыми они контактируют, так и своих мифологических верований. Тюрки, которые использовали флаги в соответствии со своими старыми верованиями до ислама, использовали исламские символы на своих флагах после того, как стали мусульманами. Сельджуки действовали в соответствии с этой ситуацией и использовали флаги с исламскими мотивами. В свой первый период сельджуки, которые использовали символы, которые были важны в их жизни до того, как они стали государством, затем правили своим государством с помощью флагов, что свидетельствует об их признании халифатом Аббасидов.

Ключевые слова: Сельджук, флаг, знамя, государство, знак правления,

(Ш. ЧЕЛЕР. ФЛАГ И ЗНАМЯ У СЕЛЬДЖУКОВ)

UDC 82:801.6; 82-1/-9 DBTBL 17.07.41
<https://doi.org/10.47526/2022-1/2664-3162.08>

Gürhan ÇOPUR

Arş. Gör. Dr. Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ardahan, Türkiye
(gurhancopur@gmail.com) ORCID: 0000-0002-6854-005X

KENAN HULUSİ KORAY'IN *OSMANOFLAR* ROMANINDA DRAMATİK AKSİYONU SAĞLAYAN DEĞERLER*

Özet

Yedi Meşaleciler topluluğunun üyesi olan Kenan Hulusi Koray egzotizm, korku ve fantastik öğelerin hâkim olduğu mistik atmosfere sahip öyküleriyle tanınır. Yazarın yayımlanan tek romanı olan *Osmanoflar*, Balkan trajedisinin hemen öncesinde yaşanan olayları odağına alır. Roman altı yüz yıla yakın bir süre Osmanlı hâkimiyetinde kalmış olan Balkan topraklarının Osmanlı'dan koparılması sürecinde yaşanan trajedinin sebeplerini anlatır. Betimlemelerin ve karakter çözümlerinin yoğun olarak yer aldığı roman, Bulgaristan'ın Karnabad kentinde iki yüz yıldır yaşayan ve şehrin hâkimi konumundaki Osmanof ailesinin yaşamının bir kesitini aktarır. İzleksel kurgunun geniş bir zaman dilimine yayılması nedeniyle yeni bir düğüm halkasından sonra son bulan roman, Balkanlarda hız kazanan ve büyük bir kopuşla sonuçlanan isyanların, bölgede devleti ve onun otoritesini temsil eden bir Türk ailesi üzerindeki olumsuz etkilerini gözler önüne serer. Romanın ana bileşenlerinden olan dramatik aksiyon karşıtlıklar esasına bağlı olarak kurgudaki çatışma unsurlarından beslenir. Dramatik aksiyon; kavram, kişi ve simge olarak üç başlıkta ülküdeğer ve karşıdeğer olarak sınıflandırılır. Bu çalışmada *Osmanoflar* romanı, romanda entrik kurgu ve çatışmayı sağlayan değerler etrafında irdelenecek; eserin izleksel kurgusu çözümlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Dramatik aksiyon, Balkan Trajedisi, Yedi Meşaleciler, Kenan Hulusi Koray, Osmanoflar

* Geliş Tarihi: 8 Şubat 2022 – Kabul Tarihi: 16 Mart 2022
Date of Arrival: 8 February 2022 – Date of Acceptance: 16 March 2022
Келген күні: 8 ақпан 2022 ж. – Қабылданған күні: 16 наурыз 2022 ж.
Поступило в редакцию: 8 февраль 2022 г. – Принято в номер: 16 Март 2022 г.

Gürhan ÇOPUR

Res. Assist. Dr. Ardahan University Faculty of Humanities and Literature Turkish Language and Literature Department, Ardahan, Türkiye (gurhancopur@gmail.com)
ORCID: 0000-0002-6854-005X

VALUES THAT PROVIDE DRAMATIC ACTION IN KENAN HULUSİ KORAY'S *OSMANOFLAR* NOVEL

Abstract

Kenan Hulusi Koray (1906-1943), a member of Yedi Meşaleciler (which means Seven Torchbearers) community, is known for his stories with a mystical atmosphere dominated by exoticism, horror and fantastical elements. *Osmanoflar*, the author's only published novel, focuses on the events that took place just before the Balkan tragedy. In the novel, the causes of the tragedy experienced in the process of separating the Balkan lands, which had been under the Ottoman rule for nearly six hundred years, have been discussed. The novel, in which descriptions and character analyses are intensely included, presents a section of the life of the Osmanof family, who lived in Karnabad, Bulgaria for two centuries and were the ruler of the city. While there is an opportunity to continue as a serial as *Nehir* novel, the novel ends at the beginning of the event due to the spread of thematic fiction over a wide period of time. It reveals the negative effects of the revolts in the Balkans, which accelerated and resulted in a great rupture, on a Turkish family representing the state and its authority in the region. The dramatic action, which is one of the main components of the novel, is fed by the conflict elements in the fiction based on the contrasts. Dramatic action is classified as ideal value and counter value under three headings as concept, person and symbol. In this study, the novel *Osmanoflar* will be examined on the basis of the values that provide the plot and conflict in the novel, and the thematic fiction of the novel will be analyzed.

Keywords: Dramatic Action, Balkan Tragedy, Seven Torchbearers (Yedi meşaleciler), Kenan Hulusi Koray, *Osmanoflar*.

Giriş

Tarihî roman olan *Osmanoflar* Balkan olaylarına odaklanır. Roman, ruhsal tahlillere sıklıkla yer verirken bireyselden toplumsala uzanan geniş bir izleksel kurguyu içerir. *Osmanoflar*¹, Koray'ın kitaplaşmış tek romanıdır. Nemçe seferi dönüşünde kendisine tımar olarak verilmiş küçük bir köy olan Karnabad'a yerleşen, burayı imar ve iskân ederek bir Osmanlı mülkü hâline getiren Osman adlı yeniçeri ağasının torunları, ailenin varlığı ve itibarını devam ettirirler. Osmanlı Devleti'nin balkanlardan kopuşuyla sonuçlanacak olan büyük trajedinin ayak seslerinin işitildiği romanda, tıpkı devletin son döneminde yaşadığı olaylar gibi, onun Karnabad'daki

¹Romanın 2004 (Yay. Haz. İnci Enginün), 2014 (Yay. Haz. İsmail Dervişoğlu) ve 2014 (Yay. Haz. Ali İhsan Kolcu) yıllarında çeşitli yayınevlerinden üç adet baskısı okurla buluşur. İncelememizde *Osmanoflar*'ın 2004'te Prof. Dr. İnci Enginün tarafından yayıma hazırlanan baskısı kullanılmıştır.

yansıması olan ailenin de gelişmeler karşısında kayıtsız kaldığı görülür. Coğrafyadaki köklü geçmişlerine dayanan büyük bir özgüven içerisinde savunma mekanizmaları körelen Osmanof ailesi, yanı başlarında büyüyen tehlikeyi ve dengelerin değişmesini görmemekte ısrarcıdırlar. Bilge Ercilasun bu durumu şu cümlelerle açıklar; “Pek çok Türk gibi Osmanoflar da değişimi hissetmezler ve hâlâ güçlü olduklarına inanırlar. Bu yüzden başkalarına karşı kayıtsızdırlar. Etraftan gelecek tehlikelerin de farkında değillerdir” [1, s. 57]. *Osmanoflar*, yazar tarafından iki bölüme ayrılmıştır. *Birinci Kısım* ve *İkinci Kısım* olarak adlandırılan bu bölümler, epizotları tanıtıcı başlıklarla sunulur. Romanın olay örgüsünü, roman başkişisi olan Halil’in odağında gelişen vaka halkaları etrafında üç bölüm olarak incelememiz mümkündür.

Birinci bölümden itibaren yazar, sözünü ailenin dostu olan anlatıcıya emanet eder. Anlatıcı dört yılın ardından ikinci kez Karnabad’a gelir ve gözlemlerini aktarır. Romanda yer alan kahramanların ve mekânın tanıtımı bu bölümde yer alır. Bölüm, Osmanof ailesinin ve kentin tanıtımıyla başlar. Burada aile bireyleri hakkında bilgiler verilir, ailenin geçmişi sunulurken mekân-insan özdeşliğine dair unsurlar dikkat çeker. Pastoral tasvirlerin ağırlık kazandığı bölüm, Karnabad’ın doğasının Osmanof ailesi ve kent ahalisine olan etkisini de gözler önüne serer.

İkinci bölümde, Sağduyu sahibi ve temkinli bir karakter olan anlatıcının tespitleri öne çıkar. Anlatıcı ailenin ve kentin durumunu analiz eder, yaklaşan tehlikelerin farkına varır. Aileyi uyarmak, harekete geçmek için uygun anı bekler. Bu bölümde romanın kişiler düzleminde karşıdeğerlerde yer alan Grigorof ve sinsi planları gün yüzüne çıkar. Zehra ve Halil netleşmeyen şüpheler içerisinde kararsızlık yaşarlarken aynı zamanda ortamın kaotik havasını dağıtmaya çalışırlar.

Üçüncü bölüm, panayır baskını sonrasında aile içerisinde yaşanan huzursuzluklar ve ailenin Karnabad’daki varlığına yönelik gerçekleşen çeteci faaliyetler üzerinde gelişir. Bu bölümde kargaşa bütün korkunçluğuyla yüzünü gösterecektir. Zehra, Groşenka ve anlatıcının Zehra’nın bozulan sağlığının düzelmesine yardımcı olmak ve onu rahatlatmak için çıktıkları Filibe seyahatinden apar topar dönüşleriyle başlayan bu bölümde romandaki çatışma belirgin bir hâl alır. Yaklaşan tehlike, Zehra’nın huzursuz ruh durumuyla okura yansıtılır. Tren yoluna düzenlenen sabotajın ardından Zehra’nın kuşkularının sebebi anlaşılır. Aileye yönelen büyük tehlikeyi fark eden ve içlerindeki haini (Grigorof) keşfeden Halil hedefini belirlemiş olarak harekete geçer.

İncelememizde Uygulanacak Metot, Ramazan Korkmaz'ın "Romanda Dramatik Aksiyonu Sağlayan Değerlerin Görüntü Seviyeleri Üzerine Bazı Öneriler" [2, s.100-114] başlıklı çalışmasındaki kuramsal bağlamda temellenecektir.

Osmanoflar'da Dramatik Aksiyonu Sağlayan Değerler

Roman, öyküleme tekniğine bağlı bir edebî eser olarak ülküdeğer ve karşıdeğerlerin çatışmasından meydana gelen enerjiden doğan dramatik aksiyon temelinde yükselir. "Eserde varolan öykü, epizot ve entrika bağlantılı güçler sisteminin birlik prensibinden doğan üst bir organizasyon" [2, s. 100] olarak tanımlanan dramatik aksiyon, eserin bileşenlerine yayılan çok katmanlı bir çatışmayla görünür. Kurgusal bir âlemi yansıtan eserin içerdiği bütün unsurlar dramatik aksiyon etrafında şekillenen bu tür bir çatışmayla çeşitli temsil değerleri üzerinden kurguya yansılar. Ramazan Korkmaz, Romanda dramatik aksiyonu sağlayan değerleri, yazarın benimsediği değerleri temsil eden "ülküdeğer" ve olumsuzladığı "karşıdeğer"i temel alarak üç alt kategori hâlinde şematize eder. "KORA şeması" [2, s. 103] olarak tanımlanan bu yapıda, kişi, kavram ve simge değerlerin tematik ve karşı güçler olarak sınıflandırılması esas alınır.

Anlatıcının Karnabad'a gelişinden Halil'in komitacılarla gerçekleştirdiği son çatışmaya kadar geçen süre içerisinde eserde entrik kurguyu ve çatışmayı sağlayan değerleri, KORA şemasında [2, s. 103] şu şekilde göstermek mümkündür:

	Ülküdeğer (Tematik Güç)	Karşıdeğer (Karşı Güç)
Kişi Düzlemi	Halil, Zehra, Ahmet, Selim, Anlatıcı	Grigorof, Groşenka, Yusuf, Yuvanna Mihailoviç, Komitacılar, Dimitri Aleksiyeviç
Kavram Düzlemi	Aile, Aidiyet, Tarih Bilinci, Vatan, Toprak, Otorite, Karnabad Panayırı, Dostluk, Vefa, Yurt edinme, Vatanlaştırma, Kendilik bilinci, Sadakat, Ev	İhanet, İtaatsizlik, Dışlanma, Karnabad Panayırı Baskını, Kaos ve Terör, Bulgar şovenizmi, Aile İçi Geçimsizlik, Uyku, 1904 sonbaharı, Yoksulluk, Başkaldırı ve Umursamazlık, Kin, Bencillik
Simge Düzlemi	Osmanlı Devleti, Osmanof malikânesi, Çadır, Silah odası, Hara, Halil'in karabinası	Avrupalı Devletler, Manastır, Yortu, Komitacıların mağarası, Yusuf'un simyacılık yaptığı barakası, Balkanlara yayılan böcek

Osmanoğlar romanında kişiler düzleminde ülküdeğör olarak eserin başkişisi Halil Osmanof öne çıkar. Anlatıcının, “karanlık bir orman” [3, s. 33] olarak tanımladığı ve ailenin baskın karakteri olan Halil, atalarından kalan fetihçi ruhu devralmıştır. “Bireyden ziyade kolektif aidiyeti ve var olmayı hedefleyen fetihçi ruh, toprakları vatan kıldığı gibi ruhları da sonsuzluk doygunluğuna açar.” [4, s. 811]. Ailenin de birçok konuda kararlarına uyduğu ve bu yönüyle ailenin reisi konumundaki Halil, fevri karakteriyle öne çıkar. Karnabad çevresinde aileyle bütünleşmiş üç olgu vardır: Birincisi Halil’in yıllar içerisinde eski ve yeni silahlardan oluşturduğu geniş silah koleksiyonu, ikincisi ağabeyi Ahmet’in dillere destan atları ve harası, üçüncüsü ise ailenin maddi gücüdür. Ailenin maddi gücü tımar geleneğinden gelmekle birlikte feodal özelliklere de vurgu yaparken atların varlığı da dikey boyutta akıncı atalara ve kahramanlara sirayet eden ruha gönderme yapar. Halil bunları önemserken Osmanofların Balkanlardaki ve Karnabad’daki varlıklarının teminatının “silah ve para” [3, s. 60] olduğunu konu her açıldığında heyecanlı bir şekilde vurgular. Halil’in kendilik değerlerini var eden unsurların belki de en önemlisi silah imgesidir. Halil’in kimliğini kurduğu eylem odaklı varoluşa, daha açık bir ifadeyle seçkin bir asker olan en büyük Osmanof’tan aldığı filogenetik mirasa gönderme yapar. Osmanof ailesi geçmişten gelen zenginlikleri ve nüfuzları sayesinde Karnabad’da önemli bir güç olarak varlığını sürdürür. Bu gücün yönetimi de Halil’de toplanmıştır. Anlatıcı, aileyi tanıtırken Halil’in aile üzerindeki etkisi; “Osmanoğların içinde aşağı yukarı hemen hepsi Halil Osmanof’un iradesine mahpus kalmışlardı.” [3, s. 35] cümlesiyle gözler önüne serilir. Ağabeyinin eşi Yuvanna Mihailoviç ile yaşanan problemler sebebiyle araları açılan ve sürekli sürtüşme içerisinde olduğu ağabeyi Yusuf dahi Halil’in kararlarına boyun eğmiştir. Bu kabullenişlerin en net görüldüğü durum Yusuf ve Ahmet’in eşlerinin Halil tarafından seçilmiş olmasıdır denilebilir. Halil’in romanda, “insan mizacındaki hâkim unsurları temsil eden” [5, s. 172] özelliği onu eserin kurgusal evreninde belirli bir fikrin vücut bulduğu statik/düz karakter yapar. İnsanlara mesafeli duran Halil’in kendisinden çekinilen yapısı onun belirgin mizaç özellikleridir. Kalabalığı ve insanlarla yakın münasebeti sevmeyen Halil, atalarından devraldığı savaşçı arketipinin özelliklerini yansıtan, bunun yanında; “esas arzula(rına) bağlı kalmasına yardımcı olan” [6, s. 133] silahlarıyla vakit geçirmeyi tercih eder. Ailenin baba figürünün olmayışının yarattığı boşluğu dolduran, sorumluluk ve otoriteyi temsil eden Halil, yalnızca yeğeni Groşenka karşısında uysal ve yumuşak bir tabiata bürünür. 1904 sonbaharında aileye ikinci defa misafir olan anlatıcının aileyi betimlediği

sahnelerde Osmanoflar'ın hemen her üyesinde tanık olduğu kayıtsızlık hâli belki de en az Halil'e bulaşmıştır denilebilir. Her şeyden çabuk sıkılan bir tabiata sahip olarak betimlenen Halil [3, s. 29], hareket ve mücadelenin olmadığı bir yaşamda tıpkı savaşçı dedeleri gibi bunılır.

Kişiler düzleminde ülküdeğerlerde yer alan bir başka karakter Zehra Osmanof, ailenin en büyüğü Ahmet Osmanof'un ikinci eşidir. 35 yaşında olan ve eşiyle arasında yaş farkı bulunan Zehra, aile içerisinde iletişimsizlik ve karakter çatışmalarından kaynaklanan dağınıklığı düzenleyen kişidir. Aile içerisinde idareci ve düzenleyici vasıflarıyla öne çıkan Zehra, Osmanof ailesinin bütün fertleriyle olan münasebetinde norm karakter vasfını belirgin kılar. “Birinci derecedeki kahramanların kusurlarını yansıtma, somutlaştırma” [7, s. 340] özelliğiyle diğer karakterlerden güçlü bir şekilde ayrılan norm karakter olarak Zehra'nın Osmanoflar'ın hepsi üzerinde etkili olan bu özelliği ailenin uç kutupları Halil ve Yusuf özelinde şöyle karşılık bulur:

“Onun yanında Yusuf ve Halil Osmanoflar; çok kereler, tabiatlarındaki büyük zıtlığı untabiliyorlar yahut böyle bir zıtlığın içine girmiş olsalar bile, Zehra Osmanof'un bakışları altında, son kelimeleri de söylemekle beraber, hiç değilse birbirlerinin huzurundan uzaklaşmak için hemen Osmanofları odalarına doğru terk ediyorlardı” [3, s. 58].

Aile, uzakta olsa dahi bir hayalet gibi aralarında dolaşan Yuvanna'dan korkar. Osmanoflar'ın içerisindeki bir yabancı ve öteki olan Yuvanna, Halil'in baskıları sonucunda evden ayrılmış; evliliğini bitirmiştir. Yuvanna ailenin kökenini temsil eden birisi değildir. Halil tarafından ötekileştirilmiş, aile içerisinde tehlike olarak görülmüş birisidir. “Öteki, benliğin; Ben organizasyonunun hem parçası olan hem de olmayan bir yönüdür.” [8, s. 82]. Yuvanna'nın ailenin benliğine yönelik tehdit unsuru olması düşüncesi onun kendi haklarını savunan yapısı ve dikbaşlılığıyla perçinlenir. O, aileye girmiş; fakat ailenin yapısıyla bir türlü uyum sağlamamıştır. Zaman içerisinde Zehra da onun geri dönebileceği ihtimalinden ötürü birtakım korkulara sürüklenir. Zehra'nın korkusu iktidar hırsı gibi bencilce bir his olmamakla birlikte ailenin dirliğini ve düzenini şahsileştirmesinden kaynaklanır. Aile'nin bir kadından beklentisi, idareci olmak ve toparlayıcılıktır. Bu beklentileri kısa sürede fark ve kabul eden Zehra, ailenin saygısını kazanır. Halil'in saldırgan tavırları Zehra ile diyaloglarında yok olur. Aile içerisinde önemli konuları istişare ettiği tek birey Zehra olur. Eşi Ahmet, yaşamının hemen bütün kararlarını Zehra'ya emanet eder. Kendisini barakasındaki simya uğraşısıyla avutan Yusuf, yalnızca Zehra ile çatışmaya girmez ve ona karşı dingin bir tavır alır. Zehra'nın kişilik

özellikleri romanda belirgin bir şekilde ortaya konur. Anlatıcı onu, “daima bir hakikati avuçlarında hissetmek isteyen” [3, s. 53] bir karakter olarak tanımlarken gerçekçi ve güçlü karakterine vurgu yapar. Zehra'nın anlatıcısıyla gerçekleşen sohbetleri iç dünyasını açıklığa kavuşturur. Yuvanna ve Groşenka'ya dair birtakım kaygıları ve kendi yaşamına dair fikirlerinin görünür kılınmasıyla, Zehra okura açık bir şekilde yansıtılır.

Kişiler düzleminde karşıdeğerlerde yer alan kahramanlardan biri Osmanoflar'ın içerisinde yerleştirilmiş komitacı olan Petro Grigorof'tur. Ailenin güvenini kadınlar üzerinden kazanan Grigorof, çocukluğundan bu yana ilgisini üzerinden eksik etmediği Groşenka'nın sevgisini kazanmıştır. Öyle ki Groşenka onu bir bilge gibi görmektedir. Bunun yanında Zehra'nın da güvenini kazanan Grigorof, Halil'den duyduğu korku sebebiyle aile içerisinde edilgen ve pasif bir maske takarak dikkatleri üzerinden savuşturur. Sık sık çiftlikten ayrılarak manastıra ve köylere giden Grigorof burada halkı Osmanoflar'a karşı kıskırtır. Bir bakıma yılar önce aynı amaçla kente gelen ve Osmanoflar tarafından manastıra yerleştirilen bombanın infilak ettirilmesiyle öldürülen Papaz Velkof'un görevini tamamlamaya gelmiştir. Grigorof, şehirdeki karışıklığı soğukkanlı bir şekilde organize eder, zaman zaman Manastırda kendisine ayrılan odada, Osmanofların Karnabad'dan silineceği günlerin hayalini kurar. Bu düşler esnasında karşısındaki tek engel aile fertleri içerisinde kendisini ürküten Halil'dir:

“Fakat bir dakika düşüncelerinin herhangi bir yerinde manastırdan aşağıya inen bir kalabalık ve silah sesleri arasında kendisini birdenbire Halil Osmanof'un karşısında bulurdu. Bütün kurşunların bu hercümerç arasında ona doğru sıklığı görüyordu. Fakat Halil Osmanof, çok eskiden kurşunla bir panzehir almış gibi, bütün vücudu delik deşik olmasına rağmen her saniye biraz daha ilerliyordu.” [3, s. 126].

Grigorof, ülküdeğerlerde yer alan ve yazarın benimsenmiş değerlerini temsil eden Halil karşısında kendisini güçsüz hisseder. Eserde sıklıkla rastlanan rüya motiflerinde bile bu histen kurtulamadığı açıkça görülür.

Romanda dramatik aksiyonu sağlayan güçlerde ülküdeğer olarak öne çıkan Karnabad Panayırı, Osmanoflar'ın Balkanlara karşı gövde gösterisi olarak tanımlanabilir. Osmanoflar iki yüzyıl boyunca Karnabad'ın gelişmesine ve iskânına katkıda bulunmuşlardır. Buraya yerleşen büyük dede; en büyük Osmanof'tan itibaren kendileriyle birlikte gelişen ve büyüyen kentin idaresini de ellerinde tutmuşlardır. Osmanlı devletinin bölgedeki otoritesini temsil eden aile, devletin buradaki yüzü olmuştur. Tarihsel şartların ve sosyolojik gelişmelerin odağında yer alacak olan aile Balkanlarda giderek artan milliyetçi asabiyetin hedefindedir. Karnabad panayırı, ailenin gücünü ve statüsünü sergilemeleri için önemli bir etkinlik

olarak kabul edilir. Düzenli olarak gerçekleşen bu etkinlik, ailenin Karnabad'daki varlığını yalnızca silah ve güç üzerine kurmadıklarını gösterir. Bütün Balkan coğrafyasına varlıklarını göstermenin en iyi yolu olarak oldukça önemsenir. Komitacıların panayırı hedef alması da hiç şüphesiz bu özelliğinden ötürüdür. Ailenin önemseydiği bu büyük etkinlikte tetiklenecek olan kaos ortamı, Osmanoflar'ın da çaresizlik içerisine düşebileceklerini ve bölgede mutlak hâkim olmadıklarını Karnabad halkına ve özelde Bulgar'lara aşılacak istenen başkaldırı duygusunu alevlendirecek, çekimser ve ürkek tavırlı olanlara da cesaret verecektir. Tam da bu amaca ulaşan panayır baskınının ardından anlatıcının kurduğu, "Osmanoflar, şimdi sizin ve benim yahut hepimiz gibi doğrudan doğruya kaderin hükümleri altına girmişlerdi." (Koray, 2004: 108) cümlesi durumu olanca çıplaklığıyla yansıtır. Panayır baskınıyla başlayan korku havası kısa sürede ortadan kalkıp şehir günlük yaşamına devam ederken Osmanoflar çiftliğinde durum böyle değildir. Yaşananları analiz eden ve yaklaşan tehlikeyi sezinen Zehra, anlatıcıyla sohbetlerinde çekincelerini sıklıkla dile getirir. Rüyasında gördüklerini yakın dostu olarak gördüğü anlatıcıyla paylaşır: "Karnabad'ı bir su altında görüyorum, diye ilave etti; bütün sular manastırın olduğu yerden taşıyor, kocamı arıyorum; Halil Osmanof'la aralarındaki odanın ortasında yüzmeye çalışıyorlar" [3, s. 146]. Zehra'nın rüyası, baskının aile üzerindeki etkisinin başarıya ulaştığını kanıtlar niteliktedir. Panayır sürerken tertiplenen bu kargaşadaki amaç aileyi bir günde yok etmek, kenti ele geçirmek değildir. İki yüz yıldır kenti ellerinde tutan bu büyük ailenin de yara alabileceğini halka kanıtlamaktır. Toplumların huzur ve güven duygusunun canlı kalması, yöneticilerin ya da otoriteyi temsil edenlerin güçlü bir görüntü çizmesiyle orantılıdır. Bunu iyi bilen Halil ve Zehra, aralarında bu konuda hiçbir görüşme olmadan önsezileriyle bir görev dağılımı yapmışlardır. Birisi aile içerisindeki düzeni diğeri ise aileye dışarıdan gelebilecek tehdit ve saldırılara karşı güvenliği sağlamak için çalışacaktır.

Temelde fiziksel bir ihtiyaç olarak tanımlanan uyku, mitik anlatılardan modern eserlere kadar birçok metinde yer alan bireysel ve toplumsal tenkitlerin hemen tamamında yer alır. Metaforik bir anlama bürünerek belirli bir bilinç düzeyinden düşüşü ve bireyin/toplumun savunma reflekslerinin felce uğramasını imler. Uyku hâlindeki bireyin savunma reflekslerinin pasif durumda olmasına ve bilişsel faaliyetlerinin eylemsizliğine vurgu yapan bu durum eserin tamamına yayılan devlet-aile benzerliğine gönderme yapmakla birlikte ailenin geleceğini tehdit eden gelişmeler karşısındaki duruşunu da betimler. Uyku kora şemasında

karşıdeğerlerde yer alır. “Yazar okuyucunun zihnini aydınlatacak açıklamalarda bulunmasa da 1904 yılı Bulgaristan’da yaşayan Türkler açısından hassas günlerdir. Avrupa Devletleri arasındaki güç mücadelesi, Osmanlı Devleti’nin bu topraklarda yeterli şekilde güçlü olmaması, Balkanlarda yeni oluşumların haberlerini vermektedir” [9, s. 621]. Ailenin iki yüz yıllık geçmişi ve daha önce gerçekleşen başıbozukluklara karşı tepkilerinin sertliğinin bilinir oluşu, kendilerine duydukları özgüvenin tehlikeli bir rehavete dönüşmesine yol açmıştır. Karnabad’da kendilerinden habersiz hiçbir faaliyetin olmayacağından emin olan ailenin umursamaz tavırları, anlatıcıyı şaşkırtır ve ürkütür: “Hâlbuki, yine Osmanofların, hem o kadar çok değil daha dört yaz evvel, Karnabad’da patlayan bir silah sesini yakalamak için kasabayı günlerce altüst ettikleri olurdu” [3, s. 44]. Osmanoflar, yaşadıkları bütün saldırılara gece saatlerinde ve uykudayken yakalanırlar. Bu da metaforik anlamda uykunun kötücül yönünü vurgular. Şehirdeki Bulgar azınlık üzerindeki kontrolleri de anlatıcının bir önceki ziyaretine göre oldukça serbest bir yapıdadır. Öyle ki yortu aylarında artık Manastır çevresindeki etkinliklere izin verilmektedir. Şahit olduğu durumu bir tehlike olarak gören anlatıcı, aileye olan güvenini diri tutar, bunun halkı muayene ve otoritelerini kanıtlayıcı bir hamle olarak gerçekleştirdiklerini düşünür. 1904 sonbaharında bölgedeki ve Avrupa’daki gelişmeler sonrasında otoritelerini ve güçlerini canlı kılmak adına harekete geçmesi gereken Osmanof ailesinin sakinliği anlatıcıyı ürküten bir boyuta ulaşır. Eserde sıklıkla vurgulanan 1904 sonbaharının getirdiği kaotik ve şüpheli atmosfer, ne var ki Osmanof ailesine etki etmemiştir. Malikanelerine kadar girmeyi başaran ve şehirlerinde faaliyet gösteren birtakım ajanlar, ailenin en şüpheli üyesi Halil’e ve önsezileri çok güçlü olan Zehra’ya rağmen hep son anda fark edilir. Geçmişte yaşanan olaylara karşı Osmanof’ların tavrı kendilerini teskin edici bir mite dönüşmüş ve 1904 sonbaharında aileyi korunma anlamında miskin bir hâle bürümüştür. İçlerine fitne sokan Petro Grigorof’un hainliklerini fark etmeden aralarındaki geçimsizlik ve çatışmayla günlerini geçirmektedirler. Daha önce yaşanmış olaylarda görüldüğü üzere ailenin varlığı ve iktidar konusu tehlikeye girdiğinde aile bir bütün olarak hareket etmeyi başarmış olsa da yaklaşan tehlike daha fazlasını gerektirmektedir.

Osmanoflar’ın yaşadığı malikâne ve çiftliğin bulunduğu bölge, ailenin geçmişten bugüne uzanan anılarının ve kolektif belleğinin sığınağıdır. Kavramlar düzleminde ülküdeğer olan Malikânenin bulunduğu yer, ilk Osmanof’tan bugüne hiç değişmemiştir. Ailenin tüm üyelerinin doğduğu ve büyüdüğü yer olması sebebiyle ailenin anılarının merkezi

konumundaki malikâne, fizikî yapısının genişleyen aile ile orantılı olarak dönüşüme uğraması sonucunda âdeta canlı bir varlık hâline gelmiştir. Denilebilir ki; malikâne Osmanof ailesinin bir parçası hâline gelmiş, onlarla büyümüş ve genişlemiş canlı bir mekândır. René Wellek ve Austin Warren'ın edebî eserde mekânın kazandığı anlam ve içerisindeki kahramanlarla etkileşimine vurgu yaptıkları şu cümle, Osmanof malikânesinin tarihsel süreç içerisinde kazandığı ontolojik anlamı görünür kılmaya yardımcı olur; “Bir kimsenin evi, onun bir parçasıdır; evini anlatırsanız sahibini de anlatmış olursunuz” [10, s. 304]. Malikânenin simgesel düzlemdeki rolü ailenin geçmişini, hafızasını muhafaza etmesiyle güçlenir: “Kaldı ki, ilk Osmanof, Karnabad'a kurduğu ilk çadırı yeni bir ev inşa edinceye kadar oradan sökmemişti. İlk çadır: bugün Osmanofların içerlerinde oturdukları ve bir kolu iç bahçelerine kadar oda oda uzayan malikânenin bulunduğu yer” [3, s. 43]. Malikânenin romanda yer alan tasviri tam anlamıyla mekân-insan özdeşliğine yöneliktir. Mimari anlamda muadillerinden büyük bir farkı olmayan malikâne, Osmanof ailesinin tarihsel sürecine koşut bir gelişim sergiler. Bir çadır/yurt imgesinden hareketle anlam katmanı genişleyen malikâne Karnabad'ın en nüfuzlu ailesi ve kentin sembolü olmuş Osmanoflar'ın serüvenlerinin en canlı tanığı olur. Malikânenin büyük Osmanof'tan bugüne aynı bölgede yer alması, bölgenin aile tarafından tarihsel bir değer dizgesi içerisinde anlamlandırıldığını gösterir. Geçmiş ve bugünü birbirine bağlayan metaforik bir güç olan bu mekân, ilk Osmanof'tan 1904 sonbaharına kadar geçen sürede sürekli güncellenerek büyür: “Osmanoflar iki yüz sene içerisinde onu dört defa yeni baştan yapmışlar yahut her yeni batında(nesilde) yeni odalar ilave etmişlerdi” [3, s. 43]. Çadırla tohumu atılan ve gelişen mekân imgesi, bir malikâne ve ona eklenen parçalar aracılığıyla ailenin tarihine koşut gelişen anlamlar bütününe, yani ailenin; “tarihselliğini sağlayan” [11, s. 31] bellek mekânına dönüşür. Bellek mekânı, bireyin kişisel ya da toplumsal tarihini ve kimliğini kuran değerlerin toplandığı bir yerdir. İçeriden dışarıya doğru büyüyen bir etkiyle dün, bugün birlikteliğini bireyin zihninde işlevsel kılar.

İnsanoğlunun dünyalık zamanda varlığını sonsuz kılmak, tapınmak ya da ticarî sebeplerle inşa ettiği yapılar, onu inşa edenin düşünce dünyasından ideallerine kadar birçok unsuru bir hafıza mahzeni gibi içerisinde barındırır. Osmanof ailesine karşı Karnabad'daki en etkili tehdit unsuru olan Manastır, Velkof ile temelleri atılan; Dimitri Aleksiyeviç ve Grigorof ile eyleme dönüşen bir başkaldırının manevi merkezi olarak Kavramlar düzleminde karşideğer olur. Manastır 1850'li yılların içinde, şehre Bulgarların gelişinden sonra hâkim bir tepede yükselmeye başlar. Osmanoflar'a

yönelmiş bir silah gibi betimlenen manastırı kuran kişi, Moskova'dan şehre gelmiş Keşiş Velkof'tur. Gizemli bir kişilik olan Velkof, gayrimüslimlerle ilişkilerini sert tavırlarla kısıtlamış olan Osmanoflar'a karşı vakur bir tavır takınır ve onları hiç ziyaret etmez:

“Velkof'un bu hareketine karşı Osmanoflar'ın ne düşündüğü bilinmemekle beraber Karnabad'da bir manastırın kurulabileceğine ihtimal vermedikleri muhakkaktı. Hatta Osmanoflar bunu akıllarına bile getirmemişlerdi, fakat bir gün, Karnabad şimalinde bir taş yığınının yükseldiğini gördükleri zaman kasabaya ayak basmış bir tehlikenin, hatta, kendilerine doğru yuvarlana yuvarlana yaklaştığını anlamakta gecikmediler” [3, s. 46].

Velkof'un başına buyruk tavırları ve izinsiz başladığı inşaatın ardından ailenin bir tehlike olarak algılamakta gecikmediği manastır inşaatı devam ederken bir gece bombalı bir saldırıda büyük hasar alır. Yapımı yarıda kalan manastır, Osmanoflar'a başkaldırma teşebbüsünün ibret vesikası olarak kabul edilir ve onarılmaz. Manastır, azınlığın dinsel ve manevi yönünü beslemekten ziyade Osmanoflar'a karşı bir kimlik objesine dönüşmek üzereyken ailenin gizli müdahalesiyle Velkof'un mezarı olur. Aradan geçen 50 yılın ardından görünümünden bir şey kaybetmeyen yapı, zamanın güven veren kandırıcılığına yenik düşen Osmanoflar'ın ilgisizliği sonunda Grigorof ve Dimitri Aleksiyeviç'in içerisinde kaos planlarını kurguladıkları ve dağdaki komitacıları yönlendirdikleri bir merkez durumuna gelir.

Sonuç

Osmanoflar birçok tarihi romana kaynaklık edecek olan Balkan trajedisini hazırlayan unsurlara dikkat çeker. Büyük bir yıkımın ve kıyımın başlangıcı olacak süreci, bölgede varlığı Osmanlı Devleti'nin otoritesiyle koşut gelişen köklü ve güçlü bir aile üzerinden aktarır. Ailenin içerisinde bulunduğu durum da devletin politik durumuyla aynıdır. Roman bu yönüyle Balkanların Osmanlı'dan kopuşunu hazırlayan etkenlerin başlangıç yıllarına odaklanır. Kenan Hulusi Koray'ın öykülerinde sıklıkla rastlanan gizem ve egzotik atmosfer, *Osmanoflar*'da yerini yoğun çevresel tasvirlerle ve karakter tahlillerine bırakır. Romanda yazarın ilk kalem terbiyesini aldığı Fecri Ati'ye ait birtakım üslup özelliklerinin varlığı dikkat çeker. Müşahit anlatıcının sahip olduğu olanaklar çerçevesinde bir dönem panoraması çizen *Osmanoflar* romanı, geniş bir zaman dilimine hâkim olabilecek bir nehir romanının ilk cildi olarak kabul edilebilir. Devamı gelmeyen eser, Balkanlarda yaşayan Türklerin sosyolojik ve bireyler arası ilişkilerden oluşan serüvenlerini bir aile üzerinden ruhsal tasvirlerle aktarır. Tarihi roman olan eserde aile ilişkilerinin etrafında gelişen bütün olaylar ve

çatışma unsurları metaforik anlamda özelden genele genişleyen bir benzerlik üzerine kurgulanmıştır. Romandaki anlatım bütünlüğü, manastır, malikâne, balkanlara yayılan böcek gibi imgesel yönü güçlü unsurlarla pekişir. Kahramanların ruhsal tasvirlerinin dikkat çekici derecede yoğun olduğu eserde birkaç noktada beliren rüya motifiyle romanın Kenan Hulusi Koray'ın öykülerinde sıklıkla kullandığı fantastik anlatıma yaklaştığı söylenebilir. Kenan Hulusi Koray'ın yayımlanmış tek romanı olan *Osmanoflar*, genç yaşta yaşama veda eden yazarın romancı yönünün tek örneği olarak kalır. Koray'ın nasir yönünü öne çıkaran *Osmanoflar*, ironik bir anlam bütünlüğü içerisinde öteki üzerinden Osmanlı devletinin halk arasındaki adlandırmasını da görünür kılar.

Kaynakça

1. Ercilasun, B. Bir Vatan Kaybettiler, Balkanların Fethi ve Kaybını Ele Alan Romanlar Üzerine Bir İnceleme, İstanbul: Ötüken. 2020,
2. Korkmaz, R. Yazınsal Okumalar, İstanbul: Kesit. 2015.
3. Koray, K. H. Osmanoflar, İnci Enginün (Yay. Haz.), İstanbul: Doğan Kitap. 2004.
4. Atay, D. Çanakkale Zaferi'nden Önce Yazılan Bir Kahramanlık Destanı: Halide Edib'in Işıldak'ın Rüyası adlı Hikâyesinde Kimlik İnşası, 2. Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi, 7-8 Aralık 2018, Ankara: Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi Yayınları, 2018, s. 805-818.
5. Stevick, P. Roman Sanatı, S. Kantarcıoğlu (Çev.), Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları. 1988,
6. Pearson, C. S. İçimizdeki Kahraman, Semra Ayanbaşı (Çev.), İstanbul: Akaşa. 2003.
7. Korkmaz, R. Sabahattin Ali İnsan ve Eser, İstanbul: Kesit. 2016.
8. Kovel, J. Tarih ve Tin, Mehmet Rifat (Çev.), İstanbul: Ayrıntı. 2000.
9. Gürsoy, Ü. Osmanoflar, Leyla Karahan Armağanı, Ankara: Akçağ, 2013, s. 615–624.
10. Wellek, R., & Warren, A. Edebiyat Biliminin Temelleri, A. E. Uysal (Çev.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı. 1983.
11. Korkmaz, R. Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme ve Dönüş İzlekleri, Ankara: Grafiker. 2008.

Андатпа

Жеті Мешалежилер ұйымының мүшесі Кенан Хулуси Корай экзотизм және фантастикалық мотивтерімен мистикалық атмосфераға бай әңгімелері арқылы таныс болған. Жазушының жарияланған бір ғана романы «Османофлар» Балтық трагедиясынан сәл бұрын орын алған оқиғалар желісін әңгімелеген. Романда алты ғасырға жуық Осман империясының меншігіндегі Балтық жерлерінің алынуы кезінде болған трагедиялық оқиғалардың келіп шығу себептері жазылған. Суреттеулер мен кейіпкер сипаттамаларына көп орын берілген бұл романда Болгария мен Карнабад қаласында екі ғасырдай өмір сүрген және қаланың лидері қызметіндегі Османоф әулеті өмірінің бір үзіндісін суреттеген. Туынды ұзақ бір уақыт аралығын қамтығаны үшін жаңа бір шарықтау нүктесінен кейін аяқталған. Роман арқылы Балтық елдерінде болған көтерілістер нәтижесіндегі көптеген шығындар мемлекетке және мемлекеттің абыройлы әулетіне келтірген зияндар оқырман қауымға таныстырылған. Драмалық әрекет идеалды құндылық және қарсы мән ретінде үш тақырып бойынша жіктеледі: концепция, тұлға және символ. Бұл мақалада Османофлар романына интригалық құрылым мен қайшылықты қамтыған құндылықтар бойынша талдау жасалған.

Кілт сөздер: Драматикалық жанр, Балтық трагедиясы, Жеті Мешалежилер, Кенан Хулуси Корай, Османофлар.

(Г. ЧОПУР. КЕНАН ХУЛУСИ КОРАЙДЫҢ «ОСМАНОФЛАР» РОМАНЫНДАҒЫ ДРАМАТИКАЛЫҚ ӘРЕКЕТТЕРДІҢ ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫ)

Аннотация

Кенан Хулуси Корай (1906–1943), член сообщества Йеди Мешалежилер (что означает «Семь факелоносцев»), известен своими рассказами с мистической атмосферой, в которой преобладают экзотика, ужасы и элементы фантастики. Османофлар, единственный опубликованный роман автора, посвященный событиям, имевшим место непосредственно перед балканской трагедией. В романе обсуждаются причины трагедии, пережитой в процессе разделения балканских земель, находившихся под османским владычеством почти шестьсот лет. Роман, в который интенсивно включены описания и анализ персонажей, представляет собой часть жизни семьи Османовых, которые жили в Карнабаде, Болгария, в течение двух столетий и были правителями города. В романе, который заканчивается новым узловым кольцом из-за распространения тематической фантастики на протяжении большого периода времени, раскрываются негативные последствия восстаний на Балканах, которые набирали силу и привели к большому разрыву, на турецкую семью, представляющую государство и его власть в регионе. Драматическое действие, составляющее одну из основных составляющих романа, питается конфликтными элементами художественного произведения, основанного на контрастах. Драматическое действие классифицируется как идеальная ценность и встречающаяся ценность по трем рубрикам: концепция, личность и символ. В этом исследовании роман «Османофлар» будет рассмотрен вокруг ценностей, которые обеспечивают сюжет и конфликт в романе, а также будет проанализирован тематический вымысел произведения.

Ключевые слова: драматическое действие, Балканская трагедия, Семь факелоносцев, Кенан Хулуси Корай, Османофлар.

(Г. ЧОПУР. ЦЕННОСТИ, ОБЕСПЕЧИВАЮЩИЕ ДРАМАТИЧЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ В РОМАНЕ КЕНАНА ХУЛУСИ КОРАЯ «ОСМАНОФЛАР»)

UDC 28

DBTBL 21.15.47

<https://doi.org/10.47526/2022-1/2664-3162.09>

¹Metin YILMAZ, ²Muhammet KARAAĞAÇ

¹Prof. Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Türkistan, Kazakistan, (tahaeymen@hotmail.com, metin.yilmaz@ayu.edu.tr)
ORCID: 0000-0002-9517-0592

²Arş. Gör. Dr. Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sinop, Türkiye
(mkaraagac@sinop.edu.tr), ORCID:0000-0001-7119-6627

TÜRKİSTAN'IN İSLAMLAŞMA SÜRECİNDE SÛFİZMİN ETKİSİ*

Özet

Türklerin 'silah zoruyla mı?' ya da 'gönüllü olarak mı?' Müslüman oldukları noktasında farklı bakış açıları söz konusudur. Ancak bu yaklaşımlar konuyu aydınlatma noktasında yetersiz kalmaktadır. Çünkü Türkler arasında İslâm'ın yayılması uzun bir sürede ve çeşitli amillerin etkisiyle gerçekleşen komplike bir süreçtir. Bu konuda askerî, siyasî, ticarî vb. etkenlerle birlikte yumuşak bir üslupla İslâm'ı anlatan mutasavvıfların önemli bir rolü vardır. Bu araştırmada Türklerin İslâmlaşmasına rehberlik eden ilk dönem sûfilerinin Batı ve Orta Asya'da konuşlu Türkler üzerindeki etkileri ele alınmıştır. Türklerin İslâm'a girişleri konusunda var olan genel kanıların dışında mutasavvıfların rolünü ortaya koymak hedeflenmiştir. Yapılan inceleme sonucunda mutasavvıfların İslâm'ı yaymak için savaşlara katıldıkları, Türk toplumları arasında seyahatlere çıkıp doğrudan tebliğ çalışması yaptıkları, ticarî aktivitelerden istifade ederek ve ribât, hankâh, tekke ve medrese gibi kurumlarda örgün ve yaygın eğitim faaliyetleri yürüttükleri ve Türklerin İslâm'a girişlerinde önemli ve kalıcı bir rol üstlendikleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkistan, Sufizm, Ribât, İslâmlaşma, Türkler.

*Geliş Tarihi: 8 Şubat 2022 – Kabul Tarihi: 16 Mart 2022

Date of Arrival: 8 February 2022 – Date of Acceptance: 16 March 2022

Келген күні: 8 ақпан 2022 ж. – Қабылданған күні: 16 наурыз 2022 ж.

Поступило в редакцию: 8 февраль 2022 г. – Принято в номер: 16 Март 2022 г.

¹Metin YILMAZ, ²Muhammet KARAAĞAÇ

¹Professor, Hoca Ahmet Yesevi International Turkish-Kazakh University Faculty of Theology, Turkestan, Kazakhstan (tahaeymen@hotmail.com; metin.yilmaz@ayu.ed.kz)
ORCID: 0000-0002-9517-0592

²PhD, Research Assistant, Sinop University Faculty of Theology, Sinop, Turkey,
(mkaraagac@sinop.edu.tr), ORCID:0000-0001-7119-6627

**THE EFFECT OF SUFİSM ON THE SPREAD OF ISLAM İN
TURKİSTAN**

Abstract

There are various approaches to when and how the Turks converted to Islam, such as "by force of arms" or "voluntarily". However, these approaches are insufficient to clarify the matter. Because the spread of Islam among the Turks is a complicated process which takes place over a long period of time and under the influence of different factors. In this process, it shouldn't be ignored that the work of Sufis who explained Islam in a polite way had important contributions as well as political, military, social and economic factors. In this study, the effects of the early Sufis, who guided the Islamization of the Turks on the Turks inhabited in the West and Central Asia are discussed. This study aims to reveal the role of Sufis apart from the general opinions about the Islamization of the Turks. As a result of this study, it is found that the Sufis played an important and permanent role on Turks' conversion to Islam by participating in wars in order to spread Islam, making direct communication during the travels of Turkish societies, getting benefit from commercial activities and carrying out formal and informal religious education activities in various institutions such as ribat, hankah, tekke and madrasah.

Keywords: Turkistan, Sufism, Ribat, Islamization, Turks.

Giriş

Türkler ve Araplar, İslâm öncesinden itibaren komşu devletler arasındaki siyasî olaylar ve ticarî ilişkiler sayesinde birbirlerinden haberdar olmuşlardır. Bu tanışıklık, Hz. Ömer döneminde Müslümanların Arap Yarımadasının dışına çıkmalarıyla sıcak temas haline dönüşmüştür. Önceleri şiddetli çatışmalara sahne olan bu temaslar zamanla yerini sulha bırakmış ve Türklerin birkaç asırlık süreçte peyderpey İslâm'a girmeleriyle neticelenmiştir. Oldukça geniş bir coğrafyada yaşayan ve kalabalık bir millet olan Türklerin İslâm'a girişlerinde en önemli amillerden biri Asya Kıtasına yayılarak Türklere İslâm'ı anlatmayı vazife bilen sûfilerin faaliyetleridir. Onların İslamlaşma sürecinde kalıcı etki bırakmalarında Türk toplumlarının geçmişten gelen karakterlerinin ve dini inançlara bakış açılarının yardımı da göz ardı edilmemelidir. Zira Türklerin dine yaklaşımlarına bakıldığında mistik eğilimlerin belirleyici olduğu görülür [1. s. 167] ki esasen İslâm'dan sonra da durum çok değişmemiştir. Bu algı, onların İslâm'ı tercihlerini kolaylaştırdığı gibi kamların mistik özelliklerini

okşayan sūfilerin bölgedeki etki alanlarını da kuvvetlendirmiştir [2, s. 223–224; 3, s. 61].

İlk etapta kavramsallaştırılmış öğretilerin somutlaştırılması adına matematiksel boyutu ile ortaya konulmaya çalışıldığı fıkıh ve kalam gibi ilimler ışığında sunulan İslâm dininin, Türkler tarafından çok da kolay kabul edilmesi beklenemezdi. Zira bozkır halklarının okuma yazma oranları ve kültürel seviyelerinin nispeten düşük olması nedeniyle ilk asırdan sonra siyasî, sosyal ve ekonomik etkilerle daha sofistike hale gelmiş olan yeni dinin tam manasıyla anlaşılması muhal gözükmektedir. Bu meyanda dini katı usuller çerçevesinde değil de daha esnek bir tarzda yorumlayan sūfilerin sunumu, Türklerin ruh dünyasına daha uygun gelmiştir diyebiliriz [4, s. 681]. Çünkü onlar, dinin teorik yönünü ikinci planda görerek insanların gönüllerini fethetmeye gayret etmişlerdir. Bu durum sadece Türklerin İslamlaşma sürecine özgü bir durum değildir. Hz. Peygamberin bedevi Arap toplumuna İslâm'ı tebliğ yöntemi de benzerlik göstermektedir. Mekke dönemi başta olmak üzere fikhî, kalamî tartışmaları görme imkânımız yoktur. Okuma yazma oranının oldukça düşük olduğu Arap toplumunda kolaylaştırıcı, sade bir din anlatısı ile karşılaşmaktayız [5, s. 200–203]. Gerek Kur'an, gerekse Hz. Peygamber'in anlatıları, sevdiren ve duyguları harekete geçiren anlaşılabilir öğretilerdir. Olağanüstülüklerle bezenmiş geçmiş topluluklara dair örneklerin daha ziyade Mekke döneminde vahyedilmiş olması da tesadüfi bir durum değildir.

Türk Coğrafyasının Tasavvufla Ünsiyeti

Her dini anlayışta bir mistik boyut vardır. İslâm'da bu durumdan arı değildir. Hz. Peygamber sonrası özellikle Emevî hilafetinin son bulmasıyla birlikte İslâm'ın mistik boyutunu önceleyen tasavvufî hareket, İslâm'ın yeni coğrafyalarda intişarında etkin bir rol oynamaya başlamıştır. Dinin şer'i kuralları yerine ahlakî yönü öncelenmiştir. Böylece İslâm, soyut naslar yerine dervişlerin hayatlarında müşahhas hale gelen, tevhid temeli üzerine tesis edilmiş sade ve samimi din algısı [6, s. 87–90; 7, s. 113; 8, s. 16–17] ile halkın idrakine sunulmuştur. Yumuşak bir üslupla takdim edilen din, tepki çekmek yerine ılımlı bir muamele ile karşılaşmıştır. Davetçilerin yetenekleri, samimiyetleri, ilmî yeterlilikleri ve pratize edilmiş eğitim anlayışları gibi başarıya ulaştıran etkenler de tebliğ faaliyetlerinde hassaten önem taşımıştır. Bu da geniş halk kitlelerinin İslâm'a meyletmesinin yolunu açmıştır. Tasavvuf erbabının İslâm'ı yayma çabaları alelade bir girişimden ziyade planlı bir organizasyon görünümü arz etmektedir. Sûfizmin ortaya çıkışından sonra mutasavvıfların Türklerle yönelik faaliyetlerinin planlı bir çerçevede gerçekleştiğini Süfyân es-Sevrî'nin şu (ö. 161/778) sözlerinden

anlamaktayız: “Horasan’da/Türkistan’da ezan okumak, Mekke’de ibadete dalmaktan daha üstün ve daha faziletlidir” [9, s. 7]. Bu ifade de hem tabileri teşvik vardır hem de Türk yurtlarında İslâmî önceliğin ne olduğu gizlidir. İşte onun mesajını alan Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) ve Hatem-i A’sam (ö. 237/851) gibi önemli mutasavvıflar, bölgede tebliğ faaliyetlerine girişmişler hatta bunu bir cihat anlayışına dönüştürmüşlerdir [10, s. 120; 6, s. 55; 11, s. 129]. Ancak bu cihattan anlaşılan silahlı mücadele olmayıp, ticareti ve ticaret argümanlarını kullanan mutasavvıfların bitmek tükenmek bilmeyen gayretleridir [12, s. 409; 13, s. 246; 6, s. 55; 14, s. 307].

Daha ziyade İran coğrafyasında mayalanmış tasavvuf geleneğinin mevâli/Arap olmayan Müslümanlar arasında yaygınlık kazanması ve eski kültürel miraslardan esintiler içeren düşünce yapısıyla Türklerin İslâm’a yakınlaşmasının en önemli sebeplerinden biri olmuştur. Elbette bu benzeşme kadar Kur’an ve sünnetin sevgi ve tevazu merkezli öğütleri ile yoğrulmuş mutasavvıfların olağanüstü gayretlerini de göz ardı edemeyiz. Her ne kadar genelleme imkânımız olmasa da onların insanlığın ortak değeri olan vicdana hitap etme anlayışını öncelediklerini görüyoruz. Örneğin rivayetlere göre kendisi muhaddis ve zahid olan Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) iriyarı bir düşmanla cenk ederken rakibi ibadet için mühlet istemiştir. O esnada Abdullah b. Mübârek, düşmanın boynunu vurmak üzeredir. Fakat aklına ahde vefayı emreden ayet gelir¹ ve bundan vaz geçer. Abdullah’ın niyetini fark eden düşmanı, kendisini öldürmekten vaz geçme nedenini sorar ve Abdullah ona karar değiştirme nedenini söyler. Bunun üzerine bir Mecûsî olan düşman askeri: “Ne iyi Rabb, düşmanı için dostunu takdir ediyor” diyerek Müslüman olur [6, I, s. 263]. Bu tür anlatılarda birtakım olağanüstülüklerle karşılaşırız. Tasavvuf ilminin fitratından olan bu tür keramet anlatıları Türkler başta olmak üzere İslâmı tanıyan tüm topluluklarda farklı varyantları ile görülmektedir. Ancak bu rivayetin doğruluğunu kabul edecek olursak bir mecûsînin İslâm oluşunda Kur’an âyetinin dolaylı rolünü görürüz. Bu durum insan fitratına uygun evrensel mesajın muhataplar üzerindeki etkisiyle açıklanabilir. İbn Mübarek sıradan birisi de değildir. Birçok alanda eser vermiş tabiîn sonrası yaşamış önemli bir İslâm alimidir.

Gönüllülük esasına dayanan tebliğ çalışmaları [15, s. 524], sûfîlerin kamlara benzerlikleri ile özellikle vecd esnasında sergiledikleri tavırlar ve söyledikleri hikmetli sözler sayesinde Türklerin teveccühünü kazanmıştır. Sûfîler yer yer kerametler göstererek insanları kendilerine bağlamışlardır.

1 “... verdiğiniz sözü yerine getirin. Çünkü verilen söz sorumluluğu gerektirir.” İsra, 17/34.

Kazandıkları itibar sayesinde ihtilafli konularda arabuluculuk etmişler ve boylarda reis seçimi, hastaları tedavi, gençlerin eğitimi, çeşitli tılsımlar yapma, evlilik, sünnet ve cenaze merasimlerini idare etme [16, I, s. 330; 17, s. 287–289] gibi sosyal hadiselerde doğrudan rol alarak halk ile irtibatlarını kuvvetlendirmişlerdir. Türklerin İslâm öncesi din adamlarından kısmen aşına oldukları bazı özellikleriyle tanınan dervişler, insanları iman, dua ve takva üzere bir yaşam sürmeye teşvik etmişler ve Türklerin manevî hayatını desteklemişlerdir [18, s. 118].

Samimi halleriyle kendilerini Türk toplumları arasında kabullendirmeyi başaran tasavvuf erbabı, halkın dinî hayatı için önemli bir mevkide konumlanmışlardır. Böylelikle halk, dinî duygularını tatmin için mutasavvıflarla daha yakın irtibat kurma ihtiyacı hissetmiştir. Bu minvalde Abdülvâhid İbn Bekr el-Veresânî, Ebû Mûsâ ed-Debilî kanalıyla gelen bir rivayette bir şahsın Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848)'ye; “Bana Allah’a varılacak en yakın yolu göster”, diye sorduğunu, buna karşılık Bâyezîd’in de “Allah’ın velilerini seversin ve kendini onlara sevdirdirsin ki seni sevsinler. Çünkü Allah, velilerinin kalplerine bir gün ve gecede yetmiş defa bakar. Belki senin ismini de velilerinden birinin kalbinde görüp seni de sever ve seni affeder” [19, s. 32] şeklinde cevap verdiğini nakleder. Bu rivayete göre Bâyezîd, hakikat arayışı içinde olanların mutasavvıflara intisab ederek hedeflerine ulaşmalarının daha kolay olacağını anlatmak istemiştir. Zaten mistik özelliklere sahip din anlayışına muttali olan Türkler, bu tür etkilerle şeyhlerin ve tasavvufun çekim alanına girmişlerdir. Böylece Türklerin yoğun bir şekilde yaşadığı ve büyük ticaret merkezlerini barındıran Maverâünnehir şehirleri sûfîzmin merkezi olmuş, Türkler de sûfîlerin sunduğu İslâm’ı benimseyip ona hizmet etmişlerdir [15, s. 524]. Dergâhların da Orta Asya’da İslâm’ın yayılmasında ve Maverâünnehir’deki ilmî gelişmelerde büyük rolü olmuştur. Çünkü buralarda yetişen şeyhler ve ilim adamları buldukları merkezlere sıkışıp kalmamışlar, miladî yedinci asırdan itibaren kervanlara iştirak ederek Türkler arasında tebliğ yapmışlardır [20, s. 239].

Asya’nın iç kesimlerine ulaşarak Türklerin çadırlarına misafir olup İslâmiyet’i yaymaya özen gösteren [21, s. 67–69] sufiler, yalnızca Arap unsurlardan oluşan gruplar gibi telakki edilmektedir. Bu yanlıgı fetih politikalarında da yaşanmakta olup özellikle Emeviler dönemindeki Maverâunnehir bölgesindeki İslâm ordularının tamamen Araplardan oluştuğu gibi bir izlenim ortaya çıkarmaktadır ki, bu tarihi gerçekliklerden oldukça uzaktır. Bölgeye gelen sûfîler içerisinde Araplar olduğu gibi Acem/Fars ve Türk asıllı çok sayıda yerli sûfinin etkinliğini görmekteyiz.

Hatta Türkmenlerin Araplardan daha etkili oldukları görülür. Zira Türklerin ata ve baba dedikleri Türk sûfiler/dervişler [1, s. 70], içlerinden biri gibi girdikleri boylarda tepki çekmeden fikirlerini anlatma fırsatı bulmuşlardır. Örneğin Kaşgar civarına giden sûfi önderlerinden Mahdûm A'zam, (Seyyid Ahmed Kâsânî, ö. 949/1542), çok sayıda Kırgız mürid devşirmiştir [22, s. 86-88]. Mahdûm'un oğullarından Hoca İshâk Vefî'nin de Kırgız topraklarında on iki yıl kalıp üç yüzden fazla Türkün İslâm'a girmesini sağladığı kaydedilmiştir [23, s. 145]. Adı kaynaklara yansıyanlar dışında nice derviş söz konusudur ki bunlar Türklerin İslamlaşma süreçlerinin aslında gizli kahramanlarıdır. Nitekim İzzetî'den naklen D. Mc. Donald'ın şu ifadeleri bu tezi destekler mahiyettedir: "...İslâm'ın meslekten misyonerliğe en yakın olduğu alan, gezgin dervişlerin etkinliklerini koydukları alandır. İslâm'ın sınır bölgeleri bunlarla doludur. Onların çabalarıyla ki Afrika bugün hemen hemen bir Müslüman kıta haline gelmiştir. Bu adamlar öğretileriyle Asya'nın içlerine kadar sokulmuşlardır. Onların serüveni İslâm'ın yayılışının serüvenidir" [24, s. 201]. Kısaca tüm bu verilerden anlaşıldığı üzere sûfiler, Orta Asya ve Afrika gibi İslâm'ın genişlediği alanlarda aktif bir şekilde İslâm'ı yaymaya çalışmışlardır.

Sûfilerin İkâmet Merkezlerinin İslâmlaşmadaki Rolü

Orta Asya'da askeri lojistik üs olarak inşa edilen ve zamanla fonksiyonel değişikliğe uğrayan ribâtlarla birlikte han, zaviye, kervansaray ve hankâh gibi yapılar, sûfilerin ikametgâhı haline gelmiş ve buralarda yetişen mutasavvıflar Türklerin İslamlaşma sürecine doğrudan etki etmişlerdir. Örneğin bir Türk şehri olan Belh'te 727 yılına tekabül eden erken devirlerden itibaren [25, s. 246] ribâtlar inşa edilmiş ve İbrahim b. Ethem (ö. 161/778) gibi ilk dönem sûfileri [26, s. 45; 27, s. 346-347] sınır boylarında konuşlanarak gayrimüslim Türklere karşı cihada giden mücahitlerle ilgilenmişlerdir. Onların ribâtlarda ikamete başlamalarıyla birlikte sınırların genişlemesi ve işlek ticaret yolları, buraları sosyo-kültürel etkileşim merkezlerine dönüştürmüştür. H. 1. asırdan itibaren ortaya çıkan, etkisi katlanarak artan ve sayıları binlerle ifade edilen ribâtlarda [28, s. 273; 29, s. 256; 30, s. 484; 31, s. 308] tasavvuf ehli şeyhler müritlerine eğitim vermişlerdir [32, s. 69]. Bir kısmı şeyhlerin bizzat kendilerine ait olan bu dergâhlar, sayıları iki yüzlere varan müridi barındırmakla ciddi birer eğitim kurumu görünümü arz etmişlerdir [33, II, s. 52; 34, s. 66]. Eğitimini tamamlayan talebelerden bazıları ilmî faaliyetlere devam etmeyi tercih ederken bir kısmı da ticaret ve benzeri vesilelerle ya da doğrudan tebliğ faaliyetine girişmişlerdir. Böylece bu tür merkezler, Türklerin dinî ve kültürel hayatlarında önemli etkiler meydana getirmiştir. Her ne kadar

eğitim hayatını tamamlayan kimselerin kendi iradeleri ile tebliğ faaliyetine girişmeleri mümkünse de Sevrî'nin belirttiği amaca erişmek için tarikatların genel bir hedef çerçevesinde, müritlerine Türkleri irşat görevi verdikleri görülmektedir. Sûfiler, halk arasına dağılarak nefeslerini daha uzak ve henüz İslâm'dan haberdar olmamış bakir alanlara ulaştırmayı tercih etmişlerdir. Örneğin Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in çağdaşı ve Horasan'ın önde gelen şeyhlerinden biri olan Feth b. Şuhuf el-Mervezî, uzun zaman boyunca kabileler arasında dolaşarak İslâm'ı anlatmıştır [32, s. 165]. Oldukça erken bir döneme tekâbül eden Feth'in tebliğ yolculukları, sonraki sûfilere de örneklik teşkil etmiştir. Nitekim aslen bir Türk olan Necmüddîn Kübrâ (ö. 618/1221), Türk topraklarında dolaşarak irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. Dönemin Gazneli sûfilerinden Radiyyüddîn Alî Lâlâ, intisab edebilmek için uzun süre onu aramış fakat bulamamıştır. Bir defasında Ahmed Yesevî'nin hankâhında halvetteyken Harezîm'den gelen bir tüccarla Ahmed Yesevî'nin konuşmasına tanıklık etmiştir. Yesevî, tüccara Harezîm'de halk ile ilgilenen bir derviş olup olmadığını sormuş tüccar da son zamanlarda Necmüddîn Kübrâ'nın gelip insanları irşatla meşgul olduğunu söylemiştir [32, s. 581]. Bu bilgiler onun Türkler arasında tebliğ seyahatlerine çıktığını göstermektedir.

Çoğunlukla ribâtlarda kurulan tekkeler, dervişleri sahaya gönderdikleri gibi birer tebliğ merkezi olarak da vazife görmüşlerdir. Herhangi bir vesileyle İslâm'ı merak edip bilgi almak isteyen gayrimüslimler buralara gelip bir müddet konaklayarak İslâm'ı ve Müslümanları tanımış ve İslâmı kabul etmişlerdir. Sözelimi rivayetlere göre bir Hristiyan, Ebû'l-Abbâs en-Nihâvendî'nin tekkesine gelerek dört ay kadar ikamet etmiş, tanık olduğu manzara karşısında sûfi yaşam tarzından etkilenip Müslüman olmuştur [32, s. 277]. Buna göre tekkeler, insanların din ile buluşma mekânı olarak İslâmlaşmaya katkı sunmuştur. Detaya kaçmadan daha ziyade ahlak eğitimi üzerine dayanan öğretiler kısa sürede kabul görmüş, yolcular ve tüccarlar bu halkaya dahil olmuşlardır. Dolayısıyla durağanlıktan uzak başka coğrafyaları etki alanına dahil eden aktif bir eğitim anlayışı gerçekleştirilmiştir. Yeni dini öğrenen tüccarlar vardıkları her yerde kendi dünyalarında değişim meydana getiren bu dini yaymışlardır. Daha ziyade şehir dışlarında konuşlanmış ribâtlardan bir kısmı nüfus artışları ile şehirlerin genişlemesi veya bu ribâtlar etrafında yeni yerleşke alanlarının oluşması sonucu şehir mimarisinin bir parçası haline almıştır [2, s. 223–234; 3, s. 61].

Ribâtların önem kazanması nedeniyle dine hizmet etmek isteyen ve aralarında önemli ilim adamlarının da yer aldığı kimseler, kendileri adına

ribâtlar yaptırmışlardır. Belh ile Huttel¹ arasında Ebu'l-Hasan Muhammed b. Hasan adlı birine ait ribâtan bahseden İbn Havkal, buranın fonksiyonundan ve şahsın yaptırdığı diğer ribâtlardan şu şekilde bahsetmektedir:

...Bu ribât haddizatında en güzeli ve mevkii itibarıyla en faydalıdır. Zira burada ona olan ihtiyaç pek büyük ve insanların ihtiyacı pek şiddetlidir. Ahali korku, düşman saldırısı, kar tehlikesi veya bir zarara uğramak gibi çeşitli zorunlu hallerde bu ribâta sığınır. Bu ribât pek muhkemdir. Yüksekliğinden dolayı düşman eli değmesinden emindir. Binaları geniştir. Şayet buraya asker incek olsa kaldırabilir. Büyük padişah konsa barındırabilir. Bana göre bu ribât, bu zâtın Maveraünnehir aktarı ile Horasan'daki ribâtlarının en değerlisidir. Bu zâtın Kuvâziyan'da da ribâtları vardır. En güzelleri ise yoldan gelen kimselere yiyecek sunan Tirmiz'deki ribâtlarıdır. Bu ribâtlarda kalan fıkıh ve ilim talebelerine her dâim nafakaları gelir. Yine bu zâtın Tirmiz'de yaptırdığı bir bîmaristan vardır. Bu bîmaristanın masraflarına kifâyet edecek miktarda gelir getiren vakıflar tahsis etmiştir. Yine onun Şûman, Sarmenci ve Sağâniyan'da da ribâtları vardır...[35, s. 454; 36, s. 89–104].

Her türlü ihtiyaç anında halkın sığınağı haline gelen ve sosyal hayatın merkezinde konumlanan ribâtlarda ilim talebelerinin barınması ve yolculara yemek ikramı, bu kurumların değerini daha da artırmıştır. Toplumların maddî ve manevî hayatlarına olan etkisi, halk ile irtibat kurarak fikirlerini aktarmayı hedefleyen tasavvuf erbabının dikkatinden kaçmamıştır. Nitekim Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166) gibi mutasavvıflar, kendilerine ait ribâtlarında müritlerine ders verdiği gibi halka da vaaz etmişlerdir. Bu sohbetlere devrin diğer ulemasının da katıldığı zamanlar olmuştur. Kimi zaman şeyhlerin ilim ve keramet gösterme konusunda rekabetlerine sahne olan dergâh ve ribâtlarda halka açık programlar da tertip edilmiştir. Bu programlara iştirak eden şeyhler, türlü kerametler göstererek halkı etkilemişlerdir. Şahit oldukları sıra dışı hadiselerin tesirine kapılan halktan arzu edenler şeyhlerin huzuruna gelip tövbe etmişlerdir [32, s. 718–719]. Bu tür hadiseler, ribâtlar sayesinde mutasavvıfların halk üzerinde büyük etki kurduklarını gösterir.

Zamanla ilim halkaları ile şöhrete kavuştuğu anlaşılan bu ribâtları dönemin ünlü sûfilerinin de ziyaret ettiğini görmekteyiz. Örneğin Türklerin Müslüman olmasında en etkili mutasavvıflardan biri olan Hallâc-ı Mansûr

¹ Belh, bugün Afganistan sınırlarında yer alan, tarihi ticaret yollarının kesişme noktalarından birinde ve çoğunlukla Türk nüfusun ikamet ettiği şehirlere biridir. Huttel ise Belh'in kuzey doğusunda Fergana Vadisi istikametinde kurulmuş bir şehirdir [35, s. 447–448].

(ö. 309/922), 900'lü yıllarda kalabalık mürit grubuyla birlikte ticaret yollarındaki ribâtlar üzerinden doğuya giderek Türk yurdunu dolaşmış, yerli tercümanlar vasıtasıyla insanlara sohbet etmiş ve İslâm'ı tebliğ etmiştir. Bu esnada özellikle Kırgızlar üzerinde çok etkili olduğu gözlenmektedir ki onlar, Hallâc'ı "ata" olarak görmüşlerdir [26, s. 234; 37, s. 377; 38, s. 54; 39, s. 412]. O, Doğu Türkistan şehirlerinden Hoten ve Turfan'a kadar giderek İslâm'ın yayılmasında rol oynamıştır [40, s. 167–168; 41, s. 251]. Bu seyahatte ribâtlar ve onlara bağlı tekkeler Hallac'ın uğrak yeri olmuş ve muhtemel buralarda yürüttüğü faaliyetler tanınırlığını artırmıştır.

Rîbâtların bu denli etki alanı oluşturmalarında kurumun çok yönlü fonksiyonelliği göz ardı edilmemelidir. Zira, hiçbir etnik, siyasi ve dinî ayırım yapılmaksızın misafirlere ikramda bulunulması ve bütün ihtiyaçlarının giderilmesi onların sempatisini artırıcı bir unsur olmuştur. Nitekim bir tekke sahibi olan Muhammed İbn Hafif (ö. 371/972), vefat ettiğinde Müslümanlarla birlikte çok sayıda Hristiyan, Yahûdî ve Mecûsî de cenazesine katılarak onun için dua etmişlerdir. Çünkü İbn Hafif, tekkesine gelen yardım malzemelerini ayırım yapmadan ihtiyaç sahiplerine dağıtmış ve taraflı tarafsız herkesin gönlünü kazanmıştır [34, s. 30]. Cenazeye katılanların farklılığı onun tebliğ çalışmalarındaki hedef kitlelerinin kapsamını gösterir. İbn Hafif'ten irşat bayrağını devralan müritlerinin en meşhurlarından Ebû İshâk İbrahim b. Şehriyâr Kâzerûnî (ö. 426/1035) de onun izinden yürümüş ve tekkeleri, misafirlere bol ikram yapılan mekânlar olarak nam salmıştır. Bir fütüvvet ehli olan Ebû İshâk, son derece merhametli, yetimleri kollayan, şefkatli, fakir ve gariplere yardım eden irşad ehli bir kimsedir. Devrin önemli şahsiyetlerinden Hatib İmâm Ebûbekir; "onu gören üzgünler neşesini bulur, sözlerini işiten zalimler zulümden vaz geçer ve yüzündeki nuru gören kafirler Müslüman olur" [34, s. 123] diyerek Ebû İshâk'ın etrafındakileri etkileyen bir mizaç, görünüm ve ahlak sahibi olduğunu belirtir. Elbette karşılığı bulunmayan bir anlatının etkileyici bir yönünün olmadığını keşfeden ve bunu yaşam biçimine dönüştüren sûfiler, sürekli kaynayan kazanla maddî ihtiyaçlarını giderirken mistisizmin gönle dokunan boyutuyla da manevî ihtiyaçlarını gidermişlerdir. Tek yönlü bir bilgilendirmeye dayalı öğretilerin İslâmlaşmaya katlı sağlamayacağı açıktır. İşte Ebû İshâk, tekke kendi sorumluluğuna geçtiğinde ilk iş olarak bir mescit yaptırmış ve hemen bitişiğindeki hankâhında gayrimüslimler de dahil olmak üzere dervişlere, yolculara, gariplere ve muhtaç durumdaki herkese yiyecek ve diğer ihtiyaç malzemelerinin dağıtılmasını sağlamıştır [34, s. 33; 42, s. 145–146]. Bu durum Kâzerûnî dervişlerinin etkisiyle gerçekleşen

İslâmlaşmaların geri planında sosyal dayanışma ve yardımlaşma faaliyetlerinin önemli bir etken olduğunu gösterir.

Hz. Peygamber döneminden beri uygulana gelen îsâr/diğerkâmlık anlayışı İspanya'dan Çin sınırına kadar coğrafyaların İslâmlaşmasında çok da gündeme taşınmayan önemli bir rol oynamıştır. İşte yukarıda ifade ettiğimiz gibi ribât şeyhlerinden olan Ebû İshâk'ın kendisine açıkça düşmanlık eden ve şehrin idaresine yüz dinar borcu olan Şehrûz İbn Hurbam isimli bir gayrimüslimin borcunu ödemesi bu anlayışın bir tezahürüdür. İbn Hurbam, düşman olarak gördüğü bir kişinin kendisine yaptığı bu iyilik karşısında mahcubiyet duymuş ve Ebû İshak'ın huzuruna gelerek Müslüman olmuştur. Bu yardımların elbette bireysel girişimlerin çok ötesinde olup yaygınlık kazandığı görülmektedir. Evlenmek isteyip maddî imkânsızlıklar nedeniyle evlenemeyenler evlendirilmiş, sünnet çağına gelenler sünnet ettirilmiş, hiçbir ayrıma gidilmeden toplumsal ihtiyaçlara cevap verilmiş [34, s. 124]. Bu yardımları zaman ve mekânsal şartlara göre hümanist bir yaklaşımla değil dinin bir gereği olarak yapıyor olmaları, toplumda Müslüman imajının değer kazanmasını sağlamış, özellikle ekonomik darlık içinde yaşayan ve karşılıksız yardım görmeye pek alışık olmayan kimseler için din değiştirme konusunda önemli bir gerekçe haline gelmiştir. Sosyal yardımlaşma kurumları, daha geniş manasıyla sivil toplum kuruluşlarının görevini yerine getiren bir yapıya sahip olan sûfi yapılanmaları, halkın sempatisini kazanmaya muvaffak olmuştur. Sosyal sorumluluk üstlenerek devletin yükünü hafifletici uygulamalar nedeniyle sadece halkın değil aynı zamanda bağlı buldukları bölgesel yönetimlerin desteğini de almışlardır. Çünkü bu durum, devlet otoritesinin tesisine katkı sunmuştur. Dolayısıyla aşırılıklar söz konusu olmadığı sürece mutasavvıflar ve dergahlar, devlet desteğini arkalarında hissetmişlerdir.

Yürütülen faaliyetlerin doğası gereği sûfilerin zaman zaman sert muhalefetle karşılaştıkları dönemler de olmuştur. Örneğin Deylemli Mecûsîler, Kâzerûnî ve dervişlerinin tebliğ çalışmalarından rahatsız olarak Ebû İshak'ı öldürmeye karar vermişlerdir. Ancak şeyhin dostu olan bir Türk, Kâzerûnî müritlerini suikast planından haberdar etmiştir. Kısa sürede hazırlanan iki bin kişilik bir ordu ile Mecûsîler mağlup edilmiş ve onlardan yedi yüz kadarı İslâm'a girmiştir [34, s. 35, 106–119]. Bu örnekte görüldüğü gibi bir Türkün bilgilendirmesi ile tehlikenin savuşturulması Ebû Müslim'in yakın çevresindeki Türklerin ona duyduğu sadakati göstermektedir. Dolayısıyla Türkler önemli bir hedef kitledir. Fiili cihat hareketlerinde de bizzat mutasavvıflarla birlikte yer alarak bölgede İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılmasına katkı sunmuşlardır. Bu yolla yirmi dört bin kişinin Ebû İshak

ve taraftarlarının yürüttüğü faaliyetlerle İslâmı kabul ettiği belirtilmektedir [43, s. 67; 34, s. 67]. Ebû İshak örneklemi üzerinde fazlaca durmamız onun temsil özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bütün bu faaliyetler bölgede İslâm'ın yayılış evrelerinde önemli bir etki uyandırmıştır.

Ebû İshak, ve müritleri kendilerini bir dergâha kapatarak kişisel gelişimlerini tamamlamak ya da sadece talebe yetiştirmekle yetinmeyip bir aksiyon adamı olmayı tercih etmişler ve sahaya çıkarak tebliğ çalışmasına bizzat iştirak etmişlerdir. Ebû İshak'ın: "Eğer ben Lübnan'da otursaydım bu kadar kafir neden ve nasıl Müslüman olurdu?" [34, s. 135] ifadesi günümüzde algılanan sûfi anlayıştan çok farklı bir misyonu ortaya koymaktadır. Nitekim müritlerinin de Orta Asya'da tüccarlarla birlikte koloniler kurdukları [2, s. 228] dikkate alındığında onun ve talebelerinin en önemli faaliyet alanlarından birinin Türklerin İslâm'la tanıştırılması olduğu anlaşılır. Fars bölgesinde önemli bir ticaret merkezi olan Kâzerûn merkez olmak üzere Ebû İshak ve tarikatına ait altmış beş ribât kurulmuştur. Kâzerûn'daki büyük dergâh ve bu tarikata ait diğer ribâtlar Türklerin İslâm'a girişinde büyük etkiye sahip olmuştur.

Türk yurtlarında etkin olan diğer bir tasavvufi yapılanma da Kerrâmîlerdir [34, s. 36; 44, s. 273]. Hanefîliğe bağlı Kerrâmîler, zühd esasına dayalı sûfi öğretileri ile Gazneliler devrinde on binlerce Türkün İslâm'a girmesine vesile olmuşlardır. Horasan merkezli bir tarikat olan Kerrâmîlerin taraftarları zamanla bütün Maverâünnehir'e yayılmıştır [25, s. 299]. Bu kadar geniş bir alana yayılmayı başarmalarında yeni dini kabul konusunda esnek bir tavır takınmalarının büyük etkisi olduğu düşünülebilir. Çünkü onlar, kişinin diğer amellerini irdelemeden kelime-i şehadet getiren herkesi gerçek mümin kabul etmişlerdir [45, s. 12; 1, s. 72]. Bu esnek tavır ile birlikte samimi gayretleri işlerini kolaylaştırmış ve daha çok insan İslâm'a ısınmıştır. Örnek vermek gerekirse Kerrâmî zâhid Ebû Yâkub İshak b. Mahmeşâz (ö. 383/993)'ın çabaları ile Fergana, Huttel, Cüzcan, Merverrûz ve Semerkant gibi Türkistan illerinde açılan hankâhlar, elli binden fazla gayrimüslim Türk ve Farisî'nin, İslâm'a girmesine vesile olmuştur. Kerrâmî tekkeleri İslâm'a giren kesimlerle ilgilenmeye devam ederek onlara din eğitimi de vermişlerdir [46, s. 44; 1, s. 70]. Böylece tekkeler, dini yaymakla kalmayıp ilim ve kültür hayatının gelişmesine de katkı sağlamışlardır.

Türklerin İslâm'a girişinde büyük etkisi olan sûfilerden biri de şüphesiz ki 'Pîr-i Türkistan' lakaplı Hoca Ahmed Yesevî (ö. 562/1166)'dir. O, hocası Yûsuf el-Hemedânî ile birlikte Türk illerini dolaşarak tebliğ çalışmalarına katılmış, şeyhinin vefatından sonra da tarikatın önderliğini

üstlenmiştir. Onun ortaya çıkışı Türklerin İslamlaşma sürecinde bir dönüm noktası olarak değerlendirilmelidir. Çünkü bu dönemle birlikte artık kitlesel anlamda İslamlaşmalar vukua gelmiş ve Türk toplumunun kahir ekseriyeti İslâm'ı kabul etmiştir. Ancak Ahmet Yesevî'nin yaşadığı dönemde artık Türk toplumlarının uzun zamandır tasavvufi fikirlere aşinalık kesbettiklerini göz ardı etmemek gerekir. Zira asırlar boyunca Orta Asya'yı karış karış gezen mutasavvıfların menkıbeleri ve gösterdikleri kerametler, şehir ve köylerle birlikte bozkırdaki göçebeler arasında az çok yayılmıştır. Köprülü bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

İlahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri, Türkler, eskiden dini bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabul ediyorlar, dediklerine inanıyorlardı. Hz. Peygamber'in sahabelerinden olarak gösterilen, Arslan Baba ile menkıbeye göre İslâm dinini anlamak maksadıyla Türkistan'dan Ceziretü-l-Arap'a gelmiş ve Hazreti Ebu Bekr'le görüşerek İslâmiyeti Kabul eylemiş olan ozanlar piri meşhur Korkut Ata, Çoban Ata işte bunlardan kalmış birer hatırayı yaşatıyor; her hâlde Ahmed Yesevî'nin zuhuru zamanında, göçebe Türkler arasında, yani Sir-Derya kenarlarında ve bozkırlarda, anladıkları bir lisanla yani basit Türkçe ile halka hitap ederek İslâm akidelerini ve ananelerini onlar arasında yaymaya çalışan dervişlerin bulunduğu bizce muhakkaktır. Ahmed Yesevî'nin, kendisinden önce gelen dervişlere daha üstün, daha kuvvetli bir şahsiyeti olduğunu kabul etmemek mümkün değildir. Ancak, eğer kendisinden evvel gelen nesiller zemin hazırlamamış olsalardı, onun başarısı bu kadar büyük olamazdı [26, s. 50].

Buna göre Ahmed Yesevî, nispeten hazır bir ortamda dünyaya gelmiş ve kendi karizmatik kişiliği ve İslâm'ın özünü yansıtan sade ve anadildeki şiirleriyle Türk topluluklarının sevgisini kazanmayı başarmıştır. Elbetteki kendisinin de bir Türk olması ve soydaşlarının kolaylıkla anlayabileceği sade bir dil ve üsluba sahip olması etkisini artıran unsurlardandır. O, sadece yaşadığı coğrafyayı irşad etmekle yetinmemiş diğer Türk şehirlerini de dolaşarak İslâm'ı anlatmıştır. Bu dönemlerde tekke ve zaviyelerin çoğalması ve onun yazdığı Türkçe hikmetler, Doğu Türkistan'da Kulça ve Yedisu civarında bir ihtida dalgası ortaya çıkarmıştır. Ayrıca o, Siri-Derya, Taşkent ve Seyhun'un ötesindeki bozkırlarda da nüfuz kazanmış [16, I, s. 559; 1, s. 170; 47, V, s. 931–932] ve Kıpçaklar üzerinde de büyük tesire sahip olmuştur [1, s. 182]. Kendisinden sonra da dervişleri onun misyonunu başarıyla sürdürmüşlerdir. Yesevî dervişlerinin tebliğ çalışmalarında İslâm'a davet ve fakirlere yardım etmek temel ilke olmuştur

[1, s. 186]. Bu ilkelerle gönüllere girerek İslâm'ın ve tarikatlarının yayılmasını sağlamışlardır. Örneğin önde gelen müritlerinden biri olan Hâkim Ata/Süleyman Bâkırgânî (ö. 562/1166), Ahmed Yesevî'den aldığı müsaadeyle Türkistan'ın güney bölgelerine giderek irşat faaliyetleri yürütmüştür [48, s. 183]. Yesevî tarikatının ve kurucusunun yaşadığı dönemde meydana getirdiği manevî etkinin artçılarının Avrupa hudutlarına kadar ulaşması ve günümüzde hala etkisini sürdürüyor olması bu oluşumun, soydaşı olan Türkler üzerindeki etkilerini anlamak için yeterli olacaktır.

Çalışmamızda belirlediğimiz sûfi örneklemelerinin sayısını artırmak mümkündür. Ancak önemli gördüğümüz şahsiyetlerin faaliyetlerini aktarmanın yeterli olduğu kanaatindeyiz. Zira her bir tasavvufi akımı temsilen verilen örnekler diğer yürütülen faaliyetler içinde alt yapı oluşturmaktadır. Nitekim yukarıda faaliyetlerinden bahsettiğimiz sûfi önderlerinden Ebu'l Hasan Harakânî (ö. 425/1033), takvasıyla halk ve idarecilerin takdirini kazanmıştır. Benzer şekilde Gazneliler ve Selçuklular döneminin önemli şeyhi Ebû Saîd Meyhânî (ö. 440/1049) [30, s. 286] ve daha sonraki dönemlerde Ubeydullah Ahrar (ö. 895/1490) gibi önemli şahsiyetleri de bu anlamda saymak mümkündür. Bu önemli şahsiyetler, dini tebliğ amacı yanında belki biraz da kendi ekollerine taraftar oluşturmak adına çok yoğun bir efor sarf etmişlerdir. Toplumdaki hemen her tabakayla temas kurarak dağınık hâlde yaşayan Türk toplumlarının duygu dünyalarında öyle veya böyle birlik temin etmişlerdir [16, I, s. 572–573]. Bunda Türk hükümdarlarının din adamlarına saygı duymalarının rolünü de elbette göz ardı etmemek gerekir. Çünkü onların sağlamış olduğu huzur ve güven ortamında elde ettikleri maddî destekle Türklerin yaşadığı hemen her yerde rahat bir şekilde seyahat etme ve iletişim kurdukları Türk grupları arasında tebliğ çalışması yapma imkânı bulmuşlardır. Burada siyasî iktidarla karşılıklı bir istifadeleşme olduğunu da tekrar vurgulamak gerekir. Netice itibarıyla belirtmek gerekir ki yol boyunca ticarete paralel olarak Batı Asya şehirlerinde ortaya çıkarak doğuya yayılan ribâtlardaki tekke ve zaviyeler Moğol ve Karahıtay saldırıları esnasında Kırgızlar için güvenli bir sığınak olmuş ve buralarda konaklamak durumunda kalanlar İslâm'a girmeye başlamışlardır [49, s. 2; 50, s. 367; 51, s. 218]. Bu da ribât ve benzeri yapılanmaların uzun zaman boyunca ve farklı coğrafyalarda İslâm'ın yayılmasına hizmet ettiğini göstermektedir.

Tüccar Sûfilerin İslâmlaşmadaki Rolü

Sûfiler, her ne kadar zahidâne bir yaşantıyı benimsemiş olsalar da geçimlerini temin ve ihtiyaç sahiplerine destek olmak maksadıyla değişik mesleklerde çalışmışlardır. Özellikle ribâtlar, yapıları gereği ticarî

faaliyetlere merkezlik teşkil ettiği için mutasavvıfların en fazla tercih ettiği mekânlar olagelmıştır. Elbette ticarî faaliyetlerin kendi öğretilerini yaymaları açısından sağladığı kolaylığı da bir kenara atmamak gerekir. Bu ortamda onlara göre çalışmanın ve kazanç elde etmenin asıl gayesi sosyal yardımlaşma, komşulara merhamet etme, tamahkarlık hissini yok etme, başkalarının varlığına özenmeme ve kazandığını halk için harcama [52, s. 126] duygusudur. Bu maksatla iş hayatına katılan sûfilerin kısa sürede daha fazla insana ulaşma ve elde edilen zenginlikle muhtaçların hayatına dokunarak taraftar toplama arzusu içinde olduklarını tahmin etmek zor değildir. Zira daha önce de belirtildiği gibi yoksul halka karşılıksız infakta bulunarak gönül kazanma davranışı, dini yayma çalışmalarına her dönemde büyük avantaj sağlamıştır. Bu nedenle de mutasavvıflar, geçimlerini kendi ellerinin emeğiyle temin ettikleri gibi müritlerini de başta ticaret olmak üzere çalışmaya teşvik etmişlerdir. Örneğin Heratlı İbrâhim Setenbe, İbrâhim b. Edhem'in tavsiyesiyle pazarlarda çalışıp kazancını fakirler dağıtmıştır [32, s. 160]. Demircilikle geçinen Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) da müritlerinden birine "ticaret ve kisp hayatına sarıl" demiş, diğerine ise "ticaret et, kazancını tasadduk eyle" [53, s. 127] diye talimat vermiştir. Böylece talebeler ekonomik faaliyetlere atılarak halkın arasına karışmışlar ve kazançlarından tasaddukta bulunarak gönül kazanmaya çalışmışlardır. Zamanla iyice sistematik hale gelen bu mantalite birçok sûfinin yaşam felsefesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin zahidane bir yaşam süren Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869), dükkânında sütçülük yaparak geçimini sağlamış ve fırsat buldukça insanlara dinî nasihatlerde bulunmuştur [54, s. 304; 55, s. 232; 56, s. 165]. Yine çırkıkçılık, çuhacılık ve küçük kutu imalatı gibi zanaatlarla iştigal eden Muhammed İbn Hafîf, diyar diyar gezerek hem ürünlerini pazarlamış hem de irşat faaliyetleri yürütmüştür [34, s. 29]. Ondaki tecrübeyi edinen Kâzerûnî dervişleri de tekkelerinde pamuk ve keten üretimi yaptıkları gibi ticarî faaliyetlere katılarak [34, s. 65] alışverişle birlikte tebliğ çalışması yürütmüşlerdir. Sûfilerin ticareti sadece kazanç için değil nefis terbiyesi ve fakirlere yardım için yaptıklarına dair Ebû Cafer el-Haddâbî'nin şu sözleri güzel bir örnektir: On küsur yıldan beri tevekküle bağlandım, çarşı pazarda çalışıyorum, her gün ücretimi alıyorum fakat aldığım ücretten kendim için bir bardak su dahi almıyorum. Bir kere olsun onunla hamama gitmedim. Ücretimi getirip Şuniziyye'deki ve başka yerlerdeki fakirlere veriyorum, ben yine kendi halimde kalıyorum...[19, s. 58].

Bu ifadeler sûfilerin ekonomik faaliyetlere iştirak etme gerekçelerinin geçimlerini temin yanında tebliğ maksatlı olduğunu

göstermesi bakımından önemlidir. Bizzat gerçekleştirdikleri ticarî faaliyetleri insanlarla iletişim kurma ve fikirlerini yayma vasıtasına dönüştürmüşlerdir. Kendi ticaretleri yanında tüccar tabakası ile yakın ilişkileri tasavvufî fikirlerin uzak memleketlere ve daha geniş bir kesime ulaşmasını sağlamıştır [34, s. 65]. Çünkü tüccarlar, gittikleri yerlerde büyük itibar kazanmışlar ve yol emniyeti konusunda sıkıntı yaşamamışlardır. Sûfîler de onlara katılarak sınırlar arasında geçiş rahatlığı elde etmişler, tüccarların kurduğu hankâh ve medreselerde dersler vermişler ve onların sağladığı maddî destekle herhangi bir tepkiyle karşılaşmadan tebliğ yapmışlardır [57, s. 83]. Sözelimi hicri üçüncü asırda yaşamış olan Ebû Alî Ahmed b. Halîl gibi tasavvufî eğilimi yanında hadis alanında temeyyüz etmiş ve vaiz sıfatını taşıyan âlimler, Türkler arasında irşat faaliyeti yürütmüşlerdir [58, I, s. 203]. Böylece sûfîzmin etkisi şehirler, kasabalara ve köylere hatta bozkır köşelerinde sakin bir yaşam süren Türk boylarına da ulaşmıştır.

Maverâünnehir bölgesinde sûfîler tarafından aktif bir şekilde kullanılan ve halkın günlük yaşamında büyük yer edinen ribâtların, tüccarlar ve ticaret üzerinden İslâm'ın yayılması konusunda hayati bir rol oynamaya başlaması bölgedeki hayır sahiplerinin dikkatini çekmiştir. Diğer bölgelerin aksine buradaki zenginler ticaretle elde ettikleri zenginliği, sefahat ve lüks yaşam için harcamak yerine halkın istifadesi için inşa edilen köprü, yol ve ribât gibi hayır faaliyetlerine sarf ettikleri görülmektedir [59, s. 163; 35, II, s. 466]. Bu sayede bölgede ticarî alt yapıda olduğu gibi tasavvuf ve tarikatların etki alanı da genişlemiştir. Melâmetîlik, Kerrâmiye ve Kalenderiye gibi ekonomiye ilgi duyan dinî hareketler, ribâtlar üzerinden ticaretle karışık bir şekilde yürüyüşe geçmişler [60, s. 32] ve İslâm'ın Türkler arasında atılım yapmasında önemli rol üstlenmişlerdir. Bunlardan özellikle Melâmetîler esnaf ve fütüvvet tabakasıyla alakadar olmuşlardır [61, s. 65; 62, s. 7; 63, s. 5]. Bu ilgi, kazanç teminiyle sınırlı kalmamış, ilişkiye girdikleri esnafın İslâm ticaret ahlakına uygun bir şekilde davranmalarına vesile olmaya ve diyaloga girdikleri gençlerin kötü alışkanlıklardan korunmalarına çalışmışlardır [16, I, s. 257–158; 56, s.190]. Bütün bu hususların çarşıda vaki olması ise kanaatimize göre etraflıca planlanmış bir stratejidir. Çünkü bu sayede ekonomik gücü kontrol etmeye çalışmışlardır. Maddî gücü elinde bulunduran kesimlerin toplumu kültürel anlamda etkiledikleri bilinen bir husustur. Sûfîler, ticaretle ve diğer bazı meslek kollarıyla iştiğal ederlerken dinî yaşantıları muhataplarınca gözetim altında tutulmuş olmalıdır. Dolayısıyla davranışlarına azami ölçüde dikkat eden mutasavvıflar, ticarethanede ve diğer günlük işlerinde temsiliyet

yönlerini ön plana çıkartmışlardır [64, s. 125]. Bu durum, hoşgörü ve merhamet çerçevesinde bir dinî anlayış sergilemelerini sağlamıştır. Diğer branşlara yönelmiş olan âlimlere nazaran daha ılımlı bir İslâmî yaşam sürmeleri ve ahlâkı önceleyen dinî bakış açıları, esnaf kesimin ve müşterilerin/ticaret erbabının dikkatini çekmiştir. Nitekim asırlar boyu ekonomik yapılanmalarla ilgilenen ve fütüvvetin [62, s. 8–15] zirvesi kabul edilen melâmetîliğe mensup dervişlerin temel prensipleri “dağ başında evliyâ yerine çarşı içinde evliyâ” [61, s. 232; 65, II, s. 137; 66, s. 43] anlayışı olmuştur. Bu perspektifle esnafla ilgilenen sûfiler, alışveriş alanlarında İslâmî usullerin işlev kazanmasına ve müslim-gayrimüslim herkesin İslâm ticaret hukuku ve ahlakına göre iş yapmalarını sağlamaya çalışmışlardır.

Melametîler doğrudan ve dolaylı olarak tebliğ çalışması yaptıkları gibi ekonomik gücün bir getirisi olarak köleleri satın alarak onlara İslâmî hayat tarzını öğretmeyi de ihmal etmemişlerdir. Söz gelimi ‘Bâcıyân-ı Rûm’ olarak da bilinen Fatma Bacı’nın annesinin bakırcılar pazarında satılan huysuz bir cariye olduğu rivayet edilir. Şeyh Evhâdüddîn Hâmid el-Kirmânî (ö. 635/1238), onu nikahına almış ve kendisinden Fatma Bacı gibi çocuklar dünyaya gelmiştir [67, s. 23–25; 68, s. 100]. Bu bağlamda fütüvvet teşkilatı, ticaret ile dinî alanı mezceden bir yapılanma olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca teşkilata girip yükselmeyi temsil eden teknil ve tekfiyâ ismi verilen tören ve tecrübe süreciyle, gençler fütüvveti ve sûfîzmin prensiplerini öğrenmişlerdir [62, s. 14–15; 69, s. 363]. Kendi varlığının devamını da temin eden sağlam bir düzene sahip olan fütüvvet teşkilatı, pazarlarda kurduğu hâkimiyet sayesinde esnaf yapılanmalarına katılmak isteyen kesimlerden yeni üyeleri bünyelerine dahil etmişler ve bunları sıkı bir dinî/ahlakî eğitimden geçirerek İslâm kültürünü özümsemelerini sağlamışlardır [61, s. 63–65; 65, II, s. 137].

Orta Asya’daki bu durumun benzerinin Anadolu’da da söz konusu olduğu görülmektedir. Zira Orta Asya’dan batıya göç eden dervişler, تنها bölgelerle dağ başlarına yerleşerek kendilerine bağ bahçe yapmak suretiyle ellerinin emeğiyle geçinmişler ve bazı köylere isimlerini vermişlerdir. Kurdukları zaviyeler vasıtasıyla halkın içine girmişler, gelen geçenlere ve birlikte yaşadıkları halka, özellikle de göçebe Türklere nasihatler ederek onların büyük saygısını kazanmışlardır [70, s. 294–296; 71, s. 217]. Halkın içerisinde yaşamayı seçerek topluma katılmayı hedeflemişler ve bu sayede kabul görmüşlerdir. Göçebe halklar, ilk dönem Araplarında olduğu gibi köklü din ve felsefi akımlardan çok etkilenmemiş, eğitimden uzak, dolayısıyla da fikirlerin yayılması için bakir kesimler olarak sûfilerin hedef

kitlelerinden olmuşlardır. Kervanlara katılarak göçebeler arasına yerleşen dervişler kökleşmiş ve inat haline gelmiş bir fikri itirazla pek karşılaşmadan bakir olan bu alanda dinlerini tebliğ etmişlerdir.

Sûfilerin Kerâmet Anlayışının İslâmlaşmadaki Etkisi

İnsanoğlu yaratılışından itibaren olağanüstülüklerle meyyal bir fitrattadır. Bunu kutsal kitaplarda aktarılan kıssalarda ziyadesiyle görmekteyiz. Kendilerine gönderilen Peygamberlere itirazlarını meşrulaştırmak adına hep olağanüstülük/mucize beklentileri olmuştur. Horosan ve Orta Asya coğrafyalarındaki İslâmlaşma süreçlerinde de geçmiş inançlarının bir yansıması olarak yeni girdikleri dinlerde ve temsilcilerinde olağanüstü haller beklentisi had safhada olmuştur. İslâm akidesinde mucizelerin ancak Peygamberler tarafından gösteriliyor olması, son peygamberin ise vefatı nedeniyle bu alanı başka olağanüstülüklerle doldurma gayreti fazlasıyla ortaya çıkmıştır. Günümüzde sözlü ve yazılı olarak İslâm dünyasının her coğrafyasına yayılmış ve ilgisinden hiçbir şey kaybetmemiş olan anlatıların İslâm dini açısından doğruluğu veya yanlışlığı ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte bunun hala Türk yurtlarında İslâm anlayışı açısından etkinliğini koruduğunu söylemek zorundayız. Anadolu'dan Orta Asya'ya her şehrin efsaneleri ve efsaneleşmiş insanları vardır. Zaman zaman din dışı figürlerle harmanlanmış bu olağanüstülükler dine ihtiramın alamet-i farikası olarak görülmüştür. Talas şehrindeki bir evliya türbesinin bulunduğu tepenin altında, muhtemelen Ruslar döneminde açılıp sonradan yıkılmış harabe bir tünelin giriş kapısı önünde, binlerce çaput bağlanmış küçük ceviz ağacı yanında Kur'an okuyan beyefendiyle yaptığımız kısa sohbetle anlattığı evliya menkıbeleri, aslında tarihten gelen bu keramet beklentisinin bir tezahürü mahiyetindedir. Her yüksek dağın tepesine efsanelerle dolu bir evliya yerleştirmenin tarihi kodlarını göz ardı edemeyiz.

İzah ettiğimiz nedenlerle sûfilerin dini tebliğ ederken kullandıkları en önemli ikna metotlarından birinin bu olması veya kendilerine göre daha birikimli olan Müslüman davetçileri kendi düşünce dünyalarında yereleştirdikleri olağanüstü mertebe nedeniyle keramet kavramı, tebliğ süreci ile özdeş hale gelmiş veya getirilmiştir. 'Şeyh uçmaz uçurulur' sözünün şöhret bulmasında etikili olan, çoğu zaman gerçekle pek ilgili olmasa da zamanla efsane haline gelen bu anlatılar, kimi zaman hakikatin önüne geçerek şeyhlerin insanlar üzerinde daha etkili hale gelmesini sağlamıştır. Örneğin Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896)'nin su üzerinde yürüdüğü haberinin civarda yaygınlaşması sonrası tekkeye gelen bir adam, bunun doğruluk derecesini bizzat kendisine sormuş, o da bilgi akması için

kendisini müezzine yönlendirmiştir. Müezzîn, Sehl'i tekke'nin havuzunda boğulmak üzere iken kendisinin kurtardığını belirtmesine rağmen yine de Sehl'in müridi olmaktan geri durmamıştır [72, s. 7–8].

Kerâmetlerin Türklerin İslamlaşma süreçleri üzerindeki etkisine verilecek önemli bir diğer örnek de Türk yurdunu 887/892 ve 895/899 yıllarında iki defa baştan başa dolaşan Hallâc-ı Mansûr'dur [73, s. 212–213; 72, s. 8; 37, s. 377; 40, s. 167–168]. İslâm'ı yayma konusunda oldukça gayretli bir sûfî olan Hallâc'ın, hedefine ulaşmak için hemen her yolu denediği anlaşılmaktadır. Öyle ki insanları etkilemek için kurduğu düzenekler ve eğlendirici fizik hileleriyle keramet gösterdiği izlenimi vermeye bile gayret etmiştir [74, s. 191–192].

Yaşadığı dönemdeki Hallâc karşıtı olan ilim erbabı onun bu faaliyetlerine şiddetle karşı çıkıp eleştirmişlerdir. Nitekim onun hileleri Bakillânî (ö. 403/1013) (Eş'arîler), ve Mu'tezile tarafından şarlatanlık numaraları olarak telakki edilmiştir [74, s. 209–214]. Kelamcıların bu sert eleştirileriyle birlikte filozoflar ve İbn Arabî'nin de aralarında olduğu bazı âlimler, onun simya ile meşgul olduğunu belirtmişler, Sûlî (ö. 244/858) gibi bazı sûfiler ise Hallâc'ın cinlerle iletişim kurmak suretiyle insanları etkilediği şeklinde bir izahat getirerek [74, s. 210–220] nispeten ılımlı yaklaşmışlardır. Hallac'ın İslâm'ı yaymada kullandığı iddia edilen olağanüstü yöntemlerin sıhhat derecesi nasıl ihiyatlı karşılanması gerekirse yine, onun fikirlerine aşırı muarız olan Şia, Mutezile ve Eşarî alimlerin eleştirilerini de aynı çekincelerle değerlendirmek gerekmektedir. Olayın bu tartışma boyutunu bir kenara bırakacak olursak onun döneminde kendisine bağlı sûfilerinin de gayretleriyle Türkler arasında İslâm iyice yayılmaya başlamış, sonraki dönemlerde de Yesevîlik, Kâdirîlik, Nakşibendîlik gibi tarikatlar kurumsallaşarak Türkleri derinden etkilemiştir [49, s. 2; 50, s. 367; 51, s. 218]. Bu etkinin kök salmasında derviş ve şeyhlerin olağanüstü çabaları söz konusudur. Hatta kimi zaman İpek Yolu üzerinden doğuya yönelen sûfiler, kendilerine atfedilen kerametler üzerinden yoğun bir şekilde taraftar toplamışlardır [76, s. 25]. Özellikle müritleri tarafından efsaneleştirilen ve tasavvufla Türk ifadesinin nerede ise birlikte anılmasına vesile olan en etkili sûfilerden biri olan Ahmed Yesevî'nin de küçük yaşlardan itibaren kerametler ve fevkalade haller sergilediği nakledilmektedir ki bu haller onun önde gelen mutasavvıflar arasında yer edinmesini ve şöhret kazanmasını sağlamıştır. Horasan erenlerini bir turna kılığında karşıladığı, dua ederek bir dağı kaldırdığı, karşısındakinin zihninden geçenleri bildiği ve Hızır (as) ile her gün yedi defa buluştuğu gibi olağanüstü halleri, Ahmed Yesevî'yi Türk toplumu arasında mümtaz bir

konuma eriştirmiştir. Hikmetlerini ezberleyen müritleri de öğretilerini uzak noktalara taşımıştır. Günümüzde dahi hikmetleri yanında menkıbeleri ile yâd edilen Ahmet Yesevî Türkistan halklarından büyük teveccüh görmeye devam etmektedir [76, s. 546; 1, s. 170].

Sûfîleri keramet anlayışının ön plana çıkartılmasına zorlayan unsurlardan birinin muhatap coğrafyalardaki yaygın dinlerin dayanak noktasını etkisizleştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Sihrin yaşamın bir parçası olan Hz. Musa'nın kavmine gösterdiği mucize örneğinde olduğu gibi, belki tam örtüşme de uygulanan temel argümanlar aynı olmuştur. Kısa zamanda, en somut şekliyle özellikle göçebe toplumda etkileyici olmanın yolu tezahürleri olan görsel anlatılar olmalıdır. Basit bir önerme ile ateş yakıcıdır onun yakmadığı insan güçlüdür ve itaat edilmesi gerekir. Söz gelimi mutasavvıflardan Ebû Hasan Alî, karşılaştığı değişik dinlere mensup kimselerle din eksenli tartışmalara girip kazandığı için Ebû Edyân (dinlerin babası) lakabını almıştır. Onun, bir mecûsî ile münazarasında yaktırdığı ateşe girerek alevlerin üstüne oturması bu konuda önemli bir misaldir. Kalabalık bir grubun önünde cereyan eden bu olay karşısında muhalifi olan mecûsî, Müslüman olmuştur [74, s. 352]. Yine Özbeklerin İşlâm'la tanışmalarında sûfîlerin temsilcisi Baba Tükles'in bir şaman ile münazaraya girip galip gelmesinin büyük etkisi olmuştur. ¹Çađatay hükümdarı Tuğluk Timur (ö. 764/1363) zamanında zayıf ve çelimsiz bir sûfinin, ünlü bir savaşçı ile güreşe tutuşup galip gelmesinin 160 bin kişinin alkış ve naralar arasında Müslüman olduğu rivayet edilmektedir [77, s. 14–15; 75, s. 190].

Mutasavvıfların olağanüstü halleriyle İşlâm'ı yaymaları konusunda gösterdikleri kerametlerin gerçekleşmesinden ziyade önemli olan bu şayiaların halk tarafından işitilmesidir. Kulaktan kulağa anlatılarak efsane haline gelen bu söylentiler, keramet gösteren şeyhlerin halk üzerindeki tesirlerini artıran bir hususiyet kazanmıştır [32, s. 619]. Çoğu zaman abartılan bu şayialar, insanların şeyhlere daha çok bağlanmalarını ve tarikatların etkisinin daha kuvvetlenmesini sağlamıştır. Yaşadığımız

¹ Özbeklerin İşlâmlaşması hakkındaki rivayetlere göre saraydaki şamanlar sihirli güçleriyle kırmız ve diğer içecekleri hazırlamaktadırlar. Bir sûfi grubun onları İşlâm'a davet etmesi üzerine (Özbek Han'ın talebiyle) sûfîlerle şamanlar arasında münazaralar düzenlenmiş fakat uzun süre taraflar birbirlerine galip gelememiştir. Nihayet bir tandır yakılarak münazaranın tandıra girme imtihanıyla devam edilmesi kararlaştırılmış ve galip gelenin dininin tercih edileceği belirtilmiştir. Bunun için iki büyük tandır yakılmış ve sûfîler aralarından çok kıllı bir adam olan Baba Tükles'i seçmişlerdir. Tandıra giren şaman yanarak can vermiş, savaş zırhı giyen Baba Tükles ise içerde hem dua okumuş hem de bir koyun kızartmıştır. Bu esnada zırhı sıcağdan kıpkırmızı olmasına rağmen kendisine hiçbir şey olmamış, kılları dahi yanmamıştır. Üstelik kendisini erken çıkardıkları için de kapıyı açanlara kızmıştır. Bu hadiseye tanık olan Özbek Han ve maiyeti de Müslüman olmuştur [78, s. 147; 79, s. 541-543].

yüzyılda dahi birçok tarikat mensubunun bağılılık derecelerini şeyhlerinin kerametleri ile ilintilendirmesi izah ettiğimiz tarihi dönemin daha iyi anlaşılması adına önemlidir.

Sonuç

Toplumların din değiştirmeleri veya yeni bir dine girmeleri kısa sürede gerçekleşen basit bir tarihi olgu değildir. Özellikle dünya tarihini kökten etkilemiş olan Arapların ve Türklerin İslâmı kabul süreçleri, dinin kendi özünden kaynaklanan etmenler yanında siyasî, sosyal, ekonomik vesair birçok yönü bulunan farklı unsurlarla gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık süreçte nüfus yoğunluğunun coğrafyaya göre oldukça az olduğu Arap yarımadasının İslamlaşma evresindeki ulaştığı başarıyı nasıl birkaç savaştaki zafer üzerine indirgemek sürecin tam manasıyla anlaşılması anlamına geliyorsa, İslâm'ın Türklerin arasında yayılmasını da dini benzeşmeye veya temel İslâm tarihi klasiklerinde aslında fazlaca yer tutmayan Talas savaşına indirgemek aynı hatanın tekrarı demektir. Dört halife dönemi ile birlikte fiili olarak başlayan İslâmiyet ve Türklerin karşılaşma süreci, dönemin siyasal konjonktürüne göre farklı farklı yorumlanmış, kalın çizgilerle ayrıştırılmıştır. Oysa toplumsal etkileşim siyasî ilişkilerin ötesinde başka saiklerle de gerçekleşmiştir. Çok farklı arka planı olan Emevî karşıtlığı, neredeyse Müslümanlarla Türkler arasında görünmeyen Çin seddi gibi bir engel çekmiştir. Oysa Hz. Peygamberin vefat ettiği miladi 632 ile Talas Savaşı'nın gerçekleştiği 750 yılları arasındaki evre adeta kuluçka dönemi gibidir.

İslâm'ın yorumsal farklılıkları ve dünyevileşme karşısından siyasî anlayışlara gizli bir başkaldırı niteliğinde ortaya çıkan ve kadim medeniyetlerden de etkilenen tasavvufî hareketler, İslamlaşma sürecine yeni bir ivme kazandırmıştır. Mevalînin beşiği olan ve zaman zaman isyanlarda baş rol oynayan Horosan bölgesi, kendi siyasal alt yapısını sağlamlaştırmak adına alternatif bir öğretilerden geri durmamış, İran ve Türk halkları arasında özgün düşüncelerinin yayılmasında inanılmaz bir çaba göstermiştir. Kendi sunnî-ortadoks mezhep anlayışlarının muhafazası ve bu coğrafyalarda yayılmasını arzu eden ve Arap olmayan unsurların desteği ile siyasal varlığını sürdüren Abbâsîler ise bu yapılanmaları fazlası ile desteklemiştir. Daha sonra Ortaya çıkan Müslüman Türk devletleri de çoğunlukla bölge halkından oluşan tarikat şeyhlerine ve sülûlere aynı desteği sürdürerek kuzeyden gelen Türklerin savaşmadan İslamlaşmalarına ve ehlileşmelerine zemin hazırlamışlardır.

Tabii ki İslâm'ın insanlığa kazandırdığı karşılıksız infakta bulunma, sosyal yardımlaşma ve dayanışma, îlây-ı kelimetullah anlayışı, davetçileri motive eden en temel unsurlar olmuştur. Tarihi İpek Yolu'nun büyük bir kısmını ele geçiren Müslümanlar, ticari faaliyetleri fırsata dönüştürmek suretiyle tüccarlar arasına serpiştirilen sûfilerle kılıca baş vurmada gruplar halinde Türklerin İslâmlaşmasını sağlamışlardır. Bu aktif sûfilerin üs olarak kullandıkları yerler ise başta ribâtlar olmak üzere tüccarların konaklama merkezleri olmuştur. Buralar zamanla tekke ve dergahlara dönüşmüştür. Güvenlik, iâşe ve ibate, mal alış veriş yanında kısa vadede sonuca ulaşılan çoğunlukla anadilde yapılan irşad faaliyetleri söz konusu güzergahları ticarî olduğu kadar manevî motivasyon merkezleri haline getirmiştir.

Yesevîlik gibi hala Orta Asya coğrafyalarında son derece etki alanı olan tarikatların eğitim yöntemleri, yerleşik hayatı benimsemiş, medreselerin kurumsallaştığı büyük şehir merkezlerine nazaran oldukça farklıdır. Buralarda daha ziyade uygulama alanı öncelenen, geçmiş inanç biçimleri ile ortak noktaların ön plana çıkartıldığı bir anlayış benimsenmiştir. Elbette doğanın olağanüstü şartları ile mücadele eden toplumların tasavvufun öncelediği sabır, metanet, tevekkül, zühd ve işlerini kolaylaştırdıklarını düşündükleri güven artırıcı keramet, ardı arkası gelmeyen kabile çatışmalarından duydukları bıkkınlık nedeniyle hoş görü ve sevgi kavramları bu yeni tolumun sadra şifa gördüğü önemli değerler olmuştur.

Netice olarak, kılıç üzerinden gerçekleşen bir İslâmlaşmadan öte, daha kalıcı tesirler bırakan sûfi merkezli irşat faaliyetleri, Türklerin ihtidasında fazlaca etkin olmuştur. Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan İslamlaşma serüveninin arka planını sağlıklı okuyamadığımız sürece bugün bu coğrafyaların tarihsel sosyo-kültürel yapısını gerçek manada anlama imkânımız olmayacaktır. Mezhepler ve etnisite arasına sıkıştırılmış mevcut sloganik tanımlamaların beslendiği alanın çoğunlukla kültür, medeniyet gibi sosyal tarihçiliği görmezden gelerek çatışmacı bir siyasal İslâm tarihi anlatımından kaynaklandığını söylemek büyük bir iddia olmasa gerektir.

Kaynakça

1. Kutlu, S., *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, Ankara: İsam Yayınları, 2017.
2. Köprülü, M. F., "Abû İshâk ve Kâzrûnî ve Anadolu'da İshakî Dervişleri", (Çev. Cemal Köprülü) Belleten, C. XXXIII, Ankara 1969, ss. 223-234.
3. Çetinkaya, B., *Orta Çağ İslâm Dünyasında Ribât (VII-XIII. Asırlar Arası)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

4. Bardakçı, N., “Türklerin Sosyal ve Kültürel Hayatında Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Türkler*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, C. VII, 2002, ss. 681-699.
5. Önkal A., *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, Konya: Kitap Dünyası, 20. Basım, ty.
6. Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, (Thk. A. Mahmûd), Kâhire: Dâru'l-Meârif, ty.
7. Ocak, A., *Selçukluların Dini Siyaseti*, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2002.
8. Kara, M., *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
9. Kara, M., *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.
10. Nesefî, Necmeddin Ömer b. Muhammed, *el-Kand fî-Zikr-i Ulemâ-i Semerkand*, Nazar Muhammed el-Faryâbî (nşr), Riyad: Mektebü'l-Kevser, 1991.
11. Esin, E., *İslâmiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
12. İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (Thk. Amr Abdüsselam Tedmürî), Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
13. Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *el-İber fî Haberî men Gâber*, (Thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût ty.
14. Robinson, F., “Bilgi, Bilgi İletimi ve Müslüman Topluların Oluşumu”, *Cambridge Resimli İslâm Ülkeleri Tarihi*, F. Robinson (ed.), (Çev. Z. Kılıç), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
15. Aka, İ., *Orta Asya'da İslâmiyetin Yayılması ve Ahmed Yesevi Sevgisi, Ahmed Yesevi, Hayatı, Eserleri-Tesirleri*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1996.
16. Lapidus, I. M., *İslâm Topluları Tarihi*, (Çev. Y. Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
17. Kafesoğlu, İ., *Türk Millî Kültürü*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998.
18. Frankopan, P., *İpek Yolu*, (Çev. M. Gülmen), İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018.
19. Sülemî, Ebû Abdîrrahman Muhammed İbn el-Hüseyin, *Tasavvufta Fütüvvet*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
20. Roux, J. S., *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*, (Çev. L. Aslan), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
21. Biçer, B., *Türklerin İslamlaşma Süreci*, Ankara: Akçağ Basım Yayım, 2013.
22. Kadyrov, M., “Nakşibendiliğin Kırgızlar Arasındaki Faaliyetleri”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, S. 22, Kırgızistan 2017.
23. Dıykanbayeva, M., *Kırgız Atalar Kültü ve Kırgız Atalar Kültürünün Yaşayan Kültüre Etkileri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
24. İzzetî, Ebu'l-Fazl, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, (Çev. C. Koytak), İstanbul: İnsan Yayınları, 1984.
25. Günay, Ü. ve Güngör, H., *Türklerin Dinî Tarihi*, Kayseri: Berikan Yayınevi, 2015.
26. Köprülü, M. F., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Orhan F. Köprülü (yay.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
27. Doğuş, S., “Avrasya steplerinde İlk Gaziler”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. XX, Konya 2008, ss. 329-354.
28. Mukaddesî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-Tekâsim fî Marifeti'l-Ekâlim*, Beyrût: Dâr-u Sadr, 1991.

29. Şeşen, R., *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1985.
30. Barthold, W., *İlk Müslüman Türkler*, (Çev. M. A. Yalman ve Ark.), İstanbul: Örgün Yayınları, 2008.
31. Sönmez, S., “Orta Çağ Türk ve İslâm Dünyasında Kervansarayların (Hanlar-Ribâtlar) Fonksiyonları”, *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2007, S. 16, ss. 270-296.
32. Câmî, Abdurrahmân, *Nefehâtü'l-Üns/Evliyâ Menkıbeleri*, (Haz. S. Uludağ ve M. Kara), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
33. İbn Battûta, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim Levâtî Tancî, *Tuhfetü'n-Nuzâr fi-Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr/Rihletü İbn Battûta*, Akademiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, Er-Ribât h. 1417.
34. Çelebi, Ş., *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî*, (Haz. F. Bayram), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
35. İbn Havkal, Muhammed b. Havkal el-Bağdâdî, *Sûratü'l-Arz*, Beyrût: Dâru Sâdır, 1938.
36. Samur, S., “İslâm Coğrafyacılarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu”, *Bilimnâme*, C. IX, 2005/3, ss. 89-104, <http://isamveri.org/pdfdr/SAMURS.pdf>, (12.6.2020).
37. Uludağ, S., “Hallâc-ı Mansur”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. XV, İstanbul 1997, ss. 377-381.
38. Erşahin, S., *Kırgızlar ve İslâmiyet, Göçebe bir Türk Boyunun İslamlaşma Tarihi Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Sek Yayınevi, 1999.
39. Erşahin, S., “Kırgızların İslâmlaşması Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 39, 1999, ss. 393-438.
40. Massignon, L., “Hallâc”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, C. V/I, İstanbul, 1987, ss. 167-168.
41. Taşağıl, A. “Hoten”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. XVIII, İstanbul 1998, ss. 251-253.
42. Algar, H., “Kâzerûnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXV, 2002, ss. 145-146.
43. Attâr, F., *Tezkiratü'l-Evliyâ*, (Haz. Süleyman Uludağ). Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
44. Köprülü, M. F., “Ribât”, *Vakıflar Dergisi*, S. 2, Ankara, 1942.
45. Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beynel Fırak/Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Çev. E. R. Fiğlalı), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
46. Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*, (Thk. A. b. Yahya), Haydarâbat: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1962.
47. Demirci, M., “Müslüman Türklerde Tasavvuf”, *Türkler*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, C. V., 2002, ss. 480-498.
48. Kara, M., “Hakîm Ata”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, C. XIII, İstanbul 1997, ss. 183-184.
49. Köprülü, M. F., “Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Etkisi”, (Çev. Ferhat Tamir), *Bilig*, 1, Ankara 1996.
50. Devlet, N., “Çağdaş Türkîler”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, C. I ek cilt, İstanbul: Çağ Yayınları, 1993.
51. Jusubaliyev, A., *Kırgızların İslâmiyet'i Kabulü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

52. Kelebâzî, Ebû Bekir Tâculislâm Muhammed b. Ebu İshâk b. İbrâhim b. Ya'kub el-Buhârî, et-*Taarruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
53. Gölpınarlı, A., *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.
54. Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, (Thk. M.M. et-Tanâhî), Kâhire, h. 1413.
55. Kutlu, S., *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
56. Pırlanta, İ., *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
57. Çetin, A., "Memlükler Devrinde Kârimî Tüccarları", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/32/235.pdf>, (12.07.2020).
58. İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrût: Dâru-Sâdr, 1980.
59. İstahrî, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmmetü li-Kusûri's-Sekâfe, 2004.
60. Ahmedova, Z., *Türkler Arasında İslâmiyetin Yayılmasında Tasavvufun Rolü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
61. Gölpınarlı, A., *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Akademik Yayınları, 2011.
62. Taeschner, F., *İslâm Ortaçağında Futuvva*, (Çev. F. Işıltan), İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, [http://dergipark.gov.tr/iuifm/issue/876/9751/\(21.06.2020\)](http://dergipark.gov.tr/iuifm/issue/876/9751/(21.06.2020)).
63. Demir, A., *Fütüvvet Teşkilatının Kökeni, Teşekkülü ve Türkiye Selçuklularındaki Durumu*, <https://www.tarihtarih.com>, (02.06.2020).
64. O'leary, D., *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (Çev. H. Yurdaydın-Y. Kutluay), Ankara Üniversitesi Yayınları, 1971.
65. Hodgson, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni*, (Çev. A. Eker), İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
66. Gündüz, İ., "Fütüvvet, Melamet ve Ahilik ya da Tasavvufi Düşüncede Dünya Anlayışı" *Eğitim ve Verimlilik Sempozyum Tebliğleri, Kemaleddin İbn-i Hümmam Vakfı Yayınları*, Sivas 1994.
67. Kirmânî, Hâmid b. Ebi'l-Fahr, *Menâkıbnâme*, (Çev. M. Bayram), Konya: Yeni Zamanlar Dağıtım, 2008.
68. Güner, U., *Tarihte Fütüvvet ve Ahilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.
69. Cahen, C., *Türkler Nasıl Müslüman Oldular*, (Çev. T. A. Uğurlu-N. Uğurlu), İstanbul: Örgün Yayınevi, 2008.
70. Barkan, Ö. L., "Kolonizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, C. II, Ankara 1942, ss. 279-304.
71. Mantran, R., *İslâmın Yayılış Tarihi*, (Çev. İ. Kayaoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
72. Mazaherî, A., *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, (Çev. B. Üçok), İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972.
73. Hucvirî, Ebu'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (Haz. S. Uludağ), Ankara: Dergâh Yayınları, 2016.
74. Massignon, L., *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, (Çev. İ. Berkan), Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
75. Foltz, R. C., *İpek Yolu Dinleri*, (Çev. A. Aslan) İstanbul: Medrese Yayınları, 2006.

76. Yüksel, A. T., "Ahmed Yesevî: Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Tesirleri", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, C. V, Ankara 2002, ss. 545-551.
77. Duğlat, M. Haydar, *Tarih-i Reşîdî*, (Çev. O. Karatay), İstanbul: Selenge Yayınları, 2006.
78. İbn Fazlan, *Seyahatnâme*, (Çev. R. Şeşen), İstanbul, Bayrak Yayınları, 2011.
79. Devin D., *İslâmization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to İslâm in Historical and Epic Tradition*, University Park, Pennsylvania State Universty Press, 1994.

Андатпа

Түркілердің қарудың күшімен немесе өз қалауымен мұсылман болғандығына байланысты әртүрлі көзқарастар бар. Алайда бұл көзқарастар тақырыпты толық ашуға жеткіліксіз болып табылады. Өйткені исламның түркілер арасында таралуы ұзақ уақыт бойы және әртүрлі факторлардың әсерінен болған күрделі процесс. Бұл тақырып бойынша әскери, саяси, сауда және т.б. себептермен бірге исламды жұмсақ тілмен насихаттайтын сопылардың да маңызды рөлі бар. Бұл зерттеуде түркілердің исламды қабылдауында жетекшілік еткен алғашқы ғасыр сопыларының Батыс және Орта Азиядағы түркілердің әсері қарастырылған. Зерттеуіміздің негізгі мақсаты түріктердің ислам дінін қабылдауы туралы жалпы пікірлерден бөлек сопылардың рөлін ашып көрсету. Зерттеу нәтижесінде сопылардың исламды тарату үшін жорықтарға қатысқандары, түркі тайпаларының арасында саяхат жасап тікелей насихат жұмыстарымен айналысқаны, сауда жұмыстарынан да пайдаланып рибат, хангах және медресе сияқты құрылымдарда формалды және бейресми білім беру қызметін жүзеге асырып, түркілердің ислам дінін қабылдауында маңызды және ерекше рол атқарғаны байқалды.

Кілт сөздер: Түркістан, сопылық, рибат, ислам дінін қабылдау, түркілер.

(М. ЙЫЛМАЗ, М. КАРААГАЧ. ТҮРКІСТАННЫҢ ИСЛАМДЫ ҚАБЫЛДАУ ПРОЦЕСІНДЕ СОПЫЛЫҚТЫҢ ӘСЕРІ)

Аннотация

Существуют множество мнений на тему, принятия ислама тюрками. Силой оружия или по своей воле, однако этих взглядов недостаточно, чтобы полностью ответить на данный вопрос. Распространение ислама среди тюрков – это сложный процесс, который происходит давно и под влиянием различных факторов. Наряду с военными, политическими, торговыми и всевозможно различными причинами, суфисты, мягко говоря, также играют важную роль в распространении ислама. Данное исследование рассматривает влияние зародившихся тюркских суфистов в Западной и Центральной Азии, которые возглавили обращение тюрков в ислам. Основной целью нашего исследования является выявление роли суфистов, помимо общего мнения об обращении тюрков в ислам. Исследование показало, что суфисты принимали участие в походах по распространению ислама, путешествовали среди тюркских племен и занимались прямой пропагандой, а также играли важную и особую роль в обращении тюрков к формальному и неформальному образованию через такие структуры, как рибат, хангах и медресе.

Ключевые слова: Туркестан, суфизм, Рибат, исламизация, тюрки.

(М. ЙЫЛМАЗ, М. КАРААГАЧ. ВЛИЯНИЕ СУФИЗМА НА ПРОЦЕСС ИСЛАМИЗАЦИИ ТУРКЕСТАНА)

МАЗМУНЫ /CONTENTS / İÇİNDEKİLER / СОДЕРЖАНИЕ

Hüsnü ÇAĞDAŞ ARSLAN (<i>Adana</i>)	Some Thoughts on the Old Uighur Document U 5933 (Contributions to Moriyasu 2019) Eski Uygurca U 5933 Belgesi Üzerine Bazı Düşünceler (Moriyasu 2019'a Katkılar)	9-19
Хүснү ЧАГДАШ АРСЛАН (<i>Adana</i>)	Ежелгі U 5933 ұйғыр құжаты туралы кейбір ойлар (Мариосу 2019-ға қосымшалар) Некоторые размышления о древнеуйгурском документе U 5933 (взносы в Мориясу 2019)	
Бақыт ӘБЖЕТ (<i>Türkistan</i>)	Албасты персонажына қатысты мифтік және діни түсініктердің қалыптасу ерекшеліктері Features of the Formation of Mythical and Religious Images About the Character of the Albasta	20-34
Bakyt ABZHET (<i>Türkistan</i>)	Albasti Karakteri ile İlgili Efsanevi ve Dini Kavramların Oluşum Özellikleri Особенности формирования мифических и религиозных представлений о персонаже албасты	
Нұрлан МАНСҰРОВ Жанар СҮЙІНЖАНОВА (<i>Türkistan</i>) Nurlan Mansurov Zhanar Suinzhanova (<i>Türkistan</i>)	Тіл – мәдениеттің ерекше құралы Language is a Unique Instrument of Culture Dil, eşsiz bir kültür aracıdır Язык – уникальный инструмент культуры	35-48
Fazıl ÖZDAMAR (<i>İzmir</i>)	Baba, Oğul ve Kutsal Su: Köroğlu'nun İran Türkleri Anlatmalarında Kahramanın Erginlenmesinde Kutsallık Father, Son and Holy Water: The Sacredness of the Hero's Initiation in Köroğlu's Narrations on Iranian Turks	49-69
Фазыл ӨЗДАМАР (<i>Измир</i>)	Иран түріктері аңыздарындағы Көроғлының кемелденуіндегі негізгі факторлар: әке мен бала және қасиетті су Отец, сын и святая вода: святость во время взросления героя в дастане Кёроғлы иранских тюрок	
Şahru PİLTEN UFUK Gülhiz PİLTEN (<i>Sakarya</i>)	Türk Çocuk Edebiyatında Toplumsal Cinsiyet (1): Sosyal Aktör Olarak Kız'ın Temsili Gender in Turkish Children Literature (1): The Representation of Girl as a Social Actor	70-90
Шахрух ПИЛТЕН УФУК Гүлхиз ПИЛТЕН (<i>Сакария</i>)	Түркі дүниесіндегі балалар әдебиетінде қоғамдық гендерлік мәселелер: Әлеуметтік субъект ретінде қыз баланың орны Гендер в турецкой (тюркской) детской литературе: образ девочки как социального актёра	

Asel TAZHİBAİ Yerlan ZHİYENBAYEV (Türkistan)	<i>Muzbalaq Çizgi Filmi Örneğinde Kazak Folklor Karakterlerinin Animasyon Aracılığıyla Halka Tanıtımın Önemi</i> The Importance of Introducing Kazakh Folk Characters Through Animation on the Example of the Cartoon <i>Muzbalak</i>	91-108
Әсел ТӘЖІБАЙ Ерлан ЖИЕНБАЕВ (Түркістан)	«Мұзбалақ» мультфильмі үлгісінде қазақ фольклорлық кейіпкерлерін анимация арқылы көрерменге танытудың маңызы Важность представления казахских народных персонажей через анимацию на примере мультфильма «Музбалак»	
Şahin ÇELER (Türkistan) Ш. ЧЕЛЕР (Түркістан)	Selçuklularda Bayrak ve Sancak Flag and Sanzhak in Seljuk Селжүктердің туы мен жалауы Флаг и знамя у сельджуков	109-122
Gürhan ÇOPUR (Ardahan)	Kenan Hulusi Koray'ın <i>Osmanoflar</i> Romanında Dramatik Aksiyonu Sağlayan Değerler Values That Provide Dramatic Action in Kenan Hulusi Koray's <i>Osmanoflar</i> Novel	123-135
Гүрхан ЧОПУР (Ардахан)	Кенан Хулуси Корайдың Османофтар романындағы драматикалық жанрдағы құндылықтар Ценности, обеспечивающие драматическое действие в романе Кенана Хулуси Корая «Османофлар»	
Metin YILMAZ (Türkistan) Muhammet KARAAĞAÇ (Sinop) Метин ЙЫЛМАЗ (Түркістан) Мухаммет КАРААГАЧ (Синоп)	Türkistan'ın İslamlaşma Sürecinde Sûfizmin Etkisi The Effect of Sufism on the Spread of Islam in Turkistan Түркістанның исламды қабылдау процесінде сопылықтың әсері Влияние суфизма на процесс исламизации Туркестана	136-160

ҒЫЛЫМИ МАҚАЛАҒА ҚОЙЫЛАТЫН ТАЛАПТАР

«Түркология» журналына мақала жариялау үшін қазақ, түрік, орыс және ағылшын тілдерінде бұрын жарияланбаған, түркологиялық бағыттағы іргелі және қолданбалы зерттеу нәтижелері мазмұндалған өзекті, проблемалық, шолу, пікірталастық мәселелерді қамтитын материалдар қабылданады. Сонымен қатар рецензиялар, ғылыми тезистер мен сұхбаттар жарияланады. Журнал жылына 4 рет жарық көреді.

1. ЭОЖ (УДК) – әмбебап ондық жіктегіш индексі, МҒТАР (ГРНТИ) – Мемлекеттік ғылыми-техникалық ақпараттық рубрикатор коды, ORCID – ғылыми авторларды бірегей сәйкестендіретін патенттелмеген әріптік-цифрлық коды;
2. Авторлардың аты-жөні, ғылыми дәрежесі, жұмыс орны аффилиациямен көрсетіледі. Авторлар туралы толық мәліметтер 4 тілде (қазақ, орыс, түрікше және ағылшын: аты-жөні, ғылыми дәрежесі, қызмет орны, мекенжайы, ұялы телефоны, эл. поштасы) қосымша бетте көрсетіледі;
3. Мақаланың тақырыбы 4 тілде (қазақ, орыс және ағылшын, түрік тілдері) беріледі. Мақаланың тақырыбы мақаланың мазмұнын ашып тұруы тиіс.
4. Түйіндеме (аннотация) 4 тілде (қазақ, орыс және ағылшын, түрік тілдері), 150-200 сөзден аспауы керек.
5. Кілт сөздер 4 тілде (қазақ, түрік, ағылшын және орыс, кемінде 5 сөзден кем болмауы керек). Кілт сөздер мақаланың негізгі мазмұнын көрсетуі тиіс, мақала мәтініндегі терминдерді, сонымен қатар тақырып аясын анықтайтын және өзге де іздеуді жеңілдететін ақпараттық іздеу жүйесі арқылы мақаланы табудың мүмкіндіктерін кеңейтетін басқа да маңызды ұғымдарды көрсететін терминдерді қолдану керек.
6. Мақала мәтіні. Негізгі мәтін мақаланың мақсаты, міндеттері, қарастырылып отырған сұрақтың тарихы, зерттеу әдістері, нәтижелерін талқылау, қорытынды бөлімдерін қамту қажет.
7. Әдебиеттер тізімі мақала жазылған тілде және латын әріптермен транслитерация жасалып жазылады (References). Мақалада пайдаланған әдебиеттер саны 10-нан кем болмауы тиіс және олар соңғы 5 жылдың көлеміндегі әдебиеттер болуы керек (транслитерация www.zakon.kz сайты арқылы жасалынады). Әдебиеттер тізімі Mendeley, EndNote библиографияны басқару жүйелеріне сәйкес жасалу керек.
8. Ғылыми мақаланың оңтайлы көлемі кемінде 10 беттен кем болмауы тиіс. Бір интервал аралықта теріліп, параметрлері: жоғары жағы – 2; төменгі жағы – 2 оң жағы – 2; сол жағы – 2, болуы тиіс. Шрифт – 12, Times New Roman.
9. Барлық мақала «Антиплагиат» бағдарламасынан өткізіліп, оның түпнұсқалық нәтижесі 75%-дан жоғары болғанда ғана жіберіледі.
10. Журналда пайдаланылған әдебиеттерге реттік сілтемелік әдіс жүйесі қолданылады, яғни мақаланың ішінде әдебиеттердің реттік нөмірі және сілтеме жасалынған беттер тік жақшамен көрсетіледі. Ол нөмір әдебиеттер тізіміндегі нөмірге сәйкес келуі тиіс. Пайдаланылған әдебиеттер тізімінде автордың аты-жөні, монографияның, жинақтың аты, қаланың аты, шыққан баспасы, жылы, томы, нөмірі, еңбектің жалпы беті көрсетіледі (Библиографиялық жазба. Библиографиялық сипаттама. Жалпы талаптар және жинақтау ережелері МЕСТ 7.1 – 2003 сәйкес жасалады).
11. Мақаланың мәтінінде сурет (иллюстрация) міндетті түрде ескеріледі, оларды орналастыру орны автордың қалауына сәйкес болады. Суреттер компьютерде орындалады. Барлық керекті әріптер мен таңбалар анық жазылуға тиіс. Сондай-ақ формулалар мен әріптік белгілер де компьютермен теріледі. Кестелер тақырыбымен нөмірленіп берілуі тиіс. Олар міндетті түрде мәтінде еске алынуы керек.
12. Журналға жариялау үшін мақалалар ҚР, Түркия, сондай-ақ басқа да алыс-жақын шетелдердегі барлық ұйымдардан қабылданады. Журналдың электронды поштасы: turkology.institute@ayu.edu.kz
13. Мақаланың қабылданғаны немесе қабылданбағаны туралы мәлімет авторға 2 ай көлемінде хабарланады.
14. Журналда жарияланған мақалалардың мазмұнына редакция жауап бермейді. Ғылыми мақалалар университет және басқа ЖОО ғалымдарының қос «жасырын» рецензиялау нәтижесінен және редакциялық кеңес шешімінен кейін өндіріске жіберіледі.
15. Қолжазбалар өңделеді және авторларға қайтарылмайды. Мақала мазмұнына редакция жауап бермейді.

MAKALE YAZIM KURALLARI

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

Makalelerin, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uygun biçimde yazılması gerekmektedir:

1. UDC (evrensel ondalık sınıflandırıcı indeksi), DBTBL (devlet içi bilimsel ve teknik bilgi değerlendirme listesinin kodu), ORCID numarası;

2. Yazar(lar) hakkında detaylı bilgiler dört dilde (Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça olmak üzere adı ve soyadı, akademik ünvanı, görev yaptığı kurum, adres, cep telefonu, e-postaları) verilmelidir. Adı ve soyadı koyu; akademik ünvanı, görev yaptığı kurum, adres, cep telefonu, e-posta normal puntolarla ve metnin üstünde yazılmalıdır.

3. Makalelerin başlığı dört dilde (Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça) olmak üzere konuyla uyumlu ve koyu puntolarla yazılmalıdır.

4. Makalenin başında, Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça olmak üzere dört dilde konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden 150-200 kelimedenden oluşan özet bulunmalıdır.

5. Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça olmak üzere dört dilde çalışmanın içeriğini temsil eden en az 5 kelimedenden oluşan anahtar kelimeler yer almalıdır.

6. Makalenin ana metni çalışmanın amacı, önemi, konunun araştırılma tarihi, kullanılan yöntemler, netice, bulgu, sonuç gibi bölümlerden oluşmalıdır.

7. Makalede son 5 yılda yayımlanmış eserler olmak üzere en az 10 kaynak kullanılmalıdır. Kaynaklar, köşeli parantez içinde yandaki şekilde yazılmalıdır: [1, s. 20]. Kaynaklar, metnin sonunda makalenin dilinde yazılır ve Latince transliterasyonu yapılır. Latince transliterasyonu için www.zakon.kz sitesinin programı kullanılmalıdır. Mendeley, EndNote programlarına uygun olarak yapılmalıdır.

8. Yazılar en az 10 sayfadan oluşmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.0 cm boşluk bırakılarak *Times New Roman* yazı karakteriyle 12 punto, 1 satır aralığıyla yazılmalıdır.

9. Gönderilmiş maktele "intihal" programında taranır. Makalenin orjinallik oranı en az %75 üzerinde olmalıdır.

10. Kaynaklar kullanıldığı sırasına göre verilir, kaynaklar, köşeli parantez içinde yandaki şekilde yazılmalıdır: [1, s. 20]. Yazının içerisinde kullanılan kaynağın sırası kaynakça kısmındaki sırayla aynı olmalıdır. Kaynakça kısmında yer alan eserin yazarı, eserin adı, şehir, yayın adı, cildi, eserin tüm sayfası gösterilir. (K.C. Bibliyografik yazı. Bibliyografik Kılavuz. Genel İlkeler ve Derleme Kuralları. MEST 7.1. Uyarısına uygun olmalıdır).

11. Makaleyle ilgili foto, resim, tabloların yerleştirilmesi yazarın isteğine bırakılır.

12. Makale, Kazakistan, Türkiye gibi çeşitli ülkelerinden gönderilebilir. Makale Türkoloji Araştırma Enstitüsünün e-postasına gönderilmelidir. turkology.institute@ayu.edu.kz

13. Makalenin kabul edilip edilmediğine dair bilgiler 2 ay içerisinde bildirilecektir.

14. Yazılar iki taraflı gizli tutulan hakemlik sürecinden geçer ve editör meclisinin kararından sonra yayına gönderilir.

15. Makalenin içeriklerinden makale yazarları sorumludur.

RULES FOR PUBLICATION

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

1. UDC (UDC <https://teacode.com/online/udc/>) – the index of the universal decimal classifier and the code of the State scientific and technical information rubric (MGTP <http://grnti.ru/>); ORCID <http://orcid.org/> (English – “Researcher and participant open identifier”) – a non-proprietary alphanumeric code that uniquely identifies scientific authors.
2. The names of the authors are given on the top of the text and affiliation indicated by – Author’s name in 4 languages (Kazakh, Russian, English and Turkish);- Detailed information about the authors is provided in 4 languages (Kazakh, Russian, Turkish and English: name, academic degree, position, address, mobile phone, e-mail).
3. The title of the article is given in 4 languages (Kazakh, Russian, English and Turkish). The title of the article should be rational, revealing the content.
4. Resume (annotation) in 4 languages (Kazakh, Turkish, Russian and English), no more than 150-200 words.
5. Keywords in 4 languages (Kazakh, Turkish, Russian and English, at least 5 words). If the article is in Turkish, it is in 4 languages. Keywords should reflect the main content of the article, use terms in the text of the article, as well as other important concepts that define the scope of the topic and facilitate other searches, expanding the possibility of finding the article through an information search engine.
6. The text of the article. The main text should include the purpose, objectives, history of the issue, research methods, discussion of the results, concluding sections of the article.
7. References are transliterated in the language of publication and in Latin letters (References). The article must use at least 10 references, including literature published in the last 5 years (transliteration is available at www.zakon.kz).References should be made in accordance with Mendeley, EndNote bibliography management systems.
8. The optimal volume of a scientific article should be at least 10 pages. Dial at intervals, parameters: top – 2 cm; bottom – 2 cm; right side – 2 cm; The left side should be 2 cm. Font – 12, Times New Roman. Articles are submitted to the editorial office in hard copy and in electronic form.
9. All articles are passed the “Anti-plagiarism” program and are sent only if the original result is higher than 75%.
10. The system of reference method is used for the literature used in the journal, in the article the serial number of the literature and the referenced pages are indicated in square brackets. That number must correspond to the number in the bibliography. The list of references includes the name of the author, the name of the monograph, collection (periodical name // (in two parts)), the name of the city, publishing house, year, volume, number, general page of the work.
11. Pictures (illustrations) must be taken into account in the text of the article, their location is at the discretion of the author. Drawings are performed on a computer. All required letters and symbols must be clearly written. Tables should be numbered by subject. They must be mentioned in the text.
12. Articles for publication in the journal are accepted from all organizations in the Republic of Kazakhstan, Turkey, as well as other CIS countries. E-mail of the magazine: turkology.institute@ayu.edu.kz
13. Information on acceptance or rejection of the article is notified to the author within 2 months.
14. Scientific articles are sent to production after the results of double “secret” peer review by scientists of the university and other universities and the decision of the editorial board. The editors are not responsible for the content of articles published in the magazine.
15. Manuscripts are processed and not returned to the authors.

ПРАВИЛА ДЛЯ ПУБЛИКАЦИИ

В журнале «Тюркология» публикуются наиболее актуальные, проблемные, обзорные и дискуссионные материалы на казахском, турецком, английском и русском языках, а также результаты фундаментальных и прикладных исследований в области тюркологии. Кроме того, опубликованию подлежат рецензии, новости о научной и культурной жизни. Журнал «Тюркология» выходит 4 раз в год.

1. УДК (<https://teacode.com/online/udc/>) – универсальная десятичная классификация, код ГРНТИ (<http://grnti.ru/>) государственный рубрикатор научно-технической информации, ORCID <http://orcid.org/> (с англ. – «Открытый идентификатор исследователя и участника») – незапатентованный буквенно-цифровой код, который однозначно идентифицирует научных авторов.
2. ФИО автор(ов) указывается перед текстом, место работы автора указывается аффилиацией; Сведения об авторах указывается на отдельной странице на четырех языках (на казахском, русском, турецком и английском: научная степень, место работы, адрес, номер сот. телефона, e-mail);
3. Тема статьи на четырех языках (на казахском, русском, турецком и английском). Название статьи должно быть рациональным, раскрывать содержание.
4. Аннотация на 4 языках (на казахском, турецком, русском и английском). Не более 150-200 слов.
5. Ключевые слова на 4 языках (на казахском, турецком, русском и английском, не менее 5 слов). Ключевые слова должны отражать основное содержание статьи, использовать термины из текста статьи, а также термины, определяющие предметную область и включающие другие важные понятия, позволяющие облегчить и расширить возможности нахождения статьи средствами информационно-поисковой системы.
6. Текст статьи. Основной текст должен включать цель, задачи статьи, историю рассматриваемого вопроса, методы исследования, обсуждение результатов, заключительные разделы.
7. Список литературы пишется на данном языке и в виде транслитерации латинским алфавитом (References). В статье должно быть использовано не менее 10 литературы, которые должны быть изданы в течение последних 5 лет (транслитерация осуществляется через сайт zakon.kz). Ссылки должны быть сделаны в соответствии с системами управления библиографией Mendeley, EndNote.
8. Оптимальный объем научной статьи должен быть не менее 10 страниц. Набрать с одним интервалом, параметры: верх – 2 см; низ – 2 см; правая сторона – 2 см; левая сторона – 2 см. Шрифт – 12, Times New Roman.
9. Все статьи проходят программу «Антиплагиат» и направляются только при условии оригинального результата свыше 75%.
10. Список литературы. Журнал использует последовательную систему цитирования, т.е. в статье по ходу изложения в квадратных скобках указывается порядковый номер процитированного источника, соответствующий номеру в списке литературы. В списке литературы указываются фамилии, инициалы авторов, название монографии, сборника, журнала (название периодической печати пишется через // (двойную дробь)), город, издательство, год издания, том, номер и общее количество страниц цитируемой работы.
11. Рисунки (иллюстрации) необходимо учитывать в тексте статьи, их расположение – на усмотрение автора. Рисунки выполняются на компьютере. Все необходимые буквы и символы должны быть четко написаны. Таблицы должны быть пронумерованы по тематике. Их необходимо упомянуть в тексте.
12. Для публикации в журнале принимаются статьи со всех организаций Республики Казахстан, Турции, а также из других зарубежных стран. Электронная почта журнала: e-mail: institute@ayu.edu.kz
13. Сведения о принятии или непринятии статьи сообщаются автору в течение 2-х месяцев.
14. Научные статьи отправляются в производство по результатам двойного «слепого» рецензирования ученых университета и других/зарубежных вузов и решения редакционной коллегии. Редакция не несет ответственности за содержание статей, публикуемых в журнале.
15. В редакции статьи редактируются и авторам не возвращаются.

БАЙЛАНЫС

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

CONTACT

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

РЕДАКЦИЯНЫҢ МЕКЕНЖАЙЫ:

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

ADDRESS:

Be Katzat Sattarhanov Str.,
29, Turkestan, Republic of Kazakhstan,
161200
Press: H.A. Yassawi University printing-
house "Turan"

İLETİŞİM

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

КОНТАКТ

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

ADRES:

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

АДРЕС:

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

Көркемдеуші редактор А. Авжы
Ағылшын тілі редакторы Ж.Йавуз
Орыс тілі редакторы М.Молдашева
Қазақ тілі редакторы С.Утебеков

Grafik-Tasarım A. Avcı
İngilizce Tercüme C. Yavuz
Rusça Tercüme M. Moldasheva
Kazakça Tercüme S. Utebekov

Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның
көзқарасын білдірмейді.

Қолжазбалар өңделеді және авторға қайтарылмайды.
«Түркология» журналына жарияланған материалдарды сілтемесіз көшіріп басуға болмайды.

Басуға 30.03.2022 ж. қол қойылды.
Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.
Шартты баспа табағы 11,9
Таралымы 300 дана. Тапсырыс 630.