

ALTAY ALTAY

TOPLULUKLARI COMMUNITIES

Aile ve Aile Değerleri Family and Family Values



Editörler / Editors

İlhan Şahin - Fahri Solak

Güljanat K. Ercilasun - M. Bilal Çelik

Aymira Taşbaşı - Erhan Taşbaşı



TÜRK DÜNYASI BELEDİYELER BİRLİĞİ
UNION OF TURKISH WORLD MUNICIPALITIES
СОЮЗ МУНИЦИПАЛИТЕТОВ ТЮРКСКОГО МИРА

ALTAY TOPLULUKLARI

Aile ve Aile Değerleri

ALTAY COMMUNITIES

Family and Family Values

ALTAY TOPLULUKLARI

Aile ve Aile Değerleri

ALTAY COMMUNITIES

Family and Family Values

Edit6rler / Editors

İlhan Şahin - Fahri Solak

Göljanat K. Ercilasun - M. Bilal Çelik

Aymira Taşbaş - Erhan Taşbaş

İstanbul 2019

ALTAY TOPLULUKLARI
Aile ve Aile Değerleri
ALTAY COMMUNITIES
Family and Family Values

Türk Dnyası Belediyeler Birliği (TDBB) Yayınları, No: 27
ISBN 978-605-2334-05-8

Editörler / Editors

İlhan Şahin - Fahri Solak
Güljanat K. Ercilasun - M. Bilal Çelik
Aymira Taşbaş - Erhan Taşbaş

İç Tasarım

İlhan Şahin

Teknik Yapım

Murat Eryılmaz

Baskı

Özlem Matbaacılık ve Reklamcılık Ltd. Şti.
Litrosyolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok No: 2BB4 Topkapı / İstanbul
www.ozlemmatbaa.com.tr

Sertifika No: 12150

İstanbul, 2019

‘Altay Toplulukları Aile ve Aile Değerleri’ kitabının tüm yaym hakları
Türk Dnyası Belediyeler Birliği’ne aittir. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.
İzinsiz basılamaz ve çoğaltılamaz.



TÜRK DÜNYASI BELEDİYELER BİRLİğİ
UNION OF TURKISH WORLD MUNICIPALITIES
СОЮЗ МУНИЦИПАЛИТЕТОВ ТЮРКСКОГО МИРА

Merkez Efendi Mah. Merkez Efendi Konağı No: 29

Zeytinburnu 34015 İstanbul

Tel 0212 547 12 00

www.tdbb.org.tr

Kapak Resmi: Uygarlıklar beşiği Altay topluluklarının temel değeri aile
(Foto: İlhan Şahin)

İçindekiler

<i>Söz Başı</i>	11
<i>Foreword</i>	15
<i>Sunuş</i>	19
<i>Introduction</i>	25

Aile ve Akrabalık Terimleri

1	Aile-Akrabalık Semantik Alanı Kapsamında Altay Bilim Teorisi <i>Kamilveli Nerimanoğlu</i>	33
2	Başlangıçtan Bugüne Mesken-Aile ve Aile Değerleri Olgusu Açısından Türk Dili ve Edebiyatına Kısa Bir Bakış <i>Mukadder Güneri</i>	43
3	Dede Korkud Kitabında Ev-Aile Kavramı ve Bu Semantik Alan Kapsamındaki Kelime Varlığı Üzerine <i>Aysu Güzel</i>	61
4	Тууганчылык терминдеринин тектештирме контексти <i>Таиполом Садыков-Абдималик Маурабов</i>	71
5	Anne Tarafından Akrabalığa Bir Örnek: Türk Dünyasında Böle / Bölö <i>Üçler Bulduk</i>	83
6	Türk Tatar Hanlıklarında İmildaşlık (Sütkardeşlik) <i>Serkan Acar</i>	91
7	A Typology of Turkic and Finno-Ugric Kinship Terms <i>Charles F. Carlson-Erhan Taşbaş</i>	105
8	Chinese-style Family Names in Korea and Japan, and Continuity of Traditions <i>Victor Yakovlev</i>	113
9	Çuvaşçada ve Türkçede Akrabalık Terimlerinin Karşılaştırılması <i>Eduard Lebedev</i>	119
10	Şehirleşmenin Akrabalık Terimlerine Tesiri (Kırgız ve Türkiye Türkçeleri Örneğinde) <i>Negizbek Şabdanalıyev</i>	127

Evlilik ve Evlilik Gelenekleri

11	Tüg- Fiili ve Düğün Kavramı Üzerine <i>Vahit Türk</i>	137
12	Altay Türklerinin Düğün Törenlerinde Aile Ocağı Etrafında Yapılan Uygulamalar ve Bu Uygulamaların Kökeni <i>Satu Kumartaşhoğlu</i>	145

- 13 Свадебные обряды и брачные отношения кыргызов и тюркских народов в исследованиях кыргызских этнографов *Жаркын Пуримбаева* 157
- 14 Кыргызстандын түштүк аймагында жашаган кыргыздардын калың берүү каада-салты (XIXк. аягы - XXк. башы) *Самара-Осмонова* 169
- 15 Oğuzlarda Levirat Âdeti *Ayhan Pala* 175
- 16 Брачность и разводимость населения Казахстана (1979-2009 гг.) *Жанна Аубакирова-Сауле Уалиева* 183
- 17 Azerbaycan Ailelerinde Konfliktler ve Boşanma Problemine Dair *İsmayılzadə Pirağa Əyyub oğlu-Həsənov Şövqü Vaqifoğlu-İsmayilov Yusif Əyyuboğlu* 191
- 18 Azize Caferzade'nin Araştırmalarında Aile-Âdet ve Gelenekleri *Gülsümhanım Hasilova* 221

Aile ve Aile Anlayışı

- 19 Yenisey Yazıtlarına Göre Eski Türklerde Aile ve Kadın-Erkek *Nurdin Useev* 229
- 20 Türk Kültüründe Atalara İlişkin Tasvirler *Münevver Ebru Zeren* 249
- 21 Altay Türklerinde Ata Kültü, Aile ve Tarih Bilinci *Sema Önal* 269
- 22 Sustainability of a Traditional Family in the Contemporary World: Inter-regional Social Practices of Altay Nations *Abulfaz Suleymanov-Chulpan Ildarhanova* 279
- 23 Türk-Turan Uygarlığında “Aile Felsefesi”nin Rölü *Faik Elekberli (Faiq Ələkbərli)* 291
- 24 Türk Aile Yapısının Sosyolojik Temelleri: Kökler ve Modern Zamanlar *İsmail Doğan* 309
- 25 Âdâb Kitapları Çerçevesinde XV. ve XVI. Yüzyıllarda Türk Aile Hayatı *Mert Can Erdoğan* 333

Aile ve Aile Değerleri

- 26 Kutadgu Bilig’de Evlilik ve Aile *Vefa Taşdelen* 347

- 27 “Құтты білікте” және қазіргі қазақ қоғамында отбасы құндылығы
Бекарыс Нұриманов 353
- 28 Geçiş Dönemi Eserlerinde Türk Ailesi ve Değerler:
Dede Korkut Kitabı Örneği
Ayşe Yücel Çetin 365
- 29 Türk Atasözlerinde Aile Değerlerinin Ele Alınışı Üzerine
Sosyolojik Tespitler
Türkan Erdoğan 377
- 30 Karşılaştırmalı Türk-Azerbaycan Atasözlerinde Aile ve
Akrabalık İlişkileri
Lale Bayramova 397
- 31 Azerbaycan ve Anadolu Atasözlerinde Aile Değerleri
Gülнар Osmanova 405
- 32 Eski Hint Toplumunda Aile ve Onun Türk Toplumuna İle
Kıyaslanıp Değerlendirilmesi
Müslüme Melis Çelikaş 413
- 33 Үй бүлөнүн быйман, маданиятты калыптандыруудагы жана
билим берүүдөгү орду
Таасилкан Жумабаева-Каныбек Исаков 421

Aile ve Sosyo-Kültürel İlişkiler

- 34 Altay Dastanlarında Aile İlişkileri
Galip Sayılov 431
- 35 Особенности выражения семейных отношений в корейском,
узбекском, каракалпакском фольклоре и литературе
*Людмила Хван-Айсұлтан Бектурсынова-Назокат
Ибрагимова* 437
- 36 Bursa Yöresindeki Uludağ Türkmen/Yörük Köylerinde
“Aile”nin Teşkili ve Akrabalık Bağları
Yusuf Oğuzoğlu 449
- 37 Türk Kültüründe Aile Bireyleri Arasında Hediyeleşme
Fatma Ünyay Açıkgöz 457
- 38 Дин жана билим институттарынын алкагындагы заманбап
кыргыз үй-бүлөсү: статистикалык-социологиялык талдоо
Бакытбек Малтабаров-Эльмира Сарыбаева 465
- 39 Отбасындағы тұлғааралық қарым-қатынастың қалыптасуы
Гульнар Омарова- Айгуль Омарова 481

Kadın ve Çocuk

- 40 Altay Dastanlarında “Eş” Olarak “Kadın” Tipolojisi
Naciye Ata Yıldız 489

- 41 Sosyolojik Bağlamda İslamiyet Öncesi Türklerde Kadın ve Kadının Aile İçerisindeki Yeri Üzerine Bir Analiz 509
Kamil Şahin
- 42 The Role of Women in Mediaeval History of Mongolia 519
Tsymzhit Vanchikova-Snezhana Tsybilova
- 43 Казахские женщины при дворах правителей тюркских государств (XV–XVII вв.) 525
Нурлан Атыгаев
- 44 Түркі әлеміндегі қазақ әйелдерінің бейнесі 535
Қалина Атемова
- 45 Kırgız Dünya Görüşünde Gelin 541
Venera Turatbek kızı
- 46 Sırât-ı Müstakim'e Göre Kadının Aile İçindeki Rolü 547
Zeynep Iskefiyeli

Kültürel Miras

- 47 Altay Folklorundaki Ülgen ve Erlik'in Rekabet Bağlamında İncelenmesi 573
Rövşen Alizade
- 48 Altay Yaratılış Destanı ve Saha Türklerinin “Kut-Sür İtegele” Sisteminde Holografik Yansıma 581
Metanet Aliyeva
- 49 Altay ve Kıbrıs Türklerindeki Ay ve Güneş Tutulması İle İlgili Ortak İnançlar 585
Zeki Akçam-Ayşegül Akçam
- 50 Рахманқұл Бердібай - түркі жұртының «Дәде Қорқыты» 593
Talgat Daniyarov-Dariha Kişibayeva
- 51 Altay Topluluklarında Şecere (Sancırılar) Geleneği ve Sabır Attokurov'un Kırgız Şeceresi 603
Kayrat Belek
- 52 Tarihsel Süreç İçinde Kumuklarda Aile 611
Mehmet Alpargu
- 53 Kültürel Bir Genetik Örneği Olarak Türklerde Ölüm Âdetlerinin Anadolu Türklerinde Yansımaları 621
Osman Özkul-Ahmet Küçük-Ali Özaslan

Sosyo-Kültürel Değerler

- 54 Altay türkilerinin keybir etnomädeni qundılıqtarı 641
Nurbolat Bogenbaye-Aidy Zhalmırza
- 55 Моңғол Дәуіріндегі Түркі-Қыпшақ Ренессансы 653
Ерболат Саурықов

56	Қ. А. Ясауи іліміндегі құндылықтар жүйесі <i>Бекет Өтеген</i>	661
57	Türklerde Misafirperverlik (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar) <i>Recep Yaşa</i>	667
58	Kazak Türklerinde Görüşme Geleneğinin Önemi ve Bu Geleneği Devam Eden Sırım Datoğlu'nun Şeşendik (Bilgelik) Sözlerinin Yeri <i>Nursaule Akhatova</i>	681
59	Қазақ халқының отбасылық тәрбие дәстүрлері <i>Қалина Атемова - Латина Атемова</i>	689
60	Geleneksel Ata Sporü Güreşin Yörük Kültüründeki Yeri: Serik Örneği <i>Yüksel Kaştan</i>	697
61	Alevi Gelenekte Yola Giriş Töreni Olarak Çocuk İkrarının Yorumlanması <i>Gökçen Çatlı Özen</i>	721
62	Қазақстанда перзент дүниеге келгенде жасалынатын әдет ғұрыптар <i>Эльмира Зултыхарова</i>	731
63	Kırgız Göçebe Toplumunda Yaşlılar ve Yaşlıların Yeri <i>Dinar İmanova</i>	737
64	Көпмәдениетті ортада жастарды елжандылыққа тәрбиелеудің мүмкіндіктері <i>Мәлдір Султанмұрат - Қалина Атемова</i>	751
Sosyal ve Siyasi Yapı		
65	Göçebe Dünyasında Diplomatik İlişkilerin Özellikleri <i>Nazgul Isabaeva</i>	759
66	Orhan Bey'in Bizans İmparatoru Kantakuzeneos'un Kızı Theodora İle Evliliği <i>Yahya Başkan</i>	769
67	Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mali Bir Birim Olarak Hane Kavramı <i>Hakan Doğan</i>	775
68	II. Mahmut Döneminde Bazı Şehirlerin Hâne/Aile Yapısının Tespitine Yönelik Bir Deneme (Sivas, Çorum, Yozgat Örneği) <i>Serpil Sömez</i>	795
69	Bir Fransız Seyyahın Gözlem ve Tespitlerinde Türklerin Yaşam Tarzına Dair İzlenimler <i>Gülhanım Ünsal</i>	807

- 70 Sovyet Öncesi Türkmenlerde Sosyo-Kültürel Hayat 815
Gurbangeldi Gutliyev
- 71 Кыргызстандагы заманбап этноидентификациялык процесстер 831
Чолпон Койчуманова
- 72 Кыргыз үй-бүлөлөрүнүн азыркы шартта рынок 843
экономикасына ыңгайланышуусунун өзгөчөлүктөрү
Айнагул Жоошбекова
- 73 Кіріктірілген білім беру жүйесінің оқушылардың 851
шығармашылық әлеуетін қалыптастырудағы тиімділігі
Ленура Тлеубекова - Қалипа Атемова
Қаракөз Абрахманова- Кулишат Абишева

Dil İlişkileri

- 74 İkel Yazının Majik Funksionları (Türk ve Skandinav Epik 859
Metinlerinde)
Ferah Celil-Tünzale Soltanova
- 75 Runik Yazıtı ve Kırgız Hükümdarının Damgasını Taşıyan 867
Uytag Adlı Dikili Taş
Dmitry Vasilyev
- 76 М. Қашқари – ареалдық лингвистиканың негізін салушы 877
Ұлдар Исабекова-Айжан Ауанасова
- 77 Oğuz Lehçelerinde Problemler ve Lehçeleri Korumanın Yolları 881
Batır Norbaev
- 78 Қазақ тіліне енген араб-парсы сөздерінің зерттелуі 887
Гүлдархан Смағұлова
- 79 Two Turkish Prisoners' Altaic Contacts in Siberia 1916-1921 895
Jack Snowden
- 80 Рахымжан Отарбаев драматургиясы: тарихи драма, тарихи 911
тұлға, көркемдік шешім және жаңашыл көзқарас
Рита Сұлтанғалиева
- 81 Kırgız ve Altay Dillerinde “Kızıl” Kelimesinin Kullanım 919
Özellikleri
Kıyal Toktonaliyeva
- 82 Comparative Study of Korean and Uzbek Proverb 927
Byungil Kim
- 83 Rus Dilinde Türkizmlerin Araştırma Tarihi Üzerine 933
Jale Coşkun

Söz Başı

Bugün birçoğumuzun “Altay” kavramı ve kelimesiyle tanışıklığı çocukluk yıllarına kadar uzanmaktadır. O dönemlerde ilkokul tarih ders kitaplarında Türklerin anavatanı Altay Dağları, Tanrı Dağları ve bir de Orhon vadisi olarak geçmekteydi. Altay o zamandan itibaren bizim kuşağımızın benliğine ve kimliğine yerleşmişti. Özellikle 70’li ve 80’li yıllarda Zeki Velidi Togan ve Bahaeddin Ögel’in bu konularla ilgili meydana getirdikleri değerli eserler ve üniversite kürsülerinde Altay’a dair öğrenciler üzerinde yarattıkları farkındalık burada anılmaya değerdir. Elbette Altay kavramı sonraki yıllarda da çeşitli araştırmacılar tarafından etraflıca incelenme fırsatı bulmuştur. Keza bu konuda yazılan kitaplar, konuya yönelik araştırmalar günümüzde de devam etmektedir. Heyecan verici anlamıyla geçmiş kuşakların kimliğinin yoğrulmasında etkili olan Altay’ın, bilinçlerimizde yerleşmesi çok daha eskilere dayanmaktadır. Bunun en önemli vesilelerinden birincisi, ilkokul ders kitaplarındaki Türk tarihi konusunun Altay ile başlaması, bir diğeri ise kıymetli senarist ve Türk çizgi romancısı Suat Yalaz’ın daha sonra sinemaya uyarlanan Karaoğlan serisidir. 60’lı yıllarda çekilen ve Kartal Tibet’in başrolünde oynadığı bu filmin adı “Altay’dan Gelen Yiğit”ti. Yiğitliğin, ahlakın, cesaretin, başarının ve mükemmeliyetin timsali olarak o yıllarda genç kuşakların örnek aldığı bir karakter olan Karaoğlan’ın temsil ettiği değerler ve sahip olduğu niteliklerin Altay kavramıyla iç içe geçmesiyle oluşan ruh, o zamandan beri pek çok Türk insanının kimliğinde ve benliğinde hep yer edinmiştir.

Dünyanın en büyük kıtası ve kara parçası olan Asya, kendisinden daha büyük, daha ağır bir tarih ve kültür mirasını üzerinde taşımaktadır. Dünya nüfusunun % 60’ının yaşadığı 44 milyon kilometrekarelik bu büyük kıta insan dışındaki dünya canlı varlığının belki de yarıdan fazlasını barındırmaktadır. Tarih boyunca ortaya çıkmış en zengin ve köklü kültürlerin, medeniyetlerin doğduğu Asya, bünyesinde çok çeşitli bir coğrafya yelpazesini barındırmaktadır. Üzerinde bulunduğumuz coğrafyadan başlayacak olursak Anadolu, Suriye, Mezopotamya, İran, Hindistan ve Çin medeniyetlerinin doğduğu topraklar bu büyük kıtadadır. Bunların arasında Asya’nın merkezinde yükselmiş olan köklü Bozkır veya Altay medeniyeti ise pek çok açıdan bu medeniyetlerden daha ayrıcalıklı bir konumdadır.

Yerleşik ve şehirlerde doğan medeniyetlerin birçok açıdan gelişmiş olmasına bakılarak Altay medeniyetinin yerleşik olmadığı için gelişmediği sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine Altay veya Bozkır medeniyeti hem yerleşikliği hem de konargöçerliliği ihtiva eden, dünya tarihinde pek çok bü-

yük medeniyetle boy ölçüşmüş, rekabet ve mücadele etmiş ve hatta onları mağlup etmiş bir medeniyettir. Günümüzden 1500 yıl önce Altaylardan gelen Hun kimlikli süvariler, o zamanki dünyanın iki büyük devletinden biri olan Batı Roma'yı yıkmış ve üzerinde taşıdığı değerlerle Avrupa'ya şekil vermiştir. Keza bundan 700 yıl sonra bu defa Altaylardan kopup gelen Selçuklu armalı süvariler, İslam medeniyetinin sahipleri olarak Bizans denilen bir başka Roma'yı yenmiş ve sarsmıştır. Bu başarıların altında Altaylıların çok kuvvetli bir bilgi ve teknolojiye sahip olmaları yatmaktadır. Bundan yüzyıllar önce demir teknolojisi Altaylar 'da geliştirilmiş, 1300-1400 derecede eriyen demire bu coğrafyada şekil verilmiştir. Bu gelişme Altaylı kavimlere diğer kavimler karşısında çok önemli bir üstünlük kazandırmıştır. Ayrıca atın evcilleştirilmesi ve maharetle kullanılması da bu üstünlüğü daha üst seviyeye taşımıştır. Tarihte uzun yıllar dünyaya hükmedenler atlı kavimler olmuştur. XIX. yüzyılda Almanya'yı Almanya yapan şahsiyetlerden biri olan Ottovon Bismarc'ın (1815-1898) tarih kitaplarına geçen şu sözü de bu bakımdan dikkate değerdir: "Almanya'nın kaderi demir ve kanla çizilecektir". Burada demir, Almanya'nın demir ve çeliğe dayalı teknolojik iddiasını ortaya koyarken kan Almanya'nın mücadeleciliğini ve savaşçılığını öne çıkarmaktadır.

Altay'ın bozkırdaki evlatları bu seviyeye yüzyıllar önce ulaşmış, büyük devletlerin ve medeniyetlerin sahipleri olmuşlardır. Coğrafyanın sunduğu imkânlar da bu durumda etkili bir faktör olmuştur. Bozkır insanının komşu coğrafyalardaki insanlardan biraz daha mücadelecili ve farklı olması coğrafyanın ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Mesela Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'nun üzerinde hususiyetle durduğu elbise kültürü burada gelişme göstermiştir. Bu doğrultuda Sevim Tekeli'nin de bir tespitini paylaşmak gerekir: "26 Ağustos 1071'de Sultan Alparslan önderliğinde Bizans ordusunu yenen Selçuk Türkleri o tarihlerde matematik bilgisi bakımından Bizans'tan daha üstündü. Dolayısıyla Altay'ın veya Bozkır'ın evlatları, bir medeniyetin başarı gerektirecek bütün unsurlarına sahiptiler".

Son 300 yıldır Asya, büyük bir bunalım ve krizin içerisinde olsa da bu coğrafyada öyle bir köklü yapı bulunmaktadır ki bu yapı yeniden bir dirilişin ve zirveye çıkmanın bütün unsurlarını içinde barındırmaktadır. Tabii ki Altay'ın çocukları da bu yükselişin lokomotifleri olduklarının işaretini vermektedirler.

Bugün dünyanın çeşitli yerlerinden gelmiş Altaylı araştırmacılar bu bilinçle burada toplanmış bulunuyorlar. Temenni ediyorum ki bu toplantıda çok güzel bildiriler sunulacak ve toplantı en yüksek zirveye ulaşacaktır.

Bu duygu ve düşüncelerle, böylesine önemli bir toplantının organizasyonunda emeği geçen çok saygıdeğer İstanbul Aydın Üniversitesi Rektörü Yedigâr İzmirli Hanımefendi'ye, bu akademik toplantıyı geleneksel bir hale getiren değerli Altay Akademisyenler Birliği başkanlarına, kıy-

metli Bakanım Prof. Dr. Abdulhaluk Çay Bey'e, kıymetli Yükseköğretim Kurulu eski üyesi Prof. Dr. Halis Ayhan Bey'e ve toplantıya iştirak etmiş olan değerli araştırmacılara teşekkür ediyor; ayrıca böyle bir toplantıda bulunmaktan da çok sevinçli ve mutlu olduğumu belirtmeyi ve bunu sizlerle paylaşmayı bir borç biliyorum.

Prof. Dr. Refik Turan
Türk Tarih Kurumu Başkanı

Foreword

For most of us today our acquaintance with the concept and the word “Altay” stretches back to our childhood years. In those days, in our elementary school history textbooks the Altay Mountains, the Tanrı Mountains and the Orhon Valley were mentioned as the homeland of the Turks. Since that time Altay has settled into the personality and identity of our generation. It is worth recalling that, particularly in the 70s and 80s, the awareness created among students about Altay stemmed in large part from the valued works and university courses of Zeki Velidi Togan and Bahaeddin Ögel, regarding these subjects. Certainly, there were subsequent studies done by various researchers about the Altay concept. Similarly, books and research on this topic continue to appear today. With its stimulating meaning, Altay was instrumental in molding the identity of past generations but its place in our consciousness goes back much further. One of the most important elements of this were the Turkish history lessons in elementary school textbooks that began with Altay. But another was the Karaoğlan series originated by the beloved scenarist and comic book novelist Suat Yalaz, which was later brought to the silver screen. The name of this film was “Altay’dan Gelen Yiğit” (The Brave Young Man from Altay), made in the 1960s and Kartal Tibet starred in the lead role. The Karaoğlan character was an example of stoutheartedness, morals, courage, success and perfection for the youth of that generation and the values and qualities that Karaoğlan espoused comported completely with the Altay concept, settling into the personalities and identities of a great many Turks.

Asia, which is the world’s largest continent and landmass, carries with it an even larger and weighty heritage of history and culture. This great continent, which has 60% of the world’s population within its 44 million square kilometers, contains probably more than half of Earth’s non-human living creatures. Within the Asian edifice, from where, throughout history, the richest and deepest cultures and civilizations have emerged, there is quite a variety of geographies. Starting with our own, Anatolia, we can also list the civilizations of Syria, Mesopotamia, Iran, India and China that were born on this great continent. Among these is the Step (Bozkır) or Altay civilization which arose in Central Asia and, which, in many respects, has a more favored place than other civilizations.

When one looks at the developed state of civilizations that grew in settlements and cities, it should be a given that the Altay civilization should be undeveloped since it did not emerge from a settled state. However, the

Altay or Step civilization was made up of both settled and nomadic lifestyles and was as large as many great civilizations of human history. It competed with, battled and even defeated other civilizations. 1,500 years ago, horsemen known as Huns who came from Altay battered the Western Roman Empire, which was at that time one of the two greatest states in the world, and gave Europe a new shape based on the values they brought. Likewise, 700 years later Selchuq horsemen from Altay defeated and bewildered another Rome, called Byzantium, as members of the Islamic civilization. Underpinning these successes were the very strong knowledge and technology bases initiated hundreds of years earlier by the Altay, who had developed iron technology and melted iron at 1,300-1,400 degrees. This development gave the Altay tribes a very significant advantage over other tribes. The domestication and skillful use of horses carried the Altay's superiority even further. In history, for many years the horse-riding tribes were the rulers of the world. In the 19th century, Otto von Bismarck (1815-1898), one of the personalities who made Germany, used these noteworthy words that we find in history books: "Germany's fate will be written with iron and blood." Here the iron reference is to Germany's iron and steel technology and the blood reference highlights Germany's combativeness and warrior mentality.

The children of the Altay steppes reached this level hundreds of years before and established great states and civilizations. The means offered by geography had a lot to do with this situation. The Bozkır (steppe) individual had a more combative and different nature than the people of neighboring geographies as a consequence of their geography. For example, Professor İbrahim Kafesoğlu reflected this with his studies on the culture of clothing. In this regard, we should share a finding made by Sevim Tekeli: "The Selchuq Turks who, under the leadership of Sultan Alparslan defeated the Byzantine army on 26 August 1071, were far superior in mathematics to the Byzantines. Consequently, the Altay or Bozkır descendants had all the elements necessary for a successful civilization."

In the last 300 years, despite the great calamities and crises that have befallen it, Asia still has such a deep-rooted structure in this geography that all of the elements required for it to revive and reclaim the summit are in place. Of course, the children of Altay give every indication that they will be the locomotive of this rise.

Today Altay researchers from all over the world are coming together with this concept in mind. My wish is that exceptional papers will be presented at the meeting and that the gathering reaches the highest levels.

With these feelings and thoughts, I would like to thank those who have worked so hard to organize this important meeting: Istanbul Aydın

University Rector Yadigâr İzmirli, the heads of the esteemed Altay Academicians Union, my esteemed Minister Prof. Dr. Abdulhaluk Çay and esteemed former member of the Senior Education Council Prof. Dr. Halis Ayhan, along with all of the valued researchers who participated in the meeting and whose papers and presentations have made substantial contributions to both the symposium and to the scholarly work related to the home, family and family values of the Altay peoples and communities. In addition, I would like to state how pleased and happy I am to attend such a gathering.

Prof. Dr. Refik Turan
Chairman, Turkish Historical Society

Sunuş

Tarihsel süreç içinde oluşan bazı kavramların başta dil, edebiyat ve tarih olmak üzere uygarlık değerleri bakımından önemli anlamlar ifade ettiği bir gerçektir. Bu kavramlardan biri, hiç şüphesiz *Altay* kavramıdır. Avrasya’da pek çok halk, topluluk ve ulusu içine alan bu kavramı, katmanlaşmış bir kar topuna benzetmek mümkündür. Bu kar topunun katmanlarında bulunan bütün değerleri ilmin ışığında ele almak ve bu katmanları açmak gerekmektedir. Bu bakımdan Avrasya’da çok geniş bir coğrafyaya yayılan, dünya tarihinin coğrafi, sosyal, siyasi ve ekonomik şekillenmesinde önemli bir payı olan Altay halk, topluluk ve ulusları üzerinde araştırmalar yapmak, uluslararası sempozyum ve kongreler düzenlemek ve bunları bilim dünyasına sunmak büyük bir önemi haizdir. Bu bağlamda Altay halk, topluluk ve uluslarının uygarlık ve uygarlık değerleri üzerinde bugüne kadar Altayist Akademisyenler Topluluğu tarafından geleneksel olarak yapılan uluslararası sempozyumların devamı olarak 24-26 Temmuz 2017 tarihlerinde *Mesken-Aile ve Aile Değerleri* üzerine İstanbul Aydın Üniversitesi’nde uluslararası bir sempozyum düzenlenmiştir. Elimizdeki bu kitap, söz konusu sempozyuma sunulan bildirilerin *Aile ve Aile Değerleri* ile ilgili olanlarını teşkil etmektedir.

Kitapta yer alan makalelerin önemli bir kısmı Altay dil veya lehçelerinde, bir kısmı ise İngilizce ve Rusça olarak yazılmıştır. Ancak makalelerin geniş bir akademik çevreye hitap edebilmesi ve anlaşılabilmesi için her makalenin baş tarafına İngilizce bir özet konulmuştur. Makalelerin değişik dil, lehçe ve alfabelerde olması, özellikle dipnot ve kaynakçalarda yeknesak bir uygulamayı güçleştirmiş ve bu bağlamda yazarların kendi tercihlerine çok fazla müdahale edilmemiştir.

Konu ve muhteva dikkate alınarak bir sıraya konulan Altay halk ve topluluklarında aile ve aile değerleri ile ilgili makalelerden ilki, Kamilveli Nerimanoğlu’na aittir. Nerimanoğlu, Altay bilim teorisinin önemi ve bu bağlamda aile ve akrabalıkla ilgili kelimelerin anlamının sosyolengüistik açıdan incelenmesi; Mukadder Güneri, Türk dili ve edebiyatının gelişmesine paralel olarak mesken, aile ve aile değerlerine ilişkin olguların geçirdiği evreleri; Aysu Güzel, Dede Korkut kitabında yer alan ev ve aile ile ilgili maddi ve manevi kültür öğeleri; Tashpolot Sadykov ve Abdymalik Mashrabov, akrabalık terimlerinin ortak atalarla ilgili ilişkilerini ve bağlarını yansıtmaları; Üçler Bulduk, Türk dünyasında ana tarafından akrabalığı belirten “böle/bölö” kavramı; Serkan Acar, Türk-Tatar hanlıklarında imildaşlık/sütkardeşlik ve imildaşların siyasi ve toplumlararası ilişkilerdeki yeri;

Charles F. Carlson ve Erhan Taşbaş, Finno-Ugrik ve Türk halklarındaki akrabalık sistemlerinde değişimin izleri; Victor Yakovlev, Kore ve Japon aile adlarında Çin aile adlarının veya Konfüçyanizmin etkisi; Eduard Lebedev, Çuvaşçada ve Türkçedeki akrabalık terimlerinin karşılaştırılması ve bu terimlerin çeşitli fonetik varyantları ve Negizbek Şabdanaliyev, Kırgız ve Türkiye Türkçesinde ve ağızları örneğinde şehirleşmenin akrabalık terimlerine etkisi üzerinde durur.

Bunun yanında Vahit Türk, “tüğ-” fiili, “düğün” kavramı ve bu kavramın bağ anlamlı bir kelimeyle karşılanmasını; Satı Kumartaşlıoğlu, Altay Türkleri arasındaki düğün törenlerinde ateş ve ocak etrafında gerçekleştirilen uygulamalar ve bu uygulamaların temelinde yatan inanışları; Jarkyn Pirimbaeva, Kırgız etnografya çalışmalarında Kırgızların ve diğer Türk halklarının evlilik ve düğün ilişkilerini; Samara Osmonova, etnografik kaynaklar ve araştırmalar ışığında Kırgızistan’ın güneyinde evlenme öncesinde kız için ödenen başlık parasını; Ayhan Pala, Hunlarda ve Gök Türklerde görülen “levirat” türü evliliğin Oğuzlarda görülen örneklerini; Zhanna Aubakirova-Saule Ualiyeva, 1979-2009 yılları arasında Kazakistan toplumundaki evlilik, boşanma ve aile değerlerinin değişimini; İsmayızadə Pırağa Əyyub oğlu-Həsənov Şövqü Vaqifoğlu-İsmayilov Yusif Əyyub oğlu, Azeri toplumunda aile içi anlaşmazlıklar ve boşanma sebeplerini ve Gülsümhanım Həsilova, ünlü yazar ve araştırmacı Aziza Caferzade’nin araştırmalarına göre Azerbaycan ailesinin örf, âdet ve geleneklerini verir.

Bunlara ilaveten Nurdin Useev, Köktürk harfli Orhon ve Yenisey yazıtlarında Türk aile yapısı, kadın ve erkeğin aile içindeki yeri; Münevver Ebru Zeren, Türk kültüründe atalara duyulan sevgi ve saygıyı ifade eden maddi temsiller ve atalar için yapılan törenler; Sema Önal, Altay Türklerinde ata kültü bağlamında aile, tarih bilinci ve “töz” teriminin anlamları; Abulfaz Suleymanov ve Chulpan Ildarhanova, Türkiye, Tataristan Cumhuriyeti, Azerbaycan, Kırgızistan ve Kazakistan’da yapılan aile ile ilgili sosyolojik araştırmaların sonuçlarının karşılaştırmalı bir analizi; Faik Elekberli (Faiq Ələkbərli), Türk-Turan uygarlığında aile felsefesi ve ana babanın yeri; İsmail Doğan, Türk ailesinin kültür kökenlerinden modern zamanlara ulaşan etki ve işlevleri; Mert Can Erdoğan, Âdâp kitapları çerçevesinde Türk aile hayatı ve hane fertleri arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşırlar.

Bu makaleleri takiben Vefa Taşdelen, Kutadgu-Bilig’de evlilik konusundaki kriterlere; Bekarys Nurimanov, Kutadgu Bilig ve bugünkü Kazak toplumundaki aile değerlerine; Ayşe Yücel Çetin, Dede Korkud Kitabı’na göre aile, aile bireyleri ve aile bağlarına; Türkan Erdoğan, Türk atasözlerinden hareketle aile bireylerinin sosyal statüleri, diğer aile üyeleri ve sosyal çevre ile ilişkilerine; Lale Bayramova, aile ile ilgili Türkiye Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesi atasözlerinde görülen benzerlikler ve denklilere; Gülnar Osmanova, Azerbaycan ve Anadolu Türklerinde aile

değerleri ile ilgili atasöleri ve bu değerlerin komşuluk ve toplumsal ilişkilerdeki yerine; Müslüme Melis Çelikleş, eski Hint toplumunda evlilik, aile yapısı, kadın ve erkeğin aile içindeki sorumlulukları ve eşlerin boşanması ve yeri geldiğinde söz konusu konu ve meselelerin Türk toplumu ile mukayesesine; Taasilkan Chumabaeva ve Kanıbek İsakov, ailenin inanç ve kültürü şekillendirme ile eğitim ve öğretimdeki rolüne değinirler.

Aile ve sosyo-kültürel ilişkilerle ilgili olarak Galip Sayılov, Altay destanlarına yansıyan aile içi ilişkiler, anlaşmazlıklar ve mitolojik yaratılış kavramını içeren ölüp dirilmeler; L. B. Khvan, A. M. Bektursynova ve N. M. İbragimova, Kore, Özbek ve Karakalpak folklor ve edebiyatında aile ilişkileriyle ilgili ifadelerin özellikleri; Yusuf Oğuzoğlu, Bursa yöresi Türkmen (Yörük) köyleri örneğinde ailenin teşkili, oluşumu ve aile bağları; Fatma Ünyay Açıkğöz, Türk toplumunda aile ilişkileri, aile bağları ve aile bireyleri arasında hediyeleşme; Bakıtbek Maltabarov-Elmira Sarıbaeva, din ve eğitim kurumları bağlamında çağdaş Kırgız aileleri üzerinde istatistik ve sosyolojik bir analiz; Gülnar Omarova-Aygül Omarova, aile üyeleri arasındaki ilişkilerin yapısı, özellikleri ve bu ilişkiler bağlamında çocukların yetişmesi üzerinde dururlar.

Bu makalelerden sonra Naciye Ata Yıldız, Altay destanlarında seçilen örneklerle kadına eş olarak nasıl bakıldığı, eş durumundaki kadının kendisini nasıl tanımladığı, aile ve toplum içindeki yeri ve rolü; Kamil Şahin, Türk destanları ve Orhon Yazıtları bağlamında kadının yeri, konumu ve önemi; Tsymzhit Vanchikova ve Snezhana Tsypilova, Ortaçağ Moğol tarihinde kadının rolü; Nurlan Atygayev, XV. ve XVII. yüzyıllarda Türk idare ve yönetimi içinde yer alan Kazak hanımları; Kalipa Atemova, Türk dünyasında Kazak hanımlarının imajı; Venera Turatbek kızı, Kırgız toplumunda gelin, gelin olma ve bununla ilgili atasözleri; Zeynep İskefiyeli, *Sırrât-ı Müstakim*'e göre kadının toplum ve ailedeki yeri üzerinde yoğunlaşırlar.

Kitabın kültürel miras ile ilgili kısmında ise Rövsen Alizade, Altay folklorunda önemli bir yeri olan “Ülgen” ve “Erlık” adlı iki yaratıcının rolleri ve fonksiyonları; Metanet Aliyeva, Altay Yaratılış Destanı ve Saha Türklerinin “Kut Sür İtegele” sistemi; Zeki Akçam ve Ayşegül Akçam, Altay ve Kıbrıs Türklerinde ay ve güneş tutulması ile ilgili inançlar; Talgat Daniyarov ve Dariha Kişibayeva, Türklük idealinin gerçekleşmesinde Rahmankul Berdibay'ın yeri ve önemi; Kayrat Belek, Altay topluluklarının kültürel ve siyasi oluşumunda soy kütüğü (şecere) ve Sabir Attakuruv'un Kırgız şeceresi; Mehmet Alpargu, büyük çoğunluğu bugünkü Rusya Federasyonuna bağlı Dağıstan Cumhuriyeti'nde yaşayan Kumuklarda aile; Osman Özkul, Ahmet Küçük ve Ali Özaslan, Türklerde ölümle ilgili inanç sistemleri, ölüm âdetleri ve ölüm ritüelleri üzerine odaklaşırlar.

Bunlara ilaveten Nurbolat Bogenbaye ve Aidyn Zhalmırza, Erken Ortaçağda Altay Türklerinin dinsel inançlarda kültürle ilgili kutsal kav-

ramlar; Yerbolat Saurykov, Ortaçağlarda Avrasya kıtasının en geniş topluluklarından olan Türk-Kıpçak boylarının Bozkır kültürünün gelişmesinde oynadığı roller; Beket Ötegen, Hoca Ahmet Yesevi felsefesinde iş hayatı ile ilgili değerler; Recep Yaşa, en eski proto-Türk gelenek ve inançlarından kaynaklanan misafirperverlik; Nursaule Akhatova, Kazak Türklerinde görüşme geleneği ve bu gelenekte Sırım Datoğlu'nun şesendik (bilgelik) sözlerinin yeri; Kalipa Atemova ve Latipa Atemova, Kazaklarda geleneksel eğitim sistemi; Yüksel Kaştan, Türklerin en eski spor etkinliklerinden güreşin Yörük kültüründeki yeri ve önemi; Gökçen Çatlı Özen, Alevilikte bireyin kendi kültüründe etkinlik kazanmasını sağlayan yola giriş töreni; Elmira Zulpıharova, Kazak toplumunda çocuk doğumu ile ilgili ritüeller ve gelenekler; Dinar İmanova, Kırgız aile ve toplumunda yaşlı kişilerin yeri; Möldir Sultanmurat ve Kalipa Atemov, çok kültürlü çevrede çocukların eğitimi meselesi üzerinde dururlar.

Sosyal ve siyasi yapı olarak Nazgul Isabaeva, göçebelerin dış dünyasında diplomasinin rolü ve özellikleri; Yahya Başkan, Osmanlı hükümdarı Orhan'ın Bizans İmparatorunun kızı ile evlenmesi ve siyasi evliliklerin devletlerarası ilişkilerdeki yeri; Hakan Doğan, Osmanlılarda mali bir birim olarak hane kavramı; Serpil Sömez, II. Mahmut döneminde Sivas, Çorum, Yozgat şehirleri örneğinde hane yapısı; Gülhanım Ünsal, bir Fransız seyyahın gözlem ve tespitlerinde Türklerin yaşam tarzı bağlamında Batı'nın Doğu algısı; Gurbangeldi Gutlıyev, Sovyet öncesinde Türkmenlerde anayasa niteliğindeki törenin sosyo-kültürel hayattaki ve sosyal birliği sağlamadaki yeri; Cholpon Koichumanova, Kırgızlarda etnik kimlik ve bu kimliğin oluşumu; Ainagul Dzhooshebekova, Kırgız ailelerinin pazar ekonomisi ile ilişkisi ve bu ilişkinin gelişimi; Lenura Tleubekova, Latipa Atemova, Karaköz Abrahamanova ve Külşat Abişeva, Kazakistan'da öğrencilerin yaratıcı potansiyelinin şekillenmesinde entegre eğitim programı üzerine yoğunlaşırlar.

Ayrıca Ferah Celil ve Tünzale Soltanova, ortak düşüncede sihirli (magic) ritüellerin rolü; Dmitry Vasilyev, Runik yazıtı ve Kırgız hükümdarının damgasını taşıyan *Uytag* adlı dikili taş, Uldar Isabekova- Aizhan Auanassova, Türk kabilelerinin lehçelerinin özellikleri ve bu lehçelerin birbirleriyle olan ilişkisini ortaya koyan Kaşgarlı Mahmud ve eseri; Batır Norbaev, Oğuz lehçeleri ve bu lehçeleri korumanın yolları; Guldarhan Smagulova, Kazakçadaki Arapça ve Farsça kelimeler; Jack Snowden, Birinci Dünya Savaşı'nda 1916 tarihinde Erzurum'da Ruslara esir düşen Mehmet Fuat ve Mehmet Tahir isimli Sibiryadaki iki Türk mahkumun Altayik bağlantısı; Rita Sultangaliyeva, Rahimjan Otarbayev'in drama sanatı; Kıyal Toktonaliyeva, Kırgız ve Altay dillerinde 'kızıl' (kırmızı) kelimesinin kullanım özellikleri; Byungil Kim, Kore ve Özbek atasözlerinin mukayesesi; Jale Coşkun, Rus diline verinti olarak giren Türkçe kelimeler ve bunlarla ilgili araştırmalar üzerinde durmaktadırlar.

Kısaca muhtevaları verilen 83 makalenin, Altay halk ve topluluklarının aile ve aile değerlerini çeşitli yönleriyle ele aldıkları dikkati çeker. Bu bakımdan sempozyuma ilgi gösteren ve bildiri sunan meslektaşlarımıza ne kadar teşekkür etssek azdır. Meslektaşlarımızın sempozyuma bu ilgisi olmasaydı, bilim dünyasına böyle bir kitabı sunmak mümkün olmayacaktı.

Altayist Akademisyenler Topluluğu olarak Sempozyumun gerçekleşmesi hususunda desteklerini esirgemeyen kurum ve kuruluşların adlarını burada şükranla anmamız gerekiyor. Bu kurum ve kuruluşların başında sempozyumun gerçekleştiği İstanbul Aydın Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanlığı, Rektörlüğü ve Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanlığı; Türk Tarih Kurumu Başkanlığı; Türk Dünyası Belediyeler Birliği; İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Bağcılar Belediyesi, Küçükçekmece Belediyesi ve Beyoğlu Belediyesi Başkanlığı ile İstanbul Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği Başkanlığı gelmektedir. Ayrıca sempozyumun gerçekleşmesi hususunda desteğini esirgemeyen pek çok kurum ve kuruluşla iletişim kurmamızı sağlayan hocamız Prof. Dr. Halis Ayhan'a da hassaten şükranlarımızı arz ediyoruz.

Bunun yanında eserin titizlikle basılması ve bilim dünyasına sunulması için hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan Türk Dünyası Belediyeler Birliği'ne ne kadar teşekkür etssek azdır. Bu arada eserde yer alan İngilizce metinleri titizlikle gözden geçiren ve gerektiğinde Türkçe metinleri İngilizceye tercüme eden değerli dostumuz Jack Snowden'e de teşekkür etmek bizim için bir zevktir. Ayrıca eserin hazırlanması sırasında yardımını esirgemeyen Dr. Öğretim Üyesi Dinara Duisebayeva'yı da burada anmamız gerekir. Son olarak ise eserin basımı esnasında ustalığın ve tecrübenin bütün birikimini veren Özlem Matbaacılık Şirketi mensuplarına teşekkür ederiz.

Organizasyon Komitesi Adına

Prof. Dr. İlhan Şahin

Prof. Dr. Choi Han Woo

Introduction

Certain concepts formed in the course of history carry important meanings with regard to civilization values such as language, literature and history. One of these concepts is doubtless the *Altay* concept. This concept, within which we find many peoples, communities and nations of Eurasia, can be compared to a stratified snowball whose layers must be peeled away to shed scholarly light on all the values contained within. In this regard, it is of vital importance that research be conducted about the Altay peoples, communities and nations, which are spread over a wide swath of geography in Eurasia, and which have had significant impacts on the formation of the world's geography and social structure, as well as political and economic systems, and that symposiums and congresses be organized so that this research can be presented to the scholarly world. In continuation of the traditional international symposiums that have been arranged by the Altayist Academicians Community up to now, concerning the civilizations of Altay peoples, communities and nations and the values of those civilizations, an international symposium was conducted at Istanbul Aydın University related to *Dwellings-Family and Family Values* between 24 and 26 July 2017. The book we hold in our hands contains the papers related to *Family and Family Values* that were submitted at the aforementioned symposium.

A significant portion of the articles in the book were written in Altay languages or dialects and the others were written in either English or Russian. So that the articles can be addressed to and understood by a wider academic audience, each article has a summary in English at the beginning. Since the articles were written in various languages, dialects and alphabets, it would have been difficult to implement a uniform system for footnotes and sources, so there was minimal interference with the authors' preferences in this regard.

Taking note of the subject and the contents, the first of the articles concerning family and family values among Altay peoples and communities is that of Kamilveli Nerimanoğlu, who examined the importance of Altay knowledge theory and, in this regard, the socio-linguistic meaning of words related to family and kinship; Mukadder Güneri looked into the phases that facts pass through in relation to dwellings, family and family values in parallel with developments in Turkish language and literature; Aysu Güzel investigated the practical and spiritual culture associated with home and family found in the Dede Korkut book; Tashpolot Sadykov and

Abdymalik Mashrabov studied the reflection of ties and relationships of kinship terms in connection with common ancestors; Üçler Bulduk looked at the “böle/bölö” concept, which defines matriarchal kinship in the Turkic world; Serkan Acar examined the place of ‘imildaşlık / sütkardeşlik’ (foster siblings) of Turkish-Tatar dynasties in political and intercommunal relationships; Charles F. Carlson and Erhan Taşbaş researched traces of change in the kinship systems of Finno-Ugric and Turkic peoples; Victor Yakovlev investigated the effects of Chinese family names or Confucianism in Korean and Japanese names; Eduard Lebedev compared kinship terms in the Chuvash language and Turkish and the terms’ different phonetic variants; and Negizbek Şabdanaliyev looked into the effect of urbanization on kinship terms of Kyrgyz and the Turkish of Turkey.

Vahit Türk researched the “tüğ-” verb and the “düğün” (wedding) concept and compared this concept with a word meaning linkage; Satı Kumartaşlıoğlu investigated the ceremonies conducted around fire and hearth at Altai Turk wedding events and the basic beliefs that serve as the foundation for these ceremonies; Jarkyn Pirimbaeva looked at Kyrgyz ethnographic studies related to marriage and wedding relationships of the Kyrgyz and other Turkic peoples; Samara Osmonova investigated the bride price paid for a girl prior to the wedding in Kyrgyzstan’s south, in light of ethnographic sources and research; Ayhan Pala looked for examples among the Oğuz for the “levirate” type of marriage seen among the Huns and the Gök Turks; Zhanna Aubakirova-Saule Ualiyeva’s effort focused on the changes in marriage, divorce and family values in the Kazakh community between 1979 and 2009; disagreements and reasons for divorce among Azerbaijanis were examined by İsmayılzade Pirağa Eyyuboğlu-Hasanov Şövqü Vaqifoğlu-İsmayilov Yusif Eyyuboğlu; and Gülsümhanım Hasilova investigated Azerbaijani family customs, traditions and useages based on the research of famed writer and researcher Aziza Caferzade.

In addition, Nurdin Useev studied the Turkic family structure and the place of men and women in families, as seen in the Orhon and Yenisey inscriptions written with Gök Turk letters; Münevver Ebru Zeren looked into the ceremonies for physical symbols and ancestors that express love and respect for ancestors in Turkic culture; Sema Önal examined family, historical consciousness and the term “töz” in relationship to the cult of ancestors among Altai Turks; Abulfaz Suleymanov and Chulpan Ildarhanova did a comparative analysis of the results of sociologic research done in relation to family in Turkey, Tataristan, Azerbaijan, Kyrgyzstan and Kazakhstan; Faik Elekberli investigated family philosophy and the place of mother and father in Turkic-Turan civilization; İsmail Doğan looked into the effects and processes of cultural roots of the Turkic family that have reached modern times; and Mert Can Erdoğan concentrated on relation-

ships between Turkic family life and household members, in the framework of *Âdâp* books.

Besides these articles, Vefa Taşdelen looked at marriage criteria in the Kutadgu-Bilig; Bekarys Nurimanov examined family values in Kutadgu Bilig and in today's Kazakh community; Ayşe Yücel Çetin researched family, family members and family ties, according to the Dede Korkud book; Türkan Erdoğan investigated the social status and relationships with other family members and social circles of family members, based on Turkic proverbs; Lale Bayramova looked at the similarities and balances between the proverbs of Turkish in Turkey and Azerbaijani Turkish; Gülnar Osmanova studied the family value proverbs of Azerbaijan and Anatolian Turks and the relationship of these values to neighborliness and communal ties; Müslüme Melis Çeliktaş conducted a comparison between old Indian communities and Turkic groups with regard to marriage, family structure, responsibilities of men and women within the family and divorce; and Taasilkan Chumabaeva and Kanıbek İsakov researched the role of education and instruction in the formation of family beliefs and culture.

With regard to family and socio-cultural relationships, Galip Sayılov looked at deaths and revivals containing references to inter-family relationships, disagreements and the mythologic creation concept reflected in Altai legends; L. B. Khvan, A. M. Bektursynova and N. M. İbragimova examined the particulars of statements concerning family relationships in the folklore and literature of Korea, Uzbekistan and Karakalpak; Yusuf Oğuzoğlu investigated the organization, formation and family ties of the people of the Turkmen (Yoruk) groups in the Bursa region villages; Fatma ÜnyayAçıkgöz looked at family relations, family ties and gift-giving among family members in the Turkic community; Bakıtbek Maltabarov-Elmira Saribaeva's work involved a statistical and sociologic analysis of the effects of religious and educational organizations on modern Kyrgyz families; and Gülnar Omarova-Aygül Omarova focused on the relationship structure among family members, their particulars and the issue of raising children in connection with these relationships.

Besides these articles, Naciye Ata Yıldız examined certain examples from Altai legends to learn about how a woman was regarded as a wife, how she defined herself as a spouse and her place and role in the family and the community; Kemal Şahin looked into the place, position and importance of a woman in Turkic legends and the Orhon Inscriptions; Tsymzhit Vanchikova and Snezhana Tsypilova researched the role of women among the Mongols in the Middle Ages; Nurlan Atygayev investigated the subject of Kazakh women in Turkic administration and governing in the 15th and 17th centuries; Kalipa Atemova looked at the image of Ka-

zakh women in the Turkic world; and Venera Turatbek kızı focused on the bride in the Kyrgyz community and related proverbs; and Zeynep İskefiyeli informed related to woman's position in society and family according to *Sirât-ı Müstakim*.

In the portion of the book concerning cultural heritage, Rövşen Alizade examined the roles and functions of the creators "Ülgen" and "Erlık", who have important places in Altai folklore; MetanetAliyeva researched the Altai Creation Legend and the "Kut Sür İtegele" system of the Saha Turks; Zeki Akçam and Ayşegül Akçam beliefs of the Altai and Cypriot Turks with regard to solar and lunar eclipses; Talgat Daniyarov and Dariha Kişibayeva looked at the place and role of Rahmankul Berdibay in the realization of the idea of Turkism; Kayrat Belek examined family trees in the cultural and political formulations of Altai communities and the Kyrgyz family tree of Sabir Attakuruv; Mehmet Alpargu studied the family among the Kumuks who mostly live in Dağıstan, which is part of the Russian Federation; and Osman Özkul, Ahmet Küçük and Ali Özasan researched the belief systems, death customs and death rituals associated with death among Turks.

Additionally, Nurbolat Bogenbaye and Aidyn Zhalmırza examined the sacred concepts related to culture in the religious beliefs of Altai Turks during the early Middle Ages; Yerbolat Saurykov looked into the rolls played by the Turkish-Kıpçak clans, one of the largest groups in the Eurasian continent in the Middle Ages, with regard to cultural development in Steppe culture; Beket Ötegen investigated the values associated with business life in the philosophy of Hoca Ahmet Yesevi; RecepYaşa studied hospitality based on the oldest proto-Turk traditions and beliefs; Nursaule Akhatova looked into the discussion tradition among Kazakh Turks and the place of Sırım Datoğlu's "şeşendik" (wisdom) words in this tradition; Kalipa Atemova and Latipa Atemova researched the traditional education system of the Kazakhs; Yüksel Kaştan researched the place and importance of wrestling, one of the Turks' oldest sporting endeavors, in the Yörük culture; Gökçen Çatlı Özen's work focused on the entrance ceremony in Aleviism for an individual wanting to achieve activeness in his own culture; Elmira Zulpıharova looked at the rituals and traditions concerning child birth in the Kazakh community; Dinar İmanova studied the place of the elderly in the Kyrgyz family and community; and Möldir Sultanmurat and Kalipa Atemov, focused their attention on the issue of children's education in a multi-cultural setting.

With regard to social and political structure, Nazgul Isabaeva looked into the role and particulars of external diplomacy among nomads; Yahya Başkan studied the marriage of Ottoman Sultan Orhan with the Byzantine Emperor's daughter and the place of political marriages in international

relations; Hakan Doğan examined the home concept as a financial unite among the Ottomans; Serpil Sönmez's work centered on the home structure in Sivas, Çorum and Yozgat during the reign of Sultan Mahmut II; Gülhanım Ünsal looked at the West's perception of the East and the Turks' lifestyle, based on the observations and determinations of a French traveler; Gurbangeldi Gutliyev examined the effect of a constitution-like code of the Turkmen prior to the Soviet period on socio-cultural life and social unity; Cholpon Koichumanova studied the ethnic identity of the Kyrgyz and the formation of this identity; Ainagul Dzhooshebekova examined the market economy of Kyrgyz families and the development of this family-market relationship; and Lenura Tleubekova, Latipa Atemova, Karaköz Abrahamanova and Külşat Abişeva focused on an integrated education program designed to put the creative potential of students in Kazakhstan into form.

In addition, Ferah Celil and Tünzale Soltanova studied the role of magic rituals in collective thinking; Dmitry Vasilyev examined an obelisk called uytag written in Runik letters and carrying the seal of a Kyrgyz ruler; Uldar Isabekova-Aizhan Auanassova, investigated the characteristics of the dialects of Turkic tribes and the works of Kaşgarlı Mahmud, who brought forth the relationships between these dialects; Batır Norbaev looked into the Oğuz dialects and ways to preserve these dialects; Guldarhan Smagulova researched Arabic and Farsi words in the Kazakh language; Jack Snowden described the Altaic links that two Turkish prisoners, Mehmet Fuad and Mehmet Tahir, captured by the Russians at Erzurum in 1916 during the First World War, found in captivity in Siberia; Rita Sultangaliyeva examined Rahimjan Otarbayev's "darama" art; Kıyal Toktonaliyeva studied the usage characteristics of the word "kıızıl" (red) in the Kyrgyz and Altai languages; Byungil Kim made a comparison of Korean and Uzbek proverbs; and Jale Çoşkun looked into Turkish words that have entered the Russian language and examined the research related to this matter.

It is worth noting that the 83 articles, about which we have provided brief commentaries, take up various aspects of dwellings used by Altay peoples and communities and the related home culture. In this regard, however much we thank our colleagues for their interest in the symposium and the papers they presented there, it would be insufficient. Without the interest of our colleagues in the symposium it would have been impossible to present a book like this to the scholarly world.

Here we must extend our thanks to the organizations that have been so generous with regard to their support for the realization of the Altayist Academicians Community Symposium. Foremost among these organizations which made the symposium possible are Istanbul Aydın University's

Trustee Committee Directorate, Office of the Rector and the Office of the Dean of the Science-Literature Faculty; the Turkish Historical Society Directorate; Union of Turkish World Municipalities; Istanbul Municipality; Bağcılar Municipality; Küçükçekmece Municipality; Beyoğlu Municipality; and the Istanbul Union of the Chambers of Artists and Artisans. Additionally, we extend our gratitude particularly to Prof. Dr. Halis Ayhan, who has been so generous with his support for the realization of the symposium, and who has enabled us to contact many other organizations.

Also, however much we thank Union of Turkish World Municipalities, that gave their all to see that this work was published flawlessly and presented to the scholarly world, it would be insufficient. We would like to thank, as well, our valued friend Jack Snowden, who carefully reviewed the English texts in the work and who translated Turkish texts to English, when necessary. Additionally, I must mention here Assoc. Prof. Dr. Dinara Duisebayeva who was helpful in assisting in the book's preparation. Finally, we offer our gratitude to the members of Özlem Matbaacılık Şirketi (Özlem Publishing Company), which provided all of its accumulated expertise and experience in the printing process.

On behalf of the Organizing Committee

Prof. Dr. İlhan Şahin

Prof. Dr. Choi Han Woo

Aile ve Akrabalık Terimleri

Aile-Akrabalık Semantik Alanı Kapsamında Altay Bilim Teorisi

*Kamilveli Nerimanoğlu**

Altay Science Theory in the Scope of the Family-Kinship Semantic Field

Summary

The studies on Altaiology shows that this theory is both common and actual. Accepting or rejecting the Altai theory is not a hindrance for comparative historical studies on Altai languages. Those who do not accept this theory approach the problem typological, those who accept the theory base their learning and study genealogically in a language family. The question: "Is it a citation? Is it from common Altai?" is important for studying words related to home, family and kinship. Studying these words socio-linguistically adds to the deepening of this theory. It can lead to learning about the historical affairs of Altai peoples. Family and kinship semantic fields play an important role here. Representation of said area, considering the socio-linguistic principles and learning etymologically and comparative are important to fill the gaps in Altaiology.

KeyWords: Family, Altaiology, Altai theory, languages, kinship.

Altay bilimi veya başka terimle Ural-Altay kuramına göre Türk, Ural, Moğol, Tunguz-Mançur dilleri bir köke dayanmaktadır ve tipolojik bakımdan akraba dillerdir. Geçmiş dört bin yıla dayanan bu akrabalık zaman içinde birkaç dil ailesinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Düşünce olarak İsveç subayı Philipp Johanvon Tabbert-Strahlenberg'e dayanan Ural-Altay kuramı salt bilimsel bakımdan Rasmus Rask, Wilhelm Schott, Matthias Alexander Castren, F. Viedemann, E. Boller, Gustav John Ramstedt, Willi Bang-Kaup, Bernhard Munkacsi, Boris Yakovleviç Vladimirtsov, Wladislaw Kotvıvıcz, Martti Räsänen, Nicholas Poppe, Björn Collinder, Andrey Nikolayeviç Kononov, Nikolay Aleksandr Mihailoviç Şerbak, Aleksandroviç Baskakov, Sir Gerard Clauson, Lajos Ligeti, D. Kara, Gerhard Doerfer, Denis Sinor, Ahmet Caferoğlu, Ahmet Temir, Osman Nedim Tuna, Talat Tekin, Tuncer Gülensoy, Ahmet Bican Ercilasun, Osman Fikri Sertkaya, Elövset Zakıroğlu Abdullayev, Ferhad Ramazan oğlu Zeynalov, İgor Valentinoviç Kormuşın, John R. Krueger, G. D. Sançeev, Claus Schönig, Ş. Suyunçev, B. Todayeva, V. İ. Tsintsıus, T. Bertagayev, Üzbek Bayçura, O. P. Sunik, L. Şertzenbek, Ferdinand D. Lessing, S. Yahontov, N. D. Nomişanov, A. Biişev ve başkaları tara-

* Prof. Dr. İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

findan tartışılmış ve söz konusu bilim adamları Altay bilimi veya Ural-Altay kavramını kabul edenler (Altayistler) ve kabul etmeyenler adları altında ikiye bölünmüşlerdir.

Almanya’da yayımlanan *Ural-Altaysche Jahrbücher* (Ural-Altay Yıllığı), Amerika Birleşik Devletleri Indiana Üniversitesinde uzun yıllardır faaliyet gösteren *PIAC* (Permanent International Altaistic Conference = Sürekli Uluslararası Altay Bilimi Kongresi) ve dergisi bu istikamette büyük çalışmalar yapmıştır. Sovyetler Birliği döneminde ve günümüz Rusya’sında Altay bilimi konusunda birkaç ulusal ve uluslararası kongre düzenlenmiş ve onlarca kitap, mecmua ve makale basılmıştır.

Altay teorisini kabul etmeyen G. Doerfer, A. M. Şerbak, G. Clauson, G. Sanjeyev ve Y. Sevortyan’ın eserlerinin bilimsel derinliği bu kuramın genişliği açısından önemlidir. Altay dillerinin tipolojik-morfolojik uygunluğu meselesi daha fazla dikkat çekiyor. Altay bilimi kuramını kabul etmeyen Sir G. Clauson Altay kuramını dil istatistiği bakımından araştırmış ve ilginç sonuçlara ulaşmıştır¹:

Kazak Türkolog N. D. Nomişanov Altay dillerinde 938 isim, 145 sıfat, 477 fiil kökünün ortaklığını ortaya koymuştur². Polonyalı Altay bilimci Wladislaw Kotvvicz Altay dillerinde %50 morfolojik, %25 leksik uygunluğun olduğunu gösteriyor³. G. Ramstedt, W. Kotvvicz, N. A. Baskakov ve E. Abdullayev araştırmalarında Moğol ve Türk dillerinde aşağıdaki ortak morfolojik özellikleri tespit etmişlerdir:

1. **Hal ekleri:** özellikle *-nin; -in; -da; -a; -e; -i* ekleri,
2. **İyelik ekleri:**(1., 2., 3. şahıslar),
3. **Sıfat-fiil ekleri:** (*-an; -gan; -dik...*),
4. **Kelime türeten ekler:** (*-cı, -ki, -lık, -tay...*) vs.

Ortak fiil kökleri Altay dillerindeki akrabalık için çok önemli faktör sayılabilir (aldatmaz-aldaş, bağlamaz-bağlış, göermek-şeşreş, kanamak-şanaş, korumak-soruş, geçmek-sasaş, tanımak-tanış, sağmak-sağaş, kayçılamak/makaslamak)-şayçmaş, sormak-soruş).⁴

Türk dillerinin etimoloji araştırmalarında (Ye. Sevortyan, Sir G. Clauson, H. Eren, G. Doerfer, T. Bertagayev) Moğol, Tungus-Mançu, bazen Ugor-Fin dillerine müracaat doğaldır ve eski biçimlerin kuruluşunda

¹ Sir G. Clauson, “Leksiko-stratistiçeskaya otsenka altayskoy teorii”, İngilizceden Rusçaya Çeviri, *Voprosi yazıkoznaniya*, 1969/5, s. 22-41.

² N. D. Nomişanov, *İssledovaniya po tyurkskimi i mongolskim yazıkam*, Almatı 1966, s. 10.

³ Ş. I. Suyunçev, *Karaçayev-balkarskiye i Mongolskiye leksişeskiye paralleli*, Çerkessk 1977, s. 7-38.

⁴ F. R. Zeynalov, “Türk-Mongol leksik paralelleri meselesine dair”, *Türk Dillerinin Leksik Morfolojik Kuruluşu*, Bakı 1981, s. 4-14.

fonetik, morfolojik, morfonolojik ve semantik ilkelerin tatbikinde, Altay bilimci olup olmaya bağlı olmadan Altay dillerinin zengin kaynak olması kanısındayız. Etimolojik yuva ilkesi Altay dilleri düzleminde doğru bilimsel araştırma usulüdür. Bu açıdan aşağıdaki kategorilere mensup kelimeler önem arz etmektedir.

1. *İnsan organ adları*: Tel-dil, habirga-kabirga-gabirga, sahasakal, cürg-zürg-ürek-yürek, syuvee-siba (arka kaburga), delyuyu-dalak, bod-boy, tamir-damar, köken-köküs-göyüs-köks, aru-arka, adak-ayak, tabak-dabantaban, todak-dodak, burcgui-burma saçlı.

2. *Bitki adları*: Agaj-aej-agji-akçı-ağaç, arca-ardıç, bugd-buğday, yzüem-üzüm, sermek-sarimsag-sarimsak, tsetseg-çiçek, tariya-darı, jemes-yemiş, tikan-tiken-jike-diiken, mod-agaj (odun), songin-soğan-, arvay-arpa.

3. *Akrabalık adları*: Ar-er-ir, abağa-abaka-amca-emmi, hatın-hatun, ene-eni-ana, ara-aha-ağabey, ijiy-ejj-jiji-ecey-teyze, hadam eh-kaynana.

4. *Zaman adları*: Jıl-il-jel-cil-yıl, çağ-tsağ-sak, erte-erter, sine jilyeni yıl, tsegaysyumne-çağdan önce, öglöö-yüle-öyne, urd-önce-ulam ulam-getdikçe-yavaş yavaş, ulamak (uzatmak), ert-erken.

5. *Mekân ve yön adları*: Okun-yer, yurt, önderleg-hündürlük, nuurnohur gölcük, höndiy-handek, ar-artal-ard, dal bayr-gay bayır, çöl; ulus-ulus, höndölön-köndelen, ten huvaaj-ten orta, solin-sol, ar-arka.

6. *Alamet ve renk adları*: Küçün-güçlü, an-arık, baatar-batır-bahadur, al (reng), kek-hek-zenher-göy-gök, kara-har-hara-here, bütün-büten (bakire kız), haranhuy-karanlık, suvay subay (kısır, evlenmemiş erkek), tsal-çal, sara-sarı, boro-bor-boz, tsagaan-ag, hüren-küren, burjagar-burcudan, aksayan.

7. *Hareket ve eylem adları*: Aklanırğa-adlav-atanmak, biterge-büteh-örtmek, darlal-daraltmak, haraah-kargamak, tühür-tüpürmek, hüzin dekkucaklamak, tanih-tanımak, çiçeh-çimdiklemek, uylah-ağlamak, harah -karalamak (seçip bakmak), kömerge-gömmek, bağlıh-bağlamak, köyöryögökmek, hanah-kanamak, horih-korumak, hasah-kesmek, sanah-sanmak, şahah-sıkmak, saah-sağmak.

Bu ortak fiiller Altay teorisinin en gerçek delilleridir. Başka dillerin kök fiillerini almayan Türkçenin Moğolcadan fiil alması değil de ortak fiillerin olması ciddi bir argüman olarak ortaya çıkıyor.

8. *Hayvan ve kuş adları*: Agta-adağın-adun-at, bulgan-samur, büdüne-bıldırcın, buğura-buğra, buğu-erkek geyik, agraga-ayırğa-aygır, bugabuh-buha-buğa, yüneen-ünegen-inek, eljik-eşek, dagagan-day (iki yaşındaki tay), honin-hon-koyun, arslan, havan-kaban, togoruu-togruln-turna, naçin-laçin, süreg-sürü, şonhor-şongar-şunkar-sungur, hula-kulan, megj-meckerjin (dişi yaban domuzu), byaruu-buzov, baka-bağa-kurbağa, sunsar-savsar, tahian-tavuk-toyuk, tehe-teke, haraatsay-karankuş (kırlangıç).

Yukarıdaki kategoriler mit-inanç, devlet-yönetim-mali-vergi, müzik-sanat, aile-ocak, işe vs. şeklinde artırılabilir. Ayrıca şu kelimeleri de burada anmak gerekir.

Tangar-burhan-tanrı, anar-nar, iilaavar-üfleme, ayrağ-ayran, güncid-küncüt, hüürhün-düyür (mülayim, helim), elçin-elçi, hiv-güve, havdar-şiş (havlamak), mücür-mucur-puçur (tumurcuk), suveg-kanal, aghah-av, duyulğa -tolga, zünç-bölegç-beletçi, tsöl-çöl, toos-toz, biçig-bitig (dua, kitab), cincyüyü-inci, davs-tuz, tarilga-tarla, belge-belge (iz, gösterge), değermedeğirmen, haruul-garagol-karavul-karakol, tangarag-tanrıya and içmek, toroh-uruk (soy, nesil), büyü-büyü (raks), büleg-bölük, tavag-tabag, sicim-sicim, zah-yaka, süü-süt, kebis-geyiz-halı, kediz-kiyiz-giyiz-keçe, tsagilgan-çahan (ıldırım), haylmag-kaymak, ikere-ikiz, caram-yarma, çasag-yasak-yasa, sivan-sabun, horgo-koku, bayra-bayram. Ayrıca ses taklidiyle üretilmiş kelimeler de bulunmaktadır: Cinger-cingilti, şürşüür-şırşır (pınar)⁵.

Altay dilleri ailesinde genel ve somut toponimlerin ortaklığı dikkat çekmektedir: Dobo-tepe, haya-hadan-kaya, tala-döş, dag-tag, bel, kaş, çöl, bulgaan-bulunan yer (oymak, yurt anlamında), dabaan-daban, hol-kol, tengiz-deniz, huduğ-kuyu, yesentüki (kutsal ırmak anlamında)-yese (dokuz), tuğ (bayrak). Azerbaycan'da "Tatarlı" toponimi de yaygındır. Aynı ayrı atasözleri ve deyimlerde Azerbaycan-Türk-Moğol dil ilişkilerini koruyan unsurların varlığı ilgi çekicidir. Mesela "Cidamı çuvalda gizletmek (saklı tutmak) olmaz." atasözündeki "cida" kelimesi arkaik bir leksem olsa da burada yerini korumuştur. Ortak Altay kelimesi olan *cida* kelimesine Azerbaycan Türkçesinde başka bir bağlamda rastlanmıyor. Aynı şekilde, "Tongalkalamak" deyimini de bu bakımdan ilginçtir. Şöyle ki *ton /tin* kelimeleri Moğolcada "gece" anlamındadır (*ay-dın, dün-en* kelimeleri de bu gruba girer). *Kal/gal* kelimesi ise "od, ateş" anlamındadır. Tongalkalamak deyiminde *kalamak* fiili söz uzatımı (pleonasm) sonucunda (krş. *uzunderaz* "uzun uzun") tekrarlanmış, *kal* "ateş" kelimesinden *-a* ekiyle fiil türetilmiştir. "Yukusu (uykusu, rüyası) çin olmak" deyimindeki *çin* "doğru, gerçek" kelimesi Azerbaycan Türkçesinde bu deyimden başka yerde kullanılmaz.

Cengiz (Çinggis) Han önderliğindeki Moğollar 12. yüzyılda tarihte derin izler bırakmışlardır. Avrupa-Rus tarih biliminde ve onların etkisiyle de Doğu'da, Türk dünyasında yanlış bir biçimde işgalci, dağıtıcı, kültür düşmanı olarak tanıtılan Cengiz ve Moğollar tarihe fatih, kurucu, devlet

⁵ John R. Krueger, *Eski Türkçede Moğolca* (çev. M. Kaçalın) http://journals.manas.edu.kg/mjsr/oldarchives/Vol02_Issue04_2002/270.pdf; A. R. Damba-Rinçine-G. S. Münkin, *Russko-mongolskiy slovar*, (G. M. Canjeyev'in editörlüğü ile), Moskva 1960; *Oros-mongol Tol*, Ulaanbaatar 1964; *Buryatsko-russkiy slovar*, Moskova 1973; *Kalmitsko-russkiy slovar*, Moskva 1977; Ferdinand G. Lesing, *Moğolca-Türkçe Sözlük*, (çev. Günay Karaağaç), Ankara 2003; Klaus Scönig, *Mongolische Lehnwörter im Westoguzischen*, Wiesbaden, 2000.

sahibi, yeni dünya ticaretinin ve modern ordunun kurucusu olarak dahil olmuştur. Son 10-15 yılda Cengiz Han'a dünyanın bakışı değişmiştir. 1995 yılında Umum Dünya Bilgi Merkezi Cengiz Han'ı ikinci bin yılın adamı olarak seçti. Böylece bu büyük komutan, fatih ve devlet adamına dünyanın bakışı değişmeye başladı.

Cengiz Han ve oğullarından sonra Batı ile Doğu dünyası yeni ilişkiler sistemine girmiş oldu. Efsanevî fatihin yarattığı Moğol İmparatorluğu'nun kültür kaynağı ise Türk kültürü oldu. Cengiz Han'a kadar yazısı olmayan Moğollar Uygurlardan yazı kültürünü aldı. Macar bilim adamı D. Kara yedi yüz yıllık yazı kültürünü inceleyerek Türk-Moğol İmparatorluğu'nun oluşum evreleri ile kültür ve yazı kaynaklarını açıklığa kavuşturdu⁷: Cengiz Han ve Cengiz oğullarının dünyaya verdiği devletlerin tam olmayan listesine göz atalım: Altın-Orda, Şeybani, Çağatay, İlhani, Celayir, Çobani, Kazan, Astarhan, Kırım, Nogay, Sibir Hanlıkları, Timurlular. Esasen Cengiz Han yasalarıyla yönetilen bu devletler çağdaş Türk cumhuriyetlerinin ve özerk cumhuriyetlerin temelidir⁸. V. Bartold başta olmak üzere diğer Rus tarihçileri merkezîleşmiş Rus devletini, modern ordunun oluşumunu ve Rus devletinin temelini Cengiz Han'a bağlayarak tarihî bir gerçeği dile getirmişlerdir. Bartold'un 1900 yılında kaleme aldığı *Moğol İşgali Devrinde Türkistan* adlı eseri Moğol-Türk etnik, kültür, politik kaynaşmasını ortaya koymuştur⁹.

Cengiz Han'ın yasalarıyla ilgili zamanımıza ulaşabilen en eski ve önemli kaynak "Moğolların Gizli Tarihi"dir. Batı'da ve Doğu'da yazılmış tarih kitapları, salnameler (yıllıklar), seyahatnameler, efsaneler, mitler, "Altan Topçî" gibi kaynaklar Cengiz Han ve oğullarının tarihine ışık tutmaktadır. Bu kaynaklar arasında iki tarihçiden ve eserlerinden özellikle bahsetmek gerekmektedir. Bunlar A. Zeki Velidî Togan'ın "Türkistan" ve "Umumi Türk Tarihine Giriş" ve A. Temir'in "Türk-Moğol İmparatorluğu ve Devamı" adlı eserleridir¹⁰. Bu konuda Tatar asıllı Rus bilim adamı etnolog tarihçi L. Gumilyov'un "Etnogenez ve Yerin Biosferi" ve "Siyah Efsane" adlı eserlerini de anmak gerekmektedir¹¹. Bu eserlerde Gumilyov, Asya'nın ve Avrasya'nın sosyopolitik tarihini araştırırken sosyopolitik ve

⁷ D. Kara, *Kniga mongolskih kočevnikov*, Moskva, 1972.

⁸ John Man, *Genghis Khan, Life, Death and Resurrection*, [...] 2004.

⁹ V. B. Bartold, *Soçineniya*, I (Turkestan v epahu mongolskogo naşestva), Moskva, 1963.

¹⁰ A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkistan ve Yakın Tarihi*, I (Bakı ve Kuzey Türkistan), İstanbul 1981; A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1981; Ahmet Temir, "Türk Moğol İmparatorluğu ve Devamı", *Türk Kültürü El Kitabı*, Ankara 1975.

¹¹ L. Gumilyov, *Etnogenez ve Yerin Biosferi*, (Azerbaycan Türkçesine çevirenler: Kamil Veli Nerimanoğlu - A. Agakişiyev), Baku, 2006.

biyososyolojik olarak Cengiz Han'ı ve onun oğullarını biyososyolojik güç, enerji (passionar) bağlamında değerlendirmiştir¹².

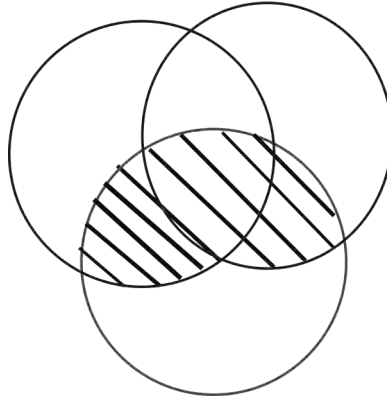
Altay dillerinin akrabalığını kabul edip etmemek meseleye çözüm getirmez. Her iki konseptte gerçekleştirilecek araştırmalar Altay dillerinin öğrenilmesine katkı olarak değerlendirilmelidir. Bu açıdan M. Swadesh'in¹³ 100 temel kelimedeki yön, istikamet, zaman, mekân kavramları içinde ev, aile, akrabalık, mesken kelimeleri ayrı bir önem taşır. Orhun ve Uygur yazıtlarının, Mahmud Kaşgarlı'nın *Dîvânu Lugâti't-Türk*, Yusuf Balasagunlu'nun *Kutadgu Bilig*, Dede Korkud Kitabı, *Manas*, Alpamış, Koroğlu gibi abidelerin dilinin aile, mesken, akrabalık kavramları açısından taranması ve semantik-strüktürel analizlerinin yapılması birinci derecede önemlidir. Rusya'da N. A. Baskakov'un, S. Şirokogorov'un, G. Vasilyeviç'in, A. N. Semin'in, V. L. Tsinsius'un, O. Konstantinov'un, U. Bayçura'nın, G. Melnikov'un araştırmaları Altay teorisi kapsamında ciddi bilimsel araştırmalardır (bkz. *Altay Dillerinin Ortaklığı Problemleri*, Leningrad 1971).

Aile kurumunun sosyolojik ve dilbilimsel metotlarla öğrenilmesi önümüze başka bir manzara açar. Linguososyolojik boyut, dilbilimle sosyoloji arasında sınırdaş alanı kapsar. Dil, sosyal bir olaydır ve ayrı ayrı sosyal ortamlarda (aile, kabile, halk, millet vb.) farklı özellikleriyle ortaya çıkar. İster bildirişim süreci, isterse dilin ilişkili olduğu bütün alanlar, direkt veya dolaylı sosyal ortam ve sosyal şartlanmalarla ilişkilidir. Bu açıdan şematik olarak üç alan arasında ortak bir kesişim kümesine denk geliriz:

Dil Sosyal Bilim (Sosyum)

Dil

Sosyal Bilim (Sosyum)



Hak bilimi

¹² V. Z. Piriyevev, "Azerbaycan'da Mongol Hakimiyeti", *Azerbaycan Tarihi*, Baku, 1994, s. 322-347; S. Eliyarlı, "Moğol Baskınları Çağı. İktisadi Dağıntılar", *Azerbaycan Tarihi*, Bakı 1996, s. 271-299.

¹³ Morris Swadesh, *Language*, Vol. 43, No. 4 (Dec., 1967), s. 948-957.

Genellikle şemalar, sosyal bilimlerden ziyade genel dil bilimine ve dil bilgisine uygulanmaktadır. Bizce şemaların halk bilimine, halk edebiyatına, mitolojiye, dil bilimin ve edebiyatın sınırdış alanlarına uygulanması, kurumsal araştırma için ve aynı zamanda eğitim ve öğretim için son derece faydalıdır. Bu açıdan biz, konuyla ilgili şematik bir anlatım sunmaya çalıştık.

Sosyolengüistik tahlilin prensip ve metotlarına geldiğimizde görmekteyiz ki sosyolengüistik, muasır dilcilik ilmine dâhil olan interlengüistik, psikolengüistik ve dilcilik coğrafyası (areal dilcilik) gibi başka bir dilcilik anlayışıdır. Bir açıdan sosyolengüistik, dil ve sosyoloji ilimlerinin kesişim kümesidir ve bu iki bilimin tetkikat sahasıdır. Sosyolengüistik dilcilik ve sosyolojiden ayrılan ve onların kesiştiği yerde ortaya çıkan müstakil bir ilimdir. Kendine has mefhumları ve metotları mevcuttur.

Sosyolengüistik dilbilim alanlarından biridir. Fakat kendi önermeleri mevcuttur. Dilciler ve sosyologlar, ilim sahaları içinde kalmakla, bu birleşim üzerine çalışmada bulunabilirler. Dilin sistem ve faaliyeti, interlengüistiğin kapsamına girmektedir. İnterlengüistik dilin semiyotik yapısına yaslanırken sosyolengüistik dilin yöresel, sosyal ve fonksiyonel varyantlarını ele alır ve tüm bu heterojen yapıyla ilgilenir. Bununla birlikte tüm bu unsurların birbiriyle farklarını da ele alır.

Semiyotik algıda işaret sistemleri hakkında üç esas mevcuttur: Bunlardan ilki işaretler arasındaki ilişkiyi öğrenen sentaks, ikincisi; işaret ve denotat (adlandırılan eşya) arasındaki ilişkiyi öğrenen semantik, üçüncüsü; “insan ve işaret” arasındaki ilişkiyi inceleyen pragmatizmdir. Dil tahlili üzerine metotlar; karşılaştırma metodu, mukayeseli-tarihi metot, atomistik metot, yapısal (kategorik) metot ve tipolojik metot olarak ayrılmaktadır. Sosyolengüistik tahlilin birinci prensibi, diğer bilimsel dallarla alakadar olması, ikinci prensibi dilin içsel kuruluş yapısını incelemesi, üçüncü prensibi dilin fonksiyonlarını metodik olarak incelemesi, dördüncü prensibi dilin dâhili yapısal olgularının sosyolengüistik açıdan ortaya konması, beşinci prensibi ise akraba olan veya olmayan dillerin tarihsel gelişiminin yine sosyolengüistik açıdan incelenmesidir.

Bu açıdan ele alındığında sosyolengüistiğin fundamental problemlerini aşağıdaki şekilde şematize edilebilir:

1. Mikrososyal yapı, 1. Makrodilsel yapı, 1. Makrososyal dilcilik
2. Sosyal alan, 2. Mekânsal dil yapısı, 2. Sosyal alanda dilcilik yapısı
3. Mono-etnik yapı, 3. Monoetnik dil yapısı, 3. Monoetnik sosyal dilcilik
4. Makrososyal yapı, 4. Mikrodil yapı, 4. Mikrososyal dilcilik yapısı

Sosyolengüistiğin sorunları dilin estetik oluşumunu (dillerin estetiğini) açıklamaya çalışır. Eşzamanlı sosyolengüistik; muhtelif sosyal, iktisadi,

etnolinguistik, sosyopolitik ve medenî algıda muasır dillerin içsel faaliyetlerini, gelişimini ve karşılıklı tesirini ele almaktadır.

Prospektifsel sosyolengüistik, dillerin gelişim ve gelecek öngörüsü hakkındaki çalışmaları konu edinmektedir. Ju. D. Deşeriev dillerin gelişiminin planlanması ve öngörüsü hakkında, sosyal anlayış ve dil nutku üzerinden önemli olarak şunları ortaya koyar:

- 1) Dilin sosyal fonksiyonlarının gelişimi,
- 2) Edebî dilin yapısal unsurlarının gelişimi ve faaliyeti,
- 3) Dillerin karşılıklı tesirinin tezahürü,
- a) Her bir dilin canlılığı,
- b) Diller arası ilişki ve bağlılık.

Dilin gelişiminde ise beş faktör önemlidir:

- 1) Çağımızın dil gelişim hayatının esas yollarının öngörüsü,
- 2) Ayrı ayrı dillerin fonksiyonel gelişiminin öngörüsü,
- 3) Dillerin sosyal gelişiminin öngörüsü,
- 4) Dillerin yapısal gelişiminin öngörüsü,
- 5) Dillerin karşılıklı tesirinin bağlayıcılığı ve meyillerinin öngörüsü.

Bütün bunları dikkate alarak Altay dillerine yansıyan aile-mesken ve akrabalık kavramlarını açıklığa kavuşturmak, onları diller, lehçeler, şiveler kapsamında karşılaştırmak, bu alanda bilimsel sonuçlar elde etmek, yalnız Altay bilimi ve Türklük bilimi için değil, aynı zamanda genel dil bilimi, etnik psikoloji, halk bilimi, hukuk ve sosyoloji bilimleri için de faydalıdır. Biz bu araştırmaların Altay sözlü ve yazılı abideleri doğrultusunda özellikle destan kültürü kapsamında öğrenilmesinin de faydalı olacağı kanaatindeyiz. Avrasya’da Altay biliminin farklı açılardan öğrenilmesinin önemli bir parçası olan bu kavramların yanı sıra yatay-dikey, kan-süt vb. akrabalık biçimlerini ifade eden kelimelerin, ve terimlerin semantik zenginliği, benzerliği ve farklılığı adı geçen bilimler için yeni araştırma ufukları kazandırabilir. Altay soyağacının-etnogenezezinin ne kadar önemli olduğunu tekrar vurgulamakta fayda görüyoruz. Dede Korkud Kitabı, Manas, Alpamış, Koblandı Batır, Köroğlu gibi destanlarda, Geser Destanı’nda vb. Moğol-Türk destanlarında aile ve akrabalık yapısını ifade eden kelimelerin ne kadar önemli olduğu açık şekilde görülmektedir. Orhun ve Uygur yazılı abidelerinden başlayarak eski Türk yazılı abidelerinde (Kaşgarlı Mahmut, Yunus Emre, Ali Şir Nevai, Z. Babur ve Mahdumkulu’nun eserlerinde) geçen zengin akrabalık ve aile-mesken söz varlığı son derece önem taşımaktadır.

Özelde Altay dillerinde, genelde ise Ural-Altay dillerinde, özellikle Türkçe ve Moğolca abidelerde gerçekleştirilecek araştırmaların genel konseptinin hazırlanmasını ve koordine edilmiş araştırmaların Türkiye, Rusya, Çin, Japonya, Kore vb. Avrasya ülkelerinde sistemli şekilde gerçekleştirilmesini günümüz Altay biliminin o cümleden Türklük biliminin vazgeçil-

mez vazifelerinden biri olarak vurgulamak isteriz. Burada sunulan bilgilerin zikredilen konseptin küçük bir kısmı olarak kaleme alındığını da dikkate sunmak isteriz.

Kaynakça

- Altay Dillerinin Ortaklığı Problemleri, Makaleler Mecmuası*, Leningrad 1971, Baskakov, N. A. (ed.) (1966). *Türk Dilleri Sovyet Halklarının Dilleri*, II, Moskva: Nauka.
- Ercilasun, A. B.- Akkoyunlu, Z. (2014). *Dîvânu Lugâti 't-Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1995). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Nerimanoğlu, K. V. (2011). *Türk Halk Bilimi, Dili ve Poetikası, Fikir Hayatı. Makale ve Denemeler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Recebli, E. (2003). *Dilcilik Metotları*, Bakü: Nurlan 2003.
- Serebrennikov, B. A. (1970). *Geneldilbilim – Mevcutluk Formları, Dilin İşlevi ve Tarihi*. Moskva.
- Swadesh, M. (1967). *Language*. Vol. 43, No. 4, s. 948-957.
- User, H. Ş. (2009). *Köktürk ve Uygur Kağanlığı Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Konya: Kümen Yayınları.

Başlangıçtan Bugüne Mesken-Aile ve Aile Değerleri Olgusu Açısından Türk Dili ve Edebiyatına Kısa Bir Bakış

*Mukadder Güneri**

A Brief Look at Turkish Language and Literature in Terms of Dwelling, Family and Family Values From the Beginning to Today

Summary

Looking at the past from today's world, it is seen that Turkish society has roughly more than 2,000 years of language and literary accumulation, as is the case in every society. This accumulation is so wide that the geographical area it contains is equal to its historical antiquity. This situation includes not only the difference of narration and writing of Turkish language and literature, but also the subject, scope, content, genre, continuity and many other riches of the field. The first dictionary of Turkish language and culture was *Divanü Lugati't-Türk*, in which the writer Kaşgarlı Mahmud, determined the language characteristics of the Turkish written languages and dialects (1072-1074) and carried the existence of nine thousand vocabulary words up until today. In the 2011 edition in the Turkish dictionary, the number of sentences selected from Turkish literature is 34,664 and 1,454,903 species of dictionary texts that the words have been derived from. It is clear that the Turkish language, which has been introduced into the digital environment, has a wealth of vocabulary (dictionary), as well as a demonstration of its cultural richness, and sheds light on today and in the future. This rich vocabulary has been examined in chronological order, taking into consideration the historical process, in terms of verbal and written literature, with regard to dwelling, family and family values of Turkish language and literature.

The aim of this study is to show the stages and the continuing cases of -dwelling, family and family values-related events in the historical period, by giving examples of works which are parallel to the development of Turkish language and literature.

Key Words: Family, Family Values, *Divanü Lugati't-Türk*, Dwelling, Turkish Language and Literature.

Giriş

Genel Türk Dili ve Edebiyatının tarihi seyrine baktığımızda, geniş bir coğrafya ile karşılaşırız. Türkçe, Kuzey Buz Denizi'nden Hindistan'ın kuzeyine, Çin Halk Cumhuriyeti'nin içlerinden Avrupa'nın en uç noktasına kadar yayılmış ve milyonlarca kişi tarafından konuşulmaktadır. Günümüz

* Dr., Araştırmacı, Ankara, Türkiye.

dünyasında ise bu coğrafi yayılma artmıştır. Her dilde olduğu gibi Türk dili ve edebiyatı da sözlü ve yazılı olmak üzere iki yönde gelişme göstermiştir. Yazılı metinlerden bugüne kabaca 1400 yıldan fazla bir süreyi kapsadığı bilinmekle beraber, Türk yazı dilinin tarihi VII. ve VIII. yüzyıllarda Orhon vadisinde dikilmiş olan yazıtlarla başlar. Yani ilk büyük metinler Tonyukuk (725), Bilge Kağan (731) ve Köl Tigin (732) adına dikilmiş Köktürk yazıtlarıdır. Türk dilinin ilk sözlüğü ve dil bilgisi kitabı, Kaşgarlı Mahmut tarafından yazılmış olan Divan-ü Lugat'it-Türk (1072-1074) adlı eserdir. Altay dil ailesinin en büyük kolu olan Türk dilinin, tarihi süreçte Köktürk, Soğd, Uygur, Mani, Brahma, Tibet, Süryani, Arap, Grek, Ermeni, İbrani olmak üzere on üç farklı alfabe ile yazılmış olduğu bilinir. Öte yandan Türk dilinin Uygurlar döneminde, Sanskritçe, Toharca, Soğdca ve Çincenin, Selçuklu ve Osmanlı devletleri döneminde Arapça ve Farsçanın, sonraki yıllarda İngilizce ve Fransızcanın etkisinde kaldığı görülür. Bu etkileşimin en belirgin nedeni, yönetimi elinde tutanların, kendi dil ve kültür değerlerini başka milletlere dayatmak yerine, yönettikleri milletlerin kültürlerini dışlamadan kabul edip farklı dil ve kültürlerin, Türk dili ve kültürüyle iç içe yaşaması hususunda hoşgörülü olmalarıdır. Türk dilinin geniş bir coğrafyada varlığını sürdürmesi, köklü bir tarihe sahip olması ve geçmişte yaşanan çeşitli kültürel süreçler, onun zengin söz varlığına sahip olmasına neden olmuştur. Kaşgarlı Mahmut'un 1070'li yıllarda derlemiş olduğu yaklaşık dokuz bin sözcükten oluşan Türk dili söz varlığı, 2011'de yayımlanan Türkçe sözlüğe göre bugün doksan iki binin üzerine çıkmıştır.

Bir deneme mahiyetinde başlatılmış olan bu çalışmada, “aile ve mesken” sözcüklerinin sözlük anlamlarından hareketle, geçmişe ve bugüne baktığımızda insanlığın gelişmesine paralel olarak her iki sözcüğün kapsamının ya daralmış ya da genişlemiş olduğu görülür. Başlangıçtan bugüne realist bir millet özelliğine sahip Türklerin, dili ve edebiyatının gelişmesi doğrultusunda, ortaya konulmuş eserlerden örnekler verilmek suretiyle, “mesken-aile ve aile değerlerinin” tarihi süreçte geçirdiği evreleri ve süreklilik arz eden “değerleri” örnekler verilmek suretiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmamız genel anlamda yaşamın tümünü kapsadığından maddi-manevi ve birey-toplum odaklı olduğu için konu ve kapsam açısından çok boyutlu düşünülerek çalışmamızda Kuran-ı Kerim, Nutuk, özlü sözler, deyim ve atasözlerinden de örnekler verilmiştir.

1. Mesken

(Baspana, bozüy, cay, çadır, eşik, ev, ker, kala, kale, konut, kurgan, maskan, mesğen, otağı, öy, torak, tölök yort, turak, üy, yort, yurt). Mesken. a. Ar. Mesken, Konut. İnsanların içinde yaşadıkları ev, apartman vb. yer, mesken, ikametgâh (Türkçe Sözlük, 2011:1478, 1662,834).

1.1.Sözlü Dönem

1.1.a “Çınar terek túbündö >Çınar ağacının dibinde

Bir boz ordo bar iken >Bir boz otağ varmış
 Kırk kız anın içinde >Kırk kız onun içinde
 Kırk çiğitmenen oynoydu >Kırk yiğit ile oynuyordu.”
 (İnan, 1959- 1988: 154).

1.2.Yazılı Dönem

1.2.a. “*Amga-kurgan kalesinde* kışlayıp, ilkbaharda Oğuzlara doğru ordu sevk ettik.” (Thomsen-Köken, 2002:159).

1.2.b. “Yukarıda *mavi gök*, aşağıda *kara toprak* yaratıldığında, ikisi arasında insanoğulları yaratılmış. İnsanoğullarının üzerinde *atalarım* Bu-min Kağan ve İstemi Kağan yücelmişler.” (Thomsen-Köken, 2002: 127).

1.2.c. “Yukarıda *gök*, aşağıda *yer* lütfettiği için...” (Thomsen-Köken, 2002: 127, 199).

1.2.d. “Kuzeyin serin gök- kubbesi renginde boyanmış, Kuzeyli alplar onu böyle istemişler. Yabancılar ile buraya gelmişler... *Zirvede sivriilen bir kubbe, gövdesi yuvarlak*. Köşeleri yok ve dört yönde, gövdesi yuvarlak. içi rahat ve sıcak. Her yanda sıcak keçe yaygılar serilmiş. Musiki aletleri de burada. Bir tarafta (Destan, türkü) okuyucu için bir minder. Oyuncu için düz bir yaygı. Demir direğe asılı kandil yana çevrilir. Tepede, otağ ocağı asılıdır. Derinliğinde alevler, sanki taze açmış sahleb çiçekleri. Yan tarafta (doğuda) bulunan kapısı geniş. Gece, tütsülük yanması gibi gizli bir duman.”(Liu,1958:470).

1.2.1. Birinci Dönem (Karahanlılar)

Bu dönemde Karahanlılar, birçok saray, cami, medrese,ribat ve köprü inşa etmişlerdir. İlk camiler kerpiçten yapılmıştır. Kışlık Hazara Camii buna örnektir. XII. yüzyılın başından itibaren tuğla kullanılmaya başlanmıştır. II. Muhammed b. Süleyman döneminde Buhara’da pek çok imar faaliyeti yürütülmüş ve Buhara kalesi tamir ettirilmiştir. Bu dönemde türbe mimarisi gelişmiştir. *Arab Ata* (Tin yöresi, Özbekistan), *Ayşe Bibi ve Balacı Hatun* (Cambul yöresi, Kırgızistan) türbeleri buna örnek gösterilebilir. Ayrıca Ribat-ı Melik gibi kervansaraylar da bu dönemde yapılmıştır. Bunlara ek olarak Buhara Ulu Camii yeniden inşa edilmiş ve Şemsabad sarayının temelleri atılmıştır.(Merçil, 1991: 31-32).

1.2.2.İkinci Dönem (Harezmi)

Cengiz Ordusunun tahribine rağmen Harezmi’nin başkenti Gürgenç’te *Aksaray-Ding*, *Fahreddin Râzî ve Sultan Tekiş* kümbetleri o günün dünyasına örnek teşkil etmektedir.(Merçil,1991:199)

1.2.3.Üçüncü Dönem (Kıpçak)

“Türkler karargâh kurdukları yere ‘*ordu*’ derler. Orduyu gördüğümüz zaman camii, çarşıları, halkı, mutfak bacalarından yükselen dumanlarıyla kocaman bir yürüyen şehirle karşı karşıya olduğumuzu anladık!

Konaklamak için seçilen yere varılınca hafif malzemeden yapılan evler, çadırlar ve eşya arabadan (Yenisey Irmağı kıyılarında MÖ VII. yüzyılda Kagnlı Türklerinin, kağnılarla göç ettiği, tarihî kayıtlarda yer almaktadır. Esin, 1990: 84) indiriliyor. Çok kısa bir zamanda çarşılar, mescitler ve obalar kuruluyor...” (Aykut, 2000: 462-480)..

1.2.4.Dördüncü Dönem (Timuriler)

Timuriler, ataları Timur’un özellikle Buhara, Taşken ve Semerkant’ta kendilerine bırakmış olduğu bugüne kadar gelmiş pek çok saray, medrese ve türbeyi korumuş ve kendileri de imar faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bugün özellikle Semerkant açık hava müzesi görünümündedir (Arat, 1987: 46-51; Güneri, 2010 Basılmamış Araştırma Notlarım).

12.5.Beşinci Dönem (Selçuklular)

Selçukluların en canlı yapıtları kervansaraylar, taştan ve tuğladan yapılan kümbetler ve camilerdir. Niğde’de I. Alaaddin Keykubad adına yaptırılan Alaaddin Camii, Kayseri’de Huand Camii ve külliyesi, yine Kayseri’de Çifte medrese (kümbet tarzında), Şifahiye medresesi gibi pek çok yapı bu dönemden kalmazdır (Merçil, 1991: 185-187).

1.2.6.Altıncı Dönem (Delhi Sultanlığı)

1.2.6.a. “Balban sultanların iyilerindedir. Adaletli, yumuşak huylu, sabırlı ve erdemli bir insandır. Güzel ahlakından olacak, *bir konak* inşa ettirmiş ve ona *Daru’l-Emn* (Huzur Yurdu) adını verir.” (Aykut, 2000: 624).

1.2.6.b. Delhi Sultanlıkları Hindistan’da imar faaliyetlerini sürdürürler. Bugüne gelmiş Kutub Minar bunun en güzel örneğini teşkil etmektedir (Güneri, 2010: Basılmamış Araştırma Notlarım).

1.2.7.Yedinci Dönem (Baburlu)

Gazi Zahiruddin Muhammed Babur, Kuzey Hindistan’da Panipat ve onu izleyen Doğu Seferi sonucu kazandığı kalıcı zaferlerin ardından Hindistan’da köşkler, saraylar, hamamlar ve bahçeler yaptırmıştır. Bu faaliyetlerini kendisinin kaleme aldığı “Baburname” adlı yapıtında dile getirmektedir. “Agra’ya böyle yakın olan bir yer pek yoktu... Hamamın suyunu temin eden o büyük kuyu kazıldı. Enbeli ağaçlar ile sekiz köşeli havuzun bulunduğu bir parça yer onlardan sonra büyük havuz ve *köşk* yapıldı. Sonra halvethane bahçesi *ile evleri* yapıldı” (Arat, 1987: 339). Yalnız bugüne gelmiş yapıtı yok denecek kadar azdır. Sadece o günün izlerini taşıyan yaşam alanları ve bahçelerden bugün bile adıyla anılan “Aram Bağ”, daha sonra torunlarının yaptırmış olduğu yapıtlar ve özellikle “Taç Mahal” bu dönemin örnek yapılarıdır (Bayur: 1987: 511; Güneri, 2010: Basılmamış Araştırma Notlarım).

1.2.8.Sekizinci Dönem (Hanlıklar)

Orta Asya’da Hanlar dönemlerinde ata mirasları korunmuş ve imar faaliyetleri sürdürülmüştür. Buhara’da Büyük Cami ve Ulu Cami bu döneme

min örnek eserlerindedir (Alpargu, 1994: 108; Güneri, 2010: Basılmamış Araştırma Notlarım).

1.2.9. Dokuzuncu Dönem(Osmanlı)

1.2.9.a.“Camilerin her biri bir kuh-i tecelli (Dağ).”(Nedim, 1341: 52; Esin, 1981: 12)

1.2.9.b.“Naima’da kubbe> otağ benzetmesi.”(Esin, 1981: 26).

1.2.9.c.“.....

Kaç fethi koşan tuğlar ufuklarla yarışmış.

Tarihini aks ettirebilsin diye, çehren

Kaç fatihin altın kanı mermerle karışmış!

.....

Sana dün bir tepeden baktım aziz İstanbul!

.....

Ömrüm oldukça, gönül tahtıma keyfince kurul!

Sade bir semtini sevmek bile ömre değer.”

Yahya Kemal Beyatlı (Akyüz, 1986:763).

1.2.9.d.“Kırk minareden duyulmaz ezan,

Hep ocaklar sönmüş, devrilmiş kazan.

Bir inilti duydum, sandım bir ozan.

Sesime ses veren karlı dağlarmış.

M.Fuad Köprülü(Akyüz, 1986: 639).

1.2.10.Onuncu Dönem(Cumhuriyet)

1.2.10.a.“Saçaklarında her akşam fısıldaşır kuşlar,

Deriçelerde kırık saksılar çiçekler açar.

İner muhite- güneş batmadan ufukta-gece.

Bir isli lamba yanar titrek elle sessizce..

Patiska perdelerörter kırık kafeslerini.

Beşik gıcirtısı, pejmürde ninni seslerini

Zaman zaman uyanan yavrunun şehiki keser;....”

Orhan Seyfi Orhon (Akyüz,1986: 803).

1.2.10.b. “Senelerce sana hasret taşıyan

Bir gönülle kollarına atılsam.

Ben de bir gün kucağında yaşayan

Bahtiyarlar arasına katılsam.

En bakımsız, en kuytu bir bucağın

Bence İrem Bağı gibi güzeldir.

Bir yıkılmış *evin*, harap *ocağın*,
 Şu heybetli *saraylara* bedeldir.
 Kadir Mevlam, eğer senden uzakta
 Bana takdir eylemişse ölümü;
 Rahat etmem bu *yabancı toprakta*,
 Cennet de avutamam *gönlümü*.”
 Orhan Seyfi Orhon (Akyüz, 1986: 799).

2. Aile

(Aila, ğayla, maşğala, ocak, oğuş,ocak, otağı, üy-bülö, üy- işi, üy-jay). Aile.a.Ar. 1.top.b. Evlilik ve kan bağına bağlanan, karı, koca, çocuklar, kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik. 2. Aynı soydan gelen veya aralarında akrabalık ilişkileri bulunan kimselerin tümü. 3. Birlikte oturan hısım ve yakınların tümü. 4.hlk. Eş, karı. 5. Aynı gaye üzerinde anlaşılan ve birlikte çalışan kimselerin bütünü. 6. Temel niteliği bir olan dil, hayvan veya bitki topluluğu, familia (Türkçe Sözlük, 2011: 57).

2.1. Sözlü Dönem

2.1.a. “Uulu kiter Urumga> Oğlan gider Ruma.

Kızı kiter Kırımga>Kız gider Kırım’a.” (İnan, 1959- 1988: 152)

2.1.b. “Kara başı altın *tuu*>Kara başı altın olan tuğa,

Asmandata cayınar>Göklere çıkarıp yayımız.

Akboz bee soyunnar>Ak boz kısrak kurban kesiniz.

Tuu kötürup koyunnar>Sancağı yükseltiniz.” (İnan, 1959-1988: 158).

2.2. Yazılı Dönem

2.2.a. “Yukarıda mavi gök, aşağıda kara toprak yaratıldığında, ikisi arasında *insanoğulları yaratılmış*. İnsanoğullarının üzerinde atalarım Bumin Kağan ve İstemi Kağan, *yücelmişler*.” (Thomsen-Köken, 2002: 127).

2.2.b. “Onlar *bilge kağanlar*, *yiğit kağanlar* imiş; tüm subayları *bilge* imiş. Yiğit imiş. Beylerin ve halkının tümü *dürüst* imiş. Bunun için bunca büyük bir imparatorluğu yönetebilmiş ve devleti yönetirken de *yasalar* koymuşlar...” (Thomsen-Köken, 2002: 129).

2.2.c. “Yukarıda ki Türk Tanrısı ile Türklerin yer ve su melekleri Türk halkı *yok olmasın* diye yenide babam İlteris Kağanı ve annem İl-bilge Hatunu *göğün tepesinde* tutup *yükseltmişler*.” (Thomsen-Köken, 2002: 135).

2.2.d. “*Babamızın ve amcamızın* kazanmış oldukları halkın *adı sanı yok olmasın* diye, Türk halkı için gece uyumadım, gündüz oturmadım.

Küçük kardeşim Kültigin ve iki şadla birlikte ölesiye çalıştım.” (Thomsen-Köken, 2002: 147).

2.2.e. “Bana işini, gücünü veren küçük kardeşim Kültigin, *törelere* için bunca şey yaptıktan sonra sırası gelince o da öldü.” (Thomsen-Köken, 2002: 149).

2.2.f. “Umay’a (Tanrıça) benzeyen *annem*.”(Thomsen-Köken, 2002: 149).

2.2.g. “*Annem, hatun başta olmak üzere, kaynanalarım, bacılarım ve teyzelerim, gelinlerim...*” (Thomsen-Köken, 2002: 159).

2.2.h. “Ben Türklerin göğe benzeyen, gökten gelmiş bilge (akıllı) kağanı.”(Thomsen-Köken, 2002: 161).

2.2.j. “Kağan olunca, önemsiz ve fakir halkı *yükselttim*. Fakir halkı zengin *kıldım*. Sayısı az olan halkı *çoğaltım*.” (Thomsen-Köken, 2002: 169).

2.2.k. “Türgeşlerin kağanına kızımı büyük törenlerle verdim. Türgeş kağanın kızını da büyük törenlerle oğluma aldım.” (2002: 198,199).

2.2.l. “Ben başlangıçta *küçük kardeşimle uyum* içinde çalışmamış olsa idim, *Türk halkı* ölecek idi. Ey Türk beyleri ve halkı, bunu düşünün ve bunu bilin.”(Thomsen-Köken, 2002: 187).

2.2.m. “Yukarıda gök, aşağıda yer *lütfettiği için...*” (Thomsen-Köken, 2002: 199).

2.2.1. Birinci Dönem (Karahanlılar)

2.2.1.a. “*Ogul kızka* öğret *bilig* hem *edep*” Oğul kıza bilgi edep öğret.

Angar iki *ajun* anıng asğı tap>Bu her iki dünyada onlar için faydalı.”(Arat, 1999: 452).

2.2.1.b. “*Kiming boldı erse oğul kız* kişi>Bir kimsenin karısı ve oğlu-kızı varsa,

Negü teg kelir ol kişining *usı*>O adam nasıl rahat eder.” (Arat, 1999: 134).

2.2.2. İkinci Dönem (Harezmi)

II. Arslan öldüğü zaman büyük *oğlu* Alaeddin Tekiş Cend şehrinde bulunuyordu. Bu durumdan istifade eden II.Arslan’ın *eşi* Terken *Hatun kendi oğlu* Sultanşah’ı tahta geçirmişti. (Merçil,1991:192).

2.2.3. Üçüncü Dönem (Kıpçak)

İbni Batuta seyahatnamesinde şu bilgileri verir:

2.2.3.a. “Deniz yoluyla Kırım’a gitmek imkanı doğsun diye Sinop’ta kırk gün kadar kaldık...”. Deşt-i Kıpçak’a inildiğinde atlı araba kiralandı. Burada atlı arabalarla seyahat edilir. Bu yörede gördüğüm ilginç tutum-

lardan bir de *erkeklerin kadınlara gösterdikleri aşırı saygıdır.*” (Aykut, 2000: 471-472).

2.2.3.b. “Mesela âdetlerinden biri, Cuma günleri namazdan sonra altın kubbede oturmasıdır. Burası mükemmel bir şekilde düzenlenmiştir ve altın levhalarla kaplı ahşap direkler üzerine kuruludur. Orta yerde yine altınla süslenmiş, gümüş kaplamalı ahşap taht vardır. Tahtın ayakları halis gümüşle bezenmiştir. *Sultan* tören esnasında bu tahta oturunca *sağ yanında Taytuğlı Hatun oturur*, Onun yanında *Kepek Hatun bulunur*. *Sol tarafta da sırası ile Beyelun Hatun ve Urduca Hatun otururlar*. Tahtın *sağ alt kenarında hükümdarın oğlu Tin Bek solunda ise öteki oğlu Canı Bek ayakta beklerler*. *Ön tarafta sultanın kızı It Küçücük oturur*. *Bu kadınların bir içeri girince sultan ayağa kalkar, onun elini tutar, tahta kadar götürüp yerine oturur*. Ama *Taytuğlı Hatun teşrif ettiğinde; melike (baş kraliçe) olduğu ve en beğenilen hatun olma niteliğini kazandığı için sultan onu köşkün ta kapısında karşılar*. Oracıkta elinden tutarak içeri getirir. Tahtın bulunduğu yere yavaş yavaş onunla ilerler, kibarca yerine oturtur ve kendi makamına geçiş kurulur. *Kadınların hiçbiri kaç-göç yapmadıkları için bu tören halkın önünde cereyan eder*. Merasimin bundan sonraki bölümünde *saygın ve nüfuslu emirler (ordu erkânı) içeri girerler*. Tahtın her iki yanına konmuş iskemlelere otururlar. *Sultanın otağına giren her ziyaretçi iskemlesini kölesiyle birlikte getirmek zorundadır*. Hükümdarın yakın akrabaları, amca ve kardeş çocukları *ön tarafta yerlerini alırlar*. Onların *tam karşısında, köşk kapısının yanında büyük kumandanların çocukları durur*. Onların arka tarafında *sağlı sollu, yüksek rütbeli subaylar dizilir*. Sonra derecelerine göre halktan bazı kimseler üçer üçer içeri girerek sultanı selamlar ve dönüp uzağa otururlar.” (Aykut, 2000:474-475).

2.2.4. Dördüncü Dönem (Timuriler)

“*Kadınlar arasında, fikir ve tedbir hususunda, büyük annem İsen Devlet Begum gibi bir kadın az bulunurdu. Fevkalade akıllı ve tedbirli idi. İşlerin çoğu ona danışılarak yapılırdı.*” (Beveridge,1971: 24; Arat, 1987: 25).

2.2.5. Beşinci Dönem (Selçuklular)

2.2.5.a. “Sultan Alp Arslan zamanından beri Selçuklu İmparatorluğunun vezirliğini yapan Nizam ül- Mülk ile Sultan Melik Şah’ın arası açılmıştı. Bunun muhtelif sebepleri vardı. Sultan’ın eşi *Terken Hatun* dört yaşındaki *oğlu Mahmut’u* veliaht yapmak istiyordu. Vezir ise veliaht olan Berkyaruk’u destekliyordu.” (Merçil, 1991: 58-60).

2.2.5.b. “*Kardeşim sen düşünmeden ibaretsin,*

Geriye kalan et ve kemiksin,

Gül düşünür gülistan olursun,

Diken düşünür dikenlik olursun.” Mevlana (Baldock, 2006: 336).

2.2.5.c. “Evvel yir gök yoğuken varıdı *ışk* bünyadı.

İşk kadimdir ezeli *ışk* getürdi ne varun.” Yunus Emre (Bayrakdar, 1994: 26).

2.2.5.d. “Gayib işin kim bilürmeger *Kur'an* ilminden,

Yunus içdi esridi ol *gevher* denizinden.” Yunus Emre (Bayrakdar, 1994: 27).

2.2.6. Altıncı Dönem (Delhi Sultanlığı)

2.2.6.a. “Ey gönül, ibret gözüyle *dünyayı* seyret,

Görünen gizliliklere pek bakma,

Esas derinliklerdeki *gizliliklere bak.*”(Türkmen, 1989: 64).

2.2.6.b.“Rükneddin öldürülünce ordu, *onun kız kardeşinin* tahta geçirilmesini uygun bulmuştu. Radiye (Raziye) hemen *hükümdar* ilan edildi ve dört sene ülkeyi yönetti. Bu *kadın* okunu ve sadağını yanına alıp devlet erkani ile yola çıktığında, onun *erkek* gibi ata bindiği ve yüzünü örtmediği görülürdü.”(Qureysi, 1942: 76).

2.2.7. Yedinci Dönem (Baburlular)

2.2.7.a. “Hümayun Padişah Hazretleri'nin, Firdevs-mekân'ın (Babur) *en büyük evladıdır*. Uğurlu doğuşu Salı gecesi dört zilkade 913 H. de Kabil'in erk'inde (iç kalesinde) güneş Hut burcunda iken vaki oldu. Ve o yılda Hazreti Firdevs-mekânı (Babur) bütün emirlere, halka kendisini “Babur Padişah” diye çağrılarını emrettiler.”(Yelgar, Manyas, 1987: 122).

2.2.7.b. “Taliin yüzünü asla görmeyecek olan hamiyetsize bakma, kendisi için rahatı seçer, *karısını ve çocuğunu* sıkıntıya terk eder.” (Arat, 1987: 294).

2.2.8. Sekizinci Dönem (Hanlıklar)

2.2.8.a. Oğlum iyi olsa, yanan çırağdır.

2.2.8.b. Yaman çocuk, mala ortak. Yağşi çocuk, cana ortak.

2.2.8.c. Oğul evin gülü, kız evin gülü (Güneri, 2010: Basılmamış Araştırma Notlarım).

2.2.9. Dokuzuncu Dönem (Osmanlı)

2.2.9.a. “(Yerlü) kara taşların yıkılmasın!

Gölgelice kaba ağacın kesilmesün!

(Kanın akan görklü suyun kurumasın)

Ağ sakallu baban yeri uçmak olsun!

Ağ bürçeklü anan yeri behişt olsun!

Oğul-ıl karındaşdan ayurmasun!

.....”(Kaçalın, 2017: 98)

2.2.9.b. “Bu *otağ* Bam Çiçek *otağı*-y-ımış ki...”(Kaçalın, 2017: 73).

2.2.9.c. “Bizim yaylamız atlı olur.

Sütü kaymağı tatlı olur.

Kız gelinden kıymetli olur.”

Karacaoğlan (Güneri, Basılmamış Anıları: Defter 4).

2.2.9.d. “Dostumun *yaylası* derler bu *dağı*

Koynunda bitmiş de turuncu *bağı*.

Yarım *yaylamağa* gelmiş *otağı*.

Canım sana bu *yaylalar* vurgundur.”

Karacaoğlan (Güneri, Basılmamış Anıları: Defter 21).

2.2.9.e. “Kardaşına kuyu kazarsa kişi

Kuyuya düşmek olur anun işi.”

(Levend, 1961-1988: 140).

2.2.9.f. “Bir koyun *yavrusuyla* dağda meler,

Karaca yadını eder pertab.

Bir bayırdan dahi iner sürüler,

Gah gah aks eder seda- yi kilab.

Bir *kadın* destisiyle suya gider,

Erkeği *baltasıyla* ormana;

Yayı omzunda *oğlu* bir yana;

Ötede süt sağır fakat *duhter*.

Gösterip sonra pir-i aile yer,

Toplanırlar simat-ı bir yana.

Kayd-ı mazı vü derd-i istikbal.

Olmayınca gelir saadet-i hal.”

Abdülhak Hamid Tarhan (Akyüz, 1986: 137).

2.2.9.g. “.....

Kuzum *anne*, öksüz nedir?

Öksüz, öksüz...ah! sen de bir,

Yarım öksüz değil misin?

Büyüdün de onun için,

Söylüyorum; güzel *ninen*.

Kaç yıl oldu bu alemden,

Çekileli...ben *halanım*;

Vakıa ben de *ananım*.

Baban asker, uzak yerde;

Kim bilir hangi çöllerde.
 Sayıklıyor şimdi seni!
 Görmedin *nineciğini*;
 Sen dünyaya geldiğin gün,
 O dünyadan gitti, küskün.
 Ben onu hiç bilmiyorum.
 Evet, bilemezsin, *yavrum*.
 Görmedin ki... Yalnız bilsem,
 Size benzer miydi *ninem*?
 Hayır, benzemezdi, fakat,
 Biz sana benzeriz, *Şefkat*;
 Öksüzüz ben de, *baban* da.
 Bil ki evladım, cihanda,
 Yarım *öksüzler* pek çoktur.
 Öyle olmayan hiç yoktur;
 Bil de teselli bul biraz.
 Hayır, birlikte yaşamaz.
 Kimsenin *anası, babası*.
Vatan, öksüzler anası.
 Yaşatırsak, bir o yaşar.
 Yaşasın ta haşre kadar.”
 Tevfik Fikret(Akyüz, 1986: 288-289).

2.2.9.h. “Hep toplanın gelin,
 Bi-çare *annenin*
 Bi-çare *kızları*!
 Bu yeşil kubbe altında,
 Hep dinleyin, kulak kesilin, annemiz vatan.
 Titrek sesiyle haykırıyor; kalbine batan,
 Bir hançerin zehirleri akmış hayatına.
” Celal Sahir Erozan (Akyüz, 1986: 455-456).

2.2.9.j. “.....
 Uyu *yavrum* uyanacak günler var;
 Yarınları gözetleyen dünler var;
Baban şehid, izlerinde ünler var.
 İzlerde sen de dolaş, ninni!

Sen ağlama, ben ağlayım, ninni!

Ziya Gökalp (Akyüz, 1986: 697).

2.2.10. Dönem(Cumhuriyet)

2.2.10.a. “Seni bir nura çıkarsam, diye, koştum durdum,
 Ey, bütün dalgalı ömrümde, hayat arkadaşım!
 Dağ mıdır, karşı gelen, taş mı, hep aştım, lakin,
 Buruşuk anlıma çarpan bu sefer kendi taşım!”

Mehmet Akif Ersoy (Bek, 2008:790).

2.2.10.b. “Ak saçlı başını alıp eline
 Kara hülyalara dal *anneciğim*.

O titrek kalbini bahtın yeline
 Bir ince tüy gibi sal *anneciğim*.
 Sanma bir gün geçer bu karanlıklar.

Zulmetin ardında yine zulmet var.

Çocuklar hıçkırır, *anneler* ağlar;

Yaşlı gözleriyle kal *anneciğim*.

Gözlerinde aksi bir derin hiçin;

Kanadın yayılmış çırpınmak için.

Bu kış yolculuk var diyorsa için.

Beni de beraber al *anneciğim*.”

Necip Fazıl Kısakürek (Akyüz, 1986: 942).

2.2.10.c. “.....

On yıl var ayrımı Kına Dağı’ndan

Baba ocağından, yar kucağından.

Bir çiçek dermeden sevgi bağından

Hududtan hududa atılmışım ben.”

Faruk Nafiz Çamlıbel (Akyüz, 1986:855).

2.2.10.d. “Bugün ayın on beşi,

Huzur verir insana eşi.

Ailedir toplumun temel taşı.

Karşılıklı hoşgörü olursa,

Kırılmaz *aile* bağı”

(Güneri, Basılmamış Anıları: Defter 10).

2.2.10.e. “*Ailedir* toplumun taşı.

Huzurlu *ailede*, huzurlu insan yetişir.

Huzurlu insan aklını kullanır.

Çalışır, kazanır.

Maddi ve manevi zengin olur.

Birlik ve beraberlik sağlar.

Güçlü devlet kurar.

Güçlü devlet, *vatanını* milletini korur.

O millet huzur içinde yaşar.

O millet yaşamın her engelini aşar.”

(Güneri, Basılmamış Anıları: Defter 10).

2.2.10.f. “El alır, yel alır, dört *çocuk* çok değil.”(Güneri, 2004: Derleme).

2.2.10.g. “*Kız babanın gülü, anasının kolu kanadı. Oğlan* evin direği.” (Güneri, 2004: Derleme).

2.2.10.h. “*Baba* himmet, *oğul* hizmet.” (Güneri, 2004: Derleme).

2.2.10.j. “*Ana* hakkı Tanrı hakkı.” (Güneri, 2004: Derleme).

2.2.10.k. “Baylar, ulusumuzun sosyal, toplumsal (ekonomik), kısacası bütün uygarca iş ve ilişkilerde ulaşmış olduğu verimli aşamaların güvencesi olan yeni yasalarımız ve *aileyi* güçlendiren Medeni Kanunda bu sürede çıkarılmıştır. Şunu söylemeliyim ki, biz, her araçtan yalnız ve ancak bir *ülkü* için yararlanırız. O *ülkü* şudur: Türk ulusunu uygar toplumlar arasında yarattığı kata yükseltmek ve Türkiye Cumhuriyeti’ni sarsılmaz temeller üzerinde, her gün daha çok güçlendirmek.”(Gazi Mustafa Kemal: 1927: 345).

3. Aile Değerleri

3.1.Ad Koyma

3.1.a. “Ünüm anla, sözüm *dinle*. Bay Bora Beg!

Allah ta'ala sana bir *oğul* vermiş, tuta versün.

Ağır sancak götürende Müslümanlar *arhası* olsun.

Karşu yatan kara kara karlı tağlardan aşar olsa

Allah ta'ala senün *oğluna* aşut versün!

Kanlı kanlu sulardan geçer olsa geçüt versün!

Kalabalık kafiye girende

Allah ta'ala senün *oğluna* fırsat versün!

Sen *oğlunu* Bamsam deyü uhsarsın.

Bunun adı Boz Aygırlı Bamsı Beyrek olsun!

Adını ben dedüm, yaşını *Allah versün*.”(Kaçalın, 2017: 72).

3.1.b. Adınla yaşa.

3.1.c. Yiğit adıyla anılır.

3.1.d. Yiğit lakabıyla anılır.(Güneri, 2004: Derleme).

3.2.Beceri

3.2.a. Güce dağlar dayanmaz.

3.2.b. Taşı sıkırsa, ekmeğini çıkarır.

3.2.c. Kadın var arpa unundan aş eder, kadın var buğday ununu termaş eder.

3.2.d. Ananın öğüdü öğütlerin anasıdır.

3.2.e. Avradın düzdüğü evi Tanrı yıkmaz. Avradın bozduğu evi Tanrı yapmaz.” (Güneri, 2004: Derleme).

3.3. Birlik

3.3.a. “Nerde birlik, orda dirlik, düzen..

3.3.b. El el ile değirmen yel ile.

3.3.c. Birlik yol aldırır.”(Güneri, 2004: Derleme).

3.4. Doğruluk

3.4.a. “Kanda kim toğri sözler oldık esad.

3.4.b. Eğri sözlere ırlur bünyad.”(Levend, 1961-1988: 141).

3.4.c. Çürük tahta çivi tutmaz.

3.4.d. Doğru sarsılır ama yıkılmaz.

3.4.e. Doğru söze akan sular durur.” (Güneri, 2004: Derleme).

3.5. İtaat

3.5.a. Ol zamanda, oğul atasözü iki eylemez idi. İki eylese ol oğlı kabul eylemezler idi (Kaçalın, 2017: 104).

3.5.b. Anasını dinlemeyen evlattan hayır gelmez.

3.5.c. Ananın öğüdü öğütlerin anasıdır.

3.5.d. Atasını tanımayan Allah’ını da tanımaz.

3.5.e. Eşini, aşını, işini bil.

3.5.f. Az söyle, çok dinle.

3.5.g. Sözüünü bil pişir, ağzını der devşir.” (Güneri, 2004: Derleme).

3.6. Özveri, Sabır, Edep

3.6.a. “Evliliğimizin üçüncü ayı falandı. Çalışma arkadaşlarım incelelik göstermişler *evlilik* hediyesi olarak yuvarlak cam bir meyve tabağı almışlardı. Akşam yüzüm gülererek *eve* geldiğimde hanıma ‘Bil bakalım bu ne olabilir?’ dedim. ‘Ne olacak yuvarlak bir kitaptır.’ dedi. Kendi kendime kısacık zamanda ‘Bir kadın için ne çekilmez bir insan olmuşum!’ dedim. Benimle birlikte mesleğimi de kabul ettiğinden olumsuz tavrımı gör-

mediğim hanımı o gün bugündür hep *arkamda hissettim*. Nasıl mı? Birinci olarak *edebiytle*: Beni kitaplarla görüp karşı cephe almadı. İkinci olarak *desteğiyle*: Her *erkeğin* başarısının arkasında bir *kadın* vardır. Ağaç güzel yemiş vermişse tohumu kadar toprağı da güzel olduğundandır. Siz ne kadar çalışırsanız çalışın, size zaman ve mekân bakımından çalışma zemininizi *eşiniz* hazırlar. Üçüncü olarak *sabırla*: Yüzüm çalışma masama arkam kendisine dönük. “*Hep arkamda hissettim.*” (Kaçalın, 2017: İtiraf ya da ithaf).

3.6.b. “Ağırlık altın kale, hafiflik başa bela.

İnsanı sevdiren huyu, bıçağı kestiren suyu.

Görgülü kuşlar gördüğünü işler, görmedik kuşlar ne görsün ki ne işler.

İnsanın nazı, sevdiğine geçer.

Hatasız kul olmaz. Dermansız dert olmaz.

Kusursuz dost arayan, dost bulamaz.

Sabır acıdır amma meyvesi tatlıdır.” (Güneri, 2004: Derleme).

3.6.c. “Her kim iyi bir iş yaparsa onun faydası kendisinedir. Kim de kötülük yaparsa, zararı yine kendisinedir. (Kur’an-ı Kerim: Casiye Suresi).

Değerlendirme

Türk dili ve edebiyatında aile ve mesken çoğu kez iç içe ifade edilmektedir. Aile genelde çekirdek aile olarak görülmekte ise de zaman mekân ve koşullar gereği, geçmişten bugüne kalabalık aile görünümündedir. Çadır, çatı, mesken, ocak, otağ ve bugün ev, daire, rezidans ve bu gibi şekillerde ifade edilen her mesken, bir bireyden oluşsa bile aile olarak kabul edilmektedir. Bu evler genelde içinde yaşayan bireyler (anne, baba, büyükbaba, babaanne, anneanne, hala, teyze, dayı, amca, çocuk vb.) ve onların beraber yaşadıklarıyla anılmaktadır. Genelde dayanıksız malzemeyle yapılan evlerin aksine, toplumun tüm bireyelerine hizmet veren han, hamam, kervansaray, camii, medrese ve külliyeler dayanıklıdır ve başlangıçta otağ, kümbet mimarisiyle yapılırken zamanla mimari açıdan gelişme göstermiştir. Bugüne kadar gelmiş meskenlerin hemen hemen tümünün ortak özelliği, sade ve işlevsel oluşlarıdır. Tıpkı meskenlerin gelişimi gibi insanlığın gelişmesine paralel olarak aile de değişkenlik gösterir. Fakat anne, baba ve büyüklere olan saygı hiç değişmez. İki yerleşkeli (yaylak-kışlak) yaşamda kadın, erkek aile bireyelerinin tümü, aynı sorumluluk çerçevesinde yaşam mücadelesi verirken yerleşik yaşama geçilip kent yaşamının yaygınlaşması ve gelişmesini sürdürmesi sonucunda, kadın ve çocuklar geri planda kalmış, erkeklerin yükümlülükleri artmış ve maddi ve manevi sorumlulukları tartışılmaz olmuştur.

Zamanla erkekler, tüm aile bireyelerinden (anne, baba,eş, çocuklar, torunlar ve aile büyüklerinden) sorumlu tutulur ve koşulsuz aile reisine

itaat zorunlu hâle gelir. Aile büyüklerinin (erkeklerin) ve aile içindeki erkeklerin, her alanda sorumluluklarında artış olurken kadın ve kız çocukları, ister koruma, ister himaye, nasıl ifade edilirse edilsin, her alanda geri planda kalır. Yalnız bu durum, yönetim kademesinde bulunan ailelerde ve taşrada yaşayan ailelerde aynı değildir. Yönetici ailelerindeki hanımlar, özellikle sosyal yaşamda, eğitim ve yardım kuruluşlarında ve yönetimde adlarını duyururken taşrada daima insan gücüne ihtiyaç olduğunda maddi ve manevi yönden kadın ve erkek arasından geçmişten bugüne çok fazla değişimden söz edilemez. Öte yandan barış ortamında geri planda olan kadın, savaş ortamında veya kötü koşullar altında bir erkek kadar mücadeleciler olur. Kurtuluş Savaşı sonrasında değişen koşullar nedeniyle çekirdek ve geniş aile kısmen değişime uğramış, aile ve mesken devlet güvencesi altına alınmış ve değişen yaşam koşulları sonucu, maddi ve manevi sorumluluk erkek ve kadın arasında paylaşılır hâle gelmiştir. Bugün ise günümüz koşullarında, aynı gaye ve amaca hizmet eden kurum, kuruluş ve topluluklar da aile ve mesken sözcükleriyle anılmaktadırlar.

Sonuç

Başlangıçtan bugüne aile ve mesken, geçmişte nasıl iç içe değerlendiriliyor ise bugün de aynı şekilde değerlendirilmektedir. Bunun en güzel kanıtı Türk dili ve edebiyatının zengin hazinesi olan atasözlerimizdir. Birey olma ve bağımsızlık değerini hiç yitirmemiş, bugüne kadar önemini korumuştur. Birey, hangi konumda ve vasıfta olursa olsun, “birey olarak sorumluluklarını bilme”, “var oluş sebebini bilme”, sevginin gücünü kavrama”, “aile, toplum ve devlet olmanın koşullarını kavrama”, “adaletli, bilge, çalışkan ve dürüst olma”, “toprağı ve vatani sevme”, “yaşam, aile ve devleti olgusunu iyi algılama”, “devletin bekası yolunda hareket etme”, “gelecek nesiller yetiştirmede duyarlı olma”, “insanlığın hizmetine sunulmuş olan vatan parçası, toprak, su vb. nimetleri koruma ve onlara sahip çıkma”, “uyumlu olma”, “deneyime önem verme”, “paylaşımı göz ardı etmeme”, “yiğit ve cesur olmanın, kahramanlığın değerini bilme”, “bayrağın neleri temsil ettiğini, vazgeçilmez oluşunu kavrama” gibi sorumluluklara sahiptir. Türk dili ve edebiyatında işlenmiş tüm bu temalar, hızına yetişilmeyen teknolojik gelişmelere paralel olarak aile ve mesken açısından da hızla değişen koşullara rağmen, bugün de önemini korumaktadır.

Kaynaklar

- Akyüz, Kenan. 1986. *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Ankara, İnkılap Kitapevi.
- Alpargu, Mehmet. 1994. *Onaltıncı Yüzyılda Türk Dünyası – 1 Özbek ve Kazak Hanlıkları*, Ankara.
- Babur, Gazi Zahirüddin Muhammed. 1987. *Vekayi*, Çev.Reşit Rahmeti Arat, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Babur, Gazi Zahirüddin Muhammed. 1998. *Divanı*. Haz. Bilal, Yücel, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Baldock, John. 2006. *Mevlana Gizli Öğretisi*, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul.
- Bayraktar, Mehmet. 1994. *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Bayur, Y. Hikmet. 1987. *Hindistan Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, I.
- Beveridge, Annette S. 1971. *The Babar-Nama Being the Autobiography of The Emperor Babar, The Founder of the Moghul Dynasty in India, Written in Chaghatay Turkish; Now Reproduced in Facsimile From a Manuscript Belonging to the Late Sir Salar Jang of Haydarabad, and edited with A preface and Indexes*, London, Printed For the Trusters of the "E. J. W. Memorial" and Published by Messrs, Luzac And Co., Ltd., 46, Great Russell, Street, W.C.1. p(s). 24.
- Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta Tanci. 2000. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. Çev: A. Sait Aykut, Ankara, Taşkent Klasik Yapıt Yayın Dizisi, Yapı Kredi Yayınları.
- Ersoy, Mehmed Akif. 2008. *Safahat*, haz. Kemal Bek, Ankara, Bord Siyah Klasik Yayınları.
- Esin, Emel. 1981. "Lale Devrinde Türkistan İlhamı," İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları.
- Esin, Emel. 1990. "Farabi'nin Vatanında İki Kültür Merkezi Kengü-Tarban(d) ve Sayram," Ankara (Uluslar arası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Ankara 9-12 Eylül 1985), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Gülbedene. 1987. *Hümayunname*, Çev: Abdürrab Yelgar, Eymen Manyas, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 122.
- Güneri, Mevlüt, *Basılmamış Anılar*, Defter No: 4, 21, 10.
- Güneri, Mukadder. 2004. *Artvin-Ardanuç İlçesinden Derleme*.
- İnan, Abdülkadir. 1959-1988. "Manas Destanı Üzerine Notlar", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara, Belleten, Atatürk Kültür Dil Ve Tarih Kurumu Yayınları,
- Kaçalın, Mustafa.S. 2017. *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Levend, Agah, Sırrı. 1961-1988. *Türk Edebiyatında Manzum Atasözleri ve Deyimler*, Ankara, Atatürk Kültür Dil Ve Tarih Kurumu Yayınları.
- Liu Mau Tsai. 1958. *Die Chinesischen Nachrichtenzur Geschichte der Ost-Türken*, Wiesbaden.
- Merçil, Erdoğan. 1991. *Türk Müslüman Devletleri Tarihi*, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Nutuk*. 1927. Ankara, Tayyare Cemiyeti, s. 345.
- Qureşçi, T. H. 1942. *The Administration of Sultanate of Delhi*, Delhi.
- Thomsen, V, *Orhon Yazıtları Araştırmaları*. Çev.Vedat Köken, Ankara, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkçe Sözlük*. 2011. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayını, s. 1478, 1968, 57.

Türkmen, Erkan, *Emir Hüsrev-i Dehlevi'nin Hayatı Eserleri ve Edebi Eserleri*, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Yusuf Has Hacıp. 1999. *Kutadgu Bilig*. Metin.I. Reşit Rahmeti Arat, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Dede Korkud Kitabında Ev-Aile Kavramı ve Bu Semantik Alan Kapsamındaki Kelime Varlığı Üzerine

*Aysu Güzel**

The Home-Family Concept in the Dede Korkut Book and an Examination of Words in This Semantic Field

Summary

The Book of Dede Korkut, one of the greatest monuments of Turkish literature and one of the best and oldest pieces of work in the Turkish language holds an important characteristic because it carries beliefs, lifestyle, family and family values, kinship relations and brotherhood of Oghuz Turks. Family has a great importance and place in the stories of the Book of Dede Korkut. Material (things, houses etc.) and spiritual (family, formation and values of family, kinship etc.) cultural items related to Turkish people in the book forms an extensive word presence. The words in question bring Turkish peoples' lifestyles into view and take the elements of that era into the present. Analysis of the words expressing engagement, marriage, woman / mother and child, houses and features of this houses are important for learning, grammar and folklore of Altai languages. A more extensive study requires a comparative analysis of family and kinship terms of the written and oral works in other Turkish literature and the Book of Dede Korkut.

Key Words: Dede Korkut, family, kinship, epic, culture.

Aile kurumu sosyal topluluğun etnik psikolojisi, tabiat-iklim mensubiyeti, dinî-inanç düşüncesi ile kurulur. Ailenin kuruluşu evlat fenomeni, topluluğun şahıs artımı, toplumun terbiye-ahlak içeriği ve devletçilikle de bağlantılıdır. Tarih boyunca geniş coğrafyaya yayılan Türkler, yayıldıkları coğrafyalarda birçok devlet kurmuşlardır. Ancak yine de Türk boyları ortak değerlerle sahiptirler. Dede Korkud Kitabı'nda yer alan değerler belki de bunların en önemlisidir. Türk aile tipi ve onun sözlü-yazılı abidelere yansımaları önemli bir araştırma konusu olarak dikkat çeker. Bu açıdan Kitab-ı Dede Korkud destanında aile kavramı ve onun dil yansımaları ayrı bir önem arz eder. Hikâyelerin dili, hikâyelerdeki aile ilişkileri, kadına verilen değer, kadının aile içindeki yeri ve önemi gibi değerler öne çıkmaktadır.

Problem Cümlesi

Araştırmanın sorusunu “Dede Korkud Kitabı'nda ev-aile kavramı ve bu semantik alan kapsamındaki kelime varlığı nelerdir?” oluşturur.

* İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

Araştırmanın Amacı

Türk toplumunda aile ve ailenin yapısı, kadının aile ve toplum içindeki yerinin yadsınamaz bir önem arz ettiği düşünüldüğünde bu araştırmanın da yapılan alana katkı sağlayacağı beklenmektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi modeliyle hazırlanmıştır. Yıldırım ve Şimşek'e göre (2013: 217) doküman incelemesi, araştırılması amaçlanan olgu veya olaylar ile ilgili bilgiye sahip yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır. Bu modelde araştırmacı, verileri gözlem veya görüşme yapmaya ihtiyaç duymadan toplamaktadır. Kitaplar, dergiler, magazin, resmî belgeler, basın açıklamaları ve stratejik planlar gibi yazılı materyallerin dışında film, video ve fotoğraf gibi görsel materyaller de bu modelin verilerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda ele alınan çalışma, Orhan Şaik Gökyay'ın Dedem Korkudun Kitabı adlı eseri baz alınarak ortaya konulmuştur.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Verilerin toplanması ve analizi, doküman incelemesinin aşamaları göz önüne alınarak saptanmıştır. İlk olarak dökümanlara ulaşma aşamasında Orhan Şaik Gökyay'ın Dede Korkud Kitabı baz alınmış ve özgünlüğü kontrol etmede ikincil kaynak olarak ele alınmıştır. Üçüncü aşamada araştırmacı dökümanı anlama yolunda elde edilen veriyi okumuş ve çözümleme aşamasına geçmiştir. Son olarak verilerin analizi kısmında araştırmacı, analize konu olan veriden örneklem seçme yoluyla verileri incelemiştir.

Bulgular

Oğuz'da aile kuruculuğunun esası evlenme merasiminde beyle gelinin birbirini beğenmesi, ana babaların razılığı ve hayır duası üstüne kuruludur. Kadını Dirse Hana der: "Han babamun güyegüsü, kadın anamun sevgüsü, atam anam verdüğü, göz açuban gördüğüm, gönül verüp sevdüğüm" (Gökyay, 2006: 31). Bu ifadelerde kadim Oğuz'un bütün nikâh-evlenme kuralı görünür. Bellidir ki kızın kocaya gitmesinde ana-babanın mutlak onayı olmalıdır; aynı zamanda kızın oğlanı görüp beğenmesi, gönül vermesi de şarttır. Oğuz beylerinin duası ile Allah'tan oğul isteyen Bay Büre ile kız arzulayan Bay Bican, duaları kabul olursa gelecek evlatlarını *beşik kertme* ilan ederler. Ancak ana babaların razılığı kendi yerindedir. Bay Büre oğlu Bamsı Beyrek'le, Bay Bican kızı Banı Çiçek birbirlerini beğenip kabul ederler. Yani destanda mutlu aile için zaruri şart bey-gelin ve kaynana-kaynata dayanışmasıdır.

Destanın ilk boyundan sona dek görünür ki Oğuz elinde ve muhakkak ki bütün Türk coğrafyasında insan beşikten mezara kadar sosyal himayededir. Yüksek uygarlıklı ülkelerin aristokrat ailelerinde olduğu gibi, kadim Oğuz ailesinde de bebek doğduğu gibi dadıya bırakılır. Aslında ço-

cuğun yetiştirilmesi, eğitilmesi resmen dadıya bırakılır. Dadı, çocuğun hijyenik gıdalanmasının, hijyenik beslenmesinin teminatçısı olduğu gibi aynı zamanda tedricen aklı terbiyesiyle de meşgul olur. Yetişkinlik çağına gelen Oğuz evlatlarının davranışından, toplumdaki yerinden belli olur ki Oğuz ailelerinde çocuğun fizikî, aklı ve estetik terbiyesi bir arada götürülür. Büyüyen Oğuz evladı ok atmak, kılıç vurmak mahareti ile beraber, intellekti, temkini, vatandaşlığı, vatan, millet sevgisi ile karakterize edilir. Aynı zamanda Oğuz kahramanı yüksek zevk sahibidir; onun kılıç tutan güçlü elinde zarif kopuz da kendini rahat hisseder. Ayrıca fiziki ve akli terbiyenin bütünlüğü bakımından oğlan ve kız çocukları farklılaşır. Türk'ün erkek ve kız evlada sosyal bakımdan uygun bakışı, üvey-öz münasebette olmaması dil birimlerinin sözlük anlamında da görünür: Hem kıza hem de oğlana oğul denilmesi, ablanın kız kardeşi adlandırılması bu yönü aksettirir.

Oğuz ailesinde önemli faktörlerden biri de karı-koca ilişkileridir. Bu konuda da kutsal ayinler var. Mesela, kadının kocası kaybolursa, savaşta esir alınırsa, onun hakkında öldü-kaldı haberi belli olmayınca kadının kocasını beklemesi şarttır. Örneğin, Bamsı Beyrek 39 yiğidi ile esir götürülür. Bu sürede ne Banı Çiçek aile kurmak üzerine düşünür ne de kimse onunla evlenmek, ona elçi göndermek niyetinde olur. Ancak 16 yıl tamamlandığında Banı Çiçek'in kardeşi Delü Karçar, hanlar hanı Bayındır'ın huzuruna gelip diz çöker ve der ki sağ-salim olsa bu 16 yılda Beyrek'ten bir haber çıkardı. Töreyle göre 16 yıl geçmesine rağmen eşi yaşıyorsa kadın beklemek zorundadır, yani sadece kaybolması için 16 yıl katlanıp beklemek âdettir. Eğer eşinin ölüm haberi gelirse kadın başka biriyle evlenebilir. Kadının her dedikodudan korunması, Oğuz aile-ahlak sisteminde dikkate alınmıştır: Kadının bekâr kalmaması öngörülmektedir.

Ailede en büyük etken evlat fenomenidir. Evlat edinme ailenin devamı, ailenin yapılanması ve aile çevresinin genişlemesi anlamını taşımaktadır. Evlat, ailede anne ve baba birlikteliğinin nedenidir; ailenin büyümesi, genişlemesi için aileyi daha sağlam yapmaktadır. Evlat, aile ile toplum arasında bağ kuran bir araçtır. Evlatsızlık devletin de ciddiye aldığı bir durumdur. “Oğlu kızı olmayanı Allah Taâlâ kargayupdur, biz dahı kargaruz...” (Gökyay, 2006: 25) cümlesi bu törenin dinsel saptamasıdır.

Kalın Oğuz'da evlat sırasında erkek kültü vardır. Bay Büre oğulsuzluğu için ağlar. Ağlamasının bir sebebi odur ki öldüğünde yurduna sahip kalmayacaktır. Bununla ilgili bir Oğuz atasözü de bulunmaktadır: “Oğul atanun yetiridir, iki gözünün biridir.”, “Ata adın yuriden de dövletle oğul yeg!” sözleri bu noktada dikkate değerdir. Bunun dışında, “Menüm dahı oğlum olsa, Han Bayındurun karşusun alsa, dursa, kulluk eylese; men dahı baksam, sevinsem”, “Bu artık Oğuz evladının doğrudan devlete bağlılığıdır, oğulun hakan emrini yerine getirmesi, asker gibi vatana kulluk göstermesiyle ilişkili bir sosyal içeriktir. Elbette, Bay Büre, Dirse Han

gibi cezalandırılmaz, çünkü onun kız evlatları var. Oğuz evladı Bay Büre'nin baba, vatandaş ve bey olarak isteğidir. O, Kalın Oğuz'u koruyan bir dövüşçü yetirmek ister"¹.

Tarihî bakımdan devlet anlayışının olgunluğunu gösteren en önemli özelliklerden biri de ecdadın ve yaşlı kimselerin devlet nezdinde saygın bir yere sahip olmasıdır. Dirse Han'ı oğluna karşı kıskırtmak, onları birbirine düşman etmek isteyen "kırk yiğit" in Dirse Han'a söyledikleri bu açıdan dikkate değerdir: "Yarımasun, yarçımasun senün oğlun... ağ sakallu kocanın ağzın söğdü; ağ bürçeklü karının südün tartdı." (Gökyay, 2006, 29). Görüldüğü gibi yaşlılara saygısızlık devlet tarafından da hoş karşılanmayan bir davranıştır.

Oğuz'da ana hakkı Tanrı hakkı gibi kutsaldır. Tanrı yaratıcı olduğu gibi ana da yaratıcıdır, türeticidir, dünyaya evlat getirir, onu kendi sütü, canı ile besler, büyütür. Uruz'un "Ana hakkı, Tanrı hakkı" deymi anne yüceliğinin göstergesidir. Kadının kocasına akıl vermesi ve destek olması ilk boydan beri dile getirilir: "Dirse Han dişi ehlinün sözüyle ulu toy eyledi, hacet diledi..." (Gökyay, 2006: 27). Evi yağmalanmış, ailesi esir alınmış Kazan Han'ın şu sözleri ise ibret vericidir: "Mere Şökli Melik! dünlüğü altun ban evlerümü götürüb dürürsün, sana gölge olsun; ağır hazinem bol akçam götürüb dürürsün, sana harçlık olsun; kırk ince bellü kızıla Burla Hatunu götürüb dürürsün, sana yesir olsun. Kırk yigidilen oğlum Uruzu götürüb dürürsün, kulun olsun. Tavla tavla şahbaz atlarum götürüb dürürsün, sana binit olsun! Karıcık anam götürübdürürsün, mere kâfir, anamı vergil mana, savaşmadın, uruşmadın kayıdayım, gerü döneyim gedeyim, bellü bilgil." (Gökyay, 2006: 52).

Oğuz-Türk ailesinin varlığında en yüce ilke namustur. Namussuzluk başlışlanmaz bir suçtur. Namus tanımında temel kıstas kocanın adını, haysiyetini savunmak sayılmaktadır. Kadın, kocasının adını korumak için ölüme gitmeye hazırdır. Oğul, babasının namusu için ölüme tereddütsüz razıdır. Ana, kocasının namusu yolunda oğlunun doğranmasına razı olur.

Ailede namus ve liyakat Türk-İslam kültürünün ve onun ahlak sisteminin vazgeçilmez öğelerindendir. Biz burada Türk töresiyle İslam ahlakının iç içe bağlılığını görüyoruz. Hiç tesadüf değil ki İ. Kafesoğlu, Türk kültürünü araştırırken bu meseleyi objektif şekilde şöyle açıklamıştır: "Türk tarihinin İslam-Türk devresi safhasında kurulan siyasi teşekküller artık tam bir "Bozkır İli" sayılmaz. Sosyal durum, iktisadi hayat, idari ve askerî yönlerden olduğu gibi dil, edebiyat, sanat itibarıyla da Türkler yeni bölge ve kültür şartlarının gereklerine uymuşlar, dolayısıyla eskisinden oldukça farklı bir hüviyete bürünmüşlerdir. Bu şartlardan biri, İslamiyet'in

¹ Tofiq Hacıyev, "Aile" Kitabı- Dede Qorqud Ensiklopediyası, Yeni Neşrler Evi, Bakı 2000, s. 16-18.

dünyevi faaliyetleri de kapsayan kitabi bir din olması, diğeri ise yerli halkın, İslami akide ve müesseselerle birlikte, eski İran (Sasani) geleneklerinden bir kısmını yaşatmaya devam etmesidir” (Kafesoğlu, 1982: 341).

Ailenin biyolojik, genetik tarafları ne kadar önemli olsa da sosyal değerler aile tanımının başında gelir. Sosyal hiyerarşinin ilk basamağı olan aile, sosyal oluşumun ayrı ayrı katmanlarında ve bütününde en önemli rolü oynar. Akrabalık da genellikle süt, kan, kemik faktörleriyle ilişkili olarak dikey ve yatay olmakla sosyal oluşumda belli bir işlev taşır.

Türk ailesinin yapısal, işlevsel özellikleri ilk sırada Türkçeye yansımıştır. Türkçe kelimelerin her yönlü analizi ise metne dayalıdır. Metin ise asırlar boyunca sözlü edebiyatta yani mitlerde, atasözlerinde, efsanelerde, destanlarda, halk yaratıcılığının bütün türlerinde, daha sonraları ise yazılı edebiyatta akis bulmuştur. O zaman ortaya şöyle bir soru çıkar: Neden Dede Korkud Kitabı?

Dede Korkud, Oğuz kahramanlık eposu olmakla beraber Oğuz dünyasının aşağı yukarı bütün yanlarını ve yönlerini kapsayan kıymetli bir ansiklopedi niteliğindedir. Elbette, bu ansiklopedide aile kurumunun ayrı bir yeri ve önemi vardır. Hiç tesadüf değil ki, O. Şaik Gökyay², M. Ergin³, F. Kırzioğlu⁴, A. İnan⁵, B. Ögel⁶, H. Araslı⁷, M. Seyidov⁸, K. Veli Nerimanoğlu⁹ gibi ünlü Türkologlar Dede Korkud'a dayanarak kıymetli araştırmalar gerçekleştirmişlerdir. Bu araştırmalarda, bizim dikkatimizi çeken aile ve akrabalıkla ilgili kavramların, destanların dile nasıl yansıdığını ön plana çekmek; eski Türk geleneğine ve Türk etnik psikolojisine yansıyan örneklerle meseleye açıklık getirmektir.

Bir milletin varoluşunda, onun düşünce tarihinin her aşamasında Türk ailesi ve akrabalığı önemli bir yere sahiptir. Atasözü, makal, darbimesel, tabir, hikmetli kelam denilen bu kısa ve özlü sözlerde aile yapısı, aile birimleri ve onlar arasındaki ilişki, karı-koca birlikteliği, çocuk terbiyesi, gelin-kaynana, çocuk-anne, çocuk-baba, gelin-görümce, kız-oğlan, üvey-öz ilişkileri yer almaktadır. “Bu toplanan atasözleri ve deyimler çeşitli Türk boylarından derlenmiş olduklarından başka, yaşadıkları sahalara göre toplananlarda olduğu gibi, tarihi süreç göz önüne alındığında ne ka-

² Orhan Şaik Gökyay, “Dede Korkut Üzerine”, *Folklor*, İstanbul, Kasım 1969, sayı 7.

³ Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, TDK Yayınları, Ankara 1958.

⁴ Fahrettin Kırzioğlu, *Dede Korkut Oğuznameleri*, İstanbul 1952.

⁵ Abdülkadir İnan, *Birinci İlmî Seyahate Dair Rapor*, İstanbul 1930.

⁶ Bahaeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara 1962.

⁷ Hamit Araslı, *Kitab-ı Dede Korkud*, Azer neşri, Bedii Edebiyat Şubesi, Bakü 1939.

⁸ Mirali Seyidov, “Oğuzun ata-anasının kimliği”, *İlim ve Hayat Dergisi*, nr. 8, s. 15-16.

⁹ Kamil Veli Nerimanoğlu, *The Poetics of “the Book of Dede Korkut”*, Ankara: AYY. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1998.

dar zengin bir hazineye sahip olduğumuz görülecektir. Oğuz, Altınordu, Osmanlı, DLT gibi belli olan tarihi atasözleri bu konunun zenginliğini göstermektedir” (Binler, 2007: 351-352). Görüldüğü gibi Türk toplumunda kısa ve özlü söz olarak bilinen atasözleri hayatın ve insanın her alanında olduğu gibi aile hayatına da ışık tutmuş; aile üyeleri, ahlak değerleri ve ekonomik yapı açısından aile dengesiyle ilgili uzun zamanlı tecrübeye dayalı tespitleri günümüze taşımıştır. Burada kelimelere dökülmüş engin bir tecrübe, yaşanmış ve sınanmış deneyim saptanmıştır.

Bazı akrabalık terimlerinin günlük hayatta Rusça olarak kullanılması dil hayatı, edebî dilin temizliği açısından kusurlu sayılmalıdır. Mesela, Sovyetler Birliği’nde yaşayan Azeri, Tatar, Kazak, Kırgız vb. Türklerinin baba yerine *papa*, anne yerine *mama*, ev efradının bütünü anlamında *domakoy* “aile efradını kapsayan belge, kitap” denilmesi resmiyete aktarılsa da dilin kirlenmesine neden olan bir unsur olarak değerlendirilebilir. Yeri geldikçe Dede Korkud kitabındaki aile ve akrabalık terimleriyle başta Orhun abideleri olmakla diğer Türk yazılı abidelerinin karşılaştırılması faydalı olabilir. Orhun kitabelerine göre Türk bozkır cemiyetinin yapısını şöyle tespit etmek mümkündür:

Oğuş-âile

Urug-âileler birliği

Bod-boy, kabile (Ok=kabile. Bir siyasi teşkilata bağlı)¹⁰

Bodun-boylar birliği (siyasi yönden müstakil veya değil)

İl (el)-müstakil topluluk, devlet, imparatorluk”(Kafesoğlu, 1982, 215).

“Eski Türklerce kullanılan *kanğ* “baba” ve *ög* “anne” kelimelerinin 9. yüzyıldan itibaren ata ve ana olarak değiştiği anlaşıyor¹¹. Türklerde ailede akraba adlarının zenginliği aileye verilen önemi gösterir.

Her cemiyetin kendi aile nizamı üzerine kurulu olduğu, aile içi münasebetlerin sosyal ve hukuki yönlerden cemiyetin türlü cephelerinde müşahede edildiği bilinir (aile tipinin değişmesi bütün sosyal yapıyı değiştirebilir). Bu bakımdan Türk ailesi dikkate değer hususiyetler taşımaktadır. Türk aile sisteminin esasları hemen hemen bütün eski Türk kurumlarına (siyasi, sosyal vb.) ve fertlerin davranışlarına yansımıştır. ... eski Türk cemiyetindeki hususi mülkiyette, ferdi hukukta, hürriyet ve istiklal tutkunluğunda, insanları himayeye yönelik sosyal davranışlarda, adalet, dinî tolerans anlayışlarında ve bütün bu saydıklarımızı gerçekleştirmek ve korumakla görevli olan devletin “baba” telâkki edilmesinde Türk ailesinin -ana, baba, evlat münasebetlerinde temellenen- prensiplerini görmek mümkündür. Esasen eski Türk devleti iki sosyal birliğe dayanmaktadır: Aile ve ordu”(Kafesoğlu, 1982: 217).

¹⁰ Bk. bk. Oğuzlar

¹¹ Bk. G. Clauson, *aynı eser*, s. 40a. (O. Ş. Gökyay’ın kitabından alıntıdır).

Orhan Şaik Gökyay'ın Dedem Korkudun Kitabı adlı eserinde motifler-töreler üzerine bir bölüm yer almaktadır. Bu bölümün içinde yer alan öldürülen kahramanın anası tarafından diriltilmesi motifinde ana aldığı yaralardan baygın ve hâlsiz düşmüş oğlu için sütü gelmediğinde dağ çiçeklerini ilaç gibi kullanır, kuru memesini sıkarak süt çıkarır.

Anaya oğulun etinden yedirme motifine Salur Kazan'ın evinin yağmalanışı hikâyesinde rastlanır. Kadınlar arasında anasının hangisi olduğunu bulup çıkarmak için başvuru Uruz'u kesip kadınlara sunma kararı, bazı açılardan Hazreti Süleyman'ın aynı çocuk üzerinde hak iddia eden kadınlarla ilgili kıssada verdiği hükmü hatırlatır. Yalnızca Dede Korkud hikâyelerine özgü olan savaşçı ana motifine Uruz'un tutsak oluşu hikâyesinde, kâfire tutsak olan oğlunu kurtarmak için Burla Hatun'un savaşa girmesinde, kâfirin kara tuğunu kılıçlayıp yere salmasında rastlanır.

Destanlarda görülen ananın kendisinden canını vermesini isteyen oğlunu geri çevirmesi motifi Deli Dumrul hikâyesinde görülmektedir. Söz konusu hikâyede yer alan şu sözler söz konusu motife örnektir:

“Ana bilürmisin neler oldu?
Gök yüzünden al kanatlı Azrail uçup geldi,
Ağca menüm göğsümü basup kondu.
Hırladup canum alur oldu.
Babamdan can diledüm ana, vermedi,
Senden can dilerüm, ana,
Canun mana verürmisin? ...
Ana burada soylamış, görelüm hanum ne soylamış? Anası aydur:
Oğul oğul, ay oğul ...
Dünya şirin, can aziz
Canumu kıyabilmen bellü bilgil.”(Gökyay, 2006: 115-116)

Dedem Korkud kitabının motifler-töreler bölümünde yer alan baba ile oğulun vuruşması destan, hikâye ve masallarda görülen yaygın motiflerden biridir. Ruben, Dede Korkud'daki bu motifin hiçbir kaynaktan etkilenmediğine, aksine bunun eski bir Türk motifinin yeniden bulunmasından ya da edebî bir şekle sokulmasından ibaret olduğuna inanmaktadır¹².

Oğulsuz babalar motifi en eski motiflerden biridir. Bayındır Han'ın verdiği toyda “Kimin ki oğlu kızı yok, kara otağa kondurun, kara keçe altına döşen, kara koyun yahnısından önüne getirün, yerise yesin, yemez ise kalksın gitsin. Oğlu olanı ağ otağa, kızı olanı kızıl otağa kondurun. Oğlu kızı olmayanı Allah Taâlâ kargayuptur, biz dahı kargarız, bellü bilsin” (Gökyay, 2006: 25) sözleri bu motifin bir örneğidir.

Babanın oğluna kız araması motifine Dede Korkud'ta Bamsı Beyrek'in babasıyla konuşmalarında rastlanır:

¹² W. Ruben, *aymı yer*, s. 194 vd.; (O. Ş. Gökyay'ın kitabından alıntıdır).

“Babası aydur: Oğul, ya seni evermehmi gerek, dedi.

Belî pes ağ sakallu aziz baba, evermeh gerek, dedi.

Babası aydur: Oğul, Oğuzda kimün kızın alıvereyin, dedi.

Beyrek aydur: Baba mana bir kız alıver kim men yerümden durmadın ol durmah gerek; men karakoç atuma binmedin ol şahbaz atının beline binmeh gerek; men karımuma varmadın ol mana baş getürmek gerek. Bunun gibi kız alıver baba mana, dedi.”(Gökyay, 2006: 64-65).

Oğuldan saklanan sırrın açığa vurulması motifî Yegenek ile Kara Güne oğlu Kara Budak laf atışırken Budak “Bunda laf urup nidersin, ne gürlersin? Çünkü er dilersin, varup babanı kâfir elinden kurtarsana.” der, sözleriyle ortaya çıkar ve Yegenek böylece babasının on altı yıldır kâfir elinde tutsak olduğunu öğrenir.

Boğaç Han hikâyesinde baba ile oğul; Uşun Koca oğlu Segrek hikâyesinde ağabey ile kardeş, ağabey-baba-oğul motifî açısından dikkate değerdir. O. Ş. Gökyay’ın Dedem Korkudun Kitabı’nın motifler-törelere bölümünde akrabalık terimlerinden oğulla ilgili motiflere de yer verilmiştir.

Uruz’un tutsak oluşunu anlatan “Salur Kazan’ın Evinin Yağmalanışı” hikâyesinde bahadırın düşman eline tutsak düştükten sonra tek başına gösterdiği yiğitlik göze çarpar.

Dünya edebiyatında görülen motiflerden biri olan birbirini tanımayan kardeşlerin yüz yüze gelmesi motifine de Dede Korkud’da rastlanır. Uşun Koca oğlu Segrek hikâyesinde, tutsak olan büyük kardeş (Egrek), onu kurtarmak için gelip düşman sınırında yatıp kalkan tanımadığı küçük kardeşiyle (Segrek) savaştırması için kâfirler tarafından serbest bırakılır.

Basat’ın Tepegöz’ü öldürüşünü anlatan hikâyede, Tepegöz, kahramanı öldürmenin mümkün olmadığını görünce ona adını ve kim olduğunu sorar. Basat’ın verdiği karşılıktan onun kendi kardeşi olduğunu anlar. Basat ise babası Aruz Koca’ya ağır hakarete bulunan Tepegöz’ün diğer kardeşini öldürdüğünü öğrenir. Burada kahraman kardeşin insan eti yiyen kardeşini öldürmesi motifî yer almaktadır.

Periden doğma, Dedem Korkud Kitabı’nda çocukla ilgili motiflerden biridir. Örnek olarak Tepegöz, Sarı Çoban ile peri kızından doğmuştur.

Kaybolmuş ve dişi arslan tarafından büyütülmüş çocuk motifine de Dede Korkud’da yer verilmiştir.

Dedem Korkud kitabında nişanlı, eş ve evlilik ile ilgili motiflerden biri olan kahramanların eşlerini yiğitlikleriyle almalarına Kan Turalı’nın kendisine eş olacak kızda, erkeğe yaraşır nitelikler araması Kan Turalı’nın şu sözleriyle dile getirilmektedir: “Kan Turalı aydur: Baba men yerümden durmadın ol durmuş ola; men kara koç atuma binmedin ol binmiş ola; men kanlu kâfir eline varmadın ol varmış, mana baş getürmüş ola, dedi” (Gökyay, 2006: 121).

Uykuya dalan kız motifi de Türk destanlarında önemli bir yer tutar. Deli Dumrul hikâyesinde ölümden kurtulmak için can bulmak zorunda olan Deli Dumrul'un ana ve babasından umduğunu bulamaması ve eşinin duraksamadan Deli Dumrul'a canını vermesi de bir motiftir.

“Göz açup gördüğüm
Gönül verüp sevdiğüm
Koç yigidüm şah yigidüm ...

Menüm canum senüncauna kurban olsun.” (Gökyay, 2006: 116-117) sözleri söz konusu motife örnek olarak gösterilebilir.

Bamsı Beyrek'in yurduna döndüğünde üstüne bir çuval geçirip deli ozan kılığına girmesi de kaybolmuş eşin dönüşüne örnektir: “Kadının aile içinde seçkin bir yerinin olduğu söylenebilir. Orhun kitâbelerinde hakanın eşinden saygı ile bahsedilmektedir. Gerçi bazı araştırmacıların da işaret ettiği gibi kitabelerde söz konusu edilen hakan ailesidir. Buradan hareketle normal ailenin aynı yapıda, kadının konumunun aynı durumda olduğunu söylemek zordur¹³. Ancak bu tür bir aile ve kadın anlayışının toplumun diğer tabakalarına hiç yansımadığını söylemek de mümkün değildir. Eski kitabelerin 21 tanesinin dokuzunda ilk yer kadına verilmiş, yani ilk defa o anılmıştır¹⁴. Şamanizm'de kadınlar genelde ibadetlere alınmamakla birlikte¹⁵ Altay kavimlerinde kurban sunma âyinlerine kadınlar da katılmaktadır¹⁶. Aynı şekilde mezar taşlarında karısından ayrılma umumiyetle hasretle bahsedilen bir olaydır¹⁷. Bütün bunlar Türk toplumlarının kadına bakışını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Dede Korkud'da da kadının sosyal statüsünün yüksek olduğu görülmektedir. Destan İslami motifler taşımasına rağmen eski Türk yaşayışının izlerini de muhafaza etmektedir”¹⁸ (Aydın, 2017).

Sonuç ve Öneriler

Bilindiği gibi Dede Korkud kitabı başka sözlü ve yazılı Türk kaynaklarından ayrı düşünülemez. Yeri geldikçe Orhun abideleri, Kaşgarlı Mahmut'un *Dîvânü Lugâti't-Türk*, Yusuf Has Hacıp'in Kutadgu Bilig eserleri veya Manas, Alpamış, Köroğlu destanlarıyla dil ve motif karşılaştırması konuya açıklık getirir. Örneğin, Kutadgu Bilig metninden tespit edilmiş aşağıdaki dört kelime Türk töresi için temel niteliği taşımaktadır.

Köniklik (adalet)

¹³ Roux, 219 (M. Âkif Aydın'ın kitabından alıntıdır).

¹⁴ Roux, 213 (M. Âkif Aydın'ın kitabından alıntıdır).

¹⁵ Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1987, s. 275.

¹⁶ Roux, 696-697 (M. Âkif Aydın'ın kitabından alıntıdır).

¹⁷ Roux, 219 (M. Âkif Aydın'ın kitabından alıntıdır).

¹⁸ Orhan Türkoğan, “Türk Ailesinin Genel Yapısı”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara 1992, I, s. 47 (M. Âkif Aydın'ın kitabından alıntıdır).

Uzluk (iyilik)
Tüzlük (eşitlik)
Kişilik (insanlık)

Bu dört kelimeyi bilmeden, onların anlam inceliğine varmadan Türk töresinin felsefesinin, eski Türk hukukunun, aile hukuku ve medenî hukukun inceliklerinin açıklığa kavuşturulması zor olacaktır. Sonuçlara bakıldığında konuyla ilgili şu önerilere yer verilebilir: Orhun ve Uygur yazıtları ile Kaşgarlı Mahmud'un Dîvânu Lugâti't-Türk ve Yusuf Has Hacıp'in Kutadgu Bilig eserlerinin yanı sıra Türk sözlü edebiyatının şaheserleri olan Manas, Alpamış, Ural Batır, Köroğlu gibi destanlarda bulunan aile ve akrabalık terimlerinin karşılaştırmalı semantik bir analizi konuyla ilgili daha kapsamlı ve isabetli tespitler yapmaya imkân sağlayacaktır.

Kaynakça

- Araslı, H. (1939). *Kitab-ı Dede Korkud*, Azer neşr, Bedii Edebiyat Şubesi Bakü.
- Aydın, M. A. (2017). *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta.
- Binler, M. Z. (2007). *Türk Dünyası Aile ve Akrabalık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Selenge Yayınları
- Ergin, M. (1958). *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: TDK Yayınları
- Gökyay, O. Ş. (1969). "Dede Korkut Üzerine", *Folklor*, Sayı: 7
- Gökyay, O. Ş. (2006). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hacıyev, T. "Aile" *Kitab-i Dede Qorqud Ensiklopediyası*, Yeni Neşrler Evi, Bakı, 2000, s. 16-18.
- İnan, A. (1930). *Birinci İlmî Seyahate Dair Rapor*, İstanbul.
- İnan, A. (1987). *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara, s.275.
- Kafesoğlu, İ. (1982). *Türk Millî Kültürü (12. baskı)*. Boğaziçi Yayınları.
- Kırzioğlu F. M. (1952), *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul.
- Nerimanoğlu, K.V., (1998). *The Poetics of "The Book of Dede Korkut*. Ankara: AYK. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Ögel, B. (1962). *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara.
- Roux, Jean-Paul, "Ortaçağ Türk Kadını", çeviren: Gönül Yılmaz, Erdem, V/13, 1999-226; VI/18, 693-724.
- Seyidov, M. (1985). "Oğuzun ata-anasının kimliği", *İlim ve Hayat Dergisi*, nr. 8, s. 15-16.
- Türkdoğan, O. "Türk Ailesinin Genel Yapısı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara 1992, I, 29-66.
- Yıldırım, A. & Şimsek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık: İstanbul.

Тууганчылык терминдеринин тектештирме контексти

Ташполот Садыков - Абдималик Маширабов***

The Comparative Context of Kinship Terms

Tashpolot Sadykov-Abdymalik Mashrabov

Summary

Kinship terms – an ancient layer of vocabulary, which reflects the relationship between people based on the background of common ancestors and which have come into existence as a result of marriage or socially unrelated relationships. This layer allows setting the most significant concepts for ethnic groups and provides us with an idea about the social organization of the family and ethnic group. The article deals with the comparative context of functional-semantic microfields of such lexemes as ‘father’, ‘mother’, ‘grandfather’.

Key Words: Kinship, relationship, ancestor, marriage, father, mother.

Жалпы маалымат

Көчмөндөр өркөниятын жараткан бардык түрк тайпалары сыяктуу эле кыргыз элинин төл маданиятында да адамдардын ортосундагы албан түрдүү генетикалык, социалдык, психологиялык катыштар абалтан бери калыптанып, тилдеги аталыштар аркылуу көрүнүш таап, атадан балага, муундан муунга мурасталып келет. Тууганчылык аталыштар атанган бул топ сөздүк курамындагы эң байыркы катмарын түзүп, төл маданиятыбыздын купуя сырларын боюна сиңирип жатканы кадиксиз. Тууганчылык катыштар менен үй-бүлөнүн өзөгү туташ. Байыртадан эр жигиттин үч журту бар экени белгилүү: биринчиси - *ата журт*, экинчиси - *тай журт*, үчүнчүсү - *кайын журт*. Арийне, бул накыл - тууганчылык аталыштарды ичтен жиктеп, аларды *аталык урпак*, *энелик урпак*, *никелик урпак* өндүү үч топко бөлүштүрүүнүн тилдеги өзөк бейнеси. Ошол эле маалда дүйнөлүк тилтаанымда да, алтаистика менен түркологияда да тууганчылык аталыштардын типологиясы менен универсал классификациясы бүгүнкүгө чейин иштелип чыкпаганы маалым.

Тууганчылык аталыштардын олуттуу бөлүгү - кандаш тууганчылык аталыштар. Алар тик багытта өрүш алып өнүккөнү анык. Му-

* Профессор, К. Карасаев Бишкек гуманитардык университети, Кыргызстан.

** Доцент, проректор, Баткен мамлекеттик университети, Кыргызстан.

ну төмөнкү мисал ачык далилдейт: «-Ээң ким? -Теңир. -Тегиң ким? - Кыргыз. *Жетең* ким? -Жетем Каракан. -*Жотоң* ким? -Жотом Огузкан. -*Бабаң* ким? -Төбөй. *Чоң атаң* ким? - Орозду. -*Өз атаң* ким? -Өз атам Жакып». Мында Манас менен Бакайдын бул диалогунда кыргыздын жети атасы көрсөтүлдү [1: 74]. Санжырада ата тек аталыштары да: 1-*ата*, 2-*чоң ата*, 3-*баба*, 4-*кубар*, 5-*ата-жото*, 6-*жете*, 7-*муштум*, 8-*нарк*, 9-*зади*, 10-*зил*, 11-*тек*, 12-*кубат*, 13-*медет*, 14-*таяныч*, 15-*урук*, 16-*уруу* ж.б., муун аталыштары да: 1-*бала*, 2-*небере*, 3-*чөбөрө* (*чүрпө*), 4-*кибире*, 5-*чебере* (*чүпүрө*), 6-*кыбыра*, 7-*кымыңда*, 8-*тыбыра*, 9-*тарсылда*, 10-*торсулда*, 11-*жыбыра*, 12-*жымыңда*, 13-*чорбоңдо*, 14-*борсоңдо*, 15-*борсулда*, 16-*арбаңда*, 17-*эрбеңде*, 18-*сербеңде*, 19-*өркөн* белгилүү [2: 34]. Кээде жети ата минтип тизмектелет: 1-*ата*, 2-*чоң ата*, 3-*баба*, 4-*буба*, 5-*кубар*, 6-*жото*, 7-*жете* ж.б. Демек, бул даректер *ата* урпагынын тик багытта дээрлик өнүккөнүн ачык тастыктайт.

***Ата* сөзүнүн тектештирме контексти**

Түрк тилдеринде '*ата*' мааниси *ата*, *ота*, *ада*, *атте*, *ати*, *эке*, *баба*, *боба*, *бобо*, *аба*, *абаай*, *каң*, *кан*, *көке*, *тәте*, *бака*, *тәту*, *дәдә*, *дәдә*, *хама* өңдүү генетикалык байланышы болуп-болбогон бир катар лексемалар аркылуу берилет. Этимологиялык сөздүктө '*ата*' маанисинде *ата* жана *акка* деген эки сөз берилген. Ошол эле маалда *ата* сөзү үчүн көп маанилүүлүк мүнөздүү: 1) *ата*, (*отец*), *ата* (*papa*), 2) *атага карата чоң ата* (*дед по отцу*), 3) *аба* (*дядя*), 4) *ага* (*старший брат*), 5) *эркек* (*семец*), 6) *кайын ата* (*свекор*, *тесть*), 7) *өкүл ата* (*крестный отец*) маанилерге ээ. Бул маанилер жалаң гана эркектерге тиешелүү болсо, анын *эже* (старшая сестра) деген бир мааниси аялдарга тиешелүү. Демек, өйдөкү даректер *ата* лексемасынын семантикасында патриархаттык коомдо уруу башчысы, үй бүлө ээси *ата*, *чоң ата* экендигин тастыктаган өзөк маани жатарын ачык тастыктайт [3: 200]. Тектеш түрк тилдерине орток *ата* сөзүнүн көп маанилүүлүгү улгайган адамдарга сый-урмат көрсөтүү үчүн колдонулуп, сылыктык мааниде кызмат аткарат. Айрым учурда, маселен, түркмөндөрдө, *ата* сөзү жашы улгайган аялга кайрылуу формасында да колдонулат [3: 121]. Ал эми *акка* лексемасы үчүн да өйдөкүдөй эле көп маанилик мүнөздүү. Булардын ичинен өзөк маани - '*ата*' (*отец*) семасы. Бул сема '*эркек-ургачы*' семалары менен коштолот. *Акка* лексемасынын эркектик маанилери: 1) *ата* (*отец*), *ата-эне* (*родители*), *ата* (*papa*); 2) *ага* (*старший брат*), *туугандын чоңу*, *улгайган эркек* (*пожилой мужчина*), *жашы чоң* (*старший по годам*), *карыган адам* (*постаревший*); 3) *чоң ата* (*дед*, *дедушка по отцовской линии*), *чоң атанын агасы* (*старший брат дедушки по отцовской линии*); 4) *аба* (*дядя*). *Акка* лексемасынын аялдык маанилери: 1) *эже* (*старшая сестра*); 2) *кайнеже*, *эринин жана аялынын*

эжеси (старшая сестра мужа и жены) [3: 121]. Акка терминин көп маанилүүлүгү: 1) адамдардын ортосунда тууганчылык катыш мааниси аркылуу; 2) жашы улуу эркектерге карата сыйлоо, ызат көрсөтүү, сылык формада кайрылуу мааниси аркылуу; 3) эркектердин атына кошулуп, сылыктык билдирүү мааниси аркылуу аныкталат. Э. В. Севортян бул лексеманын маанилик курамы бардык түрк тилдерине бирдей таралып, алардын ичинен бүлө-тууганчылык катыштагы улуулук семасы басымдуу экендигин туура белгилейт [3: 200].

Байыркы түрк сөздүгүндө '*ата*' мааниси *ata, baba, dedä, qaŋ* сөздөрү аркылуу берилет [4: 65, 76, 160, 419]. Ошол эле маалда *ata, dedä* сөздөрү жана *aba, hata* лексемалары М. Кашгаринин сөздүгүндө катталган [4: 10, 318]. Ал эми алыс тектеш тунгус-манжу тилдеринде '*ата*' маанисинде колдонулган *ама, амаа, мам, мэмэ* фонетикалык формалары кездешет [6: 34, 56]. *Ата* лексемасы аркылуу '*жакын кандаш тууганчылык*' маанисиндеги бир катар татаал сөздөр жасалат. Мындай татаал сөздөрдүн бир компоненти катары *чоң, тай, тең, жети, аяш* сөздөрү катышат. Мисалы: *чоң ата - атанын атасы, тай ата - эненин атасы, тең ата - теги бир ата, жети ата - ата тарабынан жети ата, аяш ата - кандаш эмес тууган, атанын досу* [7: 77, 88]. Ушул эле *ата* термини аркылуу адам аттары да жасалат: *Атабек, Атамбек, Атамбай* ж.б. [8: 78].

Кандаш тууганчылык белгиси боюнча *ата* термининин семантикасы эки топко бөлүнөт: 1) *ата - кандаш тууганчылык* мааниси, 2) *ата - кандаш эмес тууганчылык* мааниси. Биринчи топтогу *ата* термининин семантикасы төмөнкү семаларды камтыйт: 1) *өз ата*, 2) *чоң ата*, 3) *атамдын агасы же апамдын агасы*. Биринчи топтогу *ата* термининин семантикасы төмөнкү семалардан куралат: 1) *кайната*, 2) *атап алган ата*, 3) *өгөй ата*, 4) *устат-насаатчы*, 5) *негиздөөчү*, 6) *улгайган эркектерге кайрылуу формасы* ж.б. '*Ата*' маанисиндеги термин-сөз '*кандаш тууганчылык*' маанидеги башка термин-сөздөр менен супплетивдик-гетеронимиялык-деривациялык байланышка түшүп, өзгөчө функционалдык-семантикалык микросистеманы түзөт: *ата-баба, ата-жото, ата-жете, ата-бала, ата-эне* ж.б. *Чоң ата - дед, эне - мать, бала - дитя* өңдүү тууганчылык терминдерин гетеронимиялык бир мүчө катары ичине камтыган функционалдык-семантикалык микросистемалар жалпылоочу мааниге ээ болот да, мындай маанилер функционалдык-семантикалык микросистемалардын калган мүчөлөрү менен *гиперонимдик катыш* аркылуу байланышат. Ал эми функционалдык-семантикалык микросистеманын белгилүү мүчөлөрү *гипонимдер* деп табылат.

Гипоним - гиперонимдин курамына кирген өзгөчө лингвистикалык түшүнүк. Гипоним-гиперонимдик катыш аркылуу тек-түрдүк

катыш ишке ашат. Гипоним менен гиперонимдерди А. А. Новиков минтип мүнөздөйт: «Гипонимия характеризуется привативными оппозициями единиц, включенных дистрибуцией, совместимыми подчиненными понятиями, лексическая единица *слон* вступает как гипоним по отношению к *животным, тюльпан* - по отношению к *цветам, день* - по отношению к *суткам* и т.д. Наоборот, с точки зрения обратного отношения (супердинации) *животное, цветок, сутки* будут вступать как гипоронимы по отношению к соответствующим словам. Гипонимы, подчиненные логически одному и тому же гиперониму, выступают по отношению друг к другу как *согипонимы: слон, лев, тигр, барс (животное), тюльпан, роза, астра (цветок), день, ночь, утро, вечер (сутки)* и т.п. Это отношение эквивалентно противопоставленным единицам» [9: 241].

Өйдөкүдөй гипонимиялык катыш тектеш тилдердеги тууганчылык терминдер үчүн да дээрлик мүнөздүү. Алсак, кыргыз тилинде *ата* термини бир нече функционалдык-семантикалык микросистеманы түзөт да, алардын мүчөлөрүнүн ортосунда гипонимиялык мүнөздөгү тек-түрдүк катыш орун алат. Маселен, *ата* жана *эне* терминдери аркылуу *ата-эне* маанисиндеги логика-семантикалык микропарадигма же гиперонимиялык микросистема түзүлүп, анын мүчөлөрү болгон *ата, эне* терминдери гипонимдер деп табылат. Бул жагынан кыргыз тилинде *ата* гипоними *баба (дед)* гипоними менен *ата-баба* маанисиндеги гиперонимдик микросистеманы түзсө, *ата* гипоними *бала* гипоними менен жамдоо маанисиндеги *ата-бала* гиперонимдик микросистеманы түзөт.

Кээде *ата, бала* өңдүү гипонимдер *гетеронимдер* деп да аталат. Гетероним гетеронимия түшүнүгүнө барып такалат. Гетеронимия - категориялдык жана дифференциалдык белгилери менен шартталган жана тикелей системалык катышка түшкөн ар башка уңгудагы бирдиктердин касиети. Демек, кыргыз тилиндеги тууганчылык терминдердин функционалдык-семантикалык микросистемасында *ата-баба* (отец-дед), *ата-эне* (отец-мать), *ата-бала* (отец-дитя) терминдери гетеронимге жатса, булардын компоненттеринин ортосундагы катыш гетеронимдик катышка жатат.

Гетеронимдик катышта функционалдык-семантикалык микросистеманын мүчөлөрү гипоним менен гетеронимдик эки касиетти бирдей аркалап, тууганчылык терминдеринин функционалдык-семантикалык синкретизмин шарттайт. Демек, гипоним менен гетероним - лингвистикалык пландагы ар башка кубулуш. Анткени гипонимдер гипероним түшүнүгү жана гиперонимдик катыштар менен байланышса, гетеронимдер гетероним түшүнүгү жана гетеронимдик катыштар менен байланышат. Гетеронимдер жана алардын

катышы функционалдык-семантикалык микросистеманын мүчөлөрүнүн ассоциативдик туруктуу байланышына негизделет. Мындан айырмаланып, гипонимдер менен алардын катышы өйдөкүдөй туруктуу байланышка негизделбейт. Гипонимдик катышта туруктуу ассоциативдик байланыш дайыма эле боло бербейт. Гипонимдик катыш *ата - аба (ата тарабынан аба), ата - эже (ата тарабынан эже)* сыяктуу тууганчылык терминдеринин логика-семантикалык микросистема мүчөлөрүнүн ортосунда орун алат. Мындай мүчөлөр демейде бири-бири менен туруктуу байланышта болбойт. Маселен, *ата* жана *аба*, *ата* жана *эже* терминдеринин ортосунда ата тараптан кандаш тууганчылык катыш орун алса, андан айырмаланып, *ата* жана *тай эже*, *ата* жана *тай аке (тага)* терминдеринин ортосунда ата жана эне тараптан кандаш тууганчылык катыш бирдей орун алат. *Ата-бала*, *бала-аба* терминдеринин микросистемасынын ортосунда тууганчылык катыш да ар түрдүү: 1-микросистемада *ата* жана *бала* терминдеринин ортосунда тууганчылык катыш тике, 2-микросистемада *бала* жана *аба* терминдеринин ортосунда тууганчылык катыш кыйыр болот. Ошол эле маалда *бала* жана *аба*, *бала* жана *эже* терминдеринин ортосунда катыш баланын атасына карай аныкталат. Кызыгы, бир эле жак бир нече тууганчылык катышка түшүшү да мүмкүн. Маселен, бир эле адам өз балдары үчүн *ата*, балдарынын баласы үчүн *чоң ата*, кыздарынын баласы үчүн *тай ата*, атасынын бир туугандары үчүн *ини/ага/аба*, энесинин бир туугандары үчүн *таяке/тага*, жубайынын ата-энеси, улуу бир туугандары үчүн *күйө бала*, жубайынын кичүү бир туугандары үчүн *жезде* болот. Мындай тууганчылык катыш дагы да улана берери бышык.

Кандаш жана кандаш эмес тууганчылык катыштын бул өңдүү семантикалык түзүмү тууганчылык терминдердин функционалдык-семантикалык микросистемаларынын бардык мүчөлөрүнө бирдей мүнөздүү. Тууганчылык терминдеринин дал ушундай өзгөчөлүктөрүн эске алуу менен алардын ортосундагы жалпылык катыштык семанын туюнтулушу деп табылат. Катыш - эки нерсени бирге кароо же салыштыруу, мунун натыйжасында алардын бирине же экөөнө тең, кээде катыштын өзүнө ат коюу ыкмасы. Катышты туюндуруучу сөздөр *катыштык сөздөр* деп аталат. Катыштык сөздөр катыштык белгиден башка бири бирин түшүндүрүү аркылуу бирге гана жашоо касиетине ээ. Демек, бул жагынан тууганчылык терминдер катыштык сөздөрдүн бир түрү деп табылат [10: 19].

Тууганчылык терминдердин катыштык мүнөзү адамдардын ортосунда эки же көп тараптуу өтмө катар тууганчылык катыштын орун алышы аркылуу аныкталат да, мындай катыш тууганчылык терминдеринин функционалдык-семантикалык микросистемаларын так аныктоого жардам берет. Ал эми микросистемалар дифферен-

циалдык семалардан куралат. Маселен, *ата - чоң ата* (өзб. *ота - бобо*) микросистемасы *жааш курагы, тууганчылык мүнөзү, социалдык абалы* семаларынан куралса, *ата - эне* (өзб. *ота - она*) микросистемасы *жынысы, тууганчылык даражасы, социалдык абалы* семаларынан куралса, *ата - бала* (өзб. *ота - бола*) микросистемасы *жааш курагы, жынысы, социалдык абалы* семаларынан куралат.

Тууганчылык терминдеринин *ата - аба // ага* (өзб. *ота - амаки*), *ата - эже* (өзб. *ота - амма*) микросистемаларынын парадигма мүчөлөрүнө да өзгөчө дифференциалдык белгилер мүнөздүү. Маселен, *ата - аба //ага* (өзб. *ота - амаки*) функционалдык-семантикалык микросистема парадигма мүчөлөрүнө *жааш курагы, социалдык абалы* эки дифференциалдык белгилери мүнөздүү болсо, *ата - эже* (өзб. *ота - амма*) функционалдык-семантикалык микросистема парадигма мүчөлөрүнө *жынысы, жааш курагы, социалдык абалы* деген үч дифференциалдык белги мүнөздүү болот.

Кыргыз тилинде *ата* сөзү башка тууганчылык терминдер менен бирге функционалдык-семантикалык микросистеманын парадигматикалык өзүнчө катарын түзөт: 1) гипероним-гетеронимдик микросистема: *ата-эне* маанисинде, *ата - чоң ата* ата-баба маанисинде, *ата-бала* жамдоо маанисинде; 2) гипероним-гипонимдик микросистема: *ата-аба//ага, ата-эже (ата тарабынан)* маанисинде. Булардын курамдык компоненттери кандаш тууганчылык интегралдык жалпы сема аркылуу бириксе, ар биринин керт башына тиешелүү болгон дифференциалдык семалар аркылуу айырмаланат. Мисалы, *ата-эне* микросистемасы *кандаш эмес тууганчылык, жынысы, социалдык абалы* деген үч дифференциалдык сема менен мүнөздөлөт.

Ошентип, *ата* термини тектеш түрк тилдеринин жалпы контекстине бир катар варианттарда айтылган форма деп табылат.

Эне сөзүнүн тектештирме контексти

Азыркы түрк тилдеринде да, байыркы жазма эстеликтерде да 'эне' мааниси *ана, анай, эне, энеке, эней, эсэй, энэкэ, ана, апай, она, абла, каку* сыяктуу лексемалар аркылуу туюндурулат. М. Кашгаринин сөздүгүндө *ана* сөзүнөн *-ла* курандысы аркылуу жасалган *аналади* туунду этиши катталган [5: 19]. Мындан сырткары ушул эле эстеликте 'эне' маанисиндеги *ума* сөзү да жолугат [5: 303]. В. В. Радловдун сөздүгүндө ушул маани *модар, мама, wawa* сөздөрү аркылуу берилери жана *мама* формасы 'эне' маанисинен башка эмчек, аялдын көкүрөгү маанисинде да кезигери белгиленет [11: 1911, 1975, 2048].

Кыргыз тилинде *өз эне* мааниси *эне, ана, апаке // апке, тууган эне, өз эне, энеке* сөздөрү аркылуу берилсе, өзбекчеде *она, эна, ойи, ая // оя* лексемалары берилет. Булар синонимдик катар ичинен кыргыз тили үчүн негизги деп *эне* лексемасы табылса, өзбек тили

үчүн негизги деп *она* лексемасы табылат. Эки тилде тең бул аталыш көп маанилүү жана көп функционалдуу. Кыргызчада *эне* лексемасы менен *тууган // тутунган, чоң, кичүү // кичи* сөздөрүнүн кошулушу аркылуу *тууган эне // тутунган эне, чоң эне (атанын энеси), кичүү // кичи эне (атасынын кичи аялы)* өңдүү татаал лексемалар жасалат. Кээде *эне* сөзү *киндик* сөзү биригип, *киндик эне* сөзүн да жасайт. Кыскасы, *эне* сөзү үчүн төмөнкү маанилер мүнөздүү: 1) балалуу аял; 2) бүлө башчысы, тарбиячы; 3) сый-урмат маанисинде улгайган аялдын атына кошулуп айтылат; 4) урматтоо менен улгайган аялга кайрылуу формасы; 5) тууган балдары бар бардык тирүү жандык: *бул музоонун энеси сатылган*.

Кыргыз тилинде '*тууган эне*' мааниси *апа* сөзү аркылуу да берилет. Ошол эле маалда *апа* лексемасы *чоң, кичи* сөздөрү менен айкаша келип *чоң апа* (атасынын улуу аялы), *кичи апа* (атасынын кичүү аялы) сыяктуу татаал сөздөрдү жасайт. Мындай учурларда *апа* сөзүнүн кандаш тууган мааниси бейтараптанып түшүп калат. Ал эми диалектилерде *апаке, апке, апаке* формалары колдонулат. Алар көбүнчө жашы улгайган аялдарга карата сый-урмат менен кайрылуу формасынын милдетин аткарат. Кээде чоң энеси тирүү болсо, тууган энесине *апа* сөзү эмес, *эже, жеңе* сөздөрү аркылуу кайрылган учурлар да кездешет.

Апа сөзү бир канча синонимдик катарды түзөт. Мисалы: *апа - эне* синонимдик катарда '*тууган эне*' мааниси, *апа - токол* синонимдик катарда '*атасынын кичүү аялы, токолу*' мааниси келет. Ошол эле маалда мындай синонимикалык катардын доминанты *эне* лексемасы бир нече микросистеманы түзөт. Мисалы: 1) *эне - ата*; 2) *эне - бала*; 3) *эне - эже*; 4) *эне - таяке*; 5) *эне - кайнене*; 6) *эне - кайната*; 7) *эне - чоң эне // кичи эне* ж.б. Мында *эне - ата* микросистемасы эки маанилүү: 1) *ата-эне* мааниси, 2) *эри жана аялы* мааниси.

Ошентип, өйдөкүлөрдүн баары тең окшош жана айырмалуу семалары менен мүнөздөлөт. Атап айтканда, 1-3-учурларда *тууганчылык даражасы, жынысы, социалдык абалы* (ата - үй-бүлө башы, эне - атага баш ийет) семалары; 2-учурда *жаш курагы, тууганчылык катышы, жынысы* (эгерде бала уул болсо, анда *жынысы* семасы сакталат, эгерде бала кыз болсо, анда *жынысы* семасы түшөт; *социалдык абалы* (балдары энесине баш ийет) семалары; 3-учурда *жаш курагы, тууганчылык катышы* семалары; 4-учурда *жаш курагы, жынысы, тууганчылык катышы* семалары; 5-учурда *жаш курагы, тууганчылык катышы, социалдык абалы* (эне кайненеге (кайнатага) баш ийет) семалары: мында *тууган эне* маанисиндеги *эне* сөзү семантикалык жактан *келин* сөзүнө шайкеш келет; 6-учурда *жаш курагы, тууганчылык катышы, жынысы, социалдык абалы* (кайната

- үй-бүлө башчысы) семалары; 7-учурда *жааш курагы, тууганчылык катышы, социалдык абалы* (тууган эне, эгерде ал эринин кичи аялы болсо, чоң энеге же кичи энеге баш ийет; эгерде ал эринин чоң аялы болсо, чоң эне катары эринен кийинки үй-бүлө башчысы болот) семалары менен аныкталат.

Жогорудагы *эне* мүчөлүү микросистемаларда *кандаш тууган* семасына карата семантикалык айкындык орун алат. Атап айтканда, *эне - бала, эне -эже - тайже, эне - тайке (тага)* микросистемаларында *кандаш туугандык* сема басымдуу. Ал эми *эне - ата, эне - кайнене, эне - кайната, эне - чоң апа, кичи апа* микросистемаларда мындай сема жок, анткени буларда тууганчылык адамдардын ортосундагы никелик катыш менен шартталган. *Ата* жана *энелер* ар башка улуттун өкүлү болсо, алардын ортосунда табигый кандаш катыш орун алышы да мүмкүн. Мындай бүлөдө төрөлгөн балдар *аргын, чалыш, метис* деп аталат.

Эне сөзүнүн этимологиясы боюнча учкай сөз. Бул сөз тектеш тилдерде *эне // ана // она // ине // анне // эннэ // энна // енэ // инэ // ани // эни* өндүү варианттарда айтылат. Анын төркүнүн индоевропача *tatur*, латынча *gen*, готчо *gino, gens*, санскритче *jani, gna* сөздөрү менен байланыштырган көз караштар бар [12: 99]. Түркологияда бул сөздүн теги баланын чулдур тилине барып такалары белгиленет [13: 298-299].

Чоң ата, тай ата сөздөрүнүн тектештирме контексти

Чоң ата мааниси - адамдардын тууганчылык системасындагы кеңири тараган маанилердин бири. Түрк тилдеринде *ата, атта, итта, аппа, акка, баба, бобо, улу ата, уллу, бүйүк баба, олатай, карт ата, карт баба* формаларында кездешет. В. В. Радловдун сөздүгүндө *аба, баба, бабай, бабак, бабакай, бува, бова* вариаттары катталган [11: 1563-1563, 1799-1872].

Кыргыз тилинде *ата тарабынан ата* мааниси *чоң ата* сөзү менен берилсе, *эне тарабынан ата* мааниси *тай ата* сөзү менен берилет [7: 77]. Өзбекче бул маанилер жыныстык семасы боюнча жоюлуп, бириктирилип, *бобо, бува, ата, катта ата* өндүү лексемалар аркылуу туюнтулат. Булардын ичинен кеңири колдонулганы - *бобо* лексемасы.

Баба термини менен айрым тууганчылык терминдер биригип, бир катар функционалдык-семантикалык микросистемаларды жаратат. Маселен, *ата* термини менен микросистеманын семантикалык компонентти катары биригип, *ататек* маанисиндеги *ата-баба* кош сөзү жасалат да, анын курамындагы *ата* жана *баба* компоненттери өз ара гетеронимдик катышка кабылат. Кызыгы, гетеронимиялык катыштагы тууганчылык терминдер көпчүлүк учурда кош сөз түзүмүндө болот: сал. *эже-сиңди, ага-уни // агайын, уул-кыз* ж.б. Бул

өндүү тууганчылык терминдер микросистеманын мүчөлөрүнүн семантикасы окошо жана ажырым семаларга ээ болот. Маселен, *ата - баба* микросистеманын эки компоненти тең эркек жыныстык сема-сын камтып, *жааш курагы, тууганчылык мүнөзү, социалдык абалы* семалары боюнча айырмаланат. Ошол эле маалда *чоң ата - атанын атасы* жана *тай ата - эненин атасы* терминдери *ататек* семасы аркылуу бир микросистемага биригип, бири-бирине карата гетеронимдик катышта болот. Алардын жалпылыгы - *жааш курак* семасы, айырмачылыгы - *атанын атасы, эненин атасы* семалары. Мындан сырткары кыргызчада *тең ата - теги бир* жана *жети ата - тике кандаш ата тарабынан жети ата* деген терминдер бар [7: 77], бирок алардын өзбекчеде шайкештиги жок.

Тектеш тилдердин ичинен кыргыз жана өзбек тилдеринде *чоң ата* мааниси *ата // ота* лексемалары аркылуу туюнтулат. Э. В. Севортян түрк тилдеринде *ата* лексемасынан мурда *ба:ба* лексемасы жайылганын жана бул факт эки терминдин тең пайда болуу хронологиясын аныктоого шарт түзөрүн эскертет. Ошол эле маалда *ба:ба* термини үй-бүлөлүк-уруулук, патриархалдык түзүлүш менен байланышы мүмкүн экендиги, буга бул терминдин *чоң ата* мааниси түрк тилдеринин үч-төрт тобуна бирдей тарап, *ата* терминин маанисине тең келери, ал эми *ата* термининин бул мааниси жөнүндө минтип айтууга болбой тургандыгы белгиленет [3: 12]. Э. В. Севортян *ба: ба* термининин генезиси жөнүндө анын лексикалык негизи алтай бүлөсүндөгү байыркы түрк-моңгол тилдеринин контексти менен чектелбестигин жана ал бир катар тилдик бүлөлөргө да тараларын арап (*LL - ата*), перс (*LL - ата, чоң ата, башчы*), италя (*babbo - ата*), осетин (*baba - чоң ата, эже*) сыяктуу тилдердин фактылары аркылуу белгилейт [3: 13].

Кыргыз тилинде *чоң ата* семасы семантикалык негизги компоненттин бири катары функционалдык-семантикалык микросистеманын курамына кирет да, семантикалык башка компоненттин милдетин аткарган *тай ата* (энесинин атасы) термини менен *чоң ата - тай ата* микросистемасын түзөт. Анын алкагында *чоң ата* жана *тай ата* терминдери *ата-эненин атасы* деген өзөк сема менен байланышып, алардын денотаты бири-бири менен куда-сөөктүк катышта болот. Мындай катыштын мазмунун төмөнкү макал ачык тастыктайт: *Дос жүз жылдык, куда миң жылдык*. Макалдын мааниси: достук жүз жыл ичинде небере-чөбүрөгө чейин уланып, андан соң унутта калат. Ал эми кудалык миң жылга чейин улана берет. *Куда* сөзү элибизде көбүнчө *куда-сөөк* формасында колдонулат. Сал. *куда-сөөк болуу, куда-сөөк күтүү, сөөк жаңыртуу* ж.б. Мында *сөөк - урук, уруу, ген* мааниси. Демек, макалдын мааниси миң жылда кырк

муун алмашса да урпак уланып, куда-сөөктүк жалгаша берет деген накылга барып такалат.

Чоң ата (атасынын атасы) термини *чоң эне* (атасынын энеси), *тай эне* (энесинин энеси) терминдери менен да семантикалык байланышта болуп, *чоң ата - чоң эне*, *чоң ата - тай эне*, *чоң эне - тай эне* сыяктуу функционалдык-семантикалык микросистемаларды түзөт. Булардын өзөк компоненти – *ата-энесинин атасы*, *ата-энесинин энеси* семалары, айырмалоочу компоненти – *жынысы* семасы. Ошол эле маалда *чоң ата* термини *ата* (өз атасы), *небере* (баласынын баласы), *эне* (тууган аял) лексемалары менен да микросистемаларды жаратат: 1) *чоң ата – ата*, 2) *чоң ата – небере*, 3) *чоң ата – эне*.

Булардын ичинен 1-микросистема үчүн компоненттериндеги жалпылык – *жынысы боюнча эркектик*, *ата-энелик* семалары, айырмачылыгы – *жаш курагы*, *тууганчылык мүнөзү* семалары. Мында *чоң ата* рефренти *ата* рефрентинен жаш курак жактан дайыма улуу болсо, тууганчылык мүнөзү жактан *чоң ата* рефренти *ата* рефренти менен тике кандаштык катышта болот. Ал эми 2-микросистема үчүн компоненттериндеги жалпылык – *жынысы боюнча эркектик* семасы, айырмачылыгы – *жаш курагы*, *тууганчылык мүнөзү* семалары. Тактап айтканда, *чоң ата* рефренти *небере* рефренти менен *жынысы боюнча эркектик* семасы аркылуу жалпылык түзсө, *жаш курагы*, *тууганчылык мүнөзү* семалары боюнча айырмачылыкты түзөт. 3-микросистема үчүн компоненттериндеги жалпылык – *ата-энелик* семасы, айырмачылыгы – *жаш курагы*, *жынысы*, *социалдык абалы* семалары: *жынысы боюнча чоң ата* рефренти *эркек*, *эне* рефренти аял, *социалдык абалы* боюнча *чоң ата* рефренти *үй-бүлө башчысы*, *эне* рефренти *үй-бүлөнүн чоң атага багыныңкы мүчөсү*.

Тай ата – энесинин атасы, бала үчүн тайжурт ээси, кызы төрөп, төркүлөп келгенде балага тай энчилеп берген, жээндер үчүн өзгөчө жоопкерчиликти аркалаган тарап. Ушундан улам элибизде *эр жигит тайын тартат* деген накыл калган.

Тай ата термини *тай ата - тай эне* функционалдык-семантикалык микросистеманын курамына кирип, *чоң ата - чоң эне* функционалдык-семантикалык микросистемасы өтмө катар алака-катышта болот. Атап айтканда, *тай ата* да, *чоң ата* да – экөө тең *атасы* семасы аркылуу жалпылык түзсө, бири *эненин атасы*, экинчиси *атанын атасы* семалары боюнча айырмачылык түзөт. Ушундай эле катышта *тай эне* – *чоң эне* түгөйлөрү болот: эки лексема *энеси* семасы боюнча окшош, *эненин энеси*, *атанын энеси* семалары боюнча ажырым.

Ошентип, тууганчылык терминдеринин функционалдык-семантикалык микросистемаларынын курамы биз сөз кылган өйдөкү

учурлар менен эле чектеле бербейт жана алар *ата, чоң ата, тай ата, баба, эне, чоң эне, тай эне, кайната, кайнене, бала, кыз, уул, эже, сиңди, ага, ини, жээн, бөлө* өндүү толгон токой концепттер менен өтмө катар алака-катышта болуп, тууганчылык терминдеринин ар кандай мүнөздөгү функционалдык-семантикалык өрүштөрүн майданага алып чыгат. Албетте, булар жеке эле лингвистикалык өңүтгөн эмес, лингво-антропо-когнито-культурологиялык парадигманын алкагынан да иликтөөгө муктаж.

Пайдаланылган адабияттар

1. Жакыпбек А. Теңири Манас. Бишкек: 1995.
2. Жусупов К. Кыргыздардын байыркы маданияты. Бишкек: 2006.
3. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские основы на гласные. Москва: 1977.
4. Древнетюрский словарь. Ленинград: 1969.
5. Девони лугати-ит турк. Тошкент: 1969.
6. Сравнительный словарь тунгусо-маньжурских языков. Т. 1. Ленинград: 1975.
7. Юдахин К. К. Кыргызско-русский словарь. Москва: 1965.
8. Жапаров Ш. Ж. Компонентно-системный и функционально-структурный анализ киргизских антропонимов // Ономастика Узбекистана. Ташкент: 1989.
9. Новиков А. А. Семантика русского языка. Москва: Высшая школа, 1982.
10. Джафаров Г. Г. Термины родства в семантической системе и грамматической структуре языка // Советская тюркология. №3, 1974.
11. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий в IV т. СПб: 1899-1911.
12. Гухман А.А. Доиндоевропейские термины родства в германских языках // Памяти академика Н.Я.Марра. Москва-Ленинград: 1978.
13. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Лексика. М: Наука, 2001.

Anne Tarafından Akrabalığa Bir Örnek: Türk Dünyasında Böle / Bölö

*Üçler Bulduk**

An Example of Maternal Kinship in the Turkish World: Böle / Bölö

Summary

The Turks, who have adopted a steppe culture and a semi-nomadic life, have not felt much difficulty in evolving to political organization from social organization. At first, they were inspired by the family, the smallest social unit, into clans (urug and soy). Then they rose to the formation of tribes/"boy" and "bodun" / nations. The order and relations among the family members are also examples of the structure and functioning of the Turkish states. Although this family structure is described as "patriarchal", we can still see the traces of "matriarchal" family that were originally influenced by exogamia. As an example of maternal kinship, this work will focus on the term "Böle/Bölö". The "Böle", which is not widely used among the Anatolian Turks, is used almost in the same meaning in the Northern Turkic communities such as Kyrgyz, Kazakh, Yakuts etc. The children of the aunts call each other "böle".

Key Words: Bölö/böle, teyze (Aunts), exogamia, nephew (yeğen).

Tarihi süreç içerisinde Türk sosyal hayatı kendine has özellikler taşımaktadır. Bu nedenle iktisadi, içtimai ve siyasi hayatımız, kültürel hususiyetlerimizden dolayı belirli kalıplar içerisine sığmamış ve pek çok kavram/tanım bizi açıklamakta yetersiz kalmıştır. Türk ailesi ve akrabalık ilişkileri de tanımlanırken aynı şekilde farklı yaklaşımlar ortaya konmuş, ancak belirli bir kalıba oturtulamamıştır. "Türk ailesi ataerkil bir aile yapısına mı sahiptir yoksa anaerkil bir aile midir"? sorusu tam olarak cevaplanamamıştır. Batı menşeli jeneolojik veya sosyolojik yaklaşımlarla meseleye bakıldığı sürece de cevaplanamayacaktır. Çünkü ataerkil veya anaerkil aile tanımlamaları Türk ailesi için tam manasıyla geçerli değildir. Tıpkı çekirdek aile kavramının yeterli olmadığı gibi. Türklerdeki aile ve akrabalık ilişkilerini değerlendirmek için öncelikle Türk coğrafyasını, yaşayışını, düşünce yapısını ve toplumsal düzenini anlamak gerekmektedir.

İşte bu açıdan değerlendirildiğinde baba ve anne tarafından akrabalıkların Türk aile yapısında çok önemli olduğu ve hatta hassas dengelere sahip bulunduğu görülebilir. Baba tarafının güçlü "amca ve hala" figürüne karşı anne tarafının "dayı ve teyze"si bu hassas dengeyi sağlar. "Ye-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

ğen/ceen” her iki tarafı birbirine yaklaştıran veya bağlayan akrabalığı temsil eder. Amca veya dayının gözünde ailenin çocukları yeğendir. Anadolu’da daha sınırlı bir coğrafyada kullanılan “böle” veya Türk dünyasındaki yaygın şekliyle “bölö” sözü de yeğen yerine kullanılır. Ancak böle/bölö, hala veya teyze çocuklarının birbirine hitap ederken paylaştıkları bir tabirdir. Hem Türkiye’de hem de Türk dünyasında böle/bölö tabiri birincil olarak teyze çocukları için söylenir. Konar göçerlikten yerleşikliğe geçtikçe zaman içerisinde anlam kaymasına uğrar ve yeğen sözü gibi umumi bir anlam alır. Biz burada daha çok, dayı/yeğen ve teyze/böle ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Millet veya toplulukların yaşadıkları coğrafya ile oluşturdukları sosyo-kültürel yapı ve hatta siyasal organizasyonları arasında doğrudan bir bağ/ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkiyi en yalın ve doğal hâliyle biz Türk kavim ve topluluklarında takip edebilmekteyiz. Hayvancı/çoban bozkır kültürünün merkezinde yer alan ve onunla özdeşleşen Türkler, sahip oldukları yaşayış hususiyetlerini oluşturdukları sosyal ve siyasi örgütlenme modellerine de yansıtmişlerdir¹. Bu açıdan bakıldığında Türk ailesini oluşturan bireylerin hususiyetleri ile aile mensuplarının birbiri ile olan ilişkileri, devlet aygıtındaki işleyiş ve hukuk ile büyük benzerlikler gösterir. Özellikle, devletin kurucu ailesi/hanedanı, siyasi bakımdan, ilahi bir kaynaktan güç ve yetki almak yani “kut”a sahip olmak ve dolayısıyla ağır ve kutsal bir mesuliyeti yüklenmek gibi devasa bir üstünlük ve ayrıcalığı elinde tutmasına rağmen, sosyolojik açıdan tipik ve sıradan bir Türk ailesinden hiç de farklı değildir. Hanedan ailesi mensuplarının devlet içerisindeki mevki, vazifesi ve birbirleriyle ilişkileri/hukuku ile en küçük sosyal birimi oluşturan aile/ocak üyelerinin statüleri ve ilişkileri hemen aynıdır. Bu nedenden dolayı olsa gerektir ki Bahaeddin Ögel Türk aile yapısının ordunun ve devletin çekirdeğini oluşturduğunu haklı olarak özellikle vurgular².

Türk ailesinin ortaya çıkışı ve yeni kurbiyet/asabiyetlerin kurulması, kan bağına/soya dayalı akrabalık ilişkilerinden sosyal ve siyasal birlik-teliklere uzanacak yolun temel taşlarını oluşturur. Bozkır konargöçer kültüründe sosyal yapının temeli aile/oguş/ocaktır. Aileden sonra soylar (urug/tohum), soylardan sonra ise boylar bir üst yapıyı oluşturur. Bu temel sosyal yapılanmanın ara kademelerinde, fiziki ve kültürel coğrafya özelliklerine göre, urug, oba, oymak/aymak, cemaat, kabile, taife, bölük,

¹ Üçler Bulduk, “Sosyal Yaşayış, Konar-göçerlik ve Etnisite”, *Uyan Türkiyem- II. Yörük-Türkmen Büyük Kurultayı ve Bilim Şenliği (3-4 Mayıs 2008) Bildiri Kitabı*, Ankara 2008, s. 216-223.

² Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı (13.Yüzyıl Sonlarına Kadar)*, Ötügen Neşriyat, Ankara 2016, s. 336; B. Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul 1988, s. 239 vd.

ulus vs. gibi değişik isimlendirmelerle tanımlanan tabakalar yer alır. Bir ailede evlilik çağına gelen yiğit/genç, soy veya kan akrabalığının bulunmadığı ayrı bir urug veya boydan bir kıza talip olur. Grup dışından evlenme olarak adlandırılan evlenme türünün, modern zamanların tabiriyle egzogaminin kökeninde çok eski devirlerin “ana ailesi” modeli yatmaktadır. Ancak içtimai ve siyasi bir topluma dönüşme aşamasında egzogami “baba ailesi”nin bir yasası hâline gelmiştir. Dolayısıyla egzogami yasasının oluşabilmesinin ilk koşulu klan tipi örgütlenme ve ana hukukunun egemen olmasıdır. Egzogami kuralı ataerkil ailenin öncülü olmalıdır. Türk tarihinden takip edilebildiği kadarıyla da bozkır yaşantısından tarım toplumuna geçildikçe egzogaminin yerini endogami yani içerden evlilikler almaktadır³. Daha açık bir söyleyişle, göçebelikten konargöçerliğe, konargöçerlikten yerleşik hayata geçiş sürecini esas aldığımızda egzogami son aşamada yani yerleşiklikte gittikçe önemini kaybeder; yani göçebede asli, konargöçerde baskın olan egzogami kültürü yerleşik toplumda pek de ehemmiyete haiz değildir⁴. Aynı ilişkiyi aile yapısı üzerinden kurduğumuzda da göçer kültürde anaerkil ailenin daha baskın bir biçimde yer aldığını yerleşik düzende ise ataerkilliğin gittikçe ağır basan bir karaktere büründüğünü söyleyebiliriz. Konargöçer bozkır kültüründe ise tıpkı tabiatla olan barışıklığı/uyumu gibi hayvancı/çoban ailelerde hem ataerkil ve hem de anaerkil aile yapılanmasının bir denge ve uyum içerisinde varlığını gözlemleyebiliriz. Nitekim Ziya Gökalp, Eski Türklerde, anne ve çocukların yok sayıldığı “pederşahi” aile tipinin değil “pederi aile”nin var olduğunu, baba ailesinin tamamıyla hür ve eşitlikçi bir aile yapısına dayandığını belirterek akrabalığın da hem baba hem de anne tarafından geldiğini yazar⁵.

Tabiata bağımlı olan, onun verdiği dışında üretim araç ve türlerine sahip olmayan avcı-toplayıcı göçebe kültürde klan veya uruglar büyüdükçe bölünüp ayrılmak zorundaydılar. Dıştan evlilik modeli bu sonuca hizmet eden bir araç vazifesi de görmekteydi. Bozkıra gelindiğinde ise tabiata tam anlamıyla bağımlı olmayan, hatta hayvanı aracılığı ile tabiatla uyumlu bir ilişki içerisinde olan hayvancı-çoban kültür, hayvansal esaslı üretim tarzı ile kan bağının dışında sosyal birliktelikler, hısımlıklar oluşturma ihtiyacını hissetmekteydi. Egzogami aslında bu amacı sağlamak için mükemmel bir yöntemdi. Böylece dış etmenlere (doğa ve düşman) karşı birlikte hareket edeceği ve güç birliği oluşturacağı yeni bir içtimai

³ M. Ali Yolcu, “Türk Aile Tarihinde Egzogami Yasasının İşlevleri”, *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Bahar 2015, ! (1), s. 101, 102.

⁴ B. Ögel, Türklerde “Baba ailesinin temeli dışardan evlenme, yani (exogamy)’ye dayanır” derken, İslam öncesi Türk devletlerine göndermede bulunur, bkz. *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, s. 237.

⁵ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, (haz. İ. Aka- K. Y. Koprıman), İstanbul 1976, s. 293.

tesanüt kurmuş olacak; kendi içinde de güçlü ve sıhhatli bir aile yapısı /hiyerarşisi ortaya çıkacaktı⁶. Bu içtimai tesanüt siyasal organizasyona evrildikçe ataerkil aile hususiyeti cemiyette daha ağır basmaya başlayacaktır. Yerleşik toplumdaki tabiatla mücadele, toprağa egemen olma ve mülkiyet kavramının “bireyselleşmesi”, mal ve mülkün aile içerisinde muhafaza edilmesi fikrini öne çıkarmış, bu maksatla içten/akraba evlilikleri gittikçe kabul görmüş ve baba soylu geleneksel aile yapılanması ortaya çıkmıştır. İçtimai hayatın bir yansıması olarak idealize edilen devlet modellerinde de bu türden ilişkileri rahatlıkla gözlemleyebiliriz. İşte bu sebeplerle olsa gerek özellikle Türkler için aile, devletin en küçük modelidir diyebiliyoruz. İslami döneme geçiş süreci ile birlikte din ve inanış bakımından farklı bir döneme girilmiş ve üstelik yaşayış açısından yerleşik kültür mütemadiyen göçer kültüre galebe çalmış ise de günümüzde Türk aile yapısının, yukarıda belirtmeye çalıştığımız serencamin dışında kalmadığını; bazen az bazen oldukça bariz biçimde geleneksel aile yapımızdaki hususiyetlerden izler taşıdığını görüyoruz. Aslında “böle” veya “bölö” kavramı bu duruma güzel bir örnek oluşturmaktadır.

Sosyolojik, antropolojik ve etnolojik olarak akrabalığın oldukça geniş ve farklı tanımları, tasnifleri söz konusudur. Ancak umumi anlamda iki tür akrabalıktan bahsedilebilir: 1. Biyolojik soy akrabalığı 2. Evlilik yoluyla kurulan hısım yada kayın akrabalığı. Bu tasnifin iki esas işlevi vardır. Öncelikle soyun varlığını ve devamını sağlamak, ikinci olarak da statü ve mülkiyetin aktarılması, yani maddi ve manevi anlamda miras. Nitekim Türk Medeni Kanunu’nda da 17. madde “kan hısımlığı”nı 18. madde ise “kayın hısımlığı”nı açıklar. Kan hısımlığı üst ve alt soy ile yansoy hısımlığı olarak tasnif edilir; örneğin, anne ile kızı, dede ile torunu ilk gruba; kardeş ve kardeş çocukları, teyze ve dayı ise yansoy hısımlığına girer⁷. Bu tasnif aynı zamanda akrabalık derecelerinin belirlenmesinde de kullanılır. Ailenin esas fertleri 1. derece akrabalık olarak açıklanırken konumuzla ilişkilendirdiğimiz için öne çıkaracağımız dayı ve teyze 3., böle ise 4. derece kan hısımlığı grubuna girer⁸. Tabii ki bu tasnifler farklı statülerden veya hangi aile ferdi üzerinden tanımlama yapılacağı ile de ilgili olup değişkenlik gösterir. Sosyologlar bu durumu akrabalık modelleri üzerinden farklı kültürlerin adlarıyla da açıklarlar. Biz yine burada, yukarıda kısaca konu ettiğimiz anne ve baba tarafından akrabalık ayrımı üzerinden bir tasnif yapacağız.

Baba ve anne tarafından gelen akrabalık terimlerini geçmişten günümüze doğru kronolojik bir sıra içerisinde tespit ve tahlil ettiğimizde

⁶ Z. Gökalp, *a.g.e.*, s. 326.

⁷ Selim Emiroğlu, “Türkçe Sözlükteki Akrabalık Adlarının Tasnifi”, *Turkish Studies*, V.7/4 Güz 2012, s.1692-1693.

⁸ Selim Emiroğlu, *a.g.m.*, s. 1699.

dikkat çekici ayrıntılar ortaya çıkmaktadır⁹. Örneğin, baba tarafından gelen eski Türkçe akrabalık terimleri günümüze yaklaştıkça unutulmaya başlar ve Arapça, Farsça kelimeler ağırlık kazanır. *Kang*, *ata* terimleri yerine *baba* ve *dede* söyleyişi öne çıkar. “Ata”nın kardeşleri için ise günümüzde etimolojisi tartışılan *amca* ve Türkçe olmayan *hala*, *bibi*¹⁰ tabirleri kullanılır. Kardeş çocukları için ise ayrı bir tabir kullanılmaz (Batı dillerinden giren *kuzen* ve *kuzin* dilimize gittikçe yerleşmektedir.) Anne tarafından gelen akrabalık terimlerinin ise kaynaklarda geçen hâllerini daha çok muhafaza ettiği görülür. Eski Türkçede anne yerine kullanılan *ög*, öksüz sözcüğünde saklanır. Ana/anne kelimesi de değişmeden gelmiştir. “Ana”nın kız ve erkek kardeşi için söylenen *teyze/tayece*, *dayı/ta(g)ay* terimleri ise Türkçedir ve Türk dünyasında daha yaygın hâledirler. *Yeğen* sözcüğü anne ve baba tarafından kardeş çocuklarına aile büyüklerinin bir hitap şeklidir¹¹. Ancak kullanımda ise daha çok dayı ile ilişkilendirilir. *Böle/Bölö* tabiri ise *teyze/tay-ece* ile ilişkilidir. *Böle/bölö* tabiri şüpheye mahal vermemek üzere anne tarafından akrabalık grubuna girmektedir. Kazak, Kırgız ile Altay, Saha, Yakut gibi Kuzey Türk topluluklarında umumiyetle böyledir. Ancak Türkiye’de fazlaca bilinmeyen ve kullanılmayan bu tabir bazı yöre ve ağızlarda hala çocukları, hala veya teyzenin bizatihi yerine de geçer¹². Dolayısıyla Türkiye’de *böle* sözcüğünde de bazı bölgelerde anlam kayması olur.

Örneğin Kayseri, Nevşehir ve Niğde’nin bazı yerlerinde hala ve hala çocuğu olarak açıklanan *böle*, Balıbey-Manisa’da amca ile irtibatlanır. Çandarlı, Bergama çevresinde ise amcaoğlu yerine geçer. Yerköy-Yozgat ve Ereğli-Konya’da bu terim *bele* biçiminde söylenir ve teyze ile hala ayrımı yapılmadan kullanılır¹³. Akşehir, Konya Türkmen aşiretinde

⁹ Yong Song Li, *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*, İstanbul 1999. Akrabalık Terimleri’nden Amca-Dayı; Hala-Teyze için bkz. s. 124, 137.

¹⁰ Hala aslında Arapça’dan Türkçeye girmiş bir söz olup, “annenin kızkardeşi”dir. Azerbaycan’da da bu anlamda kullanılır. Ancak bizde ise anlam kayması olmuş ve babanın kız kardeşine hala denmiştir. Bkz. Cihan Çakmak, “Türkçe ve İngilizce-deki Bazı Akrabalık Adlarının Karşılaştırılması Üzerine Bir Deneme”, *VI. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri (Erzurum 25-28 Eylül 2011)*, Ankara 2011, s. 185.

¹¹ Altay dillerinde teyze; tay-tey-taay, tay.eze.si, dayı ise Kaşgarlı Mahmud’da Tagay, Dede Korkut’ta dayı/tayı şeklinde geçer. Moğollarda bazı akrabalık kavramları ortak olmasına karşın “dayı”, “nağaçu” olarak bilinir. Bkz. Tuncer Gülensoy, “Altay Dillerinde Akrabalık Adları Üzerine Notlar”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, Ankara 1974, s. 296.

¹² B. Ögel, Teyze çocukları için böle denildiğini, ancak Anadolu’da böle sözünün manasının daha da genişleyerek, teyze, amca ve hala çocukları için de kullanıldığını belirtir. B. Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, s. 249.

¹³ *Türkiye’de Halk Dilinden Derleme Sözlüğü*, II, Ankara 1993, s. 608.

umumi olarak amca, hala, dayı çocuğu için *böle* denilir. Kırgız ve Kazaklarda olduğu gibi teyze çocuğu anlamına gelen *böle* tabiri ise Türkmen ve Yörük kültürünün ağır bastığı belirli bölgelere (çok yaygın olmasa da) mahsustur. Karapınar, Bolvadin, Dinar, Emirdağı, Sultandağı, Homa, Çivril, Yağbastı, Kula (Manisa-İzmir), Yusufklar-Eskişehir, Karacakaya, İnegöl (Bursa) gibi Yörük bölgelerine ait bazı köyler arasında yapılan taramalarda bu sözcük tespit edilmiştir. Taşağıl, Türkmen Camili, Gözülü (Konya); Çelebi, Keskin, Haymana, Üçem, Bala, Solakuşağı, Koçhisar (Ankara), Sadıkalı, Çıplak (Kırşehir) gibi idari açıdan eski Ankara Yörükleri, Ulu Yörük cemaatlerinin sahasına karşılık gelen fakat Türkmen karakteri taşıyan Orta Anadolu'nun bazı kesimlerinde de teyze çocuğu yerine (cins ayırımı olmadan) *böle* kullanılır¹⁴. Kaman ve çevresinde ince bir ayırım ise özellikle dikkati çeker. Burada teyze çocukları birbirleri için *böle* ya da *bölem* tabirini kullanırlar. Belki bu nüans *böle* sözünün anlamda kullanılmış olabileceğinin de ipuçlarını içinde barındırır.

Kırgızlarda *böle* yerine aynı anlamda *bölö* terimi bulunmaktadır¹⁵. Kırşehir tarafında kullanıldığı gibi iki kız kardeşin çocukları, kardeş çocukları birbirine *bölö* derler. Bu tabire yakın bir söyleyişe sahip (*üy*) *bülö* ise mesken, ev, aile için söylenir¹⁶. Kazaklarda da aynı biçimde *bölö* terimi yaygındır. Altay dillerinde de küçük farklarla *bölö* tabiri geçer. Altay yazı dilinde *bölö*, teyze çocukları olarak açıklanır. Telengitler de bu söyleyişi muhafaza ederler. Teleütler ise abla çocukları, kuzen anlamında *pölö* sözcüğünü kullanırlar. Altay topluluklarından Kumandılar, Tubalar, Çalkandılar (Kuular), benzer şekilde, *ceen ool*, *pölö*, *püle*, *bölö*, *büyle* gibi ağız ve söyleyiş farklılıklarıyla kardeş çocuklarının birbirine göre durumunu adlandırırırlar. Çalkandılar *ceen*, *neen* yanında yeğen için *pölön* tabirini de kullanmışlardır ki yukarıda belirttiğimiz *bölem* tabirindeki gibi *pölön* kullanımı da bu sözün hangi anlama gelebileceğinin ipuçlarını verir¹⁷.

Akrabalık terimleri yukarıda da belirtmeye çalıştığımız gibi akrabaların birbirlerine göre durumları dikkate alınarak isimlendirilir. Dolayısıyla, aynı şahıs için farklı akrabalık terimleri kullanılabilir. Yeğen ve böle de bu şekilde izah edilebilir. Dayı ile yeğen arasında özel bir ilişki vardır. Amca, baba yarısıdır fakat otoriteyi temsil ettiği için yeğenleriyle sıcak ve samimi bir ilişki pek kurulamaz. Dayı ise, otoritenin dışındadır ve yeğeni ile daha yakın ilişki kurabilir. “Kız halaya oğlan dayıya çeker”

¹⁴ *Derleme Sözlüğü*, II, s. 767.

¹⁵ Kırgız şarkısında bölelerin birbirine duyduğu sevgiyi gösteren şu sözler oldukça güzeldir: *Bölöm bölöm bölem dep / Bölöm için ölöm dep* (Şurubu Kayhan'a teşekkürler).

¹⁶ Tuncer Gülensoy, “Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar”, s. 303.

¹⁷ Figen Güner Dilek, “Altay Türklerinde Akrabalık”, *A. B. Ercilasun Armağanı*, Ankara 2008, s. 541-563

sözü özellikle erkek çocukları ile dayının yakınlığına işaret eder. Aynı zamanda “dayı malı yiym malı” atasözü hâlini almıştır. Maalesef bazı akrabalık tabirlerinin etimolojik açıklaması yapılmamış veya yapılamamıştır. Ancak kelimenin kullanımı ve tarihî süreç incelenerek bazı tahminler yapılabilir. *Ceen*, *yeğen* sözcüğü de böyledir. Kaşgarlı Mahmud, *yeğen* kelimesi için *çıkan* tabirini kullanır¹⁸ ki bu pek bilinen bir sözcük değildir. Kırşehir ağızlarında ise *yeğen* sözü doğrudan *yiyen* olarak geçer. Dolayısıyla *yeğen* dayı malını yiyen, horanta anlamında kullanılmış olabilir. Kaşgarlı’daki *çıkan* tabiri de bu açıdan açıklanabilir. Kardeş çocukları, yeğlenen, gözde olan kişiler olduğu kadar, sofradan, maldan ve mirastan pay alan fertlerdir. Miras hukukunda da *yeğen* veya *böle*ler 4. dereceden akraba statüsünde değerlendirilmişlerdir. Dayının gözünde kardeş çocukları “*yeğen/yiyen*”dirler¹⁹. Kardeş çocukları ise birbirlerinin payına ortak olan *bölen* unsurlardır. Bu sebepten olsa gerek asli kullanımda sadece teyze çocukları birbirlerine hitaben *böle*, *bölö* derler. Kadın, evlenmek suretiyle kocasının soyadını alıp baba ocağı ile ilişkisini hukuki anlamda bitirdiği için çocukları vasıtasıyla, beşeri ve hukuki ilişkisini sürdürmeye çalışır. Onun artık baba ocağında doğrudan doğruya bir hissesi bulunmamaktadır. Çocuklar ise akrabalık bağına kuvvetlendiren ve talepleriyle, ilişkileriyle bu bağı canlı tutan *yeğen* durumundadır. Bu açıdan dayının kız kardeşleri, çocukları ile iki aileyi birbirine yakın tutar. Boy hukukundaki *ülüş* gibi yeğenler de dayıdan maddi veya manevi paylarını alırlar. Çalkandıllarda yeğene *bölön* denmesi veya Kırşehir’de yeğene *yiye*n denmesinin arkasında bu gerçek yatmaktadır. Ancak ataerkil aile yapısının gittikçe güçlenmesiyle birlikte dayı-yeğen ilişkisi, dolayısıyla teyze çocuklarının (*böle*) birbiriyle ilişkisi maddi anlamda “pay” veya “hisse” almaktan ziyade, anaerkil aile yapısının izlerini hatırlatan “sevgi” ve “bağlılık”a dönüşmüştür.

Kaynakça

- Bulduk, Üçler “Sosyal Yaşayış, Konar-göçerlik ve Etnisite”, *Uyan Türkiyem-II. Yörük-Türkmen Büyük Kurultayı ve Bilim Şenliği (3-4 Mayıs 2008) Bildiri Kitabı*, Ankara 2008, s. 216-223.
- Çakmak, Cihan, “Türkçe ve İngilizcedeki Bazı Akrabalık Adlarının Karşılaştırılması Üzerine Bir Deneme”, *VI. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri (Erzurum 25-28 Eylül 2011)*, Ankara 2011, s. 178-192.
- Dilek, F. Güner, “Altay Türklerinde Akrabalık”, *A. B. Ercilasun Armağanı*, Ankara 2008, s. 541-563.
- Emiroğlu, Selim, “Türkçe Sözlükteki Akrabalık Adlarının Tasnifi”, *Turkish Studies*, V. 7/4 Güz 2012, s. 1691-1710.

¹⁸ Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugat-it-Türk*, (çev. B. Atalay), Ankara 2006, I, s. 402 /13

¹⁹ B. Ögel, *a.g.e.*, s. 250; Dayı ve yeğen ilişkisini farklı açıklar. Onlar için “adeta iki rakip gibi” diyerek “yeğen hakkı” ve barımta geleneğinin buradan geldiğini belirtir.

- Gökalp, Ziya, *Türk Medeniyeti Tarihi*, (haz. İ. Aka-K. Y. Koprıman), İstanbul 1976.
- Gülensoy, Tuncer, “Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, Ankara 1974, s. 283-318.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugat-it-Türk*, (çev. B. Atalay), I, Ankara 2006.
- Ögel, Bahaeddin, *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar)*, Ötügen Neşriyat, Ankara 2016.
- _____, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul 1988.
- Türkiye’de Halk Dilinden Derleme Sözlüğü*, II, Ankara 1993.
- Yolcu, M. Ali, “Türk Aile Tarihinde Egzogami Yasasının İşlevleri”, *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Bahar 2015, I (1), s. 88-110.
- Yong Song Li, *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*, İstanbul 1999.

Türk Tatar Hanlıklarında İmildaşlık (Sütkardeşlik)

*Serkan Acar**

Foster Siblings in Turco-Tatar Khanates

Summary

Although the significance and the administrative-social position of the term “Emigdaş/İmildaş” used by Turks in early period Turkic states before the existence of Mongolian Empire cannot be identified due to the absence of documents, its existence can be perceived. It is ambiguous how this concept changed following the acceptance of Islam by Turks. It is essential to keep in mind the Islamic law, as well as Turkic customs and Mongolian laws while evaluating the duties undertaken by those who carried the title of “imildaş” in Turco-Tatar Khanates. Both in Golden Horde and its successor khanates, Turco-Mongolian customs and Islamic traditions existed hand-in-hand and this situation affected the institutions related to the administration. While present documents enable us to gather information about the “imildaş” in the Crimean Khanate, the Kazan Khanate, the Qasim Khanate and the Nogai Horde, there are no available documents related to the Astrakhan Khanate and the Sibir Khanate. On the other hand, although V. V. Veliaminov Zernov points to the existence of “imildaş” in the Astrakhan Khanate, he does not refer to any other documents. It is understood that the “imildaş”, who had a say in important state affairs, as well as carrying out diplomatic affairs, also acted as confidant of the khan, assumed active roles in organizing the relations among Turco-Tatar tribes, joined campaigns and performed other duties.

Key Words: İmildaş, Crimea, Kazan, Qasim, Nogai, Sibir.

Giriş

Bir kadının süt emzirdiği çocuklardan birinin diğerine göre durunu niteleyen “süt kardeş” kavramı pek çok kavimde olduğu gibi kadim Türklerde de mevcuttu. Bununla birlikte, akrabalık terimlerinin çeşitliliği ve zenginliği ile maruf Türkçenin en erken çağlarına ait vesikalarının günümüze kadar ulaşmamış olması, söz konusu terimin arkaik zamanlar ile Hun, Göktürk ve Uygur devirlerindeki kullanım ve mahiyetine ilişkin tafsilatlı izahatta bulunabilmemizi olanaksız kılmaktadır. Mamafih Türk aile ve akrabalık münasebetlerinde, tıpkı kan bağı gibi süt bağıının da mukaddes addedildiği hususu her türlü şek ve şüpheden aridir. Zira kadimden süregelen zikrettiğimiz anlayış ve geleneğin en açık tezahürleri bugün dahi mevcuttur. Şimdiye kadar, İslam dininin kabulünden önce Türklerde sütkardeşlik mefhumuna ilişkin ciddi bir akademik çalışma yapılamama-

* Doç. Dr., Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye.

sının en temel sebebi ise yukarıda da ifade edildiği gibi, konuyla alakalı yazılı kaynakların kıtlığı, hatta yokluğudur.

İslam'ın kabulüyle birlikte pek çok alanda olduğu gibi Türk aile hukukunda da tabii ve kaçınılmaz bir etkileşim ve değişim yaşandı. Sütkardeşlerin ne surette amel eyleyeceklerine dair açık ayetlerin bulunduğu Kur'ân-ı Kerîm'de: "Sizi emziren analarınız ve hemşireleriniz (sütkardeşleriniz) size haram kılındı."¹ denilmektedir. Dolayısıyla İslam hukukunun konuya ilişkin hükümleri son derece nettir. Filhakika muteber müfessirlerden Ömer Nasuhî Bilmen'e göre: "Süt emme ile meydana gelen mahremiyet de soyla sabit olan mahremiyet gibidir. Aralarında ebedî mahremiyet vardır. Bunlar birbirleriyle evlenemezler"². Hâl böyle iken cevap aranması gereken temel soru şudur: İslam dininin kabulünden sonra Türklerdeki süt-kardeşlik anlayışında herhangi bir tebeddül yaşandı mı yaşanmadı mı?

Bu suali maddî deliller sunarak cevaplamak elan mümkün değilse de bahis konusu kavrama yaklaşım babında Türk töresi ile İslam hukuku arasında bir benzerliğin bulunduğu iddia olunabilir. Bununla birlikte, Avrasya'nın muhtelif bölgelerinde yaşayıp eski inançlarını yitirmeyen Türk toplulukları üzerinde, sütkardeşliğin mahiyeti ile ilgili yapılacak etnografik ve antropolojik araştırmalarla elde edilecek neticelerin İslam hukuku ile mukayesesi kısmen de olsa konunun aydınlatılmasına ve İslam dininin kabulü sonucunda bahis konusu kavramın geçirdiği değişimin izahına katkı sağlayabilir.

İmildaş Sözcüğünün Menşei

Türkçe yazılı metinlerde sütkardeş tabirinin geçtiği en eski eser "Divân-ı Lügâti't Türk"tür. Büyük lügatçi Kaşgarlı Mahmud'un ifadesine göre; "Memeye 'emig' denir; aynı memeden emen çocuğa ise 'emigdaş' denir ki 'meme arkadaşları' demektir"³. Tatar kökenli Rus müsteşrik V. V. Velyaminov-Zernov'dan sonra, "imildaş" mefhumunu muhtelif Türk lehçelerindeki kullanımlarıyla birlikte, ilmî usûlleri esas alarak derinlemesine tetkik eden ilk şahsiyet István Vásáry'dir. Tek kelime ile enfes bir makale kaleme alan Macar Türkolog, "Divân-ı Lügâti't-Türk"te geçen yukarıdaki kayıtla ilgili bir saptamada bulunmuştur: "Sütkardeşlik, Moğol devrinden önce Türkler arasında iyi biliniyordu fakat görünüşe bakılırsa bu kavrama herhangi bir içtimaî ehemmiyet ya da sosyal mânâ yüklenme-

¹ Nisâ Suresi: 23.

² Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, Sadeleştiren: Ali Fikri Yavuz, İstanbul BTY, s. 446.

³ Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânu Lügâti't-Türk*, Haz. Ahmet B. Ercilasun-Ziyat Akkoyunlu, Ankara 2015, s. 175. Besim Atalay tercümesinde ise şöyledir: "Meme için 'emik' (أميك) denir. Bir memeden emen iki çocuğa 'emekdeş' (أمكندش) derler; 'emmekte arkadaş' anlamındadır". *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay, I, Ankara 1998, s. 407.

mişti”⁴. Maddî deliller esas alınarak yapılan bu çıkarım son derece önemlidir ancak sütkardeşlik kavramına Moğollardan önceki çağlarda da Türk cemiyet hayatında ehemmiyet atfedildiği ve zikredilen unvanı taşıyan hanedan mensuplarının idarî yapılanmada mühim mevkilere dindikleri savunulabilir. Zira söz konusu kavrama XIII. asırdan sonra Türkler ve Moğollar tarafından yüklenen anlamın bir derinliği ve mazisi olmalıdır. Bununla birlikte, bahis konusu iddiamızı yazılı kaynaklarla belgelendirebilmek şimdilik mümkün görünmemektedir.

Kaşgarlı Mahmud’un izahından da anlaşıldığı üzere; “emigdaş” kelimesi “kadın memesi” anlamına gelen “emig” sözcüğüne işteşlik ekinin ulanması ile oluşturulmuştur ve neredeyse kadim Türk lehçelerinin tamamında kullanılan ortak bir kelimedir. Moğol İmparatorluğu’nun inkırazı ve halef devletlerin zuhurundan sonra şümüllü kullanımı tedricen azalan ve çok sınırlı sayıdaki Türk lehçesinde varlığını koruyup vesikalara kaydedilen bu sözcüğün görüldüğü eserlerden biri de Kutb’un “Husrev ü Şirin” nam mesnevisidir. Altın Orda sahasında yazılmış en eski Türkçe metin olarak bilinen bu eser, “Kutb” mahlaslı bir şair tarafından 1341 yılında telif edilmiştir. Zikrettiğimiz “emigdaş” kelimesi “Husrev ü Şirin”de şöyle geçer:

Emükdeş boldı şekker birle tişim
Vefâ ol işlerimde eksük işim⁵

Pavet de Courteille tarafından 1870 yılında telif edilen “Dictionnaire Turk-Oriental” isimli lügate “imükdaş” (ایموکداش) biçiminde alınan bu kelimenin anlamı Fransızca; “frère de lait, ami intime” (sütkardeş, yakın dost) suretinde izah edilmiştir⁶. Şeyh Süleyman Efendi’nin, 1881 yılında neşredilen “Lügat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî” başlığını taşıyan sözlüğüne de dâhil edilen aynı kelime; “mamedaş, sütkardeş, redâ’î”

⁴ István Vásáry, “The Institution of Foster-Brothers (Emildäš and Kökaldäš) in the Chingisid States”, *Turks, Tatars and Russians in the 13th-16th Centuries*, Ashgate Variorum 2007, VI, s. 549. István Vásáry ilk kez *Acta Orientalia Hungarica*’da (Budapeşte 1982) neşredilen makalesinde Deşt-i Kıpçak’ta kullanılan “imildaş” kavramı ile Türkistan’daki müteradifi “kökeldaş” tabirini mukayese etmiş ve aralarındaki rabıtayı mükemmel surette ortaya koymuştur. Bu büyük âlimin ilham veren değerli çalışmasından epey istifade ettiğimizi belirtmemiz gerekir.

⁵ M. Necmettin Hacıeminoğlu, *Kutb’un Husrev ü Şirin’i ve Dil Hususiyetleri*, Ankara 2000, s. 380. Bu eserin tıpkı basımını yapan ve metnini ilk kez yayınlayan Ananiazs Zajaçzkowski’nin tenkidi için bkz. Aynı müellif, *a.g.e.*, s. V. Ayrıca Kutb’un eserindeki “تیشیمبیر لاموکداش بولدی شکر” cümlesini “Сроднилисьмоизубы с сахаром” biçiminde Rusçaya çeviren E. N. Nacıp, “اموکداش” (ämükdaş) kelimesini müzekker -müennes kurallına uygun olarak “молочный брат” (erkek sütkardeş) ve “молочнаясестра” (kız sütkardeş) suretinde tercüme etmiştir. Sözcüğün türevleri hakkında tafsilatlı bilgi edinmek için bkz. E. N. Nacıp, *Kutb Husrev ü Şirin I-İstoriko-Sravnitelny Slovar Tyurskih Yazıkov*, Moskva 1979, s. 238.

⁶ Pavet de Courteille, *Dictionnaire Turk-Oriental*, Paris 1870, s. 137.

(رضاعنقر داش، ممه داش، سوت) sözcükleriyle açıklanmıştır⁷. Lakin Şeyh Süleyman Efendi'nin söz konusu kelimeyi Pavet de Courteille'den aldığı belirten István Vásáry, en eski ve güvenilir Çağatayca lügatlerde sözcüğün bu şekliyle görülmediğini, dolayısıyla her iki kaydın da müphem olduğunu vurgulamıştır⁸.

Günümüzde sadece Kuzeydoğu Türk dillerinde varlığını sürdüren “emigdeş” (әмигдәш) kelimesi V. V. Radlov tarafından Sayan Türk lehçelerinin bir parçası olarak gösterilmiş; Rusçaya “молочный братъ”, Almancaya ise “der milchbruder” suretinde çevrilmiştir⁹. Sir Gerard Clauson'un bazı Türk lehçelerindeki mevcudiyetine işaret ettiği kelime, XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı Türkleri arasında yaygın olarak kullanılıyordu¹⁰. Söz konusu asırlarda Osmanlı Türkçesi ile telif edilen eserlerde; “emikdaş, emükdaş ve emikdeş”¹¹ biçimlerinde kullanılan sözcük, farklı formlarda da olsa Türk Dünyası'nın nerdeyse tamamında biliniyordu.

Bununla birlikte, “emig” ve “emigdaş” kelimelerinin çağdaş Türk lehçelerinin çoğunda mülga ve metruk olmasını ya da tamamen tedavülden kalkmasını sonradan türeyen “emçek” (meme) kelimesinin yaygınlık kazanmasıyla izah etmek mümkündür¹². “Codex Cumanicus” isimli meşhur lügatte geçen “emçek” kelimesinin Latince ve Farsça muadilleri; “mamilla” ve “pustān” sözcükleriyle karşılanmıştır¹³. Aynı kelimenin, XIII. yüzyılın sonunda ya da XIV. yüzyılın başında yazıldığı tahmin edilen, “İbn Mühennâ Lügati”ndeki eş anlamlıları ise “emik, imik, imçek ve imi”¹⁴ sözcükleridir.

Bundan başka, müellifi, nerede yazıldığı ve telif tarihi tam olarak bilinmese de 1425 yılından önce Mısır'da yaşayan Araplara Türkçeyi öğretmek için hazırlandığı tahmin edilen “Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Lûga-

⁷ Şeyh Süleyman Efendi, *Lügat-ı Çağatay ve Türki-i Osmâni*, İstanbul 1298, s. 62.

⁸ István Vásáry, a.g.m., s. 550, dipnot 6.

⁹ V. V. Radlov, *Opit Slovarya Tyurskih Nareçiy*, Tom I, St. Petersburg 1893, s. 954.

¹⁰ Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford 1972, s. 160.

¹¹ XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı Türkçesi ile yazılan yedi farklı eserden örnekler için bkz. *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanımlarıyla Tarama Sözlüğü*, III, Ankara 1996, s. 1464. Ayrıca Türkçede “-daş” eki ile biten kelimeler hakkında bkz. Mustafa Öner, “Tatarcada -Daş Ekli Sözcükler (Farsça ve Osmanlıca ile Tarihî-Karşılaştırmalı Leksikoloji Denemesi)”, *Prof. Dr. Toftuş Hacıyev Kitabı*, Haz. B. A. Gökdağ-N. Muradov, Ankara 2016, s. 391-398.

¹² István Vásáry, a.g.m., s. 550.

¹³ *Codex Cumanicus*, Haz. Mustafa Argunşah-Galip Güner, İstanbul 2015, s. 220, 466. Ayrıca “emcek/emcik” sözcüğü için bkz. Andreas Tietze, *Tarihî ve Etomolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, II, Ankara 2016, s. 594.

¹⁴ *İbni Mühennâ Lügati*, Haz. Aptullah Battal, Ankara 1997, s. 29.

ti't-Türkiye" isimli Altın Orda çağına ait lügatte ise kelimenin "emildeş" biçimine tesadüf edilmiştir. Sözcüğün burada kullanılan Arapça müteradifi ise "süt emme arkadaşı" anlamına gelen "refikü'r-redâ'î" (رفیق الرضاع)'-dir¹⁵. XV. ve XVI. yüzyıllarda Türk-Tatar hanlıkları hakkında bilgi veren muhtelif vesikalar ile XVII. yüzyıla ait "Kırım Hanlığı Kadıasker Defterleri"nde de zikrettiğimiz kelime ile ilgili pek çok kayıt vardır ki telifatımızın esasını teşkil eden bu konuya aşağıda temas edeceğiz.

Velhâsıl-ı kelam, Moğol İmparatorluğu'nun zuhurundan yani XIII. yüzyıldan önce, Türkistan ve Deşt-i Kıpçak'ta "sütkardeş" kelimesinin karşılığı olarak "emigdaş" kelimesi kullanılmış ve bahis konusu sözcük daha sonra, Altın Orda Devleti ile halefleri olan hanlıklar zamanında, Deşt-i Kıpçak sahasında "imildaş"a dönüşmüştür. Önce Çağatay ve İlhanlı, akabinde ise Timurlu ve Şeybanî devletlerinin hüküm sürdüğü Türkistan ve İran coğrafyasında ise "kökeldaş" kelimesi yaygınlık kazanmıştır. Aynı mealde kullanılan "emçektaş" kelimesinin kullanımı ise XVIII. yüzyıldan sonradır¹⁶.

Türk-Tatar Hanlıklarında İmildaşlar

Gerek Kutb'un "Hüsrev ü Şirin" başlıklı mesnevisinden gerekse "Codex Cumanicus" ve "Et-Tuhfetü'z-Zekiyyefi'l-Lûgati't-Türkiye" gibi sözlüklerden Altın Orda Devleti'nde "imildaş" ve türevleri olan unvanları taşıyan kimselerin bulunduğunu sarih bir biçimde anlıyoruz. Ne var ki bu unvana sahip hanedan mensuplarının devlet teşkilatında ve meratip silsilesinde yer alıp almadıklarını ya da idarî-askerî vazifeler üstlenip üstlenmediklerini net olarak bilemiyoruz. Zira Altın Orda Devleti'ne ait olup zikrettiğimiz unvanın künhü ve mahiyeti hakkında doğrudan bilgi edinebileceğimiz resmî ya da gayri resmî bir vesika maatteessüf günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak "Kasım Hanları ve Han zadeleri Hakkında Tetkikler" (Исследование о касимовских царяхъ и царевичахъ) başlıklı, Kuzey Türklüğü tarihi açısından fevkalade ehemmiyeti haiz, dört ciltlik muazzam bir Rusça eser kaleme alan XIX. yüzyılın büyük âlimi V. V. Velyaminov-Zernov¹⁷ "imildaş" (ایمیلداش) kavramı ile ilgili şöyle bir kayıt

¹⁵ *Ettuhfet-üz-Zekiyye fil-Lûgat-it-Türkiye*, Çev. Besim Atalay, İstanbul 1945, s. 125. Bu lügat hakkında bilgi edinmek için ayrıca bkz. Mustafa Safran, *Yaşadıkları Sahalarda Yazılan Lûgâtlara Göre Kuman/Kıpçaklar'da Siyasi, İktisadi, Sosyal ve Kültürel Yaşayış*, Ankara 1993, s. 36-38.

¹⁶ "İmildaş" kelimesinin görüldüğü tek Çağatayca eserin "Baburnâme" olduğunu belirten Văsáry, zikredilen eseri yayınlayan Reşit Rahmeti Arat'ın bahis konusu sözcüğün izahı ile ilgili düştüğü hatayı nazik bir biçimde göstermiş ve Çağatayca metinlerde başka bir veri olmadığı için bu durumun anlaşılabilir olduğunu vurgulamıştır. Konumuzun özünü "imildaş" kelimesinin etimolojik izahı teşkil etmediğinden bu faslı burada kapatıp daha fazla ayrıntıya girmeyeceğiz. Mufassal bilgi edinmek için bkz. István Văsáry, a.g.m., s. 551, 560.

¹⁷ Bu büyük âlimin hayatı ve eserleri hakkında yapılmış en yeni çalışma için bkz. F.

düşmüştür: “Hükümdarın yakını olan, sarayındaki akrabalarına umumiyetle ‘imildaş’ adı verilirdi. Bunlara, Kâsım Hanlığı’ndan başka Kırım, Kazan ve Astarhan hanlıklarında; Nogaylar arasında ve daha başka yerlerde tesadüf ediyoruz”¹⁸. Görüldüğü üzere, Altın Orda Devleti’nin ardıllarının neredeyse tamamında “imildaş” unvanı kullanılırdı. Filhakika hanlıklar devrine, özellikle de XVI. yüzyıla gelindiğinde konuyla ilgili malumatımız tedricen billurlaşmaktadır.

Örneğin, Kazan Hanlığı’nın düşüşü hakkında bilgi veren, olayın görgü tanığı, Knez Andrey Mihayloviç Kurbskiy tarafından 1573 yılında yazılan “Moskova Büyük Knezi’nin Tarihi” (История о Великомъ князе московскомъ)¹⁹ adlı birinci el kaynakta, Kazan hanının Ruslara teslim edilmesinin anlatıldığı bölümde, “imildaşlar” da zikredilir. Söz konusu kayıt şöyledir: “Hanlarını kuleye çıkardıklarında ağlamaya başladılar ve müzakere için süre istediler; biz ise onların ricasını kabul ettik. Onlar bize şöyle dediler: ‘Han hâlâ yurdundaki tahtında oturuyor, biz canımızı dişimize takıp ölümüne savaştık, hanımızı ve vatanımızı savunduk, şimdi ise hani sağ salim size teslim ediyoruz; onu kendi çarınıza götürün. Savaşta kalan bakiyelerimiz ise sizinle son kadehi içip geniş bozkıra çekilecekler’. Ve hanlarını bir heyetle birlikte bize verdiler; onların aksakalları iki imildaş idi. Hanları bir Müslüman ismi olan Yadiğâr, begleri ise Zenieş adını taşıyordu. Ve hanlarını salimen bize teslim ettiler”²⁰.

Görüldüğü üzere, isimleri zikredilmeyen bu iki imildaş son Kazan hanı ile birlikte tutsak edilmişlerdi. Kazan Hanlığı’nda imildaş unvanı taşıyan kimselere üst düzey görevler tevdi edilmişti; bunlar diplomatik vazifeler üstlenen âkil şahsiyetler idiler.

G. Kalimullina, V. V. Velyaminov-Zernov *kak İstoriik Kasimovskogo Hanstva*, Kazan 2014.

¹⁸ “Имильдашамиз вались вообще приближенные, сверстники лицъ владетель нагодомъ. КромеКасимова, находимъ мы ихъ въ Крыму, въ Казани, въ Астрахани, у Ногайцевъ и въ другияхъместахъ”. Bkz. V. V. Velyaminov-Zernov, *İzledovanie o Kasimovskih Tsaryah i Tsareviçah*, II, St. Petersburg 1864, s. 438.

¹⁹ Kurbskiy ve eseri için bkz. Serkan Acar, *Kazan Hanlığı-Moskova Knezliği Siyasi İlişkileri (1437-1552)*, Ankara 2013, s. 34-37.

²⁰ “İmildaş” ve “yurt” kelimelerinin Türkçe kaydedildiği Rusça orijinal metin şöyledir: “Егда же возведоша царя своего на вежу, тогда начаша вопияти, просяще малого времени на розвоуму; мы же, мало утишився, послушавше прошения их. Они же абие сице реша глаголюще: ‘Поки, речи, а юрть стояше и место главное, идеже престоль царевъ быть, потыя жь до смерти броняху же за царя а отечество а ныне царя вамъ отдаемъ здрава: ведете его ко царю своему. А отостакоть насъ исходимъ на широкое поле испити съ вами последнюю чашу’. И отдаша намъ царя своего со единымъ корачомъ, што наибольшимъ ихъ, и со двема имилдеши. Царю ихъ было имя бусурманское Идигерь, а князю оному Зениешъ. И отдавъ намъ царя здрава”. Bkz. Knyaz A. M. Kurbskiy, *İstoriya o Velikom Knyaze Moskovskom*, St. Petersburg 1913, s. 40.

İmildaşların Türk-Tatar hanlıklarının idarî ve içtimaî yapılanmasında mühim roller üstlendikleri kesindir. Ayrıca Cengiz soyuna mensup han ve hanzâdeler ile devletin esasını teşkil eden seçkin boylar arasındaki temas ve bağlantı da onların tavassutuyla sağlanıyordu. Hanlığın üst yönetimi ile boylar arasındaki münasebetlerde her iki tarafın menfaati de gözetilmek durumunda idi. Türk-Tatar aristokratlar, sahib-i taht ile bu şekilde yakınlık kurarken han da boyların sadakatini perçinler, gerekli desteği alır ve iktidarının meşruiyetini güçlendirirdi. İmildaş seçimlerinde han ve müstakbel han ile sütkardeş addedilen boylar arasında müteakabiliyet esasına dayanan mükellefiyetler vardı. Tıpkı evlilik işlerinde olduğu gibi imildaş seçiminde de önceden tayin edilmiş mütekâmil usûl ve muamelat mevcuttu. Hanların egemenliklerinin pekiştirilmesinde mühim vazifeler üstlenen imildaşlar Türk-Tatar ahalisi nezdinde de büyük saygı ve hürmet görüp akraba addedilirlerdi²¹.

Rusça vesikalarda “İmildaş” kelimesinin müteradifi olarak kimi zaman “Mamiç” (Мамич) sözcüğü de kullanılmıştır. Mesela Kazan Hanlığı’nın Moskova Çarlığı ile yaptığı savaşlarda göstermiş olduğu katı direnişle temayüz eden Mamiç Berdi (Мамич Берди) Kazan hanlarının imildaşlarından biri idi²². 1552 yılında Kazan Hanlığı düştükten sonra dahi uzun süre Ruslarla çarpışan Mamiç Berdi özellikle 1555, 1556 ve 1557 yıllarında hanlığı ihya etmek istemiş fakat son tahlilde başarı sağlayamamıştı²³.

İmildaşlar XVI. yüzyılda Kazan Hanlığı’nın yanı sıra Kırım Hanlığı’nın dâhilî teşkilatında da yer almışlardı. Filhakika onlara ilişkin malumata gerek Rus gerekse Türk kaynaklarında tesadüf edebiliyoruz. Mesela Kırım Hanı Mehmed Giray (1514-1523)’ın oğlu Hanzâde Bahadır Giray tarafından 1516 yılında Moskova Knezliği topraklarına düzenlenen bir yağma akınının ayrıntıları anlatılırken imildaşların da bahsi geçer.

Söz konusu sefere dair bilgi veren meşhur tarihçi Nikolay Mihayloviç Karamzin’e göre, “Mehmed Giray’ın oğlu Hanzâde Bahadır aç bir kalabalık ile Rusya’ya saldırmıştı. Bu yıl, aşırı sıcaklar yüzünden Kırım’daki otlaklar kurumuş ve tarlalardaki ürünler de yanmıştı. Bahadır Giray, Meşçerskiy ve Ryazan’ın köylerini harap edip kaçtı. Han ise büyük knezin şikâyeti üzerine verdiği cevapta genç hânzedenin faaliyetleri yüzünden özür dilemiş ve onun Rus topraklarına kendisinden izin almadan saldırdığını ifade etmişti”²⁴.

²¹ Damir İshakov-İskander İzmaylov, *Vvedenie v İstoriyu Kazanskogo Hanstva*, Kazan 2005, s. 60.

²² *A.g.e.*, s. 60.

²³ Bu zatin faaliyetleri Rus yıllıklarında kayıtlıdır. Bkz. *Polnoe Sobranie Russkikh Letopisey XIII Letopisny Sbornik İmenuemy Patriarşey ili Nikonovskoy Letopisyu*, Moskva 2000, s. 247, 265, 266, 282.

²⁴ Nikolay Mihayloviç Karamzin, *İstoriya Gosudarstva Rossiyskogo*, Moskova 2008,

Karamzin'in tasvir edip yorumladığı bu hadise hakkında tutulan orijinal kayıtlar daha nettir. Şöyle ki 10 Nisan 1516 günü Kırım'dan hareket eden bir sefaret heyeti on iki günlük bir yolculuktan sonra 22 Nisan 1516 tarihinde Moskova'ya ulaşmış ve Büyük Knez III. Vasiliy (1505-1533) ile görüşmüştü²⁵. Büyük knezin gelen elçiler tarikiyle Kırım hanına serzenişte bulunduğu anlaşılıyor: “Şimdi ise senin oğlun Bahadır adamları Mamak Duvan, Yan Sufu İmildaş ve pek çok kimseyle birlikte bana geldi; onlar zorla hazinemin mührünü söküp çıkardılar ve kendileri hazineye girip dokuz adet kürk ve atlas kumaşa el koydular... Dün ise efendim, adamlarınız Mamak Duvan ve Yan Sufu İmildaş pek çok kimseyle birlikte bana geldiler ve hazinemin mührünü söküp çıkardılar”²⁶.

Karamzin'in iddia ettiği gibi Kırım Hanı Mehmed Giray'ın bu yağma akını yüzünden pişmanlık bildirip özür dilediği hususu şüphelidir. Söz konusu iddia muğlaklığını korusa da Hanzâde Bahadır Giray ile adamlarının Rus topraklarını talan ettikleri kesindir ve bu akına imildaşlar da iştirak etmiştir. Demek ki imildaşlar hem idarî yapı içerisinde yer alıp diplomatik faaliyetleri yürütüyorlar hem de iktiza ettiği askerî harekâtlara katılıyorlardı. Nitekim imildaşların askerî vazifeler üstlendikleri hakikati 1553 yılında Kaysunizâde Mehmed Nidaî (Remmal Hoca) tarafından telif edilen “Tarih-i Sahib Giray Han” isimli Kırım tarihindeki bir kayıtlarla sabittir. Bu eserde Sahib Giray Han (1532-1551) tarafından Rusya'ya karşı düzenlenecek bir seferin hazırlık safhası tasvir edilirken: “Sancak

s. 561. 1516 yılında cereyan eden bu hadiseyi aktaran Henry H. Howorth, Karamzin'e nispetle daha nesnel ifadeler kullanmıştır: “Kötü hasat nedeniyle Kırım'ın tamamında kıtlık vardı. Mehmed Giray'ın oğlu Bahadır, Moskova'ya bir baskın düzenledi ve Meşçerskiy ile Ryazan şehirlerini yakıp yıktı. Vasiliy şikâyetle bulununca Mehmed Giray oğlunun faaliyetlerini onaylamadığını bildirdi. Bu arada büyük knez, Mehmed Giray'ın kardeşi Ahmed ile görüşmeye devam etti. Olası bir ihtilal durumunda Rusya'ya sığınıp kendi güvenliğini sağlamak isteyen Ahmed şöyle demişti: Kötü bir dönemden geçiyoruz, babamızın, oğulları ve hanzâdeleri üzerinde yüksek otoritesi vardı, şimdi, kardeşimin devr-i saltanatında ise bütün hanzâdeler hanlık iddiasındalar”. Krş. Henry H. Howorth, *History of Mongols from the 9th to the 19th Century, Part II. The So-called Tartars of Russia and Central Asia Division I*, London 1880, s. 469. Hammer ise bu sefere bizzat Mehmed Giray'ın da katıldığını iddia eder. Bkz. Joseph von Hammer-Purgstall, *Kırım Hanlığı Tarihi*, Çev. Seyfi Say, İstanbul 2013, s. 42.

²⁵ *Pamyatniki Diplomaticheskikh Svoşeniy Moskovskogo Gosudarstva s Krimom, Nagayamii Turtsieyu, 1508-1521 gg*, Tom II, Sbornik İmperatorskogo Russkago İstoričeskago Obşçestva, XCV, St. Petersburg, 1895, s. 268.

²⁶ “А топере сынъ твой Богатырь прислать ко мне своего дувана Мамака, да Янь Суфу имилдеша со многими людми, и они пришедь силою у казны печать мою сорвали, да сами, вшедь въ казну, взяли своими руками девять-шубу отлась полость. А вчерась, господине, пришедь ко мне, твой люди силою Мамакъ дуванъ, да Янь Суфу имилдешъ со многими людми, да у казны печать мою сорвали”. Bkz. *Pamyatniki Diplomaticheskikh Svoşeniy*, s. 286.

dibinde sultan ile beg kaldı. Ve yanlarında sultanın emeldeşleri, has nökerleri iki bir kadar adam kaldı”²⁷ denilmektedir. Bahis konusu ifadelerden de anlaşıldığı üzere; imildaşlar düzenlenen askerî harekâtlarda hanın en yakınında bulunan kimseler idiler. Hem han ile meşverette bulunurlar hem de hanın güvenliğini temin ederlerdi.

XVII. yüzyılda imildaş unvanını ve adını taşıyan kimselerin Kırım Hanlığı’nda üstlendikleri vazifeleri izah etmek ve içtimaî-iktisadî hayattaki rollerinin mahiyetini layığıyla anlamak için daha başka mühim kaynaklara da sahibiz. Bunlar, Kırım Hanlığı’nın hukukî, idarî, içtimaî ve iktisadî tarihinin aydınlatılması babında fevkalâde ehemmiyeti haiz olup XX. yüzyılın sonlarında ortaya çıkarılan “Kırım Hanlığı Kadıasker Defterleri” ya da bir diğer adıyla “Şer’iyye Sicilleri” yani mahkeme kayıtlarıdır. Kırım Hanlığı’na ait çok sayıda kadıasker defteri mevcuttur. Fakat günümüze dek bunların sadece birkaçı Latin alfabesine aktarılıp incelenmiştir ve söz konusu sicillerde imildaş unvanının özellikle şahıs adı olarak yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir.

Örneğin, 1650-1652 yılları arasında Kırım Hanlığı’ndaki faiz uygulamalarıyla ilgili bir mahkeme kaydında Ebubekir Emeldeş b. Rüstem isimli bir kimse zikredilmektedir²⁸. Yine aynı yüzyıla ait sicillerde Bayram Ali Emeldeş b. Recep, Hüseyin Emeldeş b. Sefer Ağa, Can Akmes Emeldeş²⁹ ile Timur Emeldeş b. Mevleş, Koç Ali Emeldeş b. Samurcu, Ömer Gazi Emeldeş b. Hacı Hasan vb. isimlere tesadüf olunur³⁰. Kırım Hanlığı Kadıasker Defterleri’nin tamamı okunup tetkik edildiğinde imildaşlar ile ilgili mevcut malumatımıza yeni eklemeler yapabileceğimiz yüksektir.

İmildaşlık müessesesi diğer Türk-Tatar hanlıklarında olduğu gibi Nogay Orda’da da mevcuttu. Divan kurulu üyeleri arasında yer alan bu kimseler³¹ mirzaların sütkardeşleri idiler ve mühim vazifeler üstlenirlerdi. Mesela Nogay hâkimi İsmail Mirza’nın oğlu Tinbay Mirza, 1564 yılında

²⁷ Kaysunizâde Mehmed Nidaî, *Tarih-i Sahib Giray Han*, Haz. Özalp Gökbilgin, Ankara 1973, s. 50. En kapsamlı Kırım tarihi olan *Es-Seb’ü’s-Seyyâr fî Ahbâr-ı Mülûki’t-Tatar* ile öteki Kırım tarihlerinde imildaş kelimesine tesadüf edemediğimizi belirtmemiz gerekir.

²⁸ Fırat Yaşa, *67 A 90 Numaralı (Dördüncü Cilt), 1061-1062 Tarihli Kadıasker Defterine Göre Kırım’da Sosyal ve Ekonomik Hayat*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2014, s. 57.

²⁹ Dilek Çelik, *67 A 90 Nolu ve 1017-1022 (1608-1613) Tarihli Kırım Hanlığı Kadıasker Defteri (Tahsil ve Transkripsiyon)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2011, s. 77, 113, 248.

³⁰ Sema Aktaş Sarı, *3A-3B Numaralı, 1648-1679 Tarihli Kırım Kadıasker Defterlerine Göre Kırım’da Sosyal ve Ekonomik Hayat*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2016, s. 200, 235, 247.

³¹ Mehmet Alpagu, *Nogaylar*, İstanbul 2007, s. 160.

Rus Çarı IV. İvan'a gönderdiği mektubunda onun Lehistan kralı ile Almanlara karşı bir sefer düzenleme tasarısı içerisinde olduğunu bildiğini yazmış; kendisi de IV. İvan'a yardım etmek için Mamay Beg'in idaresinde bir askerî birlik göndermişti³². İmildaş unvanının da sıklıkta geçtiği bu mektubun metni şöyledir: "Ve biz bir alay askeri hizmetinize göndermeye karar verdik, onların başına ise alayı idare etsin diye Matay [Mamay?] Beg'i koyduk, kendisi benim mühim bir adamımdır. Ve ondan sonra benim imildaşım, Bahtı Kildi İmildaş gelmektedir; ben onunla aynı memeden emmişim. Ve onların ikisi de benimle aynı memeden emmişler. Onlar benim yakın adamlarımdır. Onları bizzat ben belirleyip gönderdim. Ve Solşay İmildaş. Ve sen bu iki adama bana davrandığın gibi davran. İdareleri sen hükümdardadır. Kildi Uraz Bahadır da benim iyi adamlarımdandır. Senin idarene veriyorum. Bir ricam da şudur: Sadece, doğrudan senin emrine veriyor, senin sancağın altına sunuyorum. Benim Atalık'ımın oğlu olan imildaşım ile aynı memeden emmişiz, şimdi ise onu senin hâdimin Grigoryev'in yanında veriyor, senin emrine sunuyorum"³³.

Bu vesikadan anlaşıldığı gibi Nogay mirzaları tarafından görevlendirilen imildaşlar uluslararası askerî ve diplomatik münasebetlerde aktif roller üstlenen mühim devlet görevlileri idiler. Mirzanın üzerine basarak imildaşlar ile arasındaki yakın sıhriyetin evsafını IV. İvan'a anlatması ve onların doğrudan çarın emrine verildiğini vurgulaması şayan-ı dikkattir ki bu durum dahi imildaşların üst düzey yöneticiler olduğu hakikatini desteklemektedir.

Yine Tinbay Mirza'nın 1565 yılında IV. İvan'a gönderdiği başka bir mektubunda bu kez kız sütkardeşinden bahsettiğine şahit olunmaktadır: "Büyük Knez Beyaz Çar'ı baş eğerek selamlıyorum: Senin, Kazan'da yaşayan Akçana isimli boyar hanımın benim imildaşımdır"³⁴.

³² István Vásáry, a.g.m., s. 552.

³³ Metnin Rusça orijinali şöyledir: "И мы все приговоривъ полкъ людей послали на службу, а голова у нихъ въ полку Матай Князь такъ бы еси ведаль, великой у меня онъ человекъ. Да после его имилдешъ мой Бахты Келди имилдешъ, а язъ съ нимъ кормлень у однихъ грудей. И оба они у однихъ грудей со мною кормлены. А у меня приближенные они люди. Язъ самъ изобразъ послалъ. Да Солшай имилдешъ. И ты бы техъ дву человекъ пожаловаль какъ и меня. Государь еси, ты ведаешъ. А Келдиуразъ Баатырь человекъ мой доброй. Пожалуешъ, ты ведаешъ. Еще челобитье мое то: толко тебе меня прямо жаловати, жалованью твоемо знамя то. Дятки моего сынъ Имилдешъ мой кормлень со мною у однихъ грудей, а ныне дей онъ у твоего слуги у Григорья, пожалуешъ его ты ведаешъ". Nikolay Novikov, *Prodoljenie Drevney Rossiyskoy Vivliofiki*, Çast XI, St. Petersburg 1801, s. 130-131.

³⁴ Rusça orijinali şöyledir: "Великому Князю Белому царю бьучеломъ: у тогобоярина, которой въ Казаниживеть, моя имилдешаца Акчаноюзавуть". Nikolay Novikov, *Prodoljenie Drevney Rossiyskoy Vivliofiki*, Çast XI, St. Petersburg 1801, s. 158.

“Beyaz Çar” IV. İvan’a verilen isimlerden biridir ve Tinbay Mirza bu metinde kız sütkardeşinden bahsetmektedir. İşin ilginç tarafı ise Rus lisanındaki gramatikal cinsiyet ayırımından ötürü imildaş adına, müzekker-müennes kuralı gereğince Rusçaya uygun biçimde bir son ek ilştirilerek dışı sütkardeş anlamındaki “imildeşitsa” (имилдешица) kelimesinin türetilmiş olmasıdır. István Vásáry’nin yerinde tespiti ile: “Alelacayip Türkçe-Rusça melez bir kelime olan “imildeşitsa” erkek ya da dışı sütkardeşler için kullanılan Tatarca kelimelere teknik bir terim nazarıyla bakmamız gerektiğini göstermektedir. Bundan dolayıdır ki Ruslar tarafından tercüme edilmeden benimsenmiş fakat Rusçaya eril ve dişil kelimeler olarak geçmişlerdir”³⁵.

İmildaş unvanını taşıyan görevliler Moskova’nın yanı başında kurulan Kâsım Hanlığı’nda da mevcuttu. Kazak Hanları Sülalesi’ne mensup olan Uraz Muhammed Han 1600 yılında Kâsım Hanlığı tahtına otururken düzenlenen cülus töreninde imildaş da hazır bulunuyordu. Eski bir Türk geleneği mucibince altın işlemeli bir keçe üzerinde havaya kaldırılan hana görevleri hatırlatılmış, üzerine saçı saçılmış ve şerefine bir toy düzenlenmişti³⁶.

Bu cülus töreninin görgü tanığı olup eserini 1602 yılında kaleme alan Kadir Ali Beg zikrettiğimiz merasimde imildaş unvanını taşıyan görevliyi de anmaktadır: “Barça uluğ ve kiçik ekâbir molla ve kedhüda-yı ehl-i İslam-ı cemaat hazır irdiler dua ve sena kıldılar ve karaçuları atalık imildaşları han hazretlerinin üstüne nisârlar kıldılar” (برجا الوغ و كچك اكابر ملا و كدخدای اهل اسلام جماعت حاضر ایردی لار دعا و ثنا قیلدی لار و قراچولاری اتالیق ایمیلداش لاری خان حضرت لاری نینک اوستونه نثار لار قیلدیلار)³⁷.

Hanlıktaki en önemli merasimlerden biri olan cülus töreni tasvir edilirken devletin idarî kadrosunu teşkil eden “Karaçi Begler” ile “Atalık” ve “İmildaş” unvanlarını taşıyan kimseler birlikte zikredilmiştir. Bu durum diğer Türk-Tatar hanlıklarında olduğu gibi Kâsım Hanlığı’nda da söz konusu unvana sahip görevlilerin yüce bir mevkiî işgal ettiklerinin en açık delilidir.

Sonuç

Moğol İmparatorluğu’nun zuhurundan evvel Türkler tarafından kullanılan emigdaş/imildaş unvanının erken dönem Türk devletlerindeki mahiyeti ve idarî-içtimaî yapı içerisindeki yeri vesika noksanlığından dolayı tespit edilemese de mevcudiyeti sezilebilmektedir. İslam dininin Türkler tarafından kabulünden sonra bahis konusu mefhumun nasıl bir değişime uğradığı hususu muğlaktır. Türk-Tatar hanlıklarında imildaş unvanını taşıyan kimselerin üstlendikleri vazifeler değerlendirilirken Türk töresi ile Moğol yasasının yanı sıra İslam hukukunu da göz önünde bulundurmamak gere-

³⁵ István Vásáry, a.g.m., s. 552.

³⁶ Serkan Acar, *Kâsım Hanlığı*, İstanbul 2008, s. 161-162.

³⁷ V. V. Velyaminov-Zernov, a.g.e., s. 407.

kir. Zira gerek Altın Orda Devleti'nde gerekse halefleri olan hanlıklarda Türk-Moğol gelenekleri ile İslam ananesi birlikte yaşamış ve bu durum yönetimle ilgili kurumları da etkilemiştir.

Mevcut vesikalar Kırım Hanlığı, Kazan Hanlığı, Kâsım Hanlığı ve Nogay Orda'daki imildaşlar ile görevleri hakkında bilgi edinmemize olanak sağlarken Astarhan Hanlığı ile Sibir Hanlığı'na ait belgeler hâlihazırda tespit edilememiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, V. V. Velyaminov-Zernov Astarhan Hanlığı'nda da imildaşların bulunduğunu belirtmişse de konuyla ilgili herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamıştır.

İmildaş unvanını taşıyan kimseler muhtelif devirlerde Türk-Tatar hanlıklarında siyasî, idarî, askerî, iktisadî ve içtimaî vazifeler üstlenmişlerdi. Kurultaylarda yer alarak hanlık yönetimiyle ilgili fikir beyan etme hakkına sahiplerdi. Bu suretle önemli devlet meselelerine dâhil olan ve diplomatik faaliyetleri yürüten imildaşlar aynı zamanda hana sırdaşlık eden kimselerdi. Daha da önemlisi hanlıkların esasını teşkil eden Türk-Tatar boyları arasındaki münasebetlerin düzenlenmesinde aktif görevler alan imildaşlar hanların boylar üzerindeki hâkimiyetlerini pekiştirmesine yardımcı olur ve gerektiğinde askerî harekâtlara da iştirak ederlerdi. İlerleyen zamanlarda Kırım Hanlığı Kadıasker Defterleri'nin ayrıntılı biçimde tetkiki, bu unvanı taşıyanlar hakkında daha fazla bilgi edinmemize olanak sağlayabilir.

Bibliyografya

- Acar, Serkan, *Kâsım Hanlığı*, İstanbul 2008.
- _____, *Kazan Hanlığı-Moskova Knezliği Siyasi İlişkileri (1437-1552)*, Ankara 2013.
- Aktaş Sarı, Sema, *3A-3B Numaralı, 1648-1679 Tarihli Kırım Kadıasker Defterlerine Göre Kırım'da Sosyal ve Ekonomik Hayat*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2016.
- Alpargu, Mehmet, *Nogaylar*, İstanbul 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhî, *Büyük İslâm İlmihali*, Sadeleştiren: Ali Fikri Yavuz, İstanbul BTY.
- Clauson, Sir Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford 1972.
- Codex Cumanicus*, Haz. Mustafa Argunşah-Galip Güner, İstanbul 2015.
- Courteille, Pavet de, *Dictionnaire Turk-Oriental*, Paris 1870.
- Çelik, Dilek, *67 A 90 Nolu ve 1017-1022 (1608-1613) Tarihli Kırım Hanlığı Kadıasker Defteri (Tahlil ve Transkripsiyon)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2011.
- Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, Çev. Besim Atalay, C. I, Ankara 1998.
- Ettuhfet-üz-Zekiyye fil-Lûgat-it-Türkiyye*, Çev. Besim Atalay, İstanbul 1945.
- Hacıeminoğlu, M. Necmettin, *Kutb'un Husrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri*, Ankara 2000.

- Hammer-Purgstall, Joseph von, *Kırım Hanlığı Tarihi*, Çev. Seyfi Say, İstanbul 2013.
- Howorth, Henry H., *History of Mongols from the 9th to the 19th Century Part II. The So-called Tartars of Russia and Central Asia Division I*, London 1880.
- İbni Mühennâ Lûgati*, Haz. Aptullah Battal, Ankara 1997.
- İshakov, Damir-İzmaylov, İskander, *Vvedenie v istoriyu Kazanskogo hanstva*, Kazan 2005.
- Kalimullina, F. G., *V. V. Velyaminov-zernov kak istorik Kasimovskogo hanstva*, Kazan 2014.
- Karamzin, Nikolay Mihayloviç, *İstoriya gosudarstva Rossiyskogo*, Moskova 2008.
- Kâşgarlı Mahmud, *Dîvânu Lugâti 't-Türk*, Ahmet B. Ercilasun-Ziyat Akkoyunlu, Ankara 2015.
- Kaysunizâde Mehmed Nidaî, *Tarih-i Sahib Giray Han*, Haz. Özalp Gökbilgin, Ankara 1973.
- Knyaz A. M. Kurbskiy, *İstoriya o Velikom knyaze moskovskom*, St. Petersburg 1913.
- Nacip, E. N. *Kutb Husrev ü Şirin I-istoriko-sravnitelny slovar tyurskih yazıkov*, Moskova 1979.
- Novikov, Nikolay, *Prodoljenie Drevney rossiyской vivliofiki*, Çast XI, St. Petersburg 1801.
- Öner, Mustafa, "Tatarcada -DAŞ Ekli Sözcükler (Farsça ve Osmanlıca ile Tarihî-Karşılaştırmalı Leksikoloji Denemesi)", *Prof. Dr. TofigHacıyev Kitabı*, Haz. B. A. Gökdâğ, N. Muradov, Ankara 2016, s. 391-398.
- Pamyatniki diplomatiçeskih snoşeniy moskovskogo gosudarstva s Krimom, Nogayami i Turtsiey, 1508-1521 gg, Tom II, Sbornik imperatorskogo russkogo istoriçeskogo obşçestva*, XCV, St. Petersburg, 1895.
- Polnoe sobranie russkih letopisey XIII letopisny sbornik imenuemy patriarşey ili nikonovskoy letopisyu*, Moskova 2000.
- Radlov, V. V., *Opiť slovary tyurskih nareçiy*, Tom I, St. Petersburg 1893.
- Safran, Mustafa, *Yaşadıkları Sahalarda Yazılan Lûgâtlara Göre Kuman/ Kıpçaklar'da Siyasi, İktisadi, Sosyal ve Kültürel Yaşayış*, Ankara 1993.
- Şeyh Süleyman Efendi, *Lûgat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî*, İstanbul 1298.
- Tietze, Andreas, *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lûgati*, II, Ankara 2016.
- Vásáry, István, "The Institution of Foster-Brothers (*Emildáš* and *Kökaldáš*) in the Chingisid States", *Turks, Tatars and Russians in the 13th-16th Centuries*, Ashgate Variorum 2007, VI, s. 549-562.
- Velyaminov-Zernov, V. V., *İssledovanie o Kasimovskih tsaryah i tsareviçah*, II, St. Petersburg 1864.
- XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*, C. III, Ankara 1996.

Yaş, Fırat, *67 A 90 Numaralı (Dördüncü Cilt), 1061-1062 Tarihli Kadıasker Defterine Göre Kırım'da Sosyal ve Ekonomik Hayat*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2014.

A Typology of Turkic and Finno-Ugric Kinship Terms

Charles F. Carlson - Erhan Taşbaş***

Summary

Unlike the semantic category of body-parts, which form close associations, kinship terms are not suited to the formation of compact distinctive classes which persist in language. Based on their diverse and widely distributed meanings, the relatively few surviving FU and Turkic kinship terms must represent only a fragmentary residue of early kinship systems that were complex in nature. One possible reason for the great diversity of meaning in the modern reflexes of kinship etymologies may be due to the existence of ‘synonyms created by differing points of departure (e.g., by the same kin being designated differently by different people), thus rendering semantic reconstruction complex.

This paper represents an attempt to trace changes in the kinship systems of two are ally, or non-contiguous language communities, Proto-Turkic and Proto-Finno-Ugric to the present as far as possible based on surviving well-attested kinship cognates. While any genetic relationship between Uralic and Altaic has been disproven, the original homeland of the two language families may have been in the same general area somewhere east of the Urals. This being the case, the two linguistic communities must have borrowed significantly from each other, even in the area of kinship. This is particularly true of the Hungarians who came into close contact with Turkic peoples in their wanderings from the Volga Bend to the Carpathian Basin, their present homeland.

Realizing the unreliability of most dictionaries and the existence of the great diversity of meaning in the modern reflexes of kinship etymologies, the kinship situation in languages like Kyrgyz, Finnish and Hungarian that are more accessible will be given more emphasis. It is hoped that this study may be continued on the basis of results of questionnaires filled out by members of all the individual Turkic and Finno-Ugric linguistic communities in order to give more accurate information on how the kinship terms are actually used today.

Key Words: Kinship, Uralic, Turkic, Kyrgyz, Hungarian, Finnish.

1. Basic Criterias in Kinship Systems

Turkic and Finno-Ugric kinship systems are usually based on descent and marriage, but the kinship relations may be described in terms of some criteria: 1) lineage (paternal-maternal), 2) collaterality, 3) generation, 4) age, 5) sex.

* Prof. Dr., American University of Central Asia, Bishkek, Kyrgyzstan.

** Dr., Kyrgyz-Turkish Manas University, Bishkek, Kyrgyzstan.

1. *Lineage* - Turkic kinship is based on membership of patrilineal descent. That's why Turkic languages have more and specific terms for relatives from the father's side. For example, there are distinct terms for father's sisters and brothers, e.g. Kyr. *ece* 'paternal aunt, elder sister', *ake* 'paternal uncle, elder brother', *ene* 'paternal grandmother'. There are no such terms for the maternal side. Relatives from mother's side usually are not called by distinct terms, are indicated by determiner *tai* preceding these terms, e.g. Kyr. *tai-ece* 'maternal aunt', *tai-ake* 'maternal uncle', *tai-ene* 'maternal grandmother'. This difference originates in the unequal quality of two relatives lines.

Like in Turkic, in traditional Hungarian society an individual was identified principally by his or her place in a kinship organization. In Hungarian address and reference terms, one does not distinguish between paternal and maternal relatives (or between parallel and cross cousins). Rather, kin from both the father's and mother's side are included in a common class. Kinship is bilaterally reckoned. Traditionally, however, more emphasis was placed on the paternal kin than on the maternal because of the "male-centric" worldview in Hungarian rural society.

Besides, Turkic languages have also distinct term for elder and little sisters, because sisters are considered from paternal blood, e.g. Kaz. *äpke* 'elder sister', *siñli/karindas* 'little sister'.

Whereas it was possible to find only widely distributed Uralic etymologies for brother/uncle (Ur *seta* 'uncle (younger brother of parent)', 'relative on maternal side; brother of father; father of mother; husband of older sister' and Ur *isä* (see above), one of which (Ur *isä*) overlaps semantically with words for father (see above); there are at least seven Tk etymologies or synonyms connected with these kin relations (Tk *ini* 'younger brother'; Tk *yurč* 'wife's younger brother; junior brother-in-law; sometimes 'sister-in-law'; Tk *kayın*, *kayın ini* 'younger brother; brother-in-law'; Tk *eči* 'a close male relative younger than one's father and older than oneself, i.e., both (junior) paternal uncle and 'older brother'; village elder; uncle; father'; Tk. *eke* 'father; uncle; elder brother; mother's brother'; Tk *taghay* 'maternal uncle; mother's older or younger brother'). Again meanings of the reflexes are diverse depending on the kinship affiliation of the ego. Judging from the meanings of its reflexes, the semantic point of departure for Ur *isä* may have been 'uncle' more particularly 'younger brother of parent'. Further words for female relatives do not exhibit semantic parallels in Ur or FU and Tk.

2. *Collaterality* - In terms of this criteria, Turkic languages exhibit a heterogeneous character. Most Turkic languages use one word for 'father' and 'paternal uncle' or 'paternal uncle' and 'elder brother' or 'paternal aunt' and 'elder sister' or 'cousin' and 'sister/brother'. These languages

assimilate 'paternal uncle' to 'father' and 'patrilateral cousin' to 'brother or sister', e.g. Bashk. *apay* 'elder sister, aunt'; *agay* 'elder brother, uncle'.

Finno-Ugric words for woman/wife (Hungarian *nő* 'woman; young woman; wife; female animal' and Tk *xatun* 'wife; lady' were, and are still used for 'wife' as well. In several FU languages there is also a meaning transfer to 'female animal'.

3. *Generation* - Turkic languages usually distinguish generation of father/mother-uncle-aunt, of grandfather/grandmother, of sibling-cousin and of daughter/son-niece/nephew, but sometimes, case by case one term can refer to two or more generation, e.g. Uzb. (dial.) *aga* 'father, paternal uncle, elder brother', Yak. *siän* 'grandchildren, niece/nephew'.

Synonyms for father (Ur *isä* 'father; grandfather; father of mother; brother of father; older brother; male cousin; uncle; male (animal); ancestor; ancient, old; author, creator'; Tk *ata* 'father'; Tk *kaŋ* old Turkic word for 'father'; Tk *apa* 'ancestor; grandfather; father; paternal uncle; elder brother') particularly in Ur, show wide diversities of meaning, which can be generalized in Uralic perhaps as 'son of older relative'. Meanings in both Ur and Tk can be extended to include 'grandfather, ancestor; author, creator'.

4. *Age* - Distinct terms for older and younger siblings are typical of Turkic languages. In addition to this, age distinction may also be determinative among younger and older paternal uncles or uncles and father, e.g. Kyr. (Batken dial.) *ava* 'little brother of father', *çoŋ ata* 'elder brother of father'.

There is no uniform reckoning or terminology of kinship in Hungarian. Rather, an urban and a rural system coexist in Hungary. The urban system reflects nuclear family organization, and the rural system and its many regional variants depict the traditional extended family organization. Generally, Hungarian kinship terminology is descriptive and sharply distinguishes between affinal kin and consanguineous kin. In Hungarian, like in other Finno-Ugric languages, there is a systematic differentiation between elder and younger brothers (*báty*, *öcs*), and between elder and younger sisters (*növér*, *hug*).

5. *Sex* - All Turkic languages have sex distinctions for close relatives, i.e., grandfather-grandmother, father-mother, brother-sister, uncle-aunt, but there are single term for nephew/niece or the grandson-granddaughter. Khak. *çeen* 'nephew/niece', Uzb. *näbirä* 'grandchildren'. Besides, most Turkic languages distinct children of brothers and sisters. Trkm. *ini* 'little son of brother', *yegen* 'children of sisters or aunts'. Kinship terms are not only determined by the sex of relative, but also by sex of the speakers. It is characteristic especially for sibling terms. Kaz. *karyndas*

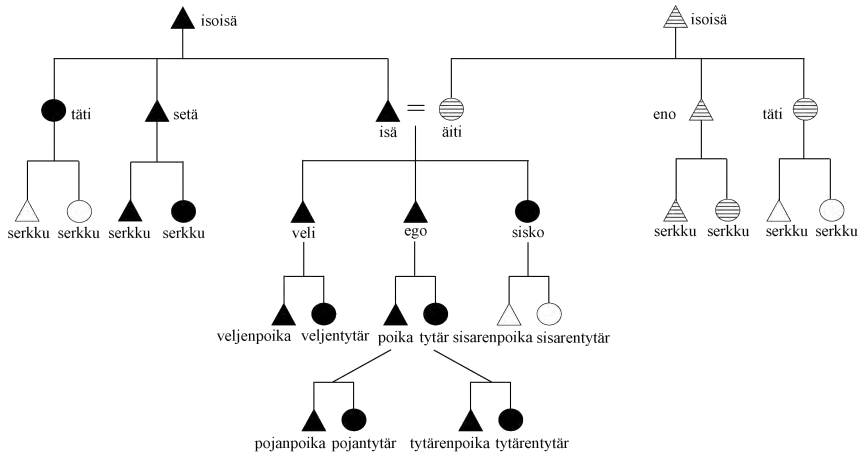


Diagram 4: Finnish kinship system

Kinship in Turkic and Finno-Ugric seem to be of the Omaha type. Among the Omaha which constitutes the Five Civilized Tribes of Oklahoma as well as the Iroquois people descent takes place from the male line. In this system the relationships are highly complex and the terms, or rather their approximate English equivalents, denotive of these relationships are employed with considerable latitude and in quite a different manner from their use in English. But Omaha character is not typical to all Uralic languages. Finnic languages have been under Indo-European influence for centuries, and it can be said for certain that their sibling terminologies were influenced by Indo-European. Yukhagirand Komi may have lost their traditional kin classification, as a result of a specifically Russian influence, visible in so many spheres of their cultures (Dziebel, 2007: 239).

	Old Turkic	Finnish	Hungarian
1. Lineage <i>Distinction on paternal-maternal uncle/aunt</i>	regular	partly	absent
2. Collaterality <i>Distinction on siblings of ego and parents</i>	partly	regular	regular
3. Generation <i>Distinction on nephew/niece, father/grandfather, brother/uncle</i>	partly	regular	regular
4. Age <i>Distinction on elder/young brother and sister</i>	regular	absent	regular
5. Sex <i>Sex neutralization on nephew/niece, cousins and grandchildren</i>	regular	regular	partly

Like in Turkic, being obviously from a predominantly patrilocal society, the FU *son* must have had a certain respect for his father. As a consequence, considerable importance must have been attached to his role; and the term father in the course of time became subject to such metaphoric shifts such as author, creator; founder, and owner, all of which could have been the result of paternal respect. The importance of the father was also transferred to other male kinship relations, such as older brother and younger brother of the father, perhaps because of the paternal duties the bearers of these terms could have assumed upon the death of the father. In traditional Turkic extended family gives authority to the oldest person of the family. In such family system, father and paternal uncle or brother and cousin have the same status from the standpoint of a grandfather/ grandmother. This can explain why most Turkic languages do not distinguish the terms for ‘father’ and ‘uncle’ or ‘brother’ and ‘cousin’. Yak. *ini* ‘brother, cousin’; Kyr. (dial.) *akā* ‘father, little brother of father’.

The absence of a widespread word for mother may have more than one explanation. Beyond her duties in nursing, the only real function of the mother was perhaps to replace the father in the event of his death. The lack of a widespread word for mother and the existence of expressively motivated infantile syllables (na and ma) ay indicate that the mother was mainly important as long as she was nursing the child. As soon as the child grew to an age of relative independence, the mother ceased to play any significant role. The father was probably also subject to infantile expressions, but since a relatively widespread word for father does exist, it may be assumed that his role was more authoritative. This may be exemplified by F *iso* ‘big’ which is cognate with F *isā* ‘father’.

On the basis of the reconstructed meanings and semantic fields of the few etymologies represented under kinship terms, some speculative statements might be made concerning the basis nature of the early Finno-Ugric kinship system. The only hint pointing to a possible matrilineal system is brother of mother. Unfortunately, nothing is known about his possible function. In a strictly patrilocal society such a word would not appear, thus hinting toward the possibility that the local FU society was mildly matrilineal or predominantly patrilocal with some matrilineal features. There would otherwise be no distinction between uncles.

Of course, one should remember that, in reconstructing the basic nature of the Proto-FU kinship system, the data represented is quite recent, and in addition, there are only a few surviving common FU kinship terms. All this doesn’t necessarily mean that the Finno-Ugrians didn’t have a fairly complete and specialized kinship system at one time; but only that changes must have occurred, and exposed to these changes were the less basic terms.

The semantic distribution of the various kinship terms must have been much more different at that time than it is now. In an ideal situation everyone would have had his own designation, a situation which, practically speaking, would have even been impossible, for terms were obviously borrowed from others. Even though a parent might have taught his children just how to address different relatives, overlapping would still have occurred, the reason being that the child probably used the same as his parents used, and aunt, for example, was therefore called older sister (both terms being comparatively respectful). The fact that some Turkic languages such as Kyrgyz, Kazakh have a single words for both elder sister and paternal aunt, e.g. Kyr. *eje* 'elder sister, aunt'.

Contacts with other peoples (e.g., with Turkic peoples) must have also affected the FU kinship system, not only as effects of direct borrowing, but also the influence of the borrowing on the relationships of the kinship terms. The fact that the original Volgaic and Permian systems are altered by Turkic words (Dziebel, 2007: 239) is an example for this situation.

As mentioned, in both FU and Tk there are lexemes that denote more than one kinship relation. This could have been due to differing points of view (e.g., the same kin being referred to by different members of the family). Or there may have kin lexemes that were used more as a sign of respect rather than denoting an exact relation (e.g., Kyr. *aba* used by children when referring to an older male relative, such as father, uncle, elder brother). There are also a number of lexemes that have exact or similar meanings. The lexemes given here are etymologies - generally reconstructed forms with compromise meanings extrapolated from the meanings of the reflexes.

The widely distributed meanings of the Tk etymologies would be indicative of an extended family in Central Asian society, a family with greater stability than the family of western society. Again, judging from the meanings of the reflexes, the extended family of Central Asia consists of a patriarch (*kaŋ, ata*), his wife or the mother (*ana, ö:g*), his married and unmarried sons or his grandchildren (Kyr. *nebere*).

The family was and is patriarchal in its authority pattern: the father is the ruler of his family (e.g., only one term for this relation), and was patrilocal in its residence pattern; the bride (*kelin*) comes to live with her husband, who in turn remains by his father.

Membership in the family is established either by birth or adoption; the patrilineal principle of kinship in the male line is sustained by the family organization. Women born into the family marry away; wives come from outside the family. The husband stays.

The family has continuity through its male membership; the son remains to procreate the family into which he was born. The daughter must leave on marriage.

The fundamental rule of marriage is exogamy, marriage outside the group. The extent of the group within which marriage is prohibited was traditionally determined by counting generations. That's why some Turkic people are obligated to know the names of their at least seven direct blood ancestors (e.g. Kazakh, Kyrgyz *jeti ata*), The principle of 7 ancestors defines marriage rules, sex regulation, and incest taboo. Central Asian Turkic people believe that genes are transmitted through 7 generations and marriage is prohibited between people in the same genetic pool.

References

- Baştuğ, S (1993). "Kök Türk Kinship Terminology: An Omaha Model". *Central Asiatic Journal* 37 (1-2): 1-19.
- Clauson, Sir Gerard. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Turkish*. Oxford Press.
- Dziebel, G.V. (2007). *The Genius of Kinship: The Phenomenon of Human Kinship and the Global Diversity of Kinship Terminologies*. Youngstown, New York. Cambria Press.
- Grønbeck, K. (1953), "The Turkish System of Kinship". *Studia Orientalia Johanni Peterson*, Copenhagen.
- Liljeström, R. & Özdalga, E. (eds.) (2002). *Autonomy and dependence in the family: Turkey and Sweden in critical perspective*. Istanbul: Swedish Research Institute.
- Lyons, John. (1977). *Semantics*. Cambridge University Press.
- Pokrovskaja L. A. (1961). "Terminy rodstva v tjurkskih jazykah". In J. I. Ubrjatova (ed.), *Istoricheskoe razvitie leksiki tjurkskih jazykov* (11-81). Moskva: Nauka.
- Rédei, Károly. (1988). *Uralisches etymologisches Wörterbuch*, Band I und II. Harrassowitz. Wiesbaden.

Chinese-style Family Names in Korea and Japan, and Continuity of Traditions

*Victor Yakovlev**

Summary

The history of “I ching” studies in Korea and Japan is closely related to that of Chinese culture. By all the diversity of schools and trends coming into existence at different historical periods of the two countries, and inspite of many distinctions which marked their spiritual developement, all of them had much in common permitting them to compare, and even to supplement the learning in China. In Korea, Confucian classics, commentaries, dynastic and private histories, as well as works of Confucian scholars, were collected during Koryo period (918 — 1392 AD).

It is remarkable that in Japan, many Confucian and Sinto advocates resoured to the “Book of Changes” to demonstrate the unity of their teachings.

Key Words: I ching; neo-Confucianism; Korean and Japanese studies; Sintoism; religious synthesis.

Korean history was closely connected with the history of China. Its course, since the end of the second millennium BC, one could say, lay in the channel of Chinese civilization more firmly than that of any other country influenced by Chinese culture.

In this connection a figure of Yin dignitary Jizu (箕子 *Kija* in Korean) and 5,000 his followers “left China and settled in **Dangun**¹’s kingdom of Gojoseon, Korea’s first state”². It is probable, that Jizu brought knowledge of *Changes* (**Yök** 易) tradition and books (evidently unpreserved).

Jizu and his descendants were the first bearers of Chinese family names in Korea. The rule of this dynasty covers the period of the Ancient Chosŏn (古朝鮮) from its foundation till 108 BC.

Confucianism in Korea was established comparatively late. Little evidence is left of its penetration during Han dynasties.

At the time of the Three Kingdoms (Pakche, Koguryo and Silla; 1st century BC to the 7th century CE) the contacts between China and Korea

* Society of Orientalists, Moscow, Russian Federation.

¹ 壇君.

² Quoted from <http://www.ancient.eu/article/984/>.

become more close. There further adoption and adaptation of Chinese cultural values and practices of government is going on. In the histories Royal libraries and establishment of Royal and private schools are mentioned.

In 372 Koguryo government established T'aehak (Confucian Royal Academy), and Buddhism was introduced as the state religion.

Confucian classics, commentaries, histories, private and works of Confucian scholars were collected during Koryo period (918 — 1392 AD) mainly.

At last, the founders of the Li dynasty (1392 — 1910) introduced Neo-Confucianism as the state religion.

After the rulers adopted Chinese-style family names, they began to bestow this kind of names upon members of aristocracy. In Silla the upper strata of six tribes were accorded the names of Lee (李), Ch'oe (崔)³, Son (孫), Chong (鄭), Pae (裴), and Sol (薛).

Lee Hwang /이 황/ 李滉 (1501–1570) — a key figure among Confucian literati, is, therefore, a bearer of one of these family names. Earlier than him there were Sol Ch'on 薛聰 (650 — 730), known for his interpretation of nine Confucian classics in Korean, and the legendary Ch'oe Ch'i-won (born in 857). They were among 18 dignitaries, whose names were placed in the temple of Confucius at Silla.

There were two schools of Chosŏn Confucianism, diverging in their choice of cardinal notions of neo-confucian philosophy of man and nature, the school of principle *i* (이理) and the school of force *ki* (기氣). The priority of force was maintained by such prominent man of learning as Hwadam Sŏ Kyōngdŏk 許敬德 (1489 — 1546). The opposite view (that of priority of *i*, the Universal Principle, was held by Lee Hwang. He affirmed that *yin* and *yang* (陰陽 음양), the two complementary parts of *T'ai-chi* (太極 태극도), considered as material forces (or forms), were produced by the latter, evidently thought to be equal to *i*.

To Lee Hwang belongs one of the most important commentaries in the Korean and possibly Japanese Changes tradition — Chuyŏk kyemong chŏnŭi (주역계몽전의 /周易啓蒙傳疑⁴) on Chu Hsi's (朱熹) "I-hsüeh ch'i-meng" (易學啓蒙). The work was twice (in 1657 and 1669) reprinted in Japan and "exerted considerable influence on Tokugawa scholarship"⁵.

³ Chin. cuī — Цуй (surname).

⁴ Chou yi ch'i meng chuan yi.

⁵ Kept at Kyushu University Library under the title 易學啓蒙傳疑. 京都 1669 publication. See also: Wai-ming Ng (2000), p. 56.

There were Chosŏn scholars of the time, which stood in-between of the two mentioned schools. Lee Yulgok 이율곡 李栗谷 (1536 — 1584), in particular, tried to reduce differences between both schools. Neither *ki*, nor *i*, he said, could claim on priority. *I*, being the same as *t'ai chi*, never existed apart from *yin* and *yang*, which both represented *ki* according to him.

In that token Chang Hyŏngwang 장현광 張顯光 (Yŏhŏn 여현, 1554 — 1637) further narrowed the gap between the schools of force and principle, suggesting the theory of interrelatedness of *i* and *ki* in his works *Yŏkhak tosŏl* (역학도설 易學圖說⁶ (“*I ching* charts explanation”) and *Yŏkkwae ch'ongsŏl* 易卦總說⁷ (“Concise explanation of *gua* in *I ching*”).

After approximately two centuries of neo-Confucian orthodoxy there arose a new trend in interpreting Changes. This was called the School of Practical Learning (sirhak 실학 實學⁸). The founder of the current was Yi Sŏngho (Yi Ik) (이 익 李翼), 1681 — 1763. He wrote on Symbols and Numbers (象數상수) in three works: “*Sikkwae ko*” (시괘고 著卦攷⁹); “*Kyemong ikjŏn*” (계몽익전 啓蒙翼傳)¹⁰, and “*Huch'ŏn tosŏl*” (후천도설 後天圖說).

Yi Sŏngho, as it follows from “Sŏngho saesŏl”¹¹ traced the origins of the term *shi i* 십익 十翼 (“Ten Wings”) of the Zhou I commentary (I zhuan 易傳) to the *Kun zao tu* (? 坤早圖), an early Han apocrypha.

To the school of Practical Learning belonged also Chŏng Yagyong 정약용 丁若鏞 (1762 — 1836), whose pen name was Dasan 茶山 (다산), and whose family name, while pronounced as Dīng in Chinese, is very old, coming from pre-Zhou time. Chŏng Yagyong developed his views on the I ching in three works: *주역사전* (周易四箋) “Four essays on *Zhou i*” 1808); *易學緒言* *역학서언* “Intruductory remarks on I Ching studies” (1820), and a work, which, it seems, had a title *周易總論* *주역총론* “**General discourse on *Zhou i***”.

Many I Ching students in contemporary Korea represent a specific group, bearing a name of *Yŏkhak-in* 易學人, or *Yŏkhak-ga* 易學家.

⁶ yì xué tú shuō.

⁷ yì guà zǒng shuō.

⁸ Also 실학과 實學派 (shì xué pài).

⁹ shī guà kǎo.

¹⁰ “역학 계몽익전 (易學啓蒙翼傳)”.

¹¹ 성호사설 (星湖僊說) xīng hú sài shuō.

Concentrated mainly on divination they consider themselves as successors of the most ancient tradition. Several adepts of this school bear family name Ch'oe 최 (崔): Ch'oe Yun-sok 최윤석 (崔允碩), Ch'oe Han, Ch'oe Kuk-Sul 최국술 (崔國述?¹²), descendant of Ch'oe Ch'i-won. The views of this trend are expressed in Ch'oe Yun-sok's Introduction to "Sachuhak chongso", Vol. 5 of Yōkhak *ch'ongso* Seoul, 1982¹³.

Though the known Chinese-style family names in Japan were few, the role of Confucianism there is scarcely less important than in Korea. The same can be said about the *Changes* tradition.

During the Kamakura period in Japan secret teachings on the *I Ching* were propagated by Rinzaï Zen master Kokan Shiren 虎関師鍊 (1278 — 1347). And in the beginning of the Age of the Warring States (戦国時代), that lasted approximately from 1467 till 1603, a Shintoist priest Yoshida Kanetomo 吉田兼俱 (1435–1511), the founder of Yoshida Shinto, "added Buddhist and Confucian elements into Japanese shamanistic practices"¹⁴. Him and many Confucian scholars and Shinto advocates in Japan used the *I Ching* to substantiate the unity of these two teachings.¹⁵ Hayashi Razan 林羅山 (1583 — 1657), follower of Chu Hsi teaching, was among the earliest Tokugawa scholars to state the unity of Confucianism and Shinto as based on the *I Ching*. Major work of Hayashi Razan was *Shintō denju shō* 神道伝授章 (1648) and also *Shintō hiden setchū zokukai* 神道秘伝折中俗解 (Simple explanation of the Secret Transmission of Shinto) (1676).

Yamazaki Ansai 山崎闇齋 (1618 — 1682), similar to Hayashi Razan used the *I Ching* and *Nihon shoki* to explain the Age of the Gods (*Kamiyo* 神代) and to formulate his own Shinto views.

Also there must be mentioned the names of such Tokugawa scholars as Kumazawa Banzan 熊沢蕃山 (1619 — 1691), a Wang Yang-ming follower, who evolved the idea of "the divine way of heaven and earth" (*tenchi no shinto* 天地の神道); of Itō Jinsai 伊藤仁斎 (1627 — 1705) and Ogyu Sorai 荻生徂徠 (1666 — 1728). The list of scholars that belonged to this tradition should be much longer.

The influence of Korean writings on "The Book of Changes" is evident in Japan. Certainly there were cultural contacts between both countries. The possibility of a number of the "important books on the *I*

¹² Fendos 1999. The author helped me to verify Korean title of the publication and the names in Chinese.

¹³ 四柱學全書 V 易學叢書. 서울, 東洋書籍, 1982.

¹⁴ Wai-ming Ng. The *I Ching* in the Shinto Thought of Tokugawa Japan.

¹⁵ Ibid.

Ching” of coming through Korea and the Ryūkyū Kingdom to Japan during the Tokugawa period was evaluated by Wai-ming Ng. (P. 28), who drew attention to the fact that a scholar like Bunshi Genshō 文之玄昌 (1555 — 1620) punctuated a Korean edition of the *Chou-i chuan-i* 周易傳義, and that it took him seven years to complete this task.

To draw a conclusion, Chinese family names in Korea were more closely connected with the development of Changes tradition, than it was the case in Japan, where it is difficult to ascertain its transmission along the clan or family lines.

Literature

- Paul G. Fendos, Jr. *Book of Changes Studies in Korea*. — *Asian Studies Review* Vol. 23 No 1, March 1999.
- Jin Guanglin. *A Comparison of the Korean and Japanese Approaches to Foreign Family Names*. - *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, 5 (2014): 15-43.
- Wai-ming Ng. *Study and Uses of the I Ching in Tokugawa Japan*. — *Sino-Japanese Studies* 9.2 (April 1997).
- Wai-ming Ng. *The I Ching in the Shinto Thought of Tokugawa Japan*. — *Philosophy East and West*. Vol. 48: 4 (1998), pp. 568-591.
- Wai-ming Ng. *The I Ching in Tokugawa Thought and Culture*. Honolulu: University of Hawai‘i Press and Association for Asian Studies, 2000. xiii + 277 pp.
- Wai-ming Ng (2000). *The I Ching in Late-Chosŏn Thought*. — *Korean Studies*. Vol. 24. University of Hawai‘i Press. P.p. 53 — 68.

Çuvaşça'da ve Türkçe'de Akrabalık Terimlerinin Karşılaştırılması

*Eduard Lebedev**

A Comparison of Kinship Terms in Chuvash and Turkish (An Experiment)

Summary

An examination of kinship terms should be interesting not only linguistically, but with regard to other sciences, as well (history, ethnography, sociology, etc.) because kinship plays a very important role in the life of all individuals and all peoples. When a scientist examines the spread and the roots of terms that reflect kinship he can better understand a group's history and spirit.

In our paper we have decided to examine the terms in the languages of the Chuvash Turks and the Turks of Turkey that relate to kinship in a comparative manner. As far as we know, up to now there has not been a comparative assessment of kinship terms in Chuvash and the Turkish of Turkey done in either Chuvash or Turkish linguistics. Since it would be difficult to examine all variants of the terms in our short paper, we have only compared the terms used in literature. In our view, it would be helpful in such a comparative examination to put forth the basic characteristics of the existing internal structure in the formulation of kinship terms.

The words that denote kinship in Chuvash generally have Turkish roots. Consequently, most of these words have a direct relationship with words of the same semantic group in the Turkish of Turkey. Some words in both Chuvash and in Turkish have the same form. However, there are words in both languages that do not resemble one another and which do not come from the same root.

In our research we have classified the words that relate to kinship in the two languages.

Key Words: Chuvash, Turkish, kinship, kinship words, kinship terms.

Akrabalık terminolojisi genel olarak iki başlık altında incelenmektedir: 1) kan yoluyla oluşan akrabalığı ifade eden terimler; 2) evlilik yoluyla oluşan akrabalığı ifade eden terimler. Türkiye Türkçesinde birinci gruptan şu akrabalık terimleri kullanılmaktadır: *Anne, baba, kız, oğul, büyükbaba, büyükanne, dede, nine, ağabey, abla, kardeş (kızkardeş, erkekkardeş), amca, dayı, hala, teyze, torun, yeğen* vs. İkinci gruba giren terimlerden ise şunlar tespit edilmektedir: *Koca, karı, kayınbirader, baldız, görünce, gelin, damat, güvey, enişte, elti, yenge, bacanak, kaynata (kayınpeder), kaynana (kayınvalide), düniür* vs. İncelememizde örnek dil olarak Türkçe kabul edil-

* Çuvaş Devlet Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çuvaşistan, Rusya Federasyonu.

miş, Çuvaşça akrabalık terimleri Türkçe karşılıkları esasında değerlendirilmiştir.

Bilindiği üzere, Türk dillerinde akrabalık sistemi üç temel kritere dayanmaktadır. Bu kriterler şunlardır: *Yaş, cinsiyet, anne (karı) ya da baba (koca) tarafı*. Bu yüzden Türkiye Türkçesi ve Çuvaşçada kullanılan akrabalık terimleri sınıflandırılırken yukarıda gösterilen kriterler de mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte bölgesel farklılıkların yol açtığı çeşitlilik, hem Çuvaşçada hem de Türkçede fonetik ve leksik varyantlara sahip terimlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Çuvaşça *asatte, maşak* “dede” terimleri bu açıdan örnek teşkil etmektedir. Aşağıdaki incelemede bu husus da göz önünde bulundurulmaktadır.

1. Kan Yoluyla Oluşan Akrabalığı İfade Eden Terimler

Anne. Çuvaşçada anne için kullanılan sözcük Türkçedeki ile aynıdır: *Anne*. İncelenen iki dilde de korunmuş olan bu eski kelime diğer Türk dillerinde de çeşitli fonetik varyantlarıyla kullanılmaktadır: Tat. *ana*, Özb. *ona*, Hak. *ine*, Yak. *ije* vs.

Baba (Ata). Çuvaşçada bu kavram *atte* sözcüğüyle ifade edilir. Türkiye Türkçesinde *ata* bu kelime daha çok “geçmişte yaşamış büyükler” için kullanılmaktadır. Söz konusu sözcük diğer Türk dillerinde de kullanılmaktadır: Tuv. *ada*, Özb. *ota*, Kaz. *ata* vs.

Kız. Çuvaşçada aynı kelimenin fonetik olarak farklılaşmış bir biçimi kullanılmaktadır: *hër*. Bu kelimedeki Genel Türkçe ile Çuvaşça arasında mevcut olan iki ünsüz ses değişimi görülmektedir: Genel Türkçede söz başlangıcında *k* genellikle Çuvaşçada *h* sesine dönüşmektedir. Yine Genel Türkçedeki söz sonu *z* ünsüzü Çuvaşçada *r* olmaktadır.

Oğul. Bu terim Çuvaş dilinde *ıvâl* olarak kullanılır. Görüldüğü gibi Türkçedeki *ğ* sesinin yerini Çuvaşçada *v* sesi almıştır.

Büyükbaba. Babanın babasını ifade eden bu kelime Çuvaşçada da aynı yolla oluşmaktadır: *Asatte* ← *aslă* “büyük” + *atte* “baba”. Ayrıca Yukarı Çuvaş ağzında (*turi çávaşsem*) aynı kavram için *maçak* (*măn* “büyük” + *aça* “baba”) kelimesi kullanılmaktadır.

Büyükanne. Babanın annesini ifade eden bu kelime Çuvaşçada da aynı yolla oluşmaktadır: *Asanne* ← *aslă* “büyük” + *anne*. Ayrıca Yukarı Çuvaş ağzında (*turi çávaşsem*) aynı kavram için *mamak* (*măn* “büyük” + *ama*) kelimesi kullanılmaktadır.

Dede. Türkiye Türkçesinde bu kelime hem babanın babasını hem de annenin babasını ifade ederken Çuvaşçada annenin babası için ayrı bir kelime kullanılmaktadır: Çuv. *kukaşi*.

Nine. Türkiye Türkçesinde bu kelime hem babanın annesini hem de annenin annesini ifade ederken Çuvaşçada annenin annesi için ayrı bir kelime kullanılmaktadır: Çuv. *kukami*.

Ağabey. Aynı anne ve babadan doğmuş akrabalara ilişkin de iki ayrı kelime kullanılmaktadır. Bu kelimeler yaşa, yani büyüklüğe ya da küçüklüğe göre belirlenmektedir. *Ağabey* kelimesi Türkiye Türkçesinde yaşça büyük erkek kardeşi ifade ederken Çuvaşçada aynı prensibe göre aynı anneden ve babadan doğmuş ve yaşça büyük erkek kardeş için ayrı bir sözcük kullanılmaktadır: Çuv. *piççe*. Bu terim Türkçedekinden tümüyle farklı bir sözcükle kurulmuştur.

Abla. Yaşça büyük kız kardeş kavramı Türkçe ve Çuvaşçada aynı kökten oluşmuş kelimelerle ifade edilmektedir. Çuv. *appa*.

Erkek kardeş. Türkiye Türkçesinde yaşça küçük kardeş *kardeş* terimiyle ifade eder. İşbu terim hem kız hem de erkek için kullanılmaktadır. Akrabanın cinsiyetinin daha kesin anlatılması gerekirse *erkek* ve *kız* kelimeleri eklenmektedir. Çuvaşçada ise bu hâller için ayrı kelimeler bulunmaktadır. Çuvaşçada erkek kardeş anlamında kullanılan *şälläm* kelimesi iyeliği ifade eden ek olmadan kullanılmamaktadır. Türkçeye *erkek kadreşim* olarak aktarılan *şälläm* kelimesi, ikinci ve üçüncü şahıs iyelik ekleriyle şu şekilde kullanılmaktadır: *Şällu* “erkek kardeşin”, *şällë* “erkek kardeşi”.

Kızkardeş. Çuvaşçada bu kavram büsbütün farklı bir kelime ile ifade edilmektedir: *Yämäk*. Diğer Türk dillerinde tespit edilemeyen bu kelimenin kökeni belirsizdir.

Amca. Babanın ve annenin ağabeyleri ile kardeşleri hem Türkçede hem de Çuvaşçada ayrı kelimelerle ifade edilmektedir. Bu terimlerin adlandırılmasında baba ya da anne tarafından akrabalık belirleyici olmaktadır. Çuvaşçada buna ek olarak yaş kriteri de öne çıkmakta, babanın ağabeyi için dört farklı terim kullanılmaktadır: *Muçi*, *ëmpičçe* (*anat yençi çávaşsem*), *tete* ve *män piççe* (*anatri çávaşsem*).

Dayı. Annenin ağabeyi ya da erkek kardeşi Çuvaşçada *kukka* kelimesiyle ifade edilmektedir.

Hala. Çuvaşçada bu anlamda *appa* ya da *aslä appa* kelimeleri kullanılmaktadır.

Teyze. Çuvaşçada bu anlamda *appa* ya da *aslä appa* kelimeleri kullanılmaktadır. Yani baba ve anne tarafından akrabalık kriteri burada kullanılmamaktadır.

Torun. Evvelden Çuvaş dilinde torunu ifade eden özel bir kelime yoktu. Bu nedenle torun terimi Çuvaşçada tasvir yoluyla ifade edilmektedir: *Ivälän ivälë* “oğulun oğlu”, *ivälän hërë* “oğulun kızı”, *hërën ivälë* “kızın oğulu”, *hërën hërë* “kızın kızı”. Ama, çağdaş Çuvaşçada bu kavram Rusçadan alınmış *mänuk* kelimesiyle ifade edilmektedir.

Yeğen. Bu kavram da Çuvaşçada özel bir terimle karşılanmadığı için torun kelimesinde olduğu gibi tasvir yoluna başvurulmaktadır: *Tävän açi*, *appan hërë*, *şällämän iväl açi* vs.

2. Evlilik Yoluyla Oluşan Akrabalığı İfade Eden Terimler

Koca, eş. Çuvaşçada *koca* terimi *upăška* kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu kelime diğer Türk dillerinde de bulunmaktadır: Çağ. *abuška*, Uyg. *abuška*, Başk. *abiška* vs. *Eş* karşılığında Çuvaşlar *măşâr* kelimesini kullanmaktadır.

Karı, eş. Çuvaşçada *karı* terimi *arām* kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu kelimenin etimolojisine ilişkin birkaç varsayım bulunmaktadır. N. İ. Aşmarin ve N. İ. Zolotnitskiy bu kelimeyi Arapçadan alınmış *haram* kelimesiyle karşılaştırır. Bununla birlikte *arām* kelimesinin etimolojisi hakkında kesin hüküm vermek zor görünmektedir. Bazı ağızlarda (*Anat Yençi* ve *Anatri*) Rusçadan Çuvaşçaya geçmiş *matka* kelimesi kullanılmaktadır.

Kayınbirader. Bu akrabalara ilişkin Çuvaş dilinde birkaç terim bulunmaktadır. Bunlar akrabanın yaşına ve karı ya da koca tarafından akrabalığa göre adlandırılmaktadır. Kocanın ağabeyi için *păyaham* (*Anatri Çávaşsem*) ve *êşkey* (*Turi Çávaşsem*), kocanın ve karının erkek kardeşi için (*arşın*) *pultâr*, karının ağabeyi için *hunçâkam* kelimeleri kullanılmaktadır. Bazıları Türk kökenli, bazıları diğer dillerden (Farsça ya da Fin-Ugor) alıntı olan bu kelimelerin bir kısmının da kökeni belirsizdir.

Baldız. Karının kız kardeşi için Çuvaşçada (*hěr*) *pultâr* kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime Türk kökenlidir. Kelimenin yapısında Genel Türkçe ile Çuvaşça arasındaki söz sonu *z-r* nöbetleşmesi açıkça görülmektedir. Karının ablasına ilişkin Çuvaşlar *hunyakam* kelimesini kullanmaktadır.

Görümce. Kocanın kız kardeşi için Çuvaşçada (*hěr*) *pultâr* kelimesi kullanılmaktadır.

Gelin. Çuvaşçada bu kavram Türk kökenli bir kelime ile ifade edilmektedir: *Kin*. Ayrıca gelin kavramı için *şeně şın* “yeni insan” terimi de kullanılmaktadır.

Damat, güveyi. Çuvaşçada yaşça genç akraba için *kěrü*, daha yaşlı akraba için ise *yısna* terimleri kullanılmaktadır. *Kěrü* kelimesi Eski Türkçe *küdegü* kelimesiyle ilişkilidir. *Yısna* kelimesi ise diğer Türk dillerinde farklı fonetik şekillerle karşımıza çıkmaktadır: Azer. *yezne*, Başk. *yezne*, Kaz. *jezde*, Tuv. *çeste* vs.

Enişte. Bu kavram için Çuvaşçada özel bir kelime bulunmamakta, gerektiğinde yaşa göre *kěrü* ya da *yısna* terimleri kullanılmaktadır.

Elti. Bu kavram Çuvaşçada *hěr pultâr* kelimesiyle ifade edilmektedir.

Yenge. Dayının, ağabeyin, kocanın ağabeyinin ve karının ağabeyinin karısını ifade etmek için Çuvaş dilinde *inge* kelimesi bulunmaktadır. Bu kelime Türkçe yenge ile aynıdır. Babanın ve annenin ağabeyinin karısını ifade etmek için ise *kinemey* terimi kullanılmaktadır.

Bacanak. Bu kavramı ifade etmek için de Çuvaş dilinde aynı kelime kullanılmaktadır: *puşana*.

Kaynata (kayınpeder). Bu anlamı taşıyan terimler Çuvaşçada şunlardır: *Hun'äm (Turi ve Anat Yençi Çävaşsem)*, *päyatam (Anatri Çävaşsem)*.

Kaynana (kayınvalide). Karının ve kocanın annesi için Çuvaşçada *hunyama (Turi ve Anat Yençi Çävaşsem)* ve *päyanam (Anatri Çävaşsem)* terimleri kullanılmaktadır. Görüldüğü gibi Çuvaş akrabalık terimleri arasında *hun'* kökünün yer aldığı kelimeler bulunmaktadır: *Hunçäkam* “kayınbirader”, *hunyakam* “baldız”, *hun'äm* “kaynata” ve *hunyama* “kaynana”. Tabii ki, *hun'* kökü Genel Türkçedeki *kayın* kelimesinin karşılığıdır. Bu son kelime diğer Türk dillerinde (Kırgızca, Kazakça, Türkmençe, Azerbaycanca, Uygurca vs.) de yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

Dünür. Bu kavram için Çuvaş dilinde iki terim kullanılmaktadır. Bunlar terimler cinsiyete göre belirlenmektedir. Kadın için *tählaçä*, erkek için ise *häta* kelimeleri kullanılmaktadır. *Tählaçä* kelimesi Çuvaşçaya Fin-Ugor dillerinden geçmiş olmalıdır. *Häta* ise diğer Türk dillerinde de tespit edilebilen Türk kökenli bir kelimedir: Tuv. *kuda*, Azer. *guda*, Hak. *huda*, Başk. *koza* vs.

Yukarıda görüldüğü gibi Çuvaşçada akrabalığı ifade eden sözler genel olarak Türk kökenlidir. Bu yüzden bunların çoğunun Türkiye Türkçesindeki karşılıklarıyla doğrudan bir ilişkisi vardır. Mesela, Çuvaşça *anne*, *atte*, *hir*, *iväl* gibi kelimeler Türkçede de kullanılmakta ve bu kelimelerin çoğu aynı anlamı taşımaktadır. Bazı kelimelerin oluşumu, hem Çuvaşçada hem de Türkçede aynı şekildedir. Çuvaşça *asanne* ve *asatte* kelimeleri iki kelimedenden meydana gelmektedir: *Aslä* “büyük” ve *anne*; *aslä* “büyük” ve *atte*. Bunların Türkiye Türkçesindeki karşılıkları “büyükanne” ve “büyükbaba”dır. Tabii ki iki dilde hiç birbirine benzemeyen ve aynı kökten çıkmayan kelimeler de bulunmaktadır: Çuvaşça *upäška*, *aräm*, *mäşär* kelimelerine karşılık Türkiye Türkçesinde *koca*, *karı* ve *eş* kelimeleri kullanılmaktadır. Ayrıca, Çuvaş dilinde diğer dillerden alınmış akrabalık terimleri de bulunmaktadır. Mesela, Rus dilinden *matka* “karı”, *mänuk* “torun”; Fin-Ugor dillerinden *ëşkey* “kocanın ağabeyi, kayınbirader”, *tählaçä* “dünür” vs.

Çuvaşçada bazı akrabalık terimleri iyelik ekleri olmadan kullanılmaz. Örneğin, *şälläm* “erkek kardeşim”, *päyaham* “kayınbiraderim”, *hunçäkam* “kayınbiraderim”, *hunyakam* “baldızım”, *hun'äm*, *päyatam* “kaynatam”, *päyanam* “kaynanam” vs. Bu kelimeler diğer iyelik eklerini de alabilmektedir. Bazı terimlerin özel bir iyelik çekimi vardır: *Attem* “babam”, *aşu* “baban”, *aşşë* “babası”, *annem* “annem”, *amäşë* “annesini” vs.

Bazı akrabalık kavramları Çuvaşçada, bazıları ise Türkçede özel bir terim ile ifade edilemez. Mesela, Türkçedeki *yeğen*, *enişte* kelimelerinin doğrudan karşılıkları Çuvaş dilinde bulunmamaktadır. Bunlar, ya birkaç söz ile (tävan açi) ya da başka terimler yardımıyla aktarılmaktadır.

Hala ve *teyze* terimleri için Çuvaş dilinde tek bir kelime kullanılmaktadır: *Appa*. Ağızlarda çeşitli fonetik varyantları bulunan bu kelime *abla* anlamında da kullanılmaktadır.

Hem Türkçede hem Çuvaşçada akrabalık terminolojisi genel olarak üç temel kritere göre [yaş, cinsiyet ve anne (karı) ya da baba (koca) tarafı] şekillenmiştir. Yukarıda örneklerden hareketle şu tespitlerde bulunmak mümkündür: 1) *Amca* kavramı Çuvaşçada yaş esasına bağlı olarak iki ayrı terim ile karşılanabilmektedir: *Muçi* ve *piççe*. 2) *Kayınbirader* kavramı için de Çuvaşçada büyüklük-küçüklük ya da karı ve koca tarafı gibi kriterlere göre birkaç terim yer almaktadır: Kocanın ağabeyi için *pâyaham* ve *êşkey* terimleri, kocanın ve karının erkekkardeşi için (*arşin*) *pultâr* terimi, karının ağabeyi için ise *hunçâkam* terimi kullanılmaktadır; 3) *baldız* kavramı için Çuvaşçada büyüklük-küçüklük kriterine göre iki terim kullanılmaktadır: (*hër*) *pultâr* “Karının kızkardeşi”, *hunyakam* “karının ablası”; 4) *damat*, *güveyi* kavramları Çuvaşçada *kërü* ve *yısna* kelimeleri ile adlandırılmaktadır. Birincisi daha genç akrabaya, ikincisi ise daha yaşlı akraba için kullanılmaktadır; 5) aynı şey *yenge* terimi için de söylenebilir. *Kinemey* sözü Çuvaş dilinde yaşça büyük kadını, *inge* ise daha genç olanı ifade etmektedir; 6) *dünür* kavramı Çuvaşçada cinsiyete göre farklı şekillerde adlandırılmaktadır: Erkek için *hâta*, kadın için *tâhlaçâ*; 7) *baldız* ve *görümce* kavramları Türkçede karı ve koca tarafından akrabaları ayırırken Çuvaşçada daha genç akraba için (*hër*) *pultâr*, yaşlı akraba için ise *hunyakam* terimleri kullanılmaktadır. Akrabalık terimlerinin yaşa esasında belirlenmesi Türk kültüründe yaşlılara özel saygı gösterilmesinden ileri gelmektedir. Cinsiyete göre terimlerin ayrılığı ise doğal bir olaydır.

Çuvaşçadaki bazı akrabalık terimleri ağız özellikleri sergilemektedir. Çuvaşçanın aşağı ve yukarı ağızları için belirleyici nitelikteki bu terimler şöyle sıralanabilir: 1) *büyükbaba* ve *büyükanne* terimleri Yukarı (*Turi*) Çuvaşçada *maşak* ve *mamak*, Aşağı (*Anatri*) Çuvaşçada *asatte* ve *asanne* olarak ifade edilmektedir; 2) babanın ağabeyi için Yukarı Çuvaşçada *muçi*, Aşağı Çuvaşçada *tete* kelimeleri kullanılmaktadır; 3) *karı* kavramı için Yukarı Çuvaşçada *arâm*, Orta (*Anat Yençi*) Çuvaşça ve Aşağı Çuvaşçada *matka* terimleri kullanılmaktadır; 4) kocanın ağabeyi için Yukarı Çuvaşçada *êşkey*, Aşağı Çuvaşçada ise *pâyaham* terimi kullanılmaktadır; 5) *kaynata* kavramı için Yukarı ve Orta Çuvaşçada *hun’âm*, Aşağı Çuvaşçada *pây-atam* terimleri kullanılır; 6) *kaynana* kavramı için Yukarı ve Orta Çuvaşçada *hunyama*, Aşağı Çuvaşçada *pâyanam* terimleri kullanılmaktadır.

Kaynakça

1. Aşmarin N. İ. *Slovar’ çuvaşskogo yazıka. Çávaş sâmahësen këneki*. 17 cilt. Kazan, Çeboksarı, 1928-1950.
2. Aykut K., Miljkovic S. *Türkçede Akrabalık Adlarının Özellikleri // Hikmet* 28, Kasım 2016. s. 8–21.

2. Binler M. Ziya. *Türk Dünyası Aile ve Akrabalık Terimleri Sözlüğü*, Selenge Yayınları, Ankara, 2007.
3. *Farabi Büyük Türkçe Sözlük*. E-Kitap.
4. Fedotov M. R. *Etimologičeskiy slovar' çuvaşskogo yazıka*. 2 cilt. Çeboksarı, 1996.
5. Gorşkov A. Y. *Çávaş çělhi. Leksika, frazeologi, puplev kul'turi*. Şubaşkar, 1997.
6. Sergejev L. P. K voprosu o lingvističeskoj geografii terminov rodstva i svoystva v çuvaşskom yazıke, *Uçen. zapiski ÇNİİ. Filologiya*. Çeboksarı, 1967. No 34. S. 44–67.
7. Sergejev L. P. Termini rodstva u çuvaşey. *Çuvaşi. Etnografičeskiye issledovaniya*. Sb. st. ÇNİİ. Çeboksarı, 1970. B. 2. S. 58–64.
8. Yavuz S. Türkiye Türkçesi Ağzlarında Akrabalık Adları, *F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 2013-23/2. S. 71–91.
9. Yegorov V. G. *Sovremenniy çuvaşskiy literaturniy yazık v sravnitel'no-istoričeskom osveşenii*. Çeboksarı, 1954.
10. Yegorov V. G. *Etimologičeskiy slovar' çuvaşskogo yazıka*. Çeboksarı, 1964.
11. Zolotnitskiy N. İ. *İzbrannıye trudi. Suylasa ilnëşsem*. Çeboksarı-Şubaşkar, 2007.

Şehirleşmenin Akrabalık Terimlerine Tesiri (Kırgız ve Türkiye Türkçeleri Örneğinde)

*Negizbek Şabdanaliev**

The Effect of Citification on Kinship Terms (Examples from Kyrgyz and the Turkish of Turkey)

Summary

Kinship terms are among the most actively used words in a language. Since they are used in daily life and people must use them to address one another, terms of kinship have continued to exist since ancient times. But over time there have been changes in the cultures of nations and these changes have had an effect on kinship relationships. Citification has prompted an acceleration in these changes. Anymore, the large family structures of old have given way to smaller families, in light of conditions in the city, and the need to address one another has been removed, making some kinship terms obsolete. In addition, as the result of the trend toward using foreign languages in the city, some kinship terms have been replaced by loan words. It is possible to learn about kinship terms of the past from written texts and, from this perspective, the Turkish language has many sources. We can determine from the Orhun and Yenisey inscriptions how kinship terms have changed since those times. In this paper we have determined the kinship terms used in the Divânü Lûgâti't-Türk and compared them with their extentions in Kyrgyz and the Turkish of Turkey.

Key Words: Kinship, Kyrgyz, family structure, Orhun inscriptions.

Giriş

Dünyadaki milletlerin temel yapısını aile kurumu teşkil eder. Her aile üyesi için farklı adlandırmalar söz konusudur. Ayrıca aile fertleri başka aile fertleri ile çeşitli bağlar içinde bulunur. “*Kan ve evlilik yoluyla, çeşitli şekillerde insanların birbirlerine yakın olması durumuna, genelde akrabalık denir. Türklerin sosyal hayatlarının gelişmesinde ise akrabalığın büyük önemi vardır. İnsanoğlunun yaradılışını düşünecek olursak bir ana ve babadan dünyaya gelirken zaman içinde ailenin büyüdüğünü (kardeş, amca, dayı, hala, teyze vs. gibi çok yakın akrabalar), özellikle evlilikler yolu ile de akrabaların sayısının arttığını görürüz (kayın-ata, kayın-ana, baldız, kayın birader vs.)*” (Gömeç, 2001: 714).

Aynı dil ailesi içinde değerlendirilen Kırgız ve Türkiye Türkçelerinde hem ses hem de anlam açısından benzerlik ihtiva eden kelimelerin

* Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan.

sayısı oldukça fazladır. Bunlar içinde akrabalık terimleri için de aynı durum söz konusudur. İki dilde kullanılan akrabalık terimlerinin ortaklığını ele alan çalışmalar çoktur. Ama bunların çoğu genel olarak iki milletin yazı dillerini esas almıştır. İki dilin ağızlarını karşılaştıran önemli çalışmalardan birisi olarak Cıldız Alimova'nın doktora tezini göstermek mümkündür (Alimova, 2011). Ancak iki dilin ağızları üzerine yürütülen bu tür çalışmalar yeterli sayıda değildir. Bu açıdan baktığımızda Kırgız ve Türkiye Türkçelerinin ağızlarındaki akrabalık terimlerini araştırmanın aktüelliği tartışılmaz.

Bildiride Divanü Lugati't-Türk'te geçen aile ve akrabalık ile ilgili kelimeler tespit edilerek bunların Türkiye Türkçesi ve Kırgız Türkçesi ağızlarındaki durumları karşılaştırılacaktır.

1. Divanü Lugati't-Türk'te Geçen Akrabalık Adları

Divanü Lugati't-Türk'te yer alan akrabalıkla ilgili kelimelerden 77 tanesi ele alındı. Bu kelimelerin çoğu Divan'da birçok yerde kullanıldığı için her birinin kullanıldığı sadece bir sayfa gösterildi ve bu listenin çıkarılmasında ve kaynak gösterilmesinde Besim Atalay'ın baskısı kullanıldı ve (bundan sonra DLT olarak anılacaktır) (Atalay, 2006). Türkiye Türkçesi ağızlarındaki akrabalık terimlerine ait malzemeler Derleme Sözlüğü'nden (DS, 1993), Kırgız Türkçesi ağızlarına ait malzemeler ise Ceembay Mukambayev'in Diyalektolojik Sözlüğü'nden alınmıştır (Mukambayev, 2009). Edebî dillerdeki akrabalık terimlerine ait malzemeler ise Büyük Türkçe Sözlükten (Doğan, 1996) ve Kırgız Dilinin Açıklamalı Sözlüğü'nden alınmıştır (Abduldayev, 1969).

Üzerine çalışılan kelimeler şunlardır (Besim Atalay'ın çevirisinin ciltleri, sayfaları ve satır numaraları verildi):

1. Aba “baba” (Tibet dilince) (DLT, I, 86-14),
2. Ata “baba, ata” (DLT, I, 32-28),
3. Bala “kuş ve hayvan yavrusu” (DLT, II, 274-13),
4. Bala “bir adamın işlerinde – çok kere çiftlik işlerinde – yardımcısı, çırağı” (DLT, III, 232-22),
5. Baldız “karının kendinden küçük kız kardeşi” (DLT, I, 457-22),
6. Beg “bey, koca, evli erkek” (DLT, I, 22-8),
7. Boşan- “kadın boşamak” (Arguca) (DLT, II, 142-14),
8. Çamrak “çoluk çocuk” (DLT, I, 469-18),
9. Çar çarmak “çoluk çocuk” (DLT, I, 469-16),
10. Çıkan “yeğen, hala ve teyze oğlu” (DLT, I, 402-13),
11. Çocuk “domuz yavrusu; her şeyin küçüğü” (DLT, I, 381-3),
12. Dede “baba” (Oğuzca) (DLT, III, 220-12),
13. Eçe “büyük kız kardeş” (DLT, I, 86-26),

14. Eçi “yaşlı kadın, hanım nine” (Barsganca) (DLT, I, 87-3),
15. Eke “büyük kız kardeş, koca veya karının kendinden büyük kız kardeşi” (DLT, I, 86-26),
16. Ekeç “akıllı küçük kız, büyüklük eseri gösteren küçük kız” (DLT, I, 52-16),
17. Er “er, erkek, adam”
18. Eş “eş, arkadaş” (DLT, I, 47-10),
19. Eze “büyük kız kardeş” (Oğuzca) (DLT, I, 90-10),
20. Hana “ana” (Hotan ve Kençek dillerince) (DLT, I, 32-29),
21. Hata (Hotan ve Kençek dillerince), (DLT, I, 32-28),
22. Hız “kız” (Oğuz ve Kıpçaklarca) (DLT, III, 218-22),
23. İçi “yaşça büyük olan erkek kardeş, kocanın yaşça büyük erkek kardeşi” (DLT, I, 87-5),
24. İkkiz “ikiz” (DLT, I, 143-6),
25. İni “yaşça küçük kardeş, kocanın yaşça küçük erkek kardeşi” (DLT, I, 93-13),
26. İşiler “kadın” (DLT, I, 117-18),
27. İşler “kadın” (DLT, I, 117-18),
28. Kadaş “kardeş, hısım, akraba” (DLT, I, 86-3),
29. Kadhaş “kardeş gibi yakın olan hısım” (DLT, I, 369-12),
30. Kadhın “kayın, dünür, hısım” (Oğuzlar ve uyanlarca) (DLT, I, 32-9),
31. Kal “yaşlı adam” (DLT, I, 409-5),
32. Kağdaş “babaları bir olan” (DLT, III, 382-8),
33. Kağsık “üvey” (DLT, III, 383-9),
34. Kap “eğreti olarak (istiare) hısım” (DLT, III, 146-19),
35. Karı “yaşlı, ihtiyar, yaşlı olan herhangi bir şey” (DLT, II, 30-17),
36. Karındaş “kardeş” (DLT, I, 407-1),
37. Katun “kadın, hatun, Afrasyab kızlarından olanların adı” (DLT, I, 138-14),
38. Kayın “kardeş, hısım ve akraba” (Oğuzlar ve uyanlarca) (DLT, I, 32-10),
39. Kazın “kayın, dünür, hısım” (DLT, I, 403-18),
40. Kenç “genç, çocuk; her hayvanın küçüğü” (DLT, I, 169-18),
41. Kırkın “cariye” (DLT, II, 110-4),
42. Kız kırkın “cariyeler” (DLT, I, 326-8),
43. Kız, xız “kız, kız çocuk, cariye, pahalı nesne” (DLT, I, 7-15),
44. Kis “karı” (DLT, I, 329-25),
45. Kişi “kişi, adam, insan, kimse, karı, kadın” (DLT, I, 24-14),
46. Koldaş “koldaş, arkadaş” (DLT, I, 461-11),
47. Konşı (Oğuzca), koşni “komşu” (DLT, I, 435-8),
48. Konuk “konuk, misafir, ruh” (DLT, I, 45-21),
49. Kurtga “karı koca” (DLT, III, 259-18),

50. Küdhegü “güvey” (DLT, III, 12-1),
51. Ogla “genç yiğit” (Arguca) (DLT, I, 129-22),
52. Oğlan “oğlan, oğul; çocuk, çocuklar” (DLT, I, 74-4),
53. Ögey “üvey” (DLT, I, 123-7),
54. Sağdıç “sağdıç, dost” (DLT, I, 455-1),
55. Sinğil “kocanın kendinden küçük kız kardeşi” (DLT, I, 457-24),
56. Tagay “dayı” (DLT, III, 238-19),
57. Tuğsak “dul kadın” (DLT, I, 468-19),
58. Tul “dul kadın” (DLT, I, 468-19),
59. Tun “kadının ilk çocuğu; kadının ilk kocası” (DLT, III, 137-23),
60. Tutaşı “bir anlamı komşu” (DLT, I, 423-17),
61. Tutçı “bir anlamı komşu” (DLT, I, 159-3),
62. Tutşı “bir anlamı komşu” (DLT, I, 423-12, 13),
63. Tüngür “dünür, karının hısımları” (DLT, II, 110-3),
64. Türkün “oymakların, hısımların toplandığı yer; ana baba evi” (DLT, I, 441-27),
65. Uma “ana” (Tibetçe) (DLT, I, 92-20),
66. Uma “eve gelen konuk” (DLT, I, 92-23),
67. Umay “son, kadın doğurduktan sonra karnından çıkan sonu” (DLT, I, 123-10),
68. Uragut “kadın, avrat” (DLT, I, 138-20),
69. Urı “erkek evlat” (DLT, I, 88-11),
70. Uya “hısım, kardeş” (DLT, I, 85-25),
71. Yaguk “yakın, hısım” (DLT, I, 433-7),
72. Yenğge “yenge, büyük kardeşin karısı” (DLT, III, 380-20),
73. Yerdeş “hemşehri” (Oğuzca) (DLT, I, 407-9),
74. Yezne “büyük kız kardeşin kocası” (DLT, III, 35-11),
75. Yiğit “yiğit, genç, her şeyin genci” (DLT, I, 25-4),
76. Yorudaçı “hısımlar, dünürler arasında gelip giden adam” (DLT, II, 51-20),
77. Yorigçı “hısımlar, dünürler arasında gelip giden adam” (DLT, II, 51-19).

2. Divanü Lugati’t-Türk’te Geçen Akrabalık Adlarının Kırgız ve Türkiye Türkçelerindeki Karşılıkları

Aşağıdaki kelimelerin aynen veya ses ve anlam değişiklikleriyle Kırgız ve Türkiye Türkçesinde veya ağızlarda tespit edilmiştir:

Ata, aba, bala, baldız, beg, bölö, çıkan, er, eze, eçe, eçi, hana, hata, hız, ikkiz, ini, kadaş, kadhaş, kadhın, karı, kayın, katun, kazın, kız, xız, kis, kişi, koldaş, konşı, koşni, konuk, küdhegü, ogla, oğlan, ögey, tagay, tul, yaguk, yenğge, yerdeş, yezne, yigit.

Aşağıdaki on yedi tanesi de sadece Kırgız edebî dilinde ya aynen ya da ses veya anlam değişimlerine uğrayarak kullanılmaktadır:

Ekeç, kırkın, kız kırkın, sinğil, tun, tutaşı, tutçı, tutşı, türkün, uma, uma, umay, uragut, uya, urı, yorudaçı, yorigçı.

Aşağıdaki yedi kelime ise sadece Türkiye Türkçesinin ağızlarında ya aynen ya da ses değişiklikleriyle kullanılmaktadır:

Boşan-, çocuk, dede, eş, kenç, sağdıç, tünğür.

Aşağıdaki sekiz kelime de Türkiye ve Kırgız Türkçelerinin ne edebî dillerinde ne de ağızlarında kullanılmaktadır:

Çamrak, çar, kal, kanğdaş, kanğsık, kap, kurtga, tugsak.

Yukarıda gösterilen ve Türkiye Türkçesi edebî dilinde bulunmayan bazı kelimelerin de bunun ağızlarında kullanıldığı tespit edilmiştir. Örneğin, **aba** kelimesi *abba, apba, appa, ava* şekillerinde “dede, büyük baba, ağabey, patron, baba anlamlarında” (DS, 1993: I, 13, 374); **bala** sözcüğü aynı şekilde “çocuk, yavru, küçük” anlamlarında (DS, 1993: II, 496); **bölö** sözcüğü *böle, bola, bulla* şekillerinde “teyze çocuğu, amca oğlu, teyze, hala, yenge, amca” anlamlarında (DS, 1993: II, 767) (bu kelimenin yerine Türkiye Türkçesi edebî dilinde Fransızcadan gelme **kuzen** kelimesi kullanılır); **ece** sözcüğü *ece, eci* şekillerinde “güzel kadın, abla, büyük kız kardeş, babaanne, kadın” anlamlarında (DS, 1993: V, 1659-1660); **ini** sözcüğü aynı şekilde “kayınbirader” anlamında (DS, 1993: VII, 2543); **kadaş** sözcüğü *kada* ve *kadaş* şekillerinde “kardeş” anlamında (DS, 1993: VIII, 2587, 2589); **karı** sözcüğü aynı şekilde “yaşlı, eski” anlamlarında (DS, 1993: VIII, 2661); **yaguk** sözcüğü *yavuh* veya *yavuk* şekillerinde “nişan, sevi, yakın” anlamlarında (DS, 1993: XII, 4207-4208); **yerdeş** sözcüğü aynı şekilde “ildeş, hemşehri” anlamlarında (DS, 1993: XI, 4250); **yezne** sözcüğü aynı şekilde “enişte” anlamında (DS, 1993: XI, 4261); **koldaş** sözcüğü aynı şekilde “bir işi beraber yapan kimseler, ortak” anlamında (DS: VIII, 2910) kullanılır.

Bunun dışında DLT’de **dede** şeklinde ve “baba” anlamında bir kelime geçer ve Oğuzca olduğu belirtilir (DLT, III: 220). Bugünkü Türkiye Türkçesinin edebî dilinde bu kelime aynı şekilde “dede, büyük baba” anlamında kullanılır. Bu kelimedeki kullanılan **d** harfini hem ince hem de kalın ünlülerle okumak mümkündür. Bu durumu dikkate aldığımızda Türkiye Türkçesi ağızlarında geçen **dada** “büyük kardeş, ağabey” (DS, 1993: IV, 1317) ve **dede** “genç baba, ağabey” (DS, 1993: IV, 1397) kelimelerini ni ses ve anlam kaymalarına örnek olarak gösterebiliriz.

Lehçe ağızlarının akrabalık terimleri açısından yakınlığını göstermek için DLT’de geçmeyen ve sadece Türkiye ve Kırgız Türkçeleri edebî dillerinde bulunmayan ağızlardaki kelimeleri ele almayı uygun bulduk:

Eke

Türkiye Türkçesi ağızlarında “zeki, çok bilgili (adam)” anlamında kullanılan **eke** sözcüğünün **ağa** kelimesinin **k**’li şekli ile ilişkili olduğunu

düşünmekteyiz. Bu tahminimiz doğru ise bu kelimeyi Kırgızistan'ın Isık-Göl bölgesinde kullanılan **ake** sözcüğü ile karşılaştırmak yerinde olur. **Ake** sözcüğü Kırgızcanın ağızlarında “baba, büyük erkek kardeş, amca” ve nadir olarak da “anne, abla” anlamlarında kullanıldığını görmek mümkündür (Mukambayev, 2009: 94). Fakat Isık-Göl'de geçen asırlarda **ake** kelimesi çok saygın insanlar için kullanılmıştır. Isık-Göl'de yedi ake olmuş ve her biri yaptıkları büyük işleriyle tanınır ve her biri hakkında halk arasında hikâyeler anlatılır. Yedi ake hakkında kitaplar bile yazılmıştır (Asanbekov, 2007; Karıbay uulu, 2014). Türkiye'nin Kocaeli ilçesinin Derince köyünde “zeki, çok bilgili (adam)” anlamında kullanılan **eke** kelimesi ile Kırgızca'daki **ake** kelimesi ses ve anlam açısından benzerlik sergilemektedir.

Boydak

Bu kelime Kocaeli'de “yükü olmayan yaya” anlamında kullanılır (DS, 1993: II, 745). Bu sözcüğün bildiriye katılmasının sebebi Kırgız dilinde bunun “bekâr” anlamında kullanılmasıdır (Abduldayev, 1969: 241). Yani bu kelime Kırgızcada daha evlilik yoluyla akraba edinmemiş birisini bildirdiği için tarafımızdan akrabalık terimi olarak değerlendirilmiştir. Bu kelimenin kökü “boy”dur. **Boy** kelimesi ise Divanü Lügati't-Türk, Baburname, Leyli vü Mecnun gibi tarihî kaynaklarda da “akraba” anlamlarında kullanılmıştır (Li, 1999: 62-63).

Görüldüğü gibi Türkiye Türkçesi ve Kırgız Türkçesi edebî dillerini kıyaslayacak olursak DLT'de geçen akrabalık adlarını Kırgız Türkçesi daha çok korumuştur. Fakat DLT'de geçen ve Türkiye Türkçesi edebî dilinde bulunmayan akrabalık adlarının birçoğu bunun ağızlarında ya aynen ya da ses ve anlam değişiklikleriyle kullanıldığını görmek mümkündür. Bunun dışında sempozyum sırasında Tuncer Gülensoy hocamızın belirttiği ve bildiriye katılmasını teklif ettiği bir husus daha vardır ki babaları sayarken Türkiye Türkçesi dede kelimesi ile, nesilleri sayarken torun kelimesi ile yani her iki yana sayarken üç nesil ile sınırlı kalırken Kırgız Türkçesinde cetleri saymada ceti ata kavramının özel bir yeri vardır ve Kırgız anlayışına göre herkes en az yedi babasını bilmelidir. Bu durum Cengiz Aytmatov'un “Beyaz Gemi” adlı eserinde de eserin başkahramanı olan çocuk vasıtasıyla verilmiştir (Aytmatov, 2012: 111-112). Söz konusu sahnede çocuk asker şoför ile konuşurken dedesinin ona herkesin yedi göbek geçmişini bilmesi gerektiğini, atalarının adlarını, kim olduklarını unutanların kötülük yapmaya meyilli olduklarını anlattığını söylüyor. Yedi atanın adlandırılışında çeşitli yazarlarda çeşitli varyantlar görülebilir. Örneğin, Olcobay Karatayev ile Salaydin Eraliyev'e göre yedi atanın adlandırılışı ve sırası aşağıdaki gibidir:

1. Ata, 2. Çoñ ata, 3. Buba, 4. Baba, 5. Kubar, 6. Cete, 7. Coto (Karatayev ve Eraliyev, 2005: 171);

Mırzabek Çokotegin'e göre aşağıdaki gibidir:

1. Ata, 2. Çoñ ata, 3. Baba, 4. Buba, 5. Kuba, 6. Coto, 7. Cete (Çokotegin, 2014: 136-137).

Sonraki nesilleri (oğul, kız, torun vb.) sayarken ise Kırgız Dilinin Sözlüğü'ne göre 20 göbeğe kadar adlandırma kullanılır (KTS, 2010: 1456). Aynı sözlükte ataların adlandırılmasının da 27'ye kadar devam ettiği zikredilmiştir (KTS, 2010: 1456). Fakat aktif olarak kullanılan atalar için 7 neslin, torunlar için ise 4 neslin adlandırmasıdır.

Sonuç

Görüldüğü gibi ağızlar edebî dile göre eski şekillere daha yakındır. Şehirleşmenin dil üzerine olan tesirinden 11. asırda Mahmud Kaşgari de söz etmiştir: “En açık ve doğru dil ancak bir dil bilip Farslarla karışmayan ve yabancı ülkelere gidip gelmeyen kimselerin dilidir. İki dil bilen şehirli-lerle düşüp kalkan kimselerin dilleri bozuktur.” (Atalay, 2006: I, 29).

Şehir kültüründe yabancı dilde konuşma modası görülür. Türkiye Türkçesi için esas alınmış olan İstanbul şivesi zamanında Farsça, Arapça, Fransızca gibi yabancı dillerin etkisinde kaldığından bu dillere ait sözcükler Türkçeye girmiş ve sözlüklerde yer almıştır. Örneğin, **kuzen**, **damat** gibi kelimelerin yabancı kökenli olduğu bilinir. Makalemizde akrabalık terimlerini ifade etmek için kullandığımız **akraba** sözcüğü de Arapça **ak-ribe** sözcüğünden gelmektedir. Ancak yukarıda sözünü ettiğimiz durum Anadolu'nun ağızları için geçerli değildir. Eski şekillerin işte bu ağızlarda korunduğunu görmek mümkündür. Bundan dolayı söz varlığı açısından İstanbul ağızına nazaran Anadolu ağızları Kırgız Türkçesine daha yakındır.

Sovyetler döneminde Kırgız Türkçesi de şehirleşme etkisine maruz kalmıştır. Başkentte o dönemlerde Rusça konuşmak, eğitilmiş olmanın bir göstergesi olarak algılanmıştır. Bundan dolayı dilimiz Rusçanın etkisi altında kalmıştır. Bu durum akrabalık terimleri için de söz konusudur. Mesela, sözlüklerimizde **ata**, **apa** kelimeleri bulunurken şehirde büyüyen çocuklar, Kırgızca konuştukları zaman dahi Rusça **papa**, **mama** sözcüklerini kullanmayı tercih ederler. Günümüzde Kırgız gençlerinin birbirlerine hitap ederken Rusçadan girme **brat** kelimesini tercih ettiğini söylemek yerinde olur. Dolayısıyla söz varlığı açısından Bişkek'in konuşma diline nazaran Kırgızistan'ın kırsal bölgelerinin konuşma dili, bölge ağızları Türkiye Türkçesine, özellikle Anadolu ağızlarına daha yakındır.

Akrabalık terimleri Türk dillerinin ortaklığını gösteren dil unsurlarındandır. Bu ortaklık kardeş lehçelerin ağızlarında daha da belirgindir. Herhangi iki Türk lehçesini karşılaştırdığımızda sadece yazı dillerini kıyaslamakla yetinmeyip bunların ağızlarını da araştırmak maksada uygundur.

Şehirleşme süreci insan hayatında belirli değişmelerin ortaya çıkmasına sebep olur. Bu değişmeler akrabalık terimlerine de yansımıştır. Dildeki çeşitli değişmeler ise akraba milletlerin birbirlerini anlamasını belli bir derecede zorlaştırmaktadır. Bunu engellemek için dilcilerimizin sözlükler

hazırlarken, yazarlarımızın ise eserler yazarken ağızların söz varlığına daha çok önem vermelerinin maksada uygun olacağını düşünüyoruz.

Kaynaklar

1. Abduldıyev, Esengul (1969), *Kırgız tilinin tüşündürmö sözdüğü*, Frunze.
2. Alimova, Cıldız (2011), *Türkiye Türkçesi Ağızları İle Kırgız Türkçesinin Söz Varlığı Açısından Karşılaştırılması*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir.
3. Asanbekov, Kaşimbek (2007), *Isık-köldün ceti akesi*, Bişkek.
4. Karıbay uulu, Akmat (2014), *Sadır Ake*, Bişkek.
5. Aytmatov, Cengiz (2012), *Beyaz Gemi* (çev. Refik Özdek), 28. baskı, Ankara.
6. Çokotegin, Mirzabek (2014). *Kırgız etnografyası boyunca sözdük*, Bişkek.
7. DLT: Atalay, Besim (2006), *Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi I-IV*, Ankara.
8. Doğan, D. Mehmet (1996), *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul.
9. DS: *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, I-XII. ciltler, Ankara, 1993.
10. Gömeç, Saadettin (2001), “Divanü Lugat-it-Türk’de Akrabalık Bildiren Terimler”, *Türk Kültürü*, 464.
11. Karatayev, Olcobay ve Eraliyev, Salaydin (2005). *Kırgız etnografyası boyunca sözdük*, Bişkek.
12. KTS: *Kırgız tilinin sözdüğü* (2010), editör: A. Akmataliyev, Bişkek.
13. Li, Yong-Song (1999), *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*, İstanbul.
14. Mukambayev, Ceembay (2009), *Kırgız tilinin dialektolojyalık sözdüğü*, Bişkek.

Evlilik ve Evlilik Gelenekleri

Tüg- Fiili ve Düğün Kavramı Üzerine

*Vahit Türk**

On the Verb Tüg- “to Tie” and Concept of Düğün “Wedding”

Summary

The concept of wedding has had many traditional applications in every society, as it has been of utmost importance for almost all human beings throughout history. As it has always been an issue for both individuals and societies marriage has been completed by all religions by performing special ceremonies, and maybe because the first religion of humanity attached special importance to the issue, its situation has continued in all religions throughout history.

Some details such as performing marriage and wedding ceremonies, amusement aspect etc., which are one of the important research areas of folklore, are not included into the scope of the paper. Rather the focus of the study is the verb tüg-, and the noun tügün>düğün, which means ‘to tie’ or ‘style of connection’. The reason why this concept is represented in the language with a word meaning “tie” is analyzed. Moreover, the traces of the concept and the words used for it are traced with diachronic and synchronic methods, and through some comparisons with other languages the similarities or differences of humanity vis-à-vis this concept are presented.

Key Words: Wedding ceremony, tügün, düğün, marriage.

Halkbilimciler evlenmeyi insan hayatının ikinci geçiş dönemi olarak değerlendirir. Evlenen kişiler, toplum içerisinde önceki durumlarından daha farklı bir konuma yerleşir, yani sosyal hayatın değişik bir aşamasını yaşar.

Aile toplumların çekirdeğini oluşturduğu için bütün toplumlarda önemli bir kurum olarak görülmüş, sağlıklı bir yapının oluşturulması için her aşaması, özellikle evlenecek olanların yakın çevresinin gözetiminde büyük bir dikkat ve titizlikle düzenlenmiştir. “Öte yandan toplumların tarihsel boyutları, ekonomik yapıları, yerleşim düzenleri, üretim ilişkileri, gelenekleri, kısaca kültürleri evlenme biçimlerini de belirlemektedir. Her toplum ya da grup, kendi yapısına uygun evlenme biçimlerini yeğlerken yapısına aykırı düşecek olanları da önlemeye çalışmaktadır.”¹

Bir erkek ile bir hanımın hayatını birleştirme düşüncesini Türkler “ev” kavramıyla ilişkilendirmiş ve bir eve sahip olmak anlamına gelen,

* Prof. Dr., İstanbul Kültür Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

¹ Sedat V. Örnek, *Türk Halk Bilimi*, Ankara 1995, s. 185.

ancak esasında daha derin anlamlar içeren “evlenmek” kelimesiyle adlandırılmıştır. Türklerin düşünce dünyasında evlenmek kavramının yerini, bu eylemin gerçekleştirilmesi sırasındaki uygulamalardan hareketle anlamak mümkündür. Bu uygulamalardan biri, evlilik töreninin başladığının göstergesi olarak düğünü olacak erkeğin evine bayrak asılmasıdır. Devletin başta gelen simgelerinden biri olan bayrağın düğün evine asılması, aile kurmanın devlet kurmakla ilişkilendirilmesi olarak değerlendirilebilir. Gelin almaya giden alayın en önünde bayrak bulundurulması da yine üzerinde durulması gereken bir husustur.

Gagauzların düğün terimlerini derleyen Doğan Kaya'nın bayrakla ilgili açıklaması şöyledir: Bayrak: Gelinin verdiği çevreden yapıp güveyi evinin saçağına asılan ve düğünü remzeden bez². Gagauzların gelin çeyizinden gelen ve bayrak denilen bezi asmalarına karşılık Türkiye'nin pek çok yerinde doğrudan Türk bayrağı asılmakta ve gelin almaya gidilirken de gelini getirirken de bayrakçı denilen bir görevli tayin edilmekte, bayrağı kaptırma ağır şekilde cezalandırılmaktadır. Gagauzlarda bayrak yerine, bayrak denilen ve gelinin çeyizinden alınan bir bezin asılması özel olarak değerlendirilmeye muhtaç ve değişik anlamlar verilebilecek bir durumdur.

Türkçe coğrafyasında evlilik için yapılan töreni karşılamak üzere toy ve düğün sözleri kullanılır. Toy kelimesi konunun ziyafet ve şenlik yönünü öne çıkarırken düğün kelimesi daha derin ilişkileri ifade etmektedir.

Tüg- fiili Türkçenin ilk metinlerinden itibaren “bağlamak” anlamıyla görülmektedir.

*Divanu Lügati 't-Türk'*te *tüg-* fiili geniş bir aileyle karşımıza çıkar:

tüg-: Düğümlemek

tügek: Kolan halkası

tüglün-: Düğümlemek ve tıkanmak

tüglüş-: Düğümlemek

tügme: Düğme

tügmelen-: (Kendi düğmelerini) iliklemek

tügmiş: Düğümlenen şey

tügsin: Dört yandan düğümlenen bir çeşit düğüm

tügül-: Düğümlenmek

tügülgen: Devamlı yüzü büzülen adam

tügün: Düğüm

tügün-: Kendi başına düğümlenmek

tügüş-: Düğümlenmekte yarışmak veya yardımlaşmak³

² Doğan Kaya, “Gagauz Türklerinde Düğünle İlgili Terimler”, *Halkbilim Araştırmaları*, İstanbul 2002, s. 153-160.

³ Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lügati 't-Türk'* (Haz. Ahmet Bican Ercilasun-Ziyat Akoyunlu), Ankara 2014.

Kutadgu Bilig dizininde de *tüg-*, *tügük* (çatık anlamında), *tügül-*, *tügün* gibi sözcükler yer alıyor, ancak *tügün* kelimesi için verilen “dügün” anlamı, kelimenin geçtiği hiçbir beyitte yoktur, kelime bütün beyitlerde “dügüm” anlamıyla kullanılmıştır.⁴

Clauson ise sözlüğünde⁵ *tüg-* fiilinin ailesine ait şu sözcükleri verir:

tüg-(d-): “İlmeği bağlamak, (ipi) düğümlmek vb.”, mecazi olarak “(öfkeyle kaşlarını) çatmak”.

tügük: *Tüg* - fiilinden türemiş isim/sıfat, “çatılmış” yalnızca KB’de görülür.

tügül-: *Tüg* - fiilinin edilgen biçimi. “Dügümlenmiş, bağlanmış”.

tüglüş-: Tek kayıttır. *Tügül-* fiilinin işteş çatılı biçimi

tüglün-: Tek kayıttır. *Tügül-* fiilinin dönüşlü çatılı biçimi.

tügme: *Tüg*- fiilinden türetilmiş isim/sıfat

tügün: *Tüg*- fiilinden türemiş isim, “dügüm”. Bazı fonetik değişikliklerle bütün çağdaş yazı dillerinde bulunur (Bu madde altında kelime Senglah’ta ve Kıpçak’ta “evlilik kutlaması, dügün” anlamına işaret eder).

tügün-: *Tüg* - fiilinin dönüşlü hâli

Kıpçak Türkçesi sözlüklerinde⁶ *tüg-* fiilinden türeyen kelimelerin mecaz anlamlar yüklendiği görülmektedir, ayrıca söz başı *t* sesinin *d*’ye, söz ortası *g* sesinin ise sızıcılaştıktan sonra *y* yarı ünlüsüne dönüştüğü örneklerle karşılaşılmaktadır. Bu durum hem fonetik hem de semantik çeşitlenmenin on dördüncü yüzyılda kayda geçecek derecede yaygın ve etkili olduğunu gösterir. Bu eserde şu örneklerle karşılaşmaktayız:

düg-: Düğümlmek

dügme: Düğme

dügümlü: Düğümlü

dügün: (I) Düğüm

dügün: (II) Evlenme meclisi

tügme: (I) Düzenbaz, hileci

tügme: (II) Düğme

tügmele-: Düğmelemek

tügül-: Ümitsizliğe düşmek

tüymele-: Düğmelemek

tüyün: Düğüm

On dördüncü yüzyıl başlarında görülen bu fonetik değişimler, özellikle *t* -> *d*- değişikliği, elbette eserlerin yazıldığı bölgeyle ve Oğuz

⁴ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig III İndeks* (Haz. Kemal Eraslan-Osman F. Sertkaya-Nuri Yüce), İstanbul 1979.

⁵ Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford University Press, 1972.

⁶ R. Toparlı- H. Vural- R. Karaatlı, *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Ankara 2003.

Türkçesinin etkisiyle açıklanabilir. *Tügme* kelimesinin “düzenbaz, hileci” anlamı dikkat çekici görünüyor, *tüyül-* fiilinin “ümitsizliğe düşmek” anlamı da yine ilgi çekici bir anlam olarak karşımıza çıkıyor. *Tügül-* fiilinin bu anlamının “içine kapanmak, içe dönmek” ile ilgili olduğu düşünülebilir.

Düğün kelimesinin “evlenme meclisi” anlamına ilk olarak 1312 yılında önemli bir Arap dilcisi olan Ebu Hayyan’ın Mısır’da Kölemenler sahasında yazdığı *Kitabu'l-İdrak*'te rastlıyoruz. Hem *t-* > *d-* değişikliği yaşamış biçimiyle kaydedilmiş olması hem de bugün Kıpçak sahasında bu anlamının bilinmemesi, bu kelimenin *Kitabu'l-İdrak*'taki Oğuz Türkçesi unsurlarından biri olarak düşünülmesi gerektiğini gösteriyor.

Tarama Sözlüğü'nde⁷ söz başında *t* sesini barındıran hiçbir örnek kaydedilmemiştir ve Oğuz Türkçesinin ayırıcı özelliği olarak *d-*'li biçimler hâkim durumdadır:

düğlenmek: Düğümlenmek
düğme: Kapılarda ve sandıklarda bulunan demir halka
düğmek: (I) Düğümlenmek, bağlamak, bükmek, burmak
düğmek: (II) Yükselmek, fırlayıp yukarı çıkmak, yukarı doğru fırlamak
düğmelenmek: Tomurcuklanmak, domurmak
düğnelemek: Toplamak, bir araya getirmek
dügül: Tomurcuk
dügülcük: Konca, boğum
düğölmek Düğümlenmek
düğün: Düğüm, ukde
düğün çiçeği: Sütleğen

Eski Oğuz Türkçesi metinlerinin taranmasıyla oluşturulan bu sözlükteki ciddi bir eksiklik, *düğün* kelimesinin dönemin pek çok eserinde karşılaştığımız “evlenme töreni” anlamının verilmemiş olmasıdır. *Dügöl* ve *dügölcük* kelimelerinde gördüğümüz anlamlar ise Türkçenin adlandırma yeteneğini gösteren örnekler olarak değerlendirilebilir.

Dede Korkut'ta⁸ şu örnekleri görüyoruz:

dügme: Düğme, kopça; yükseklik, yücelik. “Göğsü kızıl düğmeli...”
dügmek: Düğmelemek, düğüm yapmak
dügün dernek etmek: “Yavuklusı vardı, tez düğün dernek etdiler.”

(128-4)

dügün etmek: “Dügün etdi, kalın Oguz beglerin ağırladı.” (97-3)
“Yedi gün yedi gece toy düğün edüp yeme içme oldu.” (143-35)

⁷ *Tarama Sözlüğü*, Ankara 1965.

⁸ Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul 2000.

Halk hayatının pek çok yansımaları gördüğümüz Dede Korkut Oğuznameleri konumuzla ilgili, dilde ve gelenekte bugün de yaşatılan malzemeyi bize vermektedir. Dügün dernek etmek, toy düğün etmek gibi kalıplaşmış yapıların kaydedilmiş olması, bunların halk arasında yaygın ve uzun zamandan beri kullanılmakta olduğunu gösterir.

Süheyl ü Nev-bahar'da⁹ karşılaştığımız fiilden isim yapan *-m* ve *-n* ile türetilmiş *düğüm* ve *dügün* kelimelerini aynı anlamlarıyla bugün de kullanılmaktadır.

düg-: Yukarı çıkmak, havaya yükselmek, bağlamak

düğüm: Dügüm, bağlanmış

dügün: Dügün

Ganîmet bil anı ki bir niçe gün

Biri birimiz sohbetidir düğün (22-2)

Atası ulu padişahdur bugün

Çü bu gitti aija yas oldı düğün (79-9)

Aynı şekilde Varka ve Gülşah'da¹⁰ da *dügün* kelimesinin bugünkü anlamla kullanıldığı görülüyor:

Ol düğün içinde Gülşah'ı kapam

Hoş muraduma irem öpem koçam (88)

Geçdi Muhsin tahtına kıldı karar

Aldılar düğün yaragın ne ki var (1072)

Tuncer Gülensoy¹¹, *düğ-*, *düğme*, *düğüm*, *dügün* kelimelerini Türkiye Türkçesindeki anlamlarıyla verdikten sonra *dügün* kelimesiyle ilgili şu açıklamayı yapar: "ET, OT. *tügün*, *tügün* 'dügün'. Dügün, iki kişinin birbirlerine bağlanmaları olayıdır. Sözcüğün kökündeki *tüg-* 'bağlamak' fiili bunun açık seçik delilidir. Toy (öteki Türk dillerinde *toy-tuy*) ise bu 'bağlama'nın şenlik ve eğlence tarafıdır. Sözcük *toy-dügün* biçiminde yalnız Azeri Türkçesinde vardır. Demek ki *dügün* başka, *toy kün* başkadır."

Verintiler Sözlüğü'nde¹² *tüg-* fiilinden türemiş bazı kelimelerin komşu dillere de verildiğini öğreniyoruz:

düğme

Far. *düğme*, *dügme*, *dokme*; Ur. *tukma*; Ar. *dagma*, *dugma*, *tukma*; Rus. *duga*; Bul. *dugme*, *dyugme*; Srp. *dugme*, *dugmali*, *dugnali*; Arn. *dygme*, *dugme*; Mak. *dugme*

⁹ Mesud b. Ahmed, *Süheyl ü Nev-bahar* (Haz. Ali Cin), inceleme, metin, dizin, Konya 2012.

¹⁰ Yusuf-ı Meddah, *Varka ve Gülşah* (Haz. Kazım Köktekin), Ankara, 2007.

¹¹ Tuncer Gülensoy, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Ankara 2008.

¹² Günay Karaağaç, *Türkçe Verintiler Sözlüğü*, Ankara 2008

düğüm

Far. *tügün*; Erm. *tüyüm*

düğün

Rom. *duium*; Srp. *dudun*; Yun. *duguni, doğiuni*

Moğol sözlüğünün verdiği malzemeye göre Moğolcadaki durum, Oğuz lehçelerindeki duruma değil, diğer Türk lehçelerindeki duruma benzemektedir. Moğolcada da *tüg-* fiili ve türemişleri “toplamak, bağlamak” anlamlarıyla, toy kelimesi ise “şenlik, düğün töreni” anlamlarıyla kullanılmaktadır¹³. Başka bazı dillerde de *düğün* kelimesinin Türkiye Türkçesindeki anlamını karşılayan kelimelerdeki anlam benzerliği son derece dikkat çekicidir. Aynı kavram alanına ait kelimelerin Arapçadaki benzerliği şu örneklerde karşımıza çıkıyor:

el-arūs: Bir sıfattır ki er ve avrete itlak olunur, mādām düğün esnasında olalar, yani yeni geline ve güveye itlak olunur.

el-ars: Devenin boynunun ip ile koluna bağlamak manasınadır.

ars: Kara çadırın ve alaçığun orta direğine denir ve daima ferah ve meserret üzere olmak manasınadır.

ars: İpe ve urgana denir.

el-arūs: Velîme taamına denir ki düğün aşısı tabir olunur.

urs: Nikah yani cima manasınadır.

et-tearrus: Zevc zevcesine izhar-ı mahabbet eylemek manasınadır.¹⁴

İngilizcenin “söz vermek” anlamındaki *wed* kelimesiyle “düğün” anlamındaki *wedding* kelimesi bir kaynaktan şöyle açıklanmıştır:¹⁵

Wed fiili “söz vermek, vaat etmek, yemin etmek, nişanlanmak/söz kesmek, evlenmek, evlilik yoluyla iki kişiyi bir araya getirmek, düğün yapmak” anlamlarına sahiptir.

Wedding (İngilizcede düğün) Orta İngilizcede *wedding* “bağlı olma durumu; taahhüt etmek, söz vermek; evlenme işi.” *Wed* fiilinden türemiştir. *Wedding* kelimesinin “düğün, evlilik kutlaması” anlamında kullanılmaya başlaması on üçüncü yüzyılın başlarında rastlanmaktadır.

to wed: Bağlamak, bağlanmak, birleştirmek, adamak, evlenmek.

wedded: Bağlı, bağlanmış, adanmış, evlenmiş.

Sonuç

Türkçede bağlamak anlamına gelen *il-* ve *ba-* fiilleri varken evlilik töreni anlamında kullanılan düğün kelimesinin *tüg-* fiilinden türetilmiş

¹³ Ferdinand D Lessing, *Moğolca-Türkçe Sözlük* (Çev. Günay Karaağaç), TDK yay., Ankara 2003.

¹⁴ Mütercim Asım Efendi, *Kamusu'l-Muhit Tercümesi* (Yayına haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

¹⁵ <http://www.etymonline.com/index.php> (erişim tarihi 23.04.2017)

olması, bu fiilin bugünkü türemişlerinde görülen anlamlara nispeten daha eski anlamı olan “toplamak, yığmak, bir araya getirmek” anlamlarıyla ilişkili olduğu düşünülebilir. Herhalde Türkler, evlenmek için yapılacak olan töreni öncelikle insanların bir araya toplanmasıyla ilişkilendirmiş, daha sonra ise diğer bazı dillerde de görüldüğü üzere, iki kişinin birbirine bağlanması ve bunun için yapılan ziyafet ve şenlik olarak düşünmüş.

Tüg- fiili ve türemişleri Oğuz lehçeleri dışındaki bütün lehçelerde “toplanmak, bağlanmak” kavramlarıyla ilişkili anlamlar için kullanılırken Oğuz lehçelerinde düğün kelimesinin “evlenme töreni” anlamıyla kullanıldığı, diğer bütün lehçelerde bu anlam için “toy” kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu durum, konuyla ilgili olarak Oğuzların “iki kişinin birbirine bağlanması” konusunu önemli görürken diğer Türklerin evlenme töreni için yapılacak toplanma ve şenliği öne çıkardığını düşündürüyor. *Toy düğün*, *düğün dernek* gibi ikilemelerin türetilmiş olması da Türklerin zihin dünyasında “toplanıp şenlik yapma ve iki kişiyi bir araya getirmenin” aynı anda gerçekleştirileceğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Meselenin bir başka yönü ise aynı konunun başka kültürlerde de benzer biçimde değerlendirilmesidir. Bu da insanoğlunun konuya aynı pencereden baktığının göstergesi olarak düşünülmelidir.

Kaynakça

- Arat, Reşit Rahmeti, *Kutadgu Bilig III indeks* (Haz. Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce), TKAE yayınları, İstanbul 1979.
- Clauson, Sir Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford University Press 1972.
- Gökay, Orhan Şaik, *Dedem Korkudun Kitabı*, MEB. yayınları, İstanbul, 2000.
- Gülensoy, Tuncer, *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, TDK yayınları, Ankara 2008
- Karaağaç, Günay, *Türkçe Verintiler Sözlüğü*, TDK yayınları, Ankara 2008.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lüğati't-Türk* (Haz. Ahmet Bican Ercilasun, Ziyat Akkoyunlu), TDK yayınları, Ankara 2014.
- Kaya, Doğan, “Gagauz Türklerinde Düğünle İlgili Terimler”, *Halkbilim Araştırmaları*, s. 153-160, Kitabevi, İstanbul 2002.
- Lessing, Ferdinand D., *Moğolca-Türkçe Sözlük* (Çev. Günay Karaağaç), TDK yay., Ankara, 2003.
- Mesud b. Ahmed, *Süheyl ü Nev-bahar. İnceleme, Metin, Dizin* (Haz. Ali Cin), Eğitim yayınevi, Konya, 2012.
- Mütercim Asım Efendi, *Kamusu'l-Muhit Tercümesi* (Yayına haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
- Örnek, Sedat V., *Türk Halk Bilimi*, T.C. Kültür Bakanlığı yayınları, s. 185, Ankara, 1995.
- Tarama Sözlüğü*, TDK yayınları, Ankara, 1965.

Toparlı, R., Vural, H., Karaatlı, R., *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, TDK yayınları, Ankara, 2003.

Yusuı-ı Meddah Varka ve Gülşah (Haz. Kazım Köktekin), TDK yay., Ankara, 2007.

<http://www.etymonline.com/index.php> (erişim tarihi 23.04.2017)

Altay Türklerinin Düğün Törenlerinde Aile Ocağı Etrafında Yapılan Uygulamalar ve Bu Uygulamaların Kökeni

*Satı Kumartaşlıoğlu**

Practices Around Family Hearth of Altai Turks and the Origin of These Practices

Summary

In Turkish culture fire and hearth are a sacred entity. Hearth being a sacred entity is concerned with other meanings apart from the tangible presence of the hearths that people gather around to solve needs such as warming up and shelter. Hearth is also the symbol of the family, it refers to the concept of family hearth. The concept of "family-hearths" means "the family living in the house" and "the descendant of that family", besides the house where the family lives. The phrases like "the disappearance of the hearths" mean the end of family existence and the extinction of the family, while the phrases like "burning of the hearths" and "smelling of the hearths" mean the continuation of the existence and descent of the family. The applications around fire and hearth and beliefs on the basis of these applications are very wide and comprehensive. It is known that there are many practices among the Altay Turks around the family stove. Some of these practices are related to wedding ceremonies. These practices at the wedding ceremonies held among the Altay Turks are praying and presenting sacrifice to the family hearths, revolving around the hearth, burning of newly married couple's hearts. This report will focus on the underlying beliefs of these practices by benefiting from the practice undertaken around the fire and hearth at the wedding ceremonies of the Altay Turks. These beliefs are based on some considerations such as fire and hearth having a soul, this soul communicates between family and ancestors and other sacred assets.

Key Word: Fire, hearth, soul, ancestors, family, Altai Turks.

Giriş

İlk anlamı "ateşin yandığı yer" olan ve çoğunlukla "ateş"i de kapsayıcı şekilde kullanılan "ocak", bu anlamının dışında "ev/yurt, aile, soy" anlamlarını da karşılamaktadır. "Ocağı sönmek", "ocacı batmak", "ocacı kör kalmak", "ocacına incir dikmek", "ocacı tütme", "ocacı şenlendirmek", "odu ocacı sönmek" gibi deyimlerde "yurt", "aile" ve "soy" anlamları açıkça görülmektedir. Bu nedenle Türk kültüründe ocak etrafında oluşan inanış ve uygulamaların çok geniş, kapsamlı ve iç içe geçmiş bir

* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir, Türkiye.

boyutta olduğu görülmektedir. Bu inanış ve uygulamaların temelinde, ocağın “ev/yurt” ve “aile” ile olan ilişkisi, ocağın “soy” ve “atalar kültü” ile olan ilişkisi etkili olmaktadır. Bütün bunlar ise, ocağın insan hayatındaki “merkez olma” fonksiyonuyla bire bir alakalıdır. Ocak, yapısı gereği kutsal varlık veya varlıklarla iletişime geçebilmek için başvurulmuş bir “merkez” veya “eksen” pozisyonundadır. Merkez, kutsala ulaşılan bir yoldur. Merkez fonksiyonunu asıl olarak evin merkezindeki “ocak” teşkil etmektedir. Çünkü insanın yaşadığı ve etrafında var olduğu ortam evin ortasındaki ateş yanan ocaktır. Üstelik bu ocağın tepesindeki açıklık/pençere de yaratıcıya ulaşmada bir yol sayılır. Ateşin yandığı yer olan ocak, göğe açtığı yol ile “dünyanın merkezi”nin bir imgesi ve ortasında bu ocağın olduğu *yurt*, makrokozmetik âlemin mikrokozmetik bir örneğidir. Ateş ve ocağın insanları bir araya getiren ve birleştiren rolü de bunda pay sahibidir. Aile bir ateş ve ocak etrafında birleşir, herhangi bir törende (dinî törenler, mevsimlik törenler, düğün ve ölüme bağlı törenler vb.) bir toplumu bir araya getirir (Kumartaşlıoğlu 2016: 453-454).

Ayrıca “aile ocağı”, sadece ailenin yaşayan bireylerini değil, ailenin geçmişte yaşamış ataları ile gelecekteki bireyleri arasında bir köprü vazifesini görmektedir. Bu köprü, “soy” olarak ifade edebileceğimiz ve ocağın atalar kültü ile ilişkisini ortaya koyan bir unsurdur. Türk kültüründeki inanışlara göre bir ailenin ölmüşleri olan ve soy çizgisini oluşturan atalar kutsallara karışırlar. Kutsallarla temasa geçmek için kullanılan “ateş” ve “ocak” atalarla temasa geçmek için de kullanılır. Hatta bazı durumlarda “ocak” bizzat ataların tecelli ettiği mekân olarak algılanır. Bu durumda atalar, ocak iyisi ile bütünleşmiş olur. “Aile ocağı”, ailenin atalarla ilişkisini devam ettiren en kutsal varlık olarak görülür ve her fırsatta bu kutsal ocağa saygı gösterilir (Kumartaşlıoğlu, 2016: 451).

Türk kültüründe ocağın, ev/yurt, aile ve soy ile olan bağlantısı, pek çok ritüel ve uygulamada somut bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Düğün törenleri bunun örneklerinden birini teşkil etmektedir. Altay topluluklarının düğün törenleri ise “aile ocağı” etrafında yapılan uygulamaların kökenlerini ortaya koymak açısından bize ayrıntılı veriler sunmaktadır. Bu bildiride Altay Türklerinin düğün törenlerinde “ateş” ve “ocak” etrafında yapılan aile ocağını yakma, aile ocağına dua ve niyaz ile saçı sunulması, ocak etrafında dönme gibi uygulamalar, temelinde yatan inanışlar ile birlikte ele alınmıştır.

1. Aile Ocağını Yakma

Ocak, aileyi de kapsayıcı şekilde kullanıldığına göre, ailenin simgesi olan ocağın ilk defa nasıl yakıldığı da önemlidir. “Aile ocağı” kutsal olduğu için ailenin ilk ocağı da mitlerde anlatıldığı üzere kutsal varlıkların ya da ataların yaktığı şekilde yakılarak bu kutsiyet ve atalara olan bağlılık devam ettirilmeye çalışılır. Böylelikle ocağın ilk yakılış şekli veya

şekilleri, düğün törenlerinde yakılan *ilk ocak* ile tekrar edilerek mitlerin anlattığı kutsal anın kusursuzluğu ve mükemmelliği yakalanmaya, ailenin temelleri sağlam bir şekilde atılmaya çalışılır. İlk yakılan ateş, iki taşın ya da ağacın birbirine sürtülmesi yoluyla yakılan ateştir. Bu nedenle ritüellerde yakılan ateşin, mitlerde anlatıldığı gibi, yani ilk yakıldığı ve tanrıların, kutsal varlıkların öğrettiği gibi, taşların veya ağaç parçalarının birbirine sürtülmesiyle elde edildiği görülür. Bu şekilde yakılan ateş kutsaldır. Altaylılarda ve Yakutlarda ancak çakmak taşından elde edilen ateşin kutlu sayıldığı bilinmektedir. Yakut kamları ayin ve tören için kullandıkları ateşi çakmak taşıyla elde ederler ve bu ateşe *ayı out* “mukaddes ateş”, kibritle yakılan ateşe ise *nuçça out* “Rus ateşi” derler ve bu ateşi ayinlerde kullanmazlar (İnan, 2000: 66). Bu tür uygulamalar özellikle Sibirya Türklerinin düğün törenlerinde karşımıza çıkmakta ve tamamen simgesel anlam içermektedir.

Altay Türkleri arasında “İki ağaç birleşirse ateş olur, iki genç birleşirse aile olur” (Vud, 2005: 103) şeklinde kullanılan bir söz, bu durumu güzel bir şekilde açıklamaktadır. İki ağacın sürtünme yoluyla birleşmesi, iki gencin birleşerek ailenin temellerini kurmasının bir simgesi hâline gelmiştir. Bu durum, aynı zamanda mitlerdeki ilk ateşin yakılışının da bir taklididir¹. Örneğin Altay Türklerinde yeni evlenen gençler, kendi çadırlarındaki ateşi taşları birbirine sürtme yoluyla elde ederler (Direnkova, 1927: 66). Bunun için ocak kurmak için seçilen dokuz ağaç daire şeklinde köklerinden yere gömülür ve koni şeklinde tepeden birleştirilir. Tepesi, dumanın çıkışı için delik bırakılarak bağlanır. Bu geçici evin ortası ateş yakılmak üzere hazırlanır. Gençler, kapısı ve penceresi olmayan bu evde ilk ateşlerini yakarak gerdeğe girerler. Ev, üç gün durur, dördüncü gün ise yıkılır (Ergun, 2004: 303-304). Altay Türklerinde karşılaşılan bu töreni Müreli Seyidov ve Şakir Ülkütaşır da aktarmaktadır. Buna göre evlenmek isteyen gençler, ailenin rızası ile ve hısım ve dostların yardımı ile kaçarlar. Gençler ormanlık bir yere giderek burada kayın ağaçlarının dal ve kabuklarından bir kulübe yaparlar ve burada üç gün kalırlar. Otağa ha-

¹ Verbitsky tarafından tespit edilen Altay Türklerine ait bir efsaneye göre, insanlara ateş yakmasını Tanrı Ülgen öğretmiştir. Bu anlatıya göre ilk insan Arun-südün'den kovulup yeryüzüne indikten sonra önce ot ve meyveyle beslenmiştir. Ancak bu yeterli değildir. Hayvanlarla beslenmeye başlaması için de ateş gereklidir. Bu yüzden Ülgen, gökten biri kara bir ak iki taş getirir. Kuru otları avucunda ezerek bir taşın üzerine koyup diğeriyle vurur, otlar ateş alır. Ülgen böylece ilk defa ateş yakmasını insanlara öğretip “Bu ateş atamın kudretinden taşa düşmüş ateştir” der (Seyidov, 1983: 161; İnan, 2000: 66). Yine Altaylılara ait bir mitte, ateş büyük felaket Tufan'dan sonra Jajik tarafından kuru yapraklar kullanılarak ve sürtünme yoluyla yakılmıştır (Direnkova, 1927: 66). Hakasların mitolojilerine göre ise ateş, Ala Begom adındaki bir kültür kahramanı tarafından yine sürtünme yoluyla elde edilir (Butanayev, 1997: 3).

riçten kibrit veya ateş verilmediği için yeni aile kurmuş gençler, ateşlerini çakmak taşıyla elde ederler. Üç gün sonra otağı yıkar ve o şekli ile terk ederler. Yakılan bu ocaktan ateş almak ise kabile arasında yasak sayılır (Ülkütaşır, 1938: 146-147; Seyidov, 1983: 161-162). Benzer bir tören Şorlarda da mevcuttur. Radloff'un aktardığına göre, genç evlilerin akrabaları, onlar için dokuz ince kayın ağacından bir yurt yaparlar. Sonra güveyiyle gelin içeri girerler. Güvey ateş yakarken gelin kapıda durarak yurdun yapılmasında yardımcı dokunanları yüzükle ödüllendirir. Genç evliler burada üç gün kalıp gelen ziyaretçileri kabul ederler. Üç gün sonra esas evlerine yerleşirler. Bu eski yurt ormanda çürümeye bırakılır. Yurt içinde ateş yakma merasimi büyük bir önem taşır (Radloff, 1994: 116-117). Eskiden Azeri Türklerinde de yeni evlenen çiftler kendi ocaklarının ilk ateşini taşları birbirine sürterek elde ederlermiş. Buna göre insanlar toplanıp yeni evlenen çift için ev diker, eşyalarını temin ederlermiş, ama ateş vermezlermiş. Gençler kov ve çakmak taşı bulup ocaklarını kendileri yakarlarmış (Abdulla, 2005: 66).

Bazı durumlarda da yeni evlilik yoluyla yeni kurulan "ocak", taşları birbirine sürme yoluyla değil, ama bizzat evlenen gençler tarafından yakılır. Örneğin Tuva Türklerinde düğünün başlaması, gelin ve damadın birlikte düğün otağının ateşini yakmasıyla olur. Otağ ateşini yakmak için odun toplanır. Otağa bırakılan kuru ağaçlar köseğilerle tutuşturularak evlenecek gençlere verilir. Kızın ve oğlanın birlikte otağı tutuşturmasıyla düğün başlar (Kenin-Lopsan, 1998: 308). Çiftlerin yeni evlerinde yapacakları ilk işlem olan "ocak yakma", aslında evliliğin toplumsal boyutunun dışında dinî boyutunu da göstermektedir. Altay Türkleri arasında evlendikten sonra yeni evlerinde ateş yakmayan çiftlerin Tanrı katında evli sayılmayacağına inanılması bu durumu göstermektedir (Dilek, 2007: 39). Bu durumda yeni evde, yeni evliler tarafından yakılan ilk ocak, bir anlamda evliliğin Tanrı tarafından onanması için dinî bir simge olarak da görülmektedir.

Yeni kurulan ailenin ilk ocağının evlenen gençlerin dışında, aile büyüğü olan baba tarafından yakıldığı da olur. Bu tarz örnekler Anadolu'da rastlanmaktadır. Mehmet Eröz'ün verdiği bilgilere göre Aydın Tahtacıları, göçebe oldukları dönemlerde, yeni evlenen çiftin ilk ocağını "ata"ya yaptırırlarmış. Buna göre baba, evlenen oğlu için çadır (topak ev, keçe çadır) yaptırır ve kurban keserek ocak ebediyen tütsün diye ilk ateşi yakar. Buna "yeni ocak uyandırma" denir (Eröz, 1990: 328-329). Bu yeni ocak uyandırmadan kasıt, yeni evlenen gençler için yeni bir ev kurmaktır. Yeni bir evin kurulması da sembolik olarak bu yeni evin ocağında ilk ateşin yakılması şeklinde gerçekleşmektedir. Yeni kurulan evin, yurdun varlığı, bu yakılan ocakla anlam kazanmakta ve kabul görmektedir. Fakat yeni kurulan ocakta ilk ateşin yakılması herhangi bir kişi tarafından değil, evin babası tarafından gerçekleştirilmektedir (Kumartaşlıoğlu 2016: 285).

2. Aile Ocağına Dua ve Niyaz İle Saçı Sunma

Altay Türklerinin düğün törenlerinde ilk “ocak yakma” uygulamalarının yanı sıra, “ocağa dua veya niyaz ederek saç takdiminde bulunmak” da yaygın bir şekilde yerini almaktadır. Evin ocağına saç takdiminde bulunmak, ya düğün töreninin çeşitli aşamalarında aile büyükleri ile damat tarafından ya da düğünün son günü kendi babasının ve kayınpederinin ocağına gelin tarafından yapılır.

Evin ocağına saygıyla niyazda bulunup saç sunmak, ocağın yalnızca maddi boyutta algılanmamasıyla, aksine üzerine yüklenen simgesel anlamlarıyla ilgilidir. Ocak her şeyden önce bir canlıymış gibi algılanmakta, onun bir iyesi veya hami ruhu olduğuna inanılmaktadır². Hatta ocağa birtakım antropomorfik anlamlar yüklenmekte, dolayısıyla ocağın da birtakım insanî istek ve ihtiyaçlarının olabileceği düşünülmektedir. Onun en temel ihtiyaçlarından birisi karnının doyurulup beslenmesidir. Bu nedenle her vesilede olduğu gibi düğün törenleri de “ocak”ı, daha doğrusu “ocak iyesi”ni memnun etmek için bir fırsattır. Çünkü, “ocak iyesi”, aileyi koruyan hami ruh olarak aileyi ilgilendiren her durumda devreye girmektedir; evin bereketi, mutluluğu, talihi vb. durumların “ocak iyesi”yle alakalı olması gibi, bereketsizlik, talihsizlik vb. durumlarla “ocanın sönmesi” de “ocak iyesi” ile kurulan ilişkilere bağlanmaktadır. Bu yüzden yeni kurulacak yuva için evlilik izni “ocak iyesi”nden alınmakta, “aile ocağı”na yeni katılacak yeni birey olan gelinin aileye katılımı da “ocak iyesi” tarafından onaylanmaktadır. Bu evlilik iznini “ocak iyesi”nden sağlıklı bir şekilde almak ve bu süreci sorunsuz bir şekilde atlatmak için “ocağa niyaz etmek” ve “ocağa saç takdim etmek” son derece önemlidir.

Altay Türklerinde dünürlük anında kız verilip başlık konuşulduktan sonra damat eline rakı dolu kâseyi alır. Dua bilen biri de dua ile rakıyı ocağa serper. Duada gençlerin evlenmesi için ateş iyesinden izin istenir. Başlık parasını ödemeye gelirken de ocağa et ve yağ atılır, yine bu esnada dua okunur (Direnkova, 1927, 68). Teleütlerde de kızın başlığında anlaşıldıktan sonra evin yaşlısı, önce Ülgen’e, sonra Umay Ana’ya rakı saçıp dua ettikten sonra ocağa yönelerek ocak iyesi olan “Ot Ana”ya dua eder, gelin ve damat için güzel bir hayat ve mutlu bir evlilik ister:

*“Ay ışığını verdiğinde,
Güneş ışığını verdiğinde,
Guguk kuşunun sesi çıktığında,*

² Ateş ve ocağın sahibi olan *ot-ezi* Altay ve Teleütler arasında temiz ve saygı gösterilen bir ruh olarak görülmüş, bu nedenle ateş ve ocak iyesi üzerine oluşmuş, saygı belirtisi olarak birtakım kural ve yasaklamalar oluşmuştur. Ayrıca antropomorfik özellikleriyle tasvir edilen *ot-ezi* “ateş ve ocak iyesi”, *ot-ene* “ateş ana” olarak da algılanmış, Altay ve Teleütler arasında bu şekilde bir yer edinmiştir (bk. Direnkova 1927: 63-77).

Tüm ormanlar yapraklarla bezendiğinde,
 Şafak başladığında,
 Güneş yüzü görüldüğünde,
 Ey otuz kafalı ateş anne!
 Ey kulağı kamıştan olan
 Kırk kafalı bakire anne!
 Yedi kattan iniyorsun
 Yedi dişte sallanıyorsun
 Başımı eğiyorum sana.
 Ey ibadet edilen,
 Yedi kattan iniyorsun
 Başımı eğiyorum sana.
 Ey iltifat edilen
 Üç evin padişahı,
 İrtibatı kesmeyen,
 Bizi düşünen ve yedi kattan inen,
 Ve ey yeşil giyinen,
 Ve memnun yeşil ateş!
 Ve elbisesi kırmızı olan
 Memnun kırmızı ateş!
 İleride baba olacak
 İleride ateşlerin annesi olacak
 Otuz kafalı ateş anne!
 Kulakları kamıştan olan,
 Beyaz gülleri açılmış,
 Beyaz suları dökülmüş,
 Ve mavi gülleri açılmış,
 Yedi kaynar suyu dökülmüş,
 Otuz kafalı ateş anne!
 Ey yedi kattan inen,
 Yedi renkli olan,
 Otuz kafalı ateş anne!
 Ve ey çukurda ateş oynayan,
 Ve ey tebrik edilen,
 Tüm buzları eriten,
 Herşeyi eriten,
 Ve ey tebrik edilen!” (Yefimova, 1926: 231-232).

Teleütlerde, kız isteme töreninden sonra yapılan “ocağa saçı sunma” ve dua etme uygulamasına benzer bir uygulama, düğün esnasında damat kız evine geldiğinde yapılır. Bu esnada topluca rakı içilir. Aralarından yaşlı biri dua eder. Kızın babası önce Ülgen, sonra Umay Ana ve daha sonra “Ot-Ana” için ocağa rakı saçar. Bundan sonra tüm koruyucu ruhlar için evin dört tarafına rakı serper. Rakıyı her serpişinde şu duayı okur:

“Evin ağaçlarına
 Beyaz ateşe
 Sekiz tarafa

Dört köşeye” (Yefimova, 1926: 228).

Altay ve Teleütlerden örneklerini verdiğimiz düğün öncesinde kız isteme töreni esnasında “ocak iyesi”ne saçı saçıp dua etme uygulamaları, “ocak iyesi”nin bir ailenin temellerinin atılması ve yeni bir “ocak” kurulmasında ne derece etkili olduğunu göstermektedir. Kızın istenip verilmesi ve başlığında anlaşılması, ailenin büyükleri tarafından ocağa saçı saçılıp dua edildikten sonra onaylanmakta ve kesinlik kazanmaktadır. Hatta Teleütlerde bu tören esnasında Ülgen için de ocağa saçı sunulması, “ocak iyesi”nin aynı zamanda insanlarla diğer kutsal varlıklar arasında aracı bir pozisyonda olduğunu da göstermektedir.

Teleütlerde ocağa saçı sunumu, düğünün başladığı ilk gün de devam eder. Düğünün ilk günü, damat kız evine kurban edilmek üzere hayvan götürür. Damat, “Ot Ana”dan evlenmeleri için izin ve mutlu bir hayat ister. Damat ocağın önünde içi yağla dolu kâseyi gelinin dua bilen akrabalarından biriyle “Ot Ana”ya sunar (Yefimova, 1926: 239).

Düğün törenlerinde “ocak”a saçı sunup dua etme uygulamaları daha çok düğünün son günü, yani gelinin kız evinden oğlan evine gittiği zaman, bundan sonraki yaşamını sürdüreceği “ocak”a yönelik yapılır. Hatta bu uygulamaların ilk adımı gelinin baba evindeki ocağa niyazı ile başlar. Çünkü baba evindeki hayatını noktlayıp koca evinde yeni bir hayata başlayacak olan gelin, yeni hayatı için de baba evindeki ocağa eğilip niyaz ederek saygısını gösterecek ve ondan da evliliği için izin isteyecektir. Gelinin “baba ocağı” ile vedalaşmasını simgeleyen bir ritüelle Altay Türklerinde karşılaşmaktayız. Buna göre, gelin almak için damat ve akrabaları kızın evine gittiklerinde, ev kızın akrabalarıyla dolu olur. Anne ve babası kızlarına nasihat ederlerken odaya yedi ihtiyar adam girer. Bunları gören genç kız ayağa kalkıp ocağa secde eder. Yedi ihtiyar sırayla kıza dua eder (Ülkütaşır, 1938a: 20-21). Altay Türkleri arasında gerçekleştirilen bu ritüelde ihtiyarların ettikleri bütün dualar, kızın ocağa secde etmesinden sonra gerçekleşmektedir. Yani, evliliğin ilk izni baba evinde yanan “ocak”tan alınmakta, ihtiyarlar ise bu simgesel hareketten sonra evliliğin onayının verildiğini gösteren ve yeni kurulacak ocağın sağlam temellere dayanması dileklerini belirten alkışlarda bulunmaktadırlar. Aslında ihtiyarlar, kızın ocağa secde etmesiyle ocağın evlilik onayını vermesini bir nevi dilendirmektedirler. Evin merkezinde bulunan ve kendisine secde edilerek dualar edilen “ocak”ın buradaki asıl işlevi, ocak içerisinde yanan “ateş”in simgesel anlamlarıyla ilgilidir. Ateş, gökyüzündeki Güneş’in yeryüzündeki simgesi olduğu için, Güneş’in hareketleri nasıl mevsimler ile günün başlangıç ve bitişini belirliyorsa, yeryüzündeki ateş de insan zihninde hayatın çeşitli aşamalarının başlangıç ve bitiş noktalarını belirleyen bir algı oluşturmaktadır. Yani gelin baba ocağında ateşe niyaz edip dua ettiğinde eski hayatını ilga etmekte, aynı şekilde kayınpederinin ocağına niyaz edip

saçı takdiminde bulunarak yeni bir hayata başlamaktadır. Buna benzer bir törenle yine Altay Türklerinde karşılaşmaktayız. Altay Türklerinde gelin, kayınpederinin yurduna girdikten sonra ocağın önünde yere kadar eğilir. Bunun üzerine kayınbaba veya akrabalarından biri gelini takdis ederek dualar okur (Radloff, 1994: 75-76). Duadan sonra yeni çift merasimle kendi yurtlarına götürülür. Gelin, yurda girdikten sonra ocağın önünde eğilerek ateşe bir parça et atar ve birkaç damla kıymık döker (Radloff, 1994: 76-77). Fuzuli Bayat'ın aktardığına göre yine Altay Türklerinde kendi yurduna giden gelin, ocağın önünde yere kadar eğilerek şunları söyler:

*Taş ocağın pek bolzın
Oduñ çoktu bolzın
“Taş ocağın berk olsun*

Ateşin hiçbir zaman sönmesin” (Bayat, 2007: 125).

Yakut Türklerinde de gelin damadın evine getirildiğinde ocağın önünde diz çökerek ateşe üç parça içyağı atar, üç kıymık ekler ve tutuşmaları için birkaç kere üfler (Seroşevsky, 2007: 181). Çuvaşlarda gelin oğlan evine getirildiğinde ocağın yanına oturtulur. Ocakta çorba kaynarken yeni evliler ocağın önünde dururlar. Örtü altında bulunan gelin, daha sonra başlıca uğraş alanı olacak ocağı eğilerek selamlar (Arık, 2005a: 103–104). Hakas Türklerinde ise gelinin koca evinde ocağa niyaz etmesine, kayınpalidenin ve görümcenin uygulamaları eklenir. Buna göre gelin, yeni evine geldiği gün, ocağa bir defa niyaz eder. Bundan sonra evin değersiz yerine oturtulur, kaynana ise ocağın arka tarafındaki değerli yere oturmaktadır. Gelinin ocağa niyazı esnasında, kaynana eline üzerinde yağ ve kırmızı-beyaz kurdeleler (çalama) olan huş ağacının dallarını alır. Görümce bu dalları ateşe atarken kaynana ise şöyle dua eder: “Tanrı ateşinin yanında beşik bulunsun, ateşin arkasında da odunlar bulunsun” (Butanayev, 1997: 6).

Altay Türklerinin düğün törenlerinde ocak etrafında gerçekleştirilen ocağa saç sunma ve ocağa dua etme uygulamaları, özellikle gelinin yeni ailesine katılımı için önemlidir. Çünkü gelin yeni katıldığı aileye yabancı sayılır. Yabancılar ise her “ocak” için tehlike unsuru oluştururlar. Yabancılardan kaynaklı tehlikeleri uzaklaştırmak ise her ailenin koruyucusu konumundaki evin “ocak”ına düşmektedir. Çünkü evin merkezindeki “ocak” ve bu ocakta yanan “ateş”, maddi ve manevi anlamda temizleyici, pisliklerden arındırıcı ve kötülüklerden uzaklaştırıcı yönleriyle önemlidir. Dolayısıyla düğün törenlerinde veya düğünden sonra özellikle geline yönelik bu uygulamalar, henüz aile ocağına yabancı olan bu bireyin getirebileceği tehlikelerden korunmak içindir. Ayrıca bu uygulamalar ile gelin yeni katıldığı “ocak yyesi” tarafından bir aile bireyi olarak kabul edilir ve onaylanır.

Gelinin yeni evine geldiğinde ilk olarak evin ocağı ile kurduğu temasın belirtildiği gibi pek çok nedeni olmakla beraber, gelinin “ocak”a eğilip selam vererek ona dualar edip çeşitli saçılar sunması onun bundan

sonraki hayatında sürekli temasta bulunacağı “ocak”ı memnun etmek içindir. Çünkü, gelin yeni girdiği evin bir kadın bireyi olarak evin ocağından her şekilde sorumludur. Ocağı sürekli yanar vaziyette tutmak, dolayısıyla evin aydınlanma, ısınma ve barınma ihtiyaçlarını karşılamak, ateşe ve ocağa karşı uyulması gereken kurallara uymak vb. kadının görevidir. Belki de bu yüzden evin ocağı ile kadın arasında kurulan bu yakın ilişki, “ocak iyesi”nin daha ziyade kadın görünümlü bir iye olarak algılanıp tasvir edilmesine neden olmuştur. Gelinin koca evine geldikten sonra “ocak”la yakın temasını gerçekleştiren ocağa niyazda bulunma, ocağa saç takdiminde bulunma gibi eylemlerin yanı sıra, diğer bazı eylemler de gelinin hem “aile ocağı”na kabulünü hem de “evin ocağı” ile temasını ve bu ocağa bağlanması sonucunu doğurmak için yapılmaktadır (Kumartaşlıoğlu 2016: 298).

3. Aile Ocağı Etrafında Dönme

Düğün törenlerinde özellikle gelin tarafından yapılan “aile ocağı”na yönelik uygulamalar yalnızca ateşe ve ocağa dua edip saç sunmakla sınırlı değildir. Genellikle gelin, bazı yerlerde ise gelin ve damat veya başka kişiler ya evin ocağının ya da evin dışında yakılan ocağın etrafında dönerler. Bu dönme işinin yakılan ocağın etrafında yapılması farklı anlamlara gelmez; ocağın etrafında dönme eylemi, yine “aile ocağı”nı ilgilendiren birtakım anlamlar içerir. Ateşin ve ocağın etrafında dönen gelin, döndüğü ocak tarafından o “aile ocağı” içerisine kabul edilir. Bu kabul edilişi ve gelinin bir aile bireyi olarak onaylanması esnasında, gelinin aileye olan yabancılığı da giderilir. Onun yabancılığı, aynı zamanda gelinin “aile ocağı”na dışarıdan getirebileceği pisliklerden, kötülüklerden, nazardan vb. arınıp tertemiz bir şekilde “yeni ocak”ta “yeni hayat”ına başlaması ile son bulur. Gelinin bu arınma işlemi “ateş”in veya “ocak”ın etrafında dönmesi ile gerçekleşir. Bu uygulama, eski Türk kültüründen günümüze takip edebildiğimiz hastalık tedavi etme işlemlerinden birine benzemektedir. Genelde “göçürme” veya “çevirme” olarak adlandırabileceğimiz (İnan, 1998: 478) bu işlemin temelinde, hasta olan kişinin başı etrafında canlı veya cansız bazı nesnelere dolaştırarak hastalığı ona nakletme yatar. Aynı yöntem bazı cansızlardaki güçleri insanlara devretmek için de kullanılır (Aytar, 1980: 8). Düğün törenlerinde ateş etrafında dönme veya dolanma uygulamalarında da aynı mantık mevcuttur. Ateşin veya ocağın etrafında dolandırılan kişinin dışarıdan getirmiş olması muhtemel bütün pislikleri, kötülükleri, belaları, nazarları vb., ateş ve ocağa devredilir. Çünkü ateş, insanın elinde bulunan yok edici ve temizleyici özelliğe sahip en önemli varlıktır.

“Ocak”ın etrafında dönme eylemi, günümüzde de yaygın bir şekilde var olup Anadolu’da da örneklerine rastlanmaktadır. Altay Türkleri arasında da düğün törenlerinde ocak etrafında dönme eylemi örneği ile karşılaşılmaktadır. Dırenkova’nın aktardığına göre, Altay Türklerinde gelin yeni evine geldiğinde, damadın akrabaları atın yağın eriterek ocağa ko-

yarlar, hatta o kadar çok koyarlar ki ateşin alevleri evin en yukarisına çıkar. Daha sonra ocağın etrafında üç defa dönerler. Bu esnada ocağa “Bu evin içi çocukla dolsun, bu ailenin hayvanları çoğalsın, zenginliği artsın.” diye dua ederler. Bu işlemden sonra yeni gelinin o evde her hakka sahip olduğu düşünülür (Direnkova, 1927: 68). Bu törende ocağın etrafında dönen gelin olmasa da damadın akrabaları ocağa kurban takdim edip etrafında dönerek ocağı memnun etmiş olurlar; ettikleri dualarla da yeni gelinin eve gelişini aile ocağına onaylatmış olurlar.

Sonuç

Altay Türkleri arasında düğün törenlerinde ocak etrafında gerçekleştirilen uygulamalar, diğer Sibiry topluluklarında da benzer biçimde yapılmaktadır. Hatta bu uygulamaların benzerleri ile diğer Türk toplulukları ve Anadolu’da da görmek mümkündür. Bu açıdan düğün törenlerinde “ocak” etrafındaki uygulamaların Türk kültürünün ortak kültürel unsurlarından olduğu söylenebilir.

Düğün törenlerinde yeni evlenen çiftlerin ilk ateşlerinin yakılması, gelin, damat, kaynana, kayınpeder vb. kişiler tarafından ocağa çeşitli sunularda bulunma, ocağa niyazda bulunup dua etme, ocağın veya evin önünde yakılan ateşin etrafında dönme gibi eylemler, yeni kurulan “ocak”ın temellerinin sağlam bir şekilde atılması ya da “aile ocağı”na yeni katılan bireyin “ocak iyisi” tarafından kabul edilip evliliğin onaylanması içindir. Söz konusu eylemlerin evin merkezindeki ocakta ya da evin önünde yakılan ateş etrafında yapılmasının hedeflenen amaç açısından hiçbir farkı olmayıp bu uygulamalar “aile ocağı”nın maddi ve manevi temellerinin atılmasına ve bu “ocak”ın aileye yabancı bütün zararlı unsurlardan korunmasına yöneliktir. Altay Türklerinin düğün törenleri esnasında söyledikleri bir dua bunu açıklamaktadır: “Taştan olan ocak onları ayırmasın; közleri dağılmasın. Ocağınızın ateşi sıcak olsun. Eviniz barış içinde olsun.” (Vud, 2005: 103).

Altay Türklerinin düğün törenlerinde, hayatın diğer aşamalarında olduğu gibi ateş ve ocak, kurban takdim edilen bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Ateş ve ocağa takdim edilen sunular, Türk kültürünün değişik dönemlerine ya da toplulukların sosyo-ekonomik özelliklerine göre değişmektedir. Ateş ve ocağa saç sunma, ateşin ve ocağın canlı bir varlık olarak algılanışını, ateş ve ocağın bir iyeye sahip oluşunu ortaya koymaktadır. Bu iyenin çeşitli zaman ve durumlarda sunularla doyurulması ve memnun edilmesi eve bereket ve huzur getirir, aksi halde ise evin huzuru kaçır, ocak dağılır. Düğün törenlerinde ocağa saç sunumu, hayatları birleşen iki gencin bundan sonraki hayatlarında sağlık ve huzur dilekleri içindir. Bu durumda “ocak”, yeni kurulan “aile ocağı”nın temelini oluşturmakta, bu evliliğin sağlam temeller üzerine oturtulmasına izin ve onay vermektedir.

“Aile ocağı” merkezinde yapılan uygulamaların muhatabının Sibiry Türklerinde doğrudan doğruya “ocak iyisi” olduğu ve yapılan duaların

“ocak iyesi”ne yönelik olduğu görülürken Anadolu sahasında ise bu uygulamaların kökeni unutulmuş ya da daha farklı nedenlere bağlanmıştır. Sibiry Türklerinde daha çok “ocak iyesi”ni memnun etmek ya da bu iyeden evliliğin izin ve onayını almak amaçlanırken Anadolu sahasında düğün törenlerinde “ocak” etrafında yapılan uygulamaların nedenleri, gelinin ocağa bereket getirmesi, ocak gibi sağlam olması, nazarlardan korunması vb. biçimlere dönüşmüştür.

Kaynakça

- Abdulla, Behlul (2005). *Azerbaycan Merasim Folkloru*. Bakı: Qismet.
- Arık, Durmuş (2005). *Hıristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları.
- Bayat, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi (Kutsal Dışı-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji)*. Cilt: 2. İstanbul: Ötügen Neşriyat A.Ş.
- Butanayev, V. Ya. (1997). Kult Ognya ı Hakasov. *Vestnik hakasskogo gosudarstvennogo universiteta İm. N. F. Katanova*. Vıpusk III, Seriya 3, Abakan, 3-7.
- Direnkova, N. P. (1927). Kult ognya u altaytsev i teleüt. *Sbornik muzeya antropologii i etnografi*, Leningrat, T. VI, 63-77.
- Dilek, İbrahim (2007). “Sibiry Türklerinde Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler”. *Bilig*, 43, 33-54.
- Ergun, Pervin (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Eröz, Mehmet (1990). *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1998). *Makaleler ve İncelemeler. I. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kenin-Lopsan, Monguş B. (1998). “Tuvaların Eski Gelenekleri”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*. 5, 288-308.
- Kumartaşlıoğlu, Satı (2016). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Konya: Kömen Yayınları.
- Radloff, W. (1994). *Sibiry’dan II*. (Çeviren: Ahmet Temir). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Seroşevsky, V. L. (2007). *Saka Yakutlar*. (Çeviren: Arif Acaloğlu). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Seyidov, Müreli (1983). *Azerbaycan Mifik Tefekkürünün Gaynagları*. Bakı: Yazıcı.
- Ülkütaşır, M. Şakir (1938). “Altay Türklerinde Düğün Âdetleri”. *Türk Halkbilgisine Ait Araştırmalar*. İstanbul: Burhaneddin Yayınları, 14-24.

Vud, Galina (2005). *Mudrost naroda i epose Altay*. Gorno-Altaysk. Universitet Masarika i Brno Filolosofskiy Fakültet İnstitüt Slavistiki.

Yefimova, A. (1926). *Teleütskaya Svadba. Materialı po svadbe i semeyno-rodovomu stroyu narodov SSSR. S vvodnoy stat'ey prof. L. Ya. Şternberga*, Leningrad, 225-247.

Свадебные обряды и брачные отношения кыргызов и тюркских народов в исследованиях кыргызских этнографов

*Жаркын Пиримбаева**

Wedding Ceremonies and Marital Relations of the Kyrgyz and Other Turkic Peoples in Kyrgyz Ethnograph Studies

Jarkyn Pirimbaeva

Summary

All the rituals related to weddings and marital relations are among the most important elements reflecting a nation's culture. The traditional wedding ceremonies of the Kyrgyz, the rituals before and after the wedding, and relations between the newlyweds and their relatives have been the focus of Kyrgyz ethnographs by N. P. Direnkova, N. A. Kıslyakov, S. M. Abramzon, A. Cumanulov and A. S. Kochkunov. Many scientists and researchers have examined these, as well. Kyrgyz scientists have made remarkable studies that examine marital relations among the Kyrgyz in comparison to those of kin and neighboring peoples, with regard to traditions and family norms.

Despite changes to some of the rituals and traditions related to marriage among the Kyrgyz that date back to ancient times, they continue to this day. Nevertheless, some of these have been subjected to new communal relations and ideological pressure or have been completely forgotten.

In this article, we will provide detailed information about concepts such as *bel kuda*, *beşik kuda*, *kayçı kuda*, *küyöölöp baruu* and *kız oyunu* that have been forgotten these days, with regard to wedding traditions among the Kyrgyz. There will also be an examination of customs like *koşumça*, *ökül ata*, *ökül ene*, *kalın* and *kiyit* that continue today.

Key Words: family, family relations, wedding, tradition, ethnography.

Свадьба и все обряды, связанные с брачными отношениями являются одними из приоритетных факторов материальной и духовной культуры каждого народа, в том числе и кыргызов. Кыргызские традиционные свадебные обряды, включающие в себя различные формы заключения брака, а также добрачные и брачные отношения между молодыми и их родственниками, вызывали особый интерес многих ученых и исследователей, в том числе и кыргызских этнографов, таких как Н. П. Дыренкова [1], Н.А. Кисляков [2], С. М.

* National Academy of Science of the Kyrgyz Republic, Bishkek, Kyrgyzstan.

Абрамзон [3], А. Джумагулов [4], А. С. Кочкунов [5], и другие [6]. Исследования кыргызских ученых уникальны тем, что в комплексе дают представление о тонкостях брачных взаимоотношений, традициях и нормах брака, бытовавших в жизни не только кыргызов, но и соседних народов. Однако в силу внутренних факторов (развал СССР, политико-экономический кризис в стране и т.д.) кыргызская этнографическая школа не могла позволить себе в полной мере изучать вопросы этногенетического и культурного характера, в том числе и семейно-брачные отношения. По словам этнографа, создавшего в свое время кыргызскую этнографическую школу С. М. Абрамзона: «Киргизский свадебный обряд, взятый в сопоставлении с аналогичными церемониями у народов. Находившихся с киргизами в той или иной связи или в древнейший, или в более поздний период, обнаруживает большую близость и к среднеазиатскому тюркоязычному миру (прежде всего к обрядам казахов и полукочевых узбеков), и к южно-сибирскому тюркско-монгольскому кругу народов (в особенности к обрядам алтайцев и хакасов, отчасти бурят). Вполне можно допустить сходство распорядка свадебных церемоний, прямые параллели как в некоторых важных элементах ритуала, так и в немалом количестве деталей могут возведены к общим историческим судьбам некоторых племен, вошедших в состав названных народов, к общим предкам у ряда этих народов [3: 251]. И с этим нельзя не согласится, ведь многовековая история кыргызов, их кочевая жизнь неразрывно связана с этногенетическими и культурными взаимоотношениями с различными народами, в особенности с тюркскими.

Из многих обычаев, обрядов и отношений, возникавших в прошлом в связи с заключением брака у кыргызов, некоторые еще продолжают сохраняться и в наше время, хотя и в видоизмененной форме, другие же под воздействием новых общественных отношений и идеологии либо исчезли из быта и о них можно узнать только из рассказов представителей старшего поколения, либо пережиточно соблюдаются в отдельных семьях, совершенно потеряв свой прежний смысл. К числу таких реликтов и одной из распространенных в прошлом форм заключения брака является так называемое *бел куда*, то есть две стороны, сватающие своих еще не родившихся детей или *бешик куда*, что означает в переводе родители, сватающие детей с колыбели [7: 436].

Обычай заключения соглашения о будущем браке малолетних и даже еще не родившихся детей между их родителями также писали и другие исследователи, так, например, Г. С. Загряжский в своем этнографическом очерке сообщал, что бывали случаи, где между хорошими приятелями заключалось условие о браке детей еще не рожденных [8]. Как известно в ознаменовании этого соглашения хозяин

резал овцу и устраивал угощение, на которое приглашал несколько аксакалов из своего айла. В их присутствии стороны объявляли о том, что они решили стать *бел куда* и обнимались. А. Джумагулов в своей монографии также отметил эту форму заключения брака: «Решив породниться друг с другом, родители будущих супругов договаривались о том, что если у их жен родятся дети, то они их поженят. Когда в одной семье рождался мальчик, а в другой девочка в знак договоренности отец мальчика давал отцу девочки подарок. Это подношение обычно называлось *сөйкө салуу* (надевание серег – П. Ж.). В патриархально-феодальном обществе этот обычай был равнозначен акту уплаты первой части калыма» [4: 31]. Но вместе с этим обязательным ритуалом было дарение скота – верблюда или лошадь, а для ребенка хорошую одежду. Что касается сережек – то их привозили и надевали не всегда. До совершеннолетия детей отношения между родителями происходили как у настоящих сватов. То есть, если одна сторона устраивала какое-нибудь мероприятие, то другая сторона принимала не только приглашение, но и непосредственно участвовала в расходах, привозила так называемое *кошумча* (букв. в переводе – добавление). Такие формы брака существовали и у других народов Центральной Азии. Так согласно Н. П. Лобачевой, у казахов по достижении молодыми людьми, сговоренными в младенческие годы, брачного возраста отец жениха посылал людей к отцу невесты для одобрения приезда молодого человека с установленной частью *калыма* [9: 149]. Это свидетельствует о том, что такие формы заключения браков детей были распространенным явлением в жизни центрально-азиатского региона. Что касается нынешнего дня, то по результатам этнографических поездок автора, данный обычай существует до сих пор в некоторых отдаленных районах Кыргызстана, что примечательно, как на севере, так и на юге, однако в последствии, когда дети достигают совершеннолетия, они либо отказываются, либо в случае отказа девушки ее попросту «крадут», что приводит в большинстве случаев к браку.

Одним из особых ритуалов брака является так называемый *калым* – выкуп, вносимый женихом родителями невесты, на котором основываются взаимоотношения двух сторон. Калым в брачных отношениях, видимо, приобрел очень большое значение, что без него о свадьбе не могло быть и речи, то есть, чтобы жениться, фактически необходимо было купить себе жену, которая становилась собственностью мужа. Согласно некоторым ученым, являясь главным условием заключения брака, калым у кыргызов, как и у многих других народов, находившихся на стадии развития патриархально-феодальных отношений, принял в прошлом настолько большие размеры, что по существу лишал возможности вступить в брак некоторую часть

населения, не обладавшую необходимым количеством скота или иных материальных ценностей [3: 233]. Более подробно и достоверно генезис калыма удалось изучить Н. А. Кислякову, согласно которому калым получил свое развитие наряду с развитием патриархальных отношений [2: 66-85].

Важным самостоятельным этапом свадебного ритуала являлось установление размеров калыма. По сведения некоторых авторов это зависело от разных причин и, прежде всего социальное и имущественное положение обеих сторон, личные качества и т. д. Особенно велики размеры калыма были у кочевников (казахов, киргизов, части туркмен и узбеков), а также горцев (горных таджиков), нередко проживающих большими не деленными патриархальными семьями (общинами) [10: 22]. К примеру, у тьянь-шаньских киргизов этот этап состоял из двух элементов, когда отец жениха приезжал в первый раз для установления размера калыма, и во второй раз, когда после уплаты значительной части калыма отец жениха приезжал для окончательного уточнения того, какое количество скота еще подлежит к уплате. Однако существовали свои локальные отличия, так у южных киргизов иногда через 3-5 дней после помолвки, родители жениха снова посылали посредников к родителям невесты, специально для переговоров о размере калыма. В других случаях отец жениха сам отправлялся к родителям невесты для переговоров. Такую поездку называли *жооп той* (жооп – ответ), поскольку, помимо калыма, договаривались и о размерах выплаты. Имел широкое распространение и обычай помощи родственников в уплате калыма. Для созыва сородичей устраивали специальный праздник, носивший разные названия в зависимости от регионов, куда приглашенные обязаны были доставить *кошумча* – скот, деньги и т.д., необходимое для уплаты калыма. Необходимо заметить, что вследствие имущественного неравенства многие бедные люди центрально-азиатских стран не могли позволить заплатить требуемый калым, за счет чего каждый человек, старался найти себе равного. В целом калымная система в Кыргызстане, практически изжившая в советское время, в настоящий период развивается с современными новшествами, присущие времени, и это наводит на мысль о возрождении и реконструкции «института калыма», что, несомненно, требует отдельного исследования, куда входит и изучение параллелей в данном вопросе с другими народами, ведь эта система, наблюдается практически у каждого этноса.

Одним из интересных моментов являются добрачные отношения между молодыми и родственниками. Так важное место занимал обычай добрачных свиданий жениха и невесты *күйөөлөөн баруу*, хотя данная традиция носила разные названия, так у памирских

кыргызов эту поездку называли *күйөө келди* (букв. приезд жениха - П.Ж.), у кашгарских же кыргызов и племени адыгине *үй жаны*, то есть близко к дому (невесты). Известно, что период посещения невесты женихом совпадал обычно с периодом выплаты калыма. Однако в этом вопросе существовали свои локальные отличия, так “в большинстве случаев первая поездка жениха к невесте могла иметь место задолго до полной уплаты части калыма. У племени Бугу она предпринималась сразу же после уплаты части калыма, например, первой девятки скота, т.е. даже до переговоров о размерах калыма, иногда после уплаты большей части калыма. В других местах поездка к невесте допускалась через год после сватовства (Талас) или помолвки (Тянь-Шань, Иссык-Куль) или после достижения договоренности о размерах калыма (некоторые районы Тянь-Шаня, памирские киргизы)” [11: 61-63].

Время добрых отношений молодых как у кыргызов, так и у казахов, начинался тем, что, отец парня оповещал отца девушки о приезде их сына. С женихом отправлялось несколько родственников, его друзья, в том числе музыкант и певец. Один из спутников жениха, бойкий и красноречивый играл роль дружки [9: 160]. Перед свиданием жених должен был выполнить обязательный комплекс выкупов-подарков, который совпадает не только с казахскими, но и с каракалпакскими обычаями [12: 72]. Особенно благоприятную возможность для свидания представляли игры молодежи – *кыз оюну* (девичьи игры) устраивавшиеся во время до свадебных приездов жениха к невесте и в дни свадебных торжеств, накануне увоза новобрачной в дом мужа [13: 106]. Хочется отметить, что традиционные игры на свадьбах нуждаются в отдельном исследовании, так как на сегодняшний день практически многие игры потерялись в ходе исторической жизни или трансформировались во что-то новое, более современное.

Нужно отметить, что существовали и определенные запреты или ограничения, обусловленные социально-историческими причинами, которые были исследованы многими кыргызскими учеными. По материалам, собранным еще в 20-х годах XX века, у кыргызов обычай избегания вступал в силу с момента просватания девушки. Жених до свадьбы не должен был показываться тестю и теще, в некоторых местностях он прятался и от старшей родни невесты [1]. Жених не имел права войти в юрту будущего тестя, поэтому обычно его помещали в какой-либо другой юрте. Такие же запреты существовали и у других народов Средней Азии, в частности у узбеков, казахов, алтайских тюрков [3: 249]. Так наряду с посещениями в период, между сговором-помолвкой и свадьбой вступали в силу запреты общения между женихом и ближайшими родственниками, а также родителя-

ми невесты. У таджиков, например, жених не только не мог разговаривать со своим будущим тестем, но и не должен был видеться с ним [10: 24].

Следует отдельно рассмотреть существующие определенные запреты на некоторые браки, то есть экзогамию. Г. Загряжский отмечал, что у киргизов запрещается жениться на мачехе, молочной сестре, на родной сестре жены, пока жена жива. Вообще брак до шестого колена не допускается [8]. В последствии глубже данную тему затронул С. М. Абрамзон, по которому: "...у киргизов господствовал принцип экзогамии по поколениям, почему состав лиц, в отношении которых действовал этот принцип, с каждым поколением изменялся. Чтобы получить возможность жениться на ком-либо, надо было удостовериться, что после общего предка прошло не менее семи поколений" [14]. То есть понимается, что экзогамия носила не родовой характер, а поколенный. "У тех же киргизов на Тянь-Шане, - писал С. М. Абрамзон, - фактически браки совершались иногда между потомками в шестом и даже в пятом поколении, в Чуйской долине часто встречались браки не только в пятом, но и в четвертом поколении, а в некоторых районах южной Киргизии, где был более высок уровень экономического развития, и где к тому же больше сказывалось в прошлом влияние ислама, мы встречались иногда с полной утратой ранее существовавших брачных запретов и приспособлением к нормам шариата [15: 141]. Однако и в этом вопросе наблюдались различные отклонения, так А. Джумагулов, ссылаясь на своих информаторов, отмечает, что раньше у группы кошой (племя солто) существовал обычай брать жен не ближе, чем из седьмого колена, а позднее постепенно стали допускаться браки в третьем — четвертом коленах; у группы джантай (племя сары багыш) до недавнего времени сохранялся обычай брать жену не ближе, чем из шестого колена [4: 27]. Данный вопрос считается актуальным и в центрально-азиатском масштабе, так О. А. Сухарева в своей статье "Традиция семейно-родственных браков у народов Средней Азии" замечает, что строго запрещаются браки даже между такими дальними родственниками, близость с которыми уже чисто формальна и с точки зрения биологической не является препятствием к браку, не может оказать вредного влияния на потомство. У одних народов запрещаются браки до седьмого колена, у других — между всеми, кто носит одно родовое имя или принадлежит к одной родовой группе [16: 118-119]. Что касается кузенных браков, то по историко-этнографическим данным как у киргизов, так и у казахов, существовали так называемые перекрестно-кузенный или кросскузенный брак, то есть у киргизов он существовал в двух формах: односторонняя форма (брак с дочерью брата матери), и как двусто-

ронняя (брак с дочерью брата матери и брак с дочерью сестры отца). Существовали локальные отличия заключения брака по мужской линии, так если у южных кыргызов допускались такие браки, то у северных кыргызов – нет, то есть запрещались браки детей двух родных братьев.

Среди перекрестно-кузенной или кросскузенной формы браков существовала еще одна, упомянутая многими учеными, как *кайчы куда* - перекрестный брак нескольких человек из двух семей, то есть сестер из одной семьи выдавали замуж за братьев другой стороны. По А. Джумагулову, иногда обменивались не дочерьми или сестрами, а девушками более отдаленных степеней родства [4: 32]. Согласно С. М. Абрамзону, “такие браки практиковались преимущественно среди бедных, так как в подобных случаях не требовалось платить калыма. В некоторых случаях каждая сторона давала другой по одной голове крупного рогатого скота. Но иногда такие браки заключались хорошими друзьями по уговору, тогда калым уплачивался. Больше уплачивал тот, который имел к этому возможность” [17]. Следует заметить, что, изучая исторические аспекты брака, такая форма считалась непрочной и не одобрялась населением, хотя и применялась в жизни. Такая форма брака существовала и в соседних республиках, в частности у таджиков, где постоянная практика перекрестных браков между родственниками мужа и жены приводила к тому, что все они даже в тех случаях, когда принадлежали к разным *авлодам* (тадж. авлод — группа родственников, состоящая из представителей разных поколений и восходящая к общему предку), в действительности находились в кровном родстве между собой [16: 122]. По-видимому, появление близкородственных браков в центрально-азиатских республиках кроется в стремлении избежать раздела родового, семейного имущества. Об экономических причинах в свое время высказал Н. А. Кисляков [18: 66].

Среди реликтов ранних форм брака, зафиксированных наблюдателями и исследователями у самых различных народов земного шара, особенно устойчивый характер и весьма широкое распространение имели институты левирата и сорората. Левират и сорорат, относились к числу повсеместно распространенных в недавнем прошлом и в быту народов Центральной Азии и Казахстана форм брака. В случае смерти старшего брата его жена переходит как наследство к младшему, если же умрет младший брат, то его жена достанется старшему. Как наследство переходят из рук в руки не только жена, но и дети, а также движимое и недвижимое имущество умершего. По кыргызским обычаям дети младших братьев (родных, двоюродных и троюродных) по отношению к старшим приходятся детьми, а дети старших братьев по отношению к младшим — старшими

братьями. Поэтому малолетние дети умершего близкого родственника должны всегда находиться под покровительством старших родственников. Так если у женщины умирал муж, как было сказано выше, ее выдавали замуж брату умершего и у нее не было прав уйти к своим родителям, так как существовало много препятствий этому. Если же у покойного мужа не было родных братьев, то выдавали за родных дядь или двоюродных братьев. Интересен тот факт, что институт сорората начинал работать, начиная с юного возраста, то есть если жених умирал в детском возрасте то при наличии другого сына, не имеющего еще своей невесты, женихом по праву левирата становился брат умершего. Такие явления не происходили изолированно, а распространялись по всему региону. Но существовали и свои исключения, если женщина от умершего мужа имела сыновей, и отказавшись вновь выйти замуж, заявляла, что, не желая осквернять ложе мужа, остается на всю жизнь вдовой для воспитания своих детей, то тогда ее не принуждали и даже уважали. В семье, как правило, она оставалась полноправной хозяйкой, где воспитывала детей, вела хозяйство и т.д. Имеются и такие любопытные моменты, когда вдову отдавали за младшего брата, которому едва исполнялось 12 лет [19: 100]. Что касается не согласия вдовы выходить повторно замуж, как известно, ее осмеивали и лишали всех прав на детей, хозяйство, ее родственникам приходилось возвращать размер калыма, практически женщина считалась опозоренной. Однако в целом женщина не была бесправной в тот момент, и в большинстве случаев учитывалось их мнение, а также мнение родителей вдовы. При их нежелании заключить брак с братом покойного, его близкие родственники ничего не могли сделать. Никаких принудительных мер не предпринималось. Тем не менее, в большинстве случаев вдовы соглашались заключать брак с братом умершего мужа.

Соответствующие нормы были выработаны и для обычая сорората. В случае смерти жены мужчина обязан был жениться на младшей сестре жены, причем принимался во внимание ее возраст. Согласно Аргынбаеву Х. А.: “Сорорат, видимо, уже давно существовал в более трансформированном виде, ибо вдовец мог изъявить желание жениться только на родной, незасватанной младшей сестре покойной жены, а тесть — отказать в подобной просьбе зятя. Сороратное право, исключая старших, распространялось только на младших сестер покойной” [19, с. 103]. Что подтверждается и другими учеными, упоминается при этом и добавление определенной суммы в калым, который был уже заплачен – *балдыз калым* (балдыз – сестренка жены – прим. П.Ж.) размером до одной “девятки” скота [11: 57]. В случае несовершеннолетия балдыз и зрелости жениха стороны могут заставить ее выйти за младшего брата жениха. При

этом все прежние нормы калыма остаются в силе и взаимные отношения между сватами продолжают своим чередом. Долгое существование таких браков в прошлом свидетельствует о былой прочности патриархальных традиций. Но все же, первостепенную роль играла, возможно, материальная сторона в старании не возвращать полученные деньги (калым), наследуемое имущество, рабочую силу, в лице женщины, детей, а также не терять родовую принадлежность, к тому же стоял вопрос и о детях сиротах, которым считалось, будет лучше с родным братом мужа, ведь при уходе снохи это могло отразиться и на материальном положении детей.

Одной из главной составляющей свадебного обряда является помолвка. Применяемым и в современный период началом является отправка сватов со стороны родителей жениха, которые получали согласие на брак. У южных кыргызов поездка носила название *жөөп алып келүү*, то есть приезд за получением ответа. В некоторых случаях к отцу девушки отправлялся непосредственно сам отец, хотя скорее всего данное происшествие носит более современный характер. Как это принято, родители жениха и невесты подготавливались к этому мероприятию основательно. На первом месте, конечно же, был скот. Сторона парня привозила обычно девятку скота, возглавляемая верблюдом для так называемого официального подарка, со стороны же девушки резали скот, заготавливали ответные подарки. Важным моментом торжества являлась церемония надения гостей подарками, имеющая разные названия, так *кийит* на Тянь-Шане или *сарнай* у фергано-алайских кыргызов. Схожие моменты мы находим и у казахов. Так официальное сватовство начинался с приездов сватов – родственников жениха в дом девушки. Группа сватов, называвшихся уже термином *куда* (сват), бывала многочисленной и обычно возглавлялась отцом молодого человека. Миссия их состояла в том, чтобы сделать официальное предложение о браке, окончательно договориться о размере калыма, условиях его выплаты, о приданом, о сроках свадьбы и т.д. Официальное сватовство всегда происходило пышно, сопровождалось увеселениями и имело достаточно сложный ритуал [9: 148].

Одной из обязательных свадебных церемоний был, существующий и ныне, мусульманский обряд *нике кыюу* (мусульманский брак). Сам по себе этот обряд имел однотипный характер, лишь в некоторых местах он отличался в незначительных деталях. Гораздо важнее, что в одних местах он совершался в доме отца невесты, в других – в доме отца жениха. Обряд же назначения посаженных родителей бытует и в современный период. Так в северных районах Кыргызстана по приезде молодой жены в дом к родителям мужа и после *нике кыюу*, свекор назначал *өкүл ата* и *өкүл эне* из числа

своих хороших друзей, или влиятельных людей, или одноаульцев. Для сына же назначали посаженных мать и отца родственников жены. На юге же Кыргызстана невеста, где *нике* происходит в аиле невесты, она сама должна была назвать в качестве посаженного отца одного из своих родственников или близких ее семье [17].

По истечении определенного времени молодуха отправлялась к своим родителям или родным. Эту поездку называли “төркүлөө”, то есть посещение своих родителей уже в качестве гостя. Однако этот вопрос нуждается в дальнейшем исследовании уже семейных отношений в целом.

Таким образом, на основании изложенного можно отметить следующее, что говоря о свадебном обряде и брачных отношениях кыргызов, как и у многих других народов, можно заключить, что свадебный обряд сложился в период становления и развития патриархальной семейной общины, хотя в нем обнаруживаются и следы более ранней стадий развития брачных отношений. Информация кыргызских ученых, касающихся брака, его обрядов, разновидностей и т.д., тем особенна, что она в целом характеризует состояние и развитие брачных отношений на территории Кыргызстана и Центральной Азии, которая служит дополнительным свидетельством этногенетических связей между народами. А такие вопросы, как сватовство, помолвка, свадебный пир, пережитки левирата и сорората и т.д. являются важнейшим составляющим во многих еще малоизученных и не раскрытых моментах в данном деле. Хочется заметить, что многие обрядности дошли и до наших дней, хотя и трансформировались на современный лад, что требует дальнейшего изучения в будущем.

Литература:

1. Дыренкова Н. П. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов // *Сборник этнографических материалов*. №2. Ленинград: 1927.
2. Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Ленинград: 1969.
3. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: 1990.
4. Джумагулов А. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе: 1960.
5. Кочкунов А. С. Новое и традиционное в структуре современной киргизской сельской семьи. Кандидатская диссертация. Москва: 1986.
6. Каракеева С. И. Современная киргизская городская семья. Фрунзе: 1981.
7. Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. Т1. Фрунзе: 1985.
8. Загряжский Г. С. Кара-киргизы // *Туркестанские ведомости*. №4, 1874.

9. Лобачева Н. П. К истории сложения института свадебной обрядности (на примере комплексов свадебных обычаев и обрядов народов Средней Азии и Казахстана) // *Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана*. Москва: 1978.
10. Кисляков Н. А. Пережитки матриархата в брачных обрядах народов Средней Азии // *Краткие сообщения института этнографии имени Миклухо-Маклая*. Т28. Москва: 1958.
11. Гродсков Н. И. Киргизы и кара-киргизы Сырдарьинской области. Юридический быт. Т1. Ташкент: 1889.
12. Бекмуратова А. Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус: 1970.
13. Абрамзон С. М. Некоторые стороны быта киргизской молодежи (19-20-вв.) // *Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана*. Москва: 1978.
14. Абрамзон С. М. Нормы брака у киргизов в прошлом // *Советская этнография*. 1976.
15. Абрамзон С. М. Формы родоплеменной организации у кочевников Средней Азии // *Труды института этнографии Академии наук СССР*. Т14. 1951.
16. Сухарева О. А. Традиция семейно-родственных браков у народов Средней Азии // *Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана*. Москва: 1978.
17. Полевые записи С. М. Абрамзона. Институт Истории Национальной академии наук. Папка №57.
18. Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков. Москва: 1959.
19. Аргынбаев Х. А. О некоторых пережиточных формах брака у казахов // *Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана*. Москва: 1978.

**Кыргызстандын түштүк аймагында жашаган
кыргыздардын калың берүү каада-салты
(XIXк. аягы - XXк. башы)**

*Самара Осмонова**

**The Tradition of Paying a Bride Price Among the Kyrgyz Living in
Southern Kyrgyzstan (end of the 19th century-beginning of the 20th
century)**

Samara Osmonova

Summary

The Kyrgyz give great importance to traditions and customs implemented prior to a wedding. As a result, the bride's family has the opportunity to get to know the in-laws and establish kinship links. At this stage, the in-laws together decide how the *bata toy* and *sirga saluu* customs that relate to the amount of the bride price will be handled. As these negotiations continue, wedding preparations begin. Paying the bride price is known as the first condition for marrying among the Kyrgyz. The amount of the bride price varies depending on the groom's family's material situation and generosity. As the bride price, the groom's family generally brings livestock, grains and various presents to the bride's father's house. The bride price is based on the matter of the *sep*, which will be given to the newlyweds by the bride's family. Usually the in-laws pay great attention to equivalent preparations with regard to the amount of the *sep* and the bride price. Both sides provide the necessary support for the couple to establish their new life.

In this article, we will take up the pre-wedding traditions-customs and the matter of paying the bride price in a detailed manner, based on certain ethnographic sources and field studies conducted in the south of Kyrgyzstan.

Key Words: Bride price, wedding, tradition, marriage, family.

Үйлөнүү той-алдындагы азем-салтанаттар өтө маанилүү болуп эсептелген, анткени алар кыздын болочок кайын-журту менен тууган-дашуунун башталышы эле. Кудалашуунун жыйынтыгы бата тойду өткөрүүнү, калыңдын өлчөмүн жана “сырга салды” үрп-адатын өткөрүүнүн шарттарын аныктоо болгон. Ошентип, кудалашкан эки тарап кыз тойго түздөн-түз даярдык көрө башташчу.

Үйлөнүүнүн жогоруда көрсөтүлгөн бардык эски формаларында калың чоң мааниге ээ болгон. Кыргыздарда калың, башка көп элдердей эле, никелешүүнүн башкы шарты болуп эсептелген [1: 233].

* Доцент, Ош Мамлекеттик университети, Кыргызстан.

Н. А. Кисляков туура белгилегендей, калың да нике сыяктуу эле патриархалдык мамилелер менен бирге жана бир мезгилде олуттуу өнүгүүсүнө жеткен [5: 66–85]. С. М. Абрамзондун иликтөөлөрүндө күйөөнүн туугандарынын тобу тарабынан калың чогултуу салты баяндалат. Бул көрүнүш калыптануу учурундагы уруулардын, андан кийин феодалдык төбөлдөрдүн күйөөгө чыгып жаткан кыздын туугандарына үйлөнүү тойго баалуу тартуу кылуу максатында өздөрүнө караштуу элден жыйым чогултуунун формасы катары каралган.

Иликтөөнүн талаа материалдары жаш жубайларга баалуу белек түрүндө тартуулардын болгонун тастыктайт [6: 133]. Мындай белектерди алган жаш үй бүлө алар менен үйүн жасалгалап, болочок чарбасын бекемдеген. Күйөөнүн ата-энеси өздөрүнүн туугандарын кымбат белек тартуулоого мажбурлашкан эмес, алардын ар бири мүмкүнчүлүктөрүнө жараша үйлөнүү тойго өз ыктыярлары менен белек камдашкан. Элде бул калыптанып калган көрүнүш болгон. Анткени күйөөнүн ата-энесинин да башка туугандары үйлөнгөн учурда дал ошондой жооп кайтаруусуна туура келген. Уруунун бардык мүчөлөрүнүн өз ара жардамдашуу салты бай же жарды туугандын үйлөнүү учурунда өзгөчө ажаат ачкан. Бир уруунун өкүлдөрү кудалашууну бирге жүргүзүшүп, өздөрүнүн каражат-тарына жана кайтарымызсыз түрдө бардык үйлөнүү үрп-адаттарын өткөрүшкөн.

Иликтелген аймактагы кыргыздарда “калың” жана “сеп” өздөрүнүн мааниси боюнча бири-бирине тыгыз байланышкан. Айталы, калың, негизинен, күйөө тараптан кыздын үйүнө тойго чейин алып келинген малдан, дандан, ар түрдүү белектерден турат. Ал эми колуктунун туугандары аны бир гана септи даярдоого жумшашкан.

Кээ бир авторлордун маалыматтары боюнча, кыргыздарда калыңдын өлчөмү көп жагдайларга байланыштуу болгон. Баарынан мурда, күйөөнүн социалдык жана мүлктүк абалы эске алынган.

Г. С. Загряжский белгилегендей, кыргыздарда калыңдын өлчөмү колуктунун атасынын мал-мүлкүнө жана берешендигине, ошондой эле сепке берилүүчү мүлктүн сапатына жараша болгон. [4: 44]. С. М. Абрамзон кыргыздарда калың берүү каадасын салттуу каада-салттардын позициясы тарабынан гана эмес, реалдуу экономикалык жагдай боюнча көз караш менен кароо керек деп эсептейт [1: 235]. Ошондуктан “калыңды” класстан тышкаркы категория катары кароого мүмкүн эмес. “Калыңдын” өлчөмү күйөөнүн жана колуктунун ата-энелеринин социалдык жана мүлктүк абалына түздөн-түз байланыштуу болуп, феодалдарда жана байларда малдын көп саны менен эсептелген.

Төрөлүшө элек, же кичинекей балдарды алдын-ала кудалашууда, демейде, чоң калың макулдашылып, ал негизинен балдардын

жашы жеткиче мал түрүндө толук төлөнүп бүтүүчү. Мындан тышкары, ар бир майрамга же өзгөчө учурларда күйөө болуучу баланын ата-энеси колуктунун үйүнө сөзсүз түрдө мал же баалуу тери, кездеме, зергер жасалгалары сыяктуу белектерди жиберип турушкан [6: 120].

Талаа материалдарынын маалыматтары боюнча, калктын бай катмарында калың 10 ири мүйүздүү мал жана 50 кой, ошондой эле белгилүү өлчөмдөгү дан жана өрүк менен өлчөнгөн. Ал эми калктын ортоңку катмарында 4 баш ири мүйүздүү мал жана 10 койдон жогору, жакырларда болсо бирден экиге чейинки ири мүйүздүү мал жана 7 койго чейин жеткен [6: 146].

Кээ бир иликтөөчүлөр билдиргендей, түндүк кыргыздарда калыңга жүздөн миң башка чейин кой берилүүчү [7: 34]. Бирок кыргыздар короо-короо мал кармашкандыктан, калыңга төлөнүүчү 100 баш кой атанын короосундагы малдын чоң деле эмес бөлүгү эле, анын үстүнө туугандардан тойго кошумча түшүүчү.

Кудалашууда калың тогузга, б.а. малдын тогуз түрүнө, кыл куйруктан 1 тай, кара малдан 2 торпок, койдон 4 козу, эчкиден 2 улак эсептелген [6: 147].

Н. И. Гродеков белгилегендей, түндүк кыргыздарда калктын бай катмарында калыңдын өлчөмү малдын көп санын түзгөн, бирок кээ бир учурларда калың тогуз малга эсептелген [3: 84].

Кыргыздарда “тогуз” сакралдык сан болгон, ошондуктан кыздын себин даярдоодо 9 кесим кездеме, 9 жоолук - “тогуз катар сарпай” жыйнашкан. “Тогуз” деген сөз ар кандай үрп-адаттарды өткөрүүдө, анын ичинде сөөк көмүүдө – “тогуз тон”, “тогуз чапан”, колдонулган. Таш менен “төлгө салууда” тогуз таш түшсө, жакшылыкка жорушкан.

Жери жана малы жок үй бүлөлөр үчүн калыңдын өлчөмү кандай гана болбосун оордук кылган. Ошондуктан жергиликтүү элдин арасында: “Көрктүүнү көрүп алгыча, наркын сурап ал” деп айтылчу [6: 12].

Үйлөнүүгө көп чыгым сарптагандан улам кээ бир үй бүлөлөр жакырданып кеткен учурлар да болгон. Аз камсыз болушкан үй бүлөлөр үчүн калыңдын оорчулугу эки гана учурда; эгерде калыңды топтоодо жакын туугандар кол кабыш кылышса, же калыңды бөлүп-бөлүп төлөө боюнча макулдашууга жетишилсе жеңилдеген. Акыркы жагдай үйлөнүү күнүн узак жылдарга созуп коюшу мүмкүн эле. Ошондуктан калың топтоо тууган-уруктардын жалпы иши болуп, бирок негизги бөлүгүн ата-энеси көтөргөн.

Кээ бир эркектер калың топтой алышпай, үйлөнүүнү улам кечендетип жүрүшүп, бойдок бойдон өтүп кетишкен. Ошондой эле бай-

лар өздөрүнүн кызматчыларын бири-бирине үйлөндүргөн учурлар да болгон. Бирок белгилеп кете турган нерсе, Фергананын түштүк-батышындагы кыргыздардын бир топ жакыр катмарында - “пас аяктарда” макулдашуу менен күйөөгө берип, же уул үйлөнтүшкөн. Аларды “али кудрет кудалар” деп аташкан, эки тарап бири-биринин абалын түшүнүшүп, балдарын калыңсыз, сепсиз жана тойсуз эле үйлөнтүшкөн. Мындай үйлөнүү “каран сууга нике кыйды” деп аталып, бир койду гана союп, күйөөгө берди дегенди билдирген [6: 56].

Кыргызстандын башка аймактарына салыштырмалуу Кыргызстандын түштүк бөлүгүндө “калың” деген түшүнүк ХХ кылымдын башталышына чейин өтө деле чоң өзгөрүүгө учураган жок. Кээ бир элдерде калыңдын өлчөмү бир топ көп болгон жагдайды эске алсак, аталган аймакта калың менен септин өлчөмү бири-бирине шайкеш келээри белгиленет. Ошондуктан кыз чоңоюп жаткан үй бүлөдө алты жашынан тартып эле сеп даярдала баштаган. Буга карата эл оозунда “алты жаштан салсаң, ашырасың”, “жети жаштан салсаң, жеткиресиң” деген сөздөр айтылган [6: 20].

Иликтөөгө алынган аймакта калыңды дан менен төлөө кеңири орун алган, анткени калк дыйканчылык менен да чарба жүргүзүшкөн. Этнографиялык талаа материалдарында келтирилген маалыматтар боюнча, Кыргызстандын түштүк аймагында жашаган кыргыздарда калыңдын өлчөмү бир топ жогору болуп, ошого жараша сеп да көп даярдалган.

Алынган маалыматтардын негизинде төмөнкүдөй тыянак чыгарууга болот. Калың – баштапкы, сеп –анын туундусу. Анткени берилген калыңдын курамында көбүнчө чийки материалдарды (кездеме, жүн, тери) беришкен. Кыздын ата-энеси өз кезегинде аларды үйлөнгөн жаштарга сепке даярдап беришкен [6: 55]. Кыздын ата-энеси колуктунун сарпайын (көйнөк, жоолук, халат) жана үй-тиричилигине керектүү буюмдарды (килем, кийиз, төшөк-жууркан) тогуздап беришкен. Турмуш куруу үрп-адаттарынын алгачкы стадиясындагы үй бүлөлүк баалуулуктар аялдыкы жана эркектики болуп бөлүнгөн. Аялдардын милдети үй буюмдарын, кийим-кечекти даярдоо жана үй жумуштарын аткаруу болсо, эркектер жашоого керектүү каражатты таап, үй бүлөнү баштапкы материалдар менен камсыз кылышкан. Мындан тышкары, күйөө баланын ата-энеси сыяктуу эле колуктунун ата-энеси да баш кошуучу эки жашка малдан энчи бөлүп берген. Күйөөнүн ата-энеси үйлөнүү тойдон кийин жаш үй бүлөнү малдуу кылса, келиндин ата-энеси кызы төрөгөндө мал тартуулаган.

Ч. Ч. Валиханов кыргыздардын салттарын жана үрп-адаттарын чагылдырууда: “Кыргыз мал менен жан сактайт, ал үчүн мал жа-

нынан да артык,” - деп белгилеген [2: 132]. Кыргыздар бири-бири менен амандашканда да “мал-жаның аманбы?” деп сурашкан.

Келиндин себинин көлөмү, курамы жана сапаты кайын-журтунун кылдат баасынын, купулга толунун же нааразычылыктын предметине айланган. Сеп төлөнгөн калыңга түздөн-түз байланыштуу болбосо да, экөөнүн дал келүүсү сакталган. Талаа материалдары айгинелегендей, көп учурда септин баасы калыңдыкынан кымбатыраак да турган. Мисалы, кесек уруусунан айырмаланып, авата уруусунда септи көп беришкен [6: 67]. Коргон айылында бай ата-энелер өздөрүнүн кыздарына сепке кымбат кийимдерди жана үй буюмдарын гана эмес, боз үй, ал тургай күйөөсүнүн үйүнө минип барууга ат да беришкен [6: 43]. Калың бир четинен септи даярдоого материалдык негиз болуп берсе, экинчи жагынан күйөөнүн туугандары жагынан жаш үй бүлөнү материалдык жактан камсыздоо болгон.

Бужум кыштагында башкалардан өзгөчөлөнүп, күйөө баланын атасынын материалдык абалына жараша калың берилип, эки жолкуга бөлүнүп төлөнгөн. Эгерде биринчи жолкуда мал түрүндө берилсе, экинчи жолкуда күйөөнүн атасы той учурунда бир төө менен төрт куржун толо дан, эки куржун өрүк жана бышырылган бир койдун этин ала барган.

Калың бир жактан колуктуга болочок жубай жана балдардын энеси катары чоң баалуулук берсе, экинчи жактан жаш жубайларды материалдык жактан камсыздоо болгон. Ошондуктан күйөө тарап тойго керектүү болгон малдын белгилүү бир өлчөмүн алдын ала камдоого тийиш болгон. Колунда бар эркек гана 18-20 жашында үйлөнө алган. Мусулмандардын “Орозо айт” жана “Курман айт” майрамдарында күйөө болуучу жигиттин ата-энеси сөзсүз түрдө колукту болуучу кызга “иляс сандип” көйнөгүн, “паран оромол”, кээ бир айылдарда “дурия” жоолугун ж.б. тартуулашкан. Өз кезегинде кыздын ата-энеси белек менен жооп кайтарышкан. Ошентип, эки тарап тең бири-бирине белек тартуулоо аркылуу кудалык мамилени бекемдешкен. Үйлөнүүгө байланыштуу мындай белек алмашуу туугандашып жатышкан тараптардын ортосундагы жылуу мамилени жаратууга өбөлгө түзгөн.

Жогоруда келтирилген маалыматтардан улам, кудалашууну калыңдын өлчөмүн белгилөө жана туугандашуу мүмкүнчүлүгү жөнүндө сүйлөшүү жүргүзүлө турган биримдүү акт деп белгилөөгө болот.

Иликтелген аймакта жашаган калктын арасында кудалашуунун (үйлөнүү алдындагы үрп-адаттардын) спецификалык өзгөчөлүгү төмөнкүдөй болгон. Үйлөнүү тою өтүүчү күндү жана калыңдын өлчөмүн белгилөө маселеси чечиле турган экинчи этапта күйөө үчүн

калынды бир гана мал түрүндө эмес, дан менен да төлөөгө мүмкүнчүлүк берилген. Бул маселелерди чечүүгө күйөө болуучу жигиттин эң жакын туугандары катышышкан. Мындан тышкары үйлөнүү үрп-адатынын “али кудурет” деп аталган башка түрү да кездешкен. Бул үрп-адат “каран сууга нике кыйды” деп аталып, калктын жакыр катмарында калыңсыз жана сепсиз өткөрүлгөн.

Пайдаланылган адабияттар

1. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: 1990.
2. Валиханов Ч. Ч. Записки о киргизах. ТІ. Алма-Ата: 1961.
3. Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. ТІ. Юридический быт. Ташкент: 1889.
4. Загряжский Г. С. Кара-киргизы // Туркестанские ведомости. № 44, 1874.
5. Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Ленинград: Наука, 1969.
6. Осмонова С. К. Традиционные свадебные обряды кыргызов юго-запада Ферганской долины (конец XIX - начало XX вв.). Ош: 2015.
7. Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. Москва: Наука, 2002.

Oğuzlarda Levirat Âdeti

*Ayhan Pala**

Levirate Tradition of the Oghuz

Summary

It is known that levirate takes place in three cases. Firstly, the son marries his step-mother following his father's death. Secondly, the younger brother marries his brother's wife in case of death of his elder brother. Thirdly, the nephew marries his uncle's wife after his death. The levirate tradition has been common in some societies since long ago. It is also known that this tradition has been valid among Turks since the Huns. The tradition of levirate is explained with reasons like the unity of family, providing safe haven for women and children, or consideration of women as capital. Accordingly, the bride is considered as the capital of the family that paid her fee. In Chinese sources that date back to the 6th century, levirate marriage among Turks are mentioned.

The levirate type of marriage of the Huns were also seen among KökTürks, whose sons had to marry their step-mothers in case of their father's death. When their brothers and uncles died, marrying their wives was compulsory for brothers and nephews. Ibn Fadlan also mentioned levirate marriage among Turks. It is understood that this tradition was common in the 10th and even in the following centuries. This tradition was also common among Turkish tribes such as the Uighurs, the Oghuz, the Kyrgyz, and the Kazakhs.

Following the death of Mikhail b. Seljuk of the Seljukid dynasty, the mother of Tugril and Chagri Begs, due to this tradition, was married to the other son of Seljuk, Yusuf Yinal. And from this marriage Ibrahim Yinal was born.

In our paper, the examples of the tradition of levirate among the Oghuz will be mentioned and the decrease of this tradition over time, as well as the current situation, will be reviewed.

Keys Words: Levirat, levirat tradition, Huns, Oghuz, marriage traditions.

Levirat babanın ölümünden sonra oğulun üvey annesi ile veya ağabeyin ölümünden sonra erkek kardeşin yengesi ile veya amcanın ölümünden sonra yeğenin yengesi ile evlenmesi demektir. Levirat âdetinin eski çağlardan beri bütün Asya kıtasında hakim olduğu bilinmektedir. XIII. yüzyılın bütün gezginleri Moğol ve Tatarların (Kuman, Oğuz, Türk) leviratus uyguladıklarını yazmaktadırlar (Divitçioğlu, 1987: 158-159; Ögel, 2015: 15). Herodot bu âdetin İskitlerde mevcut olduğunu kaydeder. Bu âdete Cahiliye Devri Araplarında da rastlanır. Kur'an'da üvey ana ile ev-

* Dr., Ankara, Türkiye.

lenme menedilmiştir (Nisa suresi, ayet 21) (Ansay, 1952: 20; İbn Fazlan, 1995: 119). Plan Carpin Moğollar hakkında, “Onlar umumiyetle, öz anaları, kızları, kız kardeşleri hariç her kadınla, hatta babaları ölünce onun bıraktığı dulla evlenebilirler. Kardeşi veya ağabeyisi ölünce hayattaki kardeşi onun dul karısıyla evlenebilir. Kocalarının ölümü üzerine kadınlar kolayca tekrar evlenemezler. Sadece, birinin üvey anasını veya yengesini alması hariç” demektedir (İbn Fazlan, 1995: 119).

Tevrat'ta levirata umumiyetle olumlu bakılır (Cohen, 2014: 148; Frazer, 1918: 265; Burrows, 1940: 2-15; Ansay, 1952: 20). Tevrat'ta bu hususta şu hükümler bulunmaktadır: *Tesniye*, 25: 5: Eğer kardeşler birlikte oturlarsa ve onlardan biri ölürse ve onun oğlu yoksa ölenin karısı dışarıda yabancı bir adama varmayacaktır; kocasının kardeşi ona yaklaşacak ve kendisine karı olmak için onu alacak ve ona kayınbiraderlik vazifesini yapacaktır; 6: Ve vaki olacak ki kadının doğuracağı ilk oğul, ölen kardeşinin adı ile onun yerini tutacaktır ve onun adı İsrail'den silinmeyecektir.” (Kitabı Mukaddes, 1969: s. 202).

Hunlardan beri bütün Türk tarihi boyunca Türkler arasında görülen ölen kardeşin karısıyla evlenme âdeti bugün de Türkiye’de Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da yaşamaktadır. Levirat bir bakış açısına göre mirasın bölünmesi, öksüz kalan çocukların geleceğinden duyulan endişeler ile ve üvey babanın akrabadan olmasının çocuklar için bir güvence olacağı anlayışı ile gerçekleştirilmektedir (Önal Sayın’dan naklen Sezen, 2005: 189). Bir diğer görüşe göre “Levirat geleneğiyle dul kalan kadınların aile bütünlüğü içerisinde tutulması ailenin ortak mülkünün parçalanmasının da önüne geçmekte idi. Böylece ortak mülkiyet anlayışı, töredeki bu evlilik biçimiyle korunmuş oluyordu.” (Mandaloğlu, 2013: 140). Çocuksuz ölen adama sonradan döl kazandırmak veya dul kadına bir nafaka ve himaye sağlamak da leviratın gerekçeleri arasında gösterilmiştir (Ansay, 1952: 20; Arsal 2002: 91). Gumilov’a göre ise sağ kalan eş eski soyuna döndüğünde mevcut iş gücünün eksileceği de düşünülmüş olabilir (Yakut 2002: 409). Bir başka görüşe göre levirat geleneği, esasta, kadının mal kabul edilmesiyle alakalıdır. Ailenin bedelini ödediği gelin, aile malı sayılmaktadır (Türköne’den naklen Erkul, 2002: 59). Divitçioğlu’na göre ise leviratın asıl maksadı barışın sağlanmasıdır: “Kök Türk veya başka bir toplumda uygulanan leviratusun gördüğü işlev bellidir: Atauruk göçebe-çobanlar dışvillik yaparak başka oğuşlarla kız alıp verirken bağlaşma temeli üzerinde onlarla ittifak kuruyor (kayın budunları) ve böylece birlik hâlinde barışı sağlıyorlardı. Kocanın ölümünden sonra, kadının mal varlığı ve küçük çocuklarıyla koca oğuşunda kalması bu ittifakın devamı, bunlardan yoksun edilerek gerisin geri eski oğuşuna yollanması, zımnen, bazen de şeklen, ittifakın feshedilmesi, hiç olmazsa örselenmesi demektir. Son almaşık, göçebe-çobanların en son arzulayacakları bir durumdur. İşte, leviratus kurumu, kadın-alan ve kadın-veren oğuşlar arasında ittifakı ve böylece ba-

rışı sürekli kıldığı için vardır (yoksa herhangi bir ırkın dullara gösterdiği bizatihi saygı duygusundan ötürü değil!)” (Divitçioğlu, 1987: 159). Levirat âdetinin poliandri ile münasebeti iddia edilmişse de bu görüş doğru görülmemiştir (Westermarck, 1891: 3). Rasyonu, leviratus geleneğinin cemiyetin her tabakasında aynı şekilde görülmediği, bu âdetin yüksek tabakaya has olduğu görüşündedir (Mandaloğlu, 2013: 140).

Levirat âdetinin kötüye kullanıldığına dair bir misali Çin kaynaklarında bulmaktayız: “Çinli hacı Hiuen-tsang 630 yılında Tu-tu Şad’ı ziyaret ettiğinde orada şu olay geçmiş: Hatunun ölümünden sonra şadın evlendiği yeni hatun gençti. Şadın başka bir kadından olan oğlunun ayartmasıyla bu hatun şadı zehirledi. Eskiden de tekin unvanı olan bu çocuk düzmecilikle şad oldu ve üvey anasıyla evlendi” (Chavannes’dan naklen Divitçioğlu, 1987: 158).

Türklerde levirat âdetini Hunlar döneminden itibaren takip edebiliyoruz. Meşhur Çin tarihçisi Şi-ma Çien (M. Ö. 145-90) bu âdetin Hunlarda görüldüğünü yazmaktadır (Yüksel, 2010: 2032). Eberhard, bu âdetin Hunlar için tipik olduğunu bildirmektedir (Ögel, 2015: 248). Çin kaynaklarında verilen bilgilere göre bu âdet Çinliler tarafından yadırganmakta idi. Bu konudaki bir kayda göre Hunlara gelen bir Han hanedanı elçisi “Hsiung-nularda baba oğul aynı çadırda yatıp kalkarlar. Baba ölünce üvey anneleri ile, kardeşlerden [biri] ölünce [diğerleri] onun eşleri ile evlenirler. [Bunlar] başlık ve kuşak kullanmazlar, saray âdetlerini bilmezler.” diye söyleyince kendisine şöyle söylenmişti: “Hsiung-nular, âdetlerine göre, ... baba ve ağabey ölünce onların eşleri ile evlenirler, [çünkü] soylarının kaybolmasından endişe duyarlar. Dolayısıyla Hsiung-nular karışıklık içinde olsalar bile soyları kesinlikle sağlam ayakta kalır.” (Onat, 2004: 17-18; Ögel, 2015: 359-360).

Abdülkadir İnan’a göre, Hunlarda üvey ana ve yenge ile evlenme âdeti exogamie yasasının icaplarındandı. Aynı âdet Uygurlarda ve Kırgızlarda da vardı (İnan, 1968: 341). Kırgızlarda bu âdetin son devirlerde de devam ettiğini biliyoruz. Tanınmış Kırgız tarihçisi Belek Soltonkeldi oğlu Soltonoyev (1878-1938)’in babası, Soltonoyev’in doğumuna 3 ay kala vefat ettiği için Kırgız geleneklerine göre annesi babasının erkek kardeşi Soltonoy ile evlenmiş ve Belek’i amcası Soltonoy yetiştirmiştir (Altıışova, 2017: 2).

Levirat âdetinin Kök Türkler devrinde de devam ettiğini Çin kaynaklarından öğrenmekteyiz: “Kök Türklerde baba ve amca ölünce onların oğulları veya küçük kardeşleri geriye kalan dullarıyla evlenirler” (St. Julien’dan naklen Divitçioğlu, 1987: 158).

Çin kaynağı Sui-şu’ya göre, Ta-lo-pien Ç’u-lo-hu tarafından hapsedtirilince halkı yetkiyi Yang-su-tegin’in oğlu Ni-li Kağan’a verdi; onun ölümünden sonra oğlu Ta’man iktidara geldi; ismi Ni-k’üe Ç’u-lo Ka-

ğan'dır. Annesi Hiang Hatun aslen bir Çinliydi; Ta-man'ı doğurdu; sonra, Ni-li ölünce Hiang Hatun onun küçük erkek kardeşi P'o-şi tegin'le evlendi (Chavannes, 2013: 41).

İslam dinini kabul eden Türklerde de bu âdetin devam ettiği bilinmektedir. Karahanlı hükümdarı olan Satuk Buğra Han'ın babası Bazir Arslan Han 915 yılında ölünce daha 7 yaşlarında olan Satuk Buğra Han, annesi ile birlikte Balasagun'dan Kaşgar'a giderek amcası Oğulcak Kadir Han'a sığınmış ve burada annesi ile amcası evlenmiştir (Hunkan'dan naklen Yüksel, 2010: 2034-2035).

Oğuzlarda levirat âdetinin varlığını 921 yılında bu kavmin topraklarından geçen İbn Fazlan haber vermektedir: "Bir adam ölür, arkasında karısı ve çocukları kalırsa öz anası olmamak şartıyla, büyük oğlu babasının dul karısıyla evlenir" (İbn Fazlan, 1995: 36). Şecere-i Terakime'de yer alan şu kayıt da bir levirat uygulaması sayılabilir: "Kanlı Yavlı'nın iki oğlu vardı. Büyüğünün adı Mur Yavı, küçüğünün adı Kara Alp Arslan. Öleceği sırada yurdunu ikiye böldü. Türkistan ve Yeni Kent'i Mur Yavı'ya verdi. Talaş ve Sayram'ı Kara Alp Arslan'a verdi. [Birkaç yıl geçtikten sonra Kara Alp] ağabeyi Mur Yavı'ya düşman oldu. ... Sayram üstünde savaştılar. Mur Yavı kazandı. Kara Alp Arslan savaşta öldü... Kara Alp Arslan'ın küçük bir oğlu vardı. Mur Yavı onu ve hanımlarını alıp geldi" (Şecere-i Terakime, 1996: 182, 255).

Levirat âdetinin Selçuklu hanedanında yaygın olarak tatbik edildiğini biliyoruz. Hanedanın kurucusu Selçuk Bey'in oğullarından Mikail bir savaşta ölünce kardeşi Yusuf Yinal ağabeyinin hanımı ile evlenmiş, bu evlilikten İbrahim Yinal adlı oğlu olmuştur (Turan, 1969: 49). İbrahim Yinal üvey ağabeyi Tuğrul Bey'e karşı birkaç defa isyan etmişse de başarılı olamamış ve idam edilmiştir.

Diğer hanedanlarda olduğu gibi Selçuklu hanedanında da evlilikler siyasi maksatlara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Devletin menfaati her şeyin üzerindedir. Bu maksatla Tuğrul Bey'in Halife'nin kızı ile evlenmek için yaptığı diplomatik mücadele bilinmektedir. Bu mücadelede hanımı Altuncan da kendisini desteklemiş, ölürken sultana halifenin kızı ile evlenip dünyada olduğu gibi, ahirette de şereflenmesini tavsiye etmiştir (Turan, 1969: 102). Tuğrul Bey'den sonra sultan olan yeğeni Alp Arslan, eski payitahtı Merv'de birçok hükümdar ve emirlerin hazır bulunduğu büyük bir düğün ile bazı çocuklarını evlendirmiştir. Melikşâh bu düğünde Karahanlı İlig Han'ın oğlu İbrahim Tamgaç Han'ın kızı Terken ile evleniyordu. Selçuklu tarihinde çok meşhur olan Terken Hatun bin Türk köle ve cariyesi, pek ağır bir çeyiz ile geliyordu. Aynı büyük düğünde diğer oğlu Arslan-şâh Gazne hükümdarı Sultan İbrahim'in kızı ile ve Sultan'ın kızı da bu hükümdarın oğlu ile evleniyordu (Turan, 1969: 114). İlk Selçuklu sultanı Tuğrul Bey de ağabeyi Çağrı Bey'in ölümü üzerine onun

hanımı ile evlenmiştir. Tuğrul Bey'in bu evlilikten sonra üvey oğlu Süleyman'ı veliaht tayin ettiğini biliyoruz (Turan, 1969: 103).

Levirat müessesesinin siyasi bir unsur olarak kullanılmasının bir misalini ise Terken Hatun ile görüyoruz. Melikşah'ın ölümü ile başlayan taht mücadelelerinde hanımı Terken Hatun'u başlıca müessir olarak görüyoruz. Terken Hatun beş yaşındaki küçük oğlu Mahmûd'u Sultan ve torunu Câfer'i Halife'nin veliahdı yapmak için harekete geçmiş ve hazineden büyük miktarlarda altın dağıtarak asker toplamıştı. Berkyaruk'a karşı mücadeleyi kaybeden Terken Hatun maksadına ulaşmak için levirat sayılabilecek bir yola başvurdu. Melikşâh'ın amcazadesi ve Yâkûtî'nin oğlu olan Gence meliki İsmâ'il'e adam gönderip evlenme ve saltanata iştirak vaadi ile onu da davasına kazandı. Beryaruk'un dayısı olmasına rağmen bu cazip teklifler karşısında yeğenini feda eden İsmail onunla savaşa girmişti. Fakat Hatun'a mensup emirler muhalefet ettiklerinden bu izdivaç gerçekleşemedi. (Turan, 1969: 177).

Muhtemel bir leviratın siyasi maksatla önlenmesi konusunda da bir misale sahibiz. Sultan Mehmed Tapar hastalığından kurtulamayacağını hissedince 1118 martında, Kurban bayramında, tertip eylediği büyük bir ziyafet ve merasim esnasında 18 yaşındaki oğlu Mahmûd'u tahta çıkararak bütün emirlerin biatini almıştır. Karısı Gevher Hatun kendisinden önce Azerbaycan meliki bulunan amcazadesi İsmail'in kızı idi. Sultan Mehmed babasının bu ülkedeki hakları dolayısıyla Azerbaycan'ı divan teşkilatı, emirleri ve askerleri ile birlikte bir menşur ile bu Hatun'un idaresine vermişti. Kendisinden sonra bu kudretli hatunun Sancar ile evlenmesiyle oğullarının saltanattan ve haklarından mahrum kalacağı endişesi karşısında ölümünden önce onu öldürdüğü rivayet edilmiştir (Turan, 1969: 184-185).

Sultan Sancar'ın Oğuzlar tarafından esir edilmesi üzerine Kazvin'de mahpus bulunan Süleymanşah Sancar'ın veziri Nâsireddîn Tâhîr b. Fahrülmülk tarafından hapisten çıkarılarak Horasan Selçuklu ordusunun başına geçirilmişti. Süleymanşah bu sırada kardeşi Mesûd'un dul kalan zevcesi yani Gürcü prensesi Ehbâziye Hatun ile evlenmiştir. Ancak bir baskın ihbarını alınca hanımını terk edip kaçmıştır (Ergin Ayan, 2016: 21-22).

Timurlularda ve başka Türk hanedanlarında görülen levirat âdeti Osmanlı hanedanında görülmemektedir. Ancak Abdülmecid Han'ın oğlu Şehzade Süleyman Efendi'nin kızı olan bir sultanın bu âdet ile evlendiğini biliyoruz. Enver Paşa Tacikistan'da şehit olduktan sonra hanımı Naciye Sultan (1896-1957) Enver Paşa'nın kardeşi Mehmed Kamil Paşa (Killigil) ile evlenmiştir (Ali Vasıb Efendi, 206; Öztuna, 2005: 278).

Sonuç olarak şunu ifade etmek mümkündür: Çeşitli toplumlarda görülen levirat âdeti Türklerde de en eski devirlerden beri uygulanmaktadır. Müslüman olan Türk kavimleri de bu âdeti uygulamaya devam etmiş-

lerdir. Ancak leviratin bir türü olan üvey anne ile evlenme İslam dininin kabulünden sonra Türklerde görülmez. Oğuzlar da diğer Türk kavimleri gibi bu âdeti tatbik etmişler ancak zamanla uygulama seyrekleşmiştir. Osmanlı hanedanında ise bu âdetin terk edildiği anlaşılmaktadır. Oğuzlardan bir hanedan olan Safevilerde de levirat görülmez.

Bibliyografya

- Ali Vasıb Efendi, *Bir Şehzadenin Hatıratı, Vatan ve Menfada Gördüklerim ve İşittiklerim*, İstanbul 2005.
- Altmışova, Zuhra, “İlk Kırgız Tarihçilerinden Belek Soltonoyev: Hayatı ve Eserleri”, *Türk Tarih Kurumu Tarih ve Tarihçilik Sempozyumu* 10-13 Nisan 2017, basılmamış bildiri.
- Ansay, Sabri Şakir, “Aile Hukuku”, *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. I, S. 2, 1952, s. 20-32.
- Arsal, Sadri Maksudi, “Eski Türklerin Hususi Hukuku”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, 3. C. S-88-96.
- Ayan, Ergin, “Harezmsahlr Hanedanının Evlilikleri”, *Karadeniz*, 2016, Sayı: 32, s. 13-36.
- Burrows, Millar, “The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 77 (Feb., 1940), s. 2-15.
- Chavannes, Edouard, “Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri” (çev. Mustafa Koç), İstanbul 2013.
- Cohen, Binyamin, *The Formation of Ottoman Sephardic Communal Identity in the Levirate Marriage Discourse*, A Dissertation for the Ph D. 2014, University of California San Diego.
- Divitçioğlu, Sencer, *Kök Türkler (Kut, Küç ve Ülüg)*, İstanbul 1987, Ada Yayınları.
- Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Terakime* (Haz. Zuhul Kargı Ölmez), Ankara 1996, Simurg.
- Erkul, Ali, “Eski Türklerde Evlenme Gelenekleri”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, 3. C. s. 58-66.
- Frazer, Sir James George, *Folk-lore in the Old Testament*, London 1918, Macmillan and Co.
- İbn Fazlan, *Seyahatname* (Haz. Ramazan Şeşen), İstanbul 1995.
- İnan, Abdülkadir, “Türk Dügünlerinde Exogamie İzleri”, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1968. s. 341-352.
- Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*, İstanbul 1969.
- Mandaloğlu, Mehmet, “İslamiyetten Önce Türklerde Aile Hukuku”, *Selçuk Ün. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 33, 2013, s. 133-159.
- Onat, Ayşe; Orsoy, Sema; Ercilasun, Konuralp, *Çin Kaynaklarında Türkler, Han Hanedanlığı Tarihi Bölüm 94 A/B, Hsiung-Nu (Hun) Monografisi*, Ankara 2004.
- Ögel, Bahaeddin, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, I, Ankara 2015.
- Öztuna, Yılmaz, *Devletler ve Hanedanlar: Türkiye (1074-1990)*, II, Ankara 2005.

Sezen, Lütfi, “Türkiye’de Evlenme Biçimleri”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 27, Erzurum 2005, s. 185-195.

Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul 1969.

Westermarck, Edward, *The History of Human Marriage*, London 1891, Macmillan and Co.

Yakut, Esra, “Eski Türklerde Hukuk”, *Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1/3, 2012, Eskişehir, s. 401-426.

Yüksel, Musa Şamil, “Türk Kültüründe “Levirat” ve Timurlularda Uygulanışı”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5/3, Erzincan 2010, s. 2027-2058.

Брачность и разводимость населения Казахстана (1979-2009 гг.)

Жанна Аубакирова -Сауле Уалиева***

Marriages and Divorces of Kazakhstan Population (1979-2009)

Zhanna Aubakirova-Saule Ualiyeva

Summary

In the article the marriage pattern of the population of Kazakhstan is examined. Important demographic processes in the society, such as marriages and divorces in the end of the 19th- beginning of the 21st centuries (intercensus for 1979-2009) are analyzed. We show how home-family and family values are changing in Kazakhstan from the Soviet period to the current time. There are a lot of values in society that have changed since Soviet time finished. These changes influenced family values and demography behavior. In the modern society the most important youth values are freedom, independency and property. That is why young people plan to marry when they get older. The number of children is decreasing.

New tendencies not characteristic for a preceding period such as the rate of divorces, the increasing number of unregistered marriages are being reduced and as the number of married people decreases, the number of never married people increases. Shift of the middle age of those who married for the first time to more senior ages, on the whole, have changed marriage behavior of Kazakhstan population.

All tendencies are characteristics of a modern world. In Kazakhstan, new trends in the family were widespread in connection with the transition to a market economy. This has critically influenced the transformation of the old family values and replacement with new trends. It is very important to preserve and transform the best family values for modern Kazakhstan. They are values of family, children, and respect for elders. All of these values are directly reflected by demographic indicators. The transformation of marriage and divorce numbers show how quickly family values are changing.

Key Words: Marriage pattern, nuptiality, divorces, frequency of marriages, unregistered marriages, marriage behavior, population, Kazakhstan.

В начале XXI века произошли значительные изменения семьи и семейных ценностей, на что непосредственно повлияли изменения в общественном сознании. В тоже время, изменившаяся ситуация в

* Dr., Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi Tarih Enstitüsü, Bakü, Azərbaycan.

** Dr., İklas Müzik Aletleri Müzesi, Almatı, Kazakistan.

семье и семейно-брачные ценности отражает состояние общества. Предметом нашего исследования стали такие важные демографические процессы в семье и обществе, как браки и разводы в Казахстане в конце XIX - начале XXI века. Мы рассмотрели, как семья и семейные ценности изменяются в Казахстане с советского периода по современное состояние. С завершением советского времени, кардинально изменилось множество ценностей в обществе. Эти изменения напрямую повлияли на семейные ценности и демографическое поведение.

Мы исследуем характеристики традиционной и посттрадиционной моделей семьи. Объектом исследования является современная казахская семья, вобравшая в себя нормы и ценности традиционной, расширенной семьи и в то же время воплотившая в себя новые нормы и ценности посттрадиционной модели. В основе этой трансформации находится эволюция семейных ценностей и демографического поведения. Ее нахождение в таком переходном состоянии и является актуальным с исследовательской точки зрения. Она представляется нам как фокус социометрического времени (прошлого, настоящего и будущего), в котором преломляются семейные ценности разных поколений, «разных эпох». Изучив эту квинтэссенцию семейных ценностных установок 3-х поколений современной казахской семьи через данное переходное состояние, можно зафиксировать здесь и сейчас исторический путь семьи вообще, который она прошла в течение веков.

Демографическая политика является составной частью государственной политики РК. В Концепции государственной демографической политики РК одной из задач государственных органов при реализации демографической политики является улучшение условий жизнедеятельности семьи и укрепление семейно-брачных отношений [2].

Современное казахстанское общество серьезным образом трансформировалось, трансформировалась и система ценностей, в том числе семейных. В целом, формирование семейных ценностей обусловлено историческими, экономическими, политическими, социокультурными условиями его развития. Социокультурные измерения, связанные с увеличением степени свободы личности, расширением возможностей выбора занятий и способов деятельности, повышением значимости образования, приводят к усилению социальной дифференциации общества. В сложившейся ситуации именно семья противостоит последствиям социальной напряженности и является для личности консолидирующим центром [3].

Являясь важным индикатором изменения социума, семья за последние 20-30 лет претерпела существенную эволюцию. Несмотря

на это, институт современной семьи в Казахстане, в том числе казахской, мало являлся объектом отдельных научных исследований. В то время как «семейный атом», по выражению российского социолога А. Антонова, столь же не исчерпаем для социологического познания, как и атом в физике [1: 5].

Семья и воспитание детей в семье – одни из самых традиционных сфер общества, ответственных за сохранение и передачу традиций и обычаев молодому поколению, формирование его духовного облика.

Традиционная модель семьи, как известно, характеризуется патриархальностью, патрилинейностью, патрилокальностью. Как правило, супруги живут вместе или рядом с семьей родителей мужа. Приоритет отдается более близким отношениям с родственниками отца. Широким становится круг семейно-родственных связей. Одним из важных традиционных ценностей является многодетность, расширение семьи становится одной из концепций супружеской жизни. Другими важными ценностями традиционной семьи являются прочность отношений, стойкость брака в любых обстоятельствах, консервативность взглядов родителей, общение между поколениями, и наконец, семейная ответственность.

Е. М. Черняк в своей работе «Социология семьи: перспективы развития института» утверждает, что в рамках процесса трансформации семьи в современном социуме и перехода к новым семейным отношениям и ценностям необходимо сделать акцент на анализе социокультурных оснований функционирования разных типов семейных отношений. Трансформация традиционной семьи представляет собой процесс перехода от патриархальной формы отношений к современным [5: 26].

Современная или посттрадиционная модель характеризуется совершенно новыми отношениями: равенством супругов, билатеральностью родственных связей, неолокальностью. Билатеральность представляет собой симметричные отношения индивида с родственниками, как с материнской линии, так и с отцовской. Неолокальность подразумевает поселение супругов на новом месте, а не в доме родителей одного из них. Родственные связи поддерживаются избирательно и в гораздо меньшем объеме. Растет индивидуализм. Как правило, современная семья отличается малодетностью. В основе изменения моделей семьи, на наш взгляд, приоритетным является трансформация семейных ценностей и демографического поведения семьи.

Демографическое поведение можно рассматривать как систему действий и отношений, опосредующих демографические поступки, явления. К демографическому поведению относятся действия и

отношения, связанные с осуществлением полного репродуктивного цикла, с последовательной сменой репродуктивных событий, действий и отношений, препятствующих наступлению каждого звена репродуктивного цикла. Сюда относится и количество детей в семье, очередность и интервалы между рождениями, методы внутри семейного регулирования рождаемости, аборт и т.д. [4]

Демографическое поведение в контексте семейно-брачных отношений называют брачным. Под ним понимают поведение людей, связанное с заключением и прекращением брака. Его демографически значимыми аспектами являются: возраст вступления в первый и последующий браки; возраст расторжения первого и последующего браков; очерёдность брака, очерёдность развода, продолжительность безбрачного периода до вступления в брак и между браками, формы брака [4].

Рассмотрим казахскую семью. Старшее поколение в современных казахских семьях, родившееся, как правило, в 1940-1950 гг. в сельской местности и прожившее большую часть своей жизни на селе, было многодетным, со своими семейными ценностями и установками, особым демографическим поведением. Это была расширенная семья с традиционными устоями в регулировании семейно-брачных отношений.

Среднее поколение, родившееся, как правило, в 1960-1970 гг. (большинство в период «демографического бума казахов») на селе и переехавшие в город (внутренние мигранты) отличается уже маргинальным поведением. Большинство из них представляет собой среднететные или уже малолетные семьи, вобравшие в себя традиции как сельского, так и городского образа жизни. В большинстве своем, это поколение, выросшее на селе, получившее образование, живущее и работающее в городе. Выходные, праздничные дни и время отпусков, они проводили, как правило, в деревне, помогая родителям по хозяйству. Их дети также большее время своих каникул находились у бабушек и дедушек, общались с сельскими детьми. Маргинальный образ жизни сформировал маргинальные ценности и особый тип семьи – переходный.

Молодое поколение, родившееся в 1980-1990 гг. в городах, и живущее в городе с новыми ценностными установками представляет собой современный тип семьи, движущийся к посттрадиционной или уже являющейся таковой. Особенностью молодых казахских семей, в силу национальной ментальности является то, что они тесно связаны со старшим поколением. В большинстве своем, такие семьи не всегда живут под одной крышей с родителями, расселяются в одном городском доме, но в разных квартирах, в одном районе, но в близлежащих домах, или старшее поколение перевозят в сёла вблизи

города или поселки, прилегающие к городу. Данный тип расселения позволяет им сохранять тесные родственные отношения и преемственность 3-х поколений, оказывать помощь в воспитании детей, в совместной практике ведения домашнего хозяйства.

Таким образом, можно предположить, что современная казахская семья утратила не все нормы и ценности традиционной, расширенной семьи и в тоже время воплотила в себя новые нормы и ценности посттрадиционной семьи. В основе этой трансформации находится эволюция семейных ценностей и демографического поведения. Ее нахождение в таком переходном состоянии и является актуальным с исследовательской точки зрения. Современная казахская семья представляется нам как фокус социометрического времени (прошлого, настоящего и будущего), в котором преломляются семейные ценности разных поколений, «разных эпох». Изучив эту квинтэссенцию семейных ценностных установок 3-х поколений современной казахской семьи через данное переходное состояние, можно зафиксировать здесь и сейчас исторический путь семьи вообще, который она прошла в течении веков от традиционной расширенной до посттрадиционной нуклеарной.

В связи с этим широким остается круг объектов исследования демографического поведения казахской семьи в будущем. Обозначим, на наш взгляд, наиболее важные из них:

1. Осуществить теоретико-методологический анализ основных научных подходов к изучению понятий «ценность», «семейные ценности», «ценностные установки», определить содержание данных дефиниций. Построить шкалу семейных норм и ценностей традиционной, маргинальной и посттрадиционной казахской семьи. Выяснить, как проявлялся конфликт ценностей в казахской семье? Проанализировать демографическое поведение разных типов семьи.

2. Через эволюцию семейных ценностей изучить, как произошло изменение внутренней структуры казахской семьи, трансформацию внутрисемейных связей? Какие существовали стереотипы поведения и нормы взаимоотношения в расширенной семье: общение с большим кругом родственников, разветвленность родственных связей? Каким образом в современной городской семье сужается круг родственных контактов, когда при современном ритме жизни не хватает времени на полноценное общение. Каким образом, это повлияло на трансформацию моделей семейных отношений? Как изменилось представление об обязанностях родственников по отношению друг к другу?

3. В традиционном обществе семья и семейно-родственная группа играет основную роль в социализации личности. В посттрадиционном обществе в процессе социализации личности активно

включаются и другие институты: детсады, учебные заведения, различные образовательные центры по развитию детей, услуги нянь и т.д. В этом ракурсе возникает необходимость изучения новых, «других» ценностей, которые могут повлиять на появление «других» способов социализации личности в, маргинальной казахской семье?

4. Как повлияли ценностные установки на мотивацию создания семьи, на отношение к добрачным сексуальным связям, критериям выбора брачного партнера, на отношение к рождению детей в различных моделях семьи? Как изменились представления о гендерных ролях внутри современной казахской семьи?

5. Изучить протогенетический и интергенетический интервал, используя устный нарратив и анамнестический метод. Протогенетический интервал – время рождения первого ребенка после вступления в брак. Чем меньше интервал, тем традиционнее установки на рождаемость. После вступления в брак в течение какого времени – первого, второго, третьего и т.д. года рождается первый ребенок? Интергенетический интервал – интервал между рождениями следующих детей по очередности, между первым и вторым, вторым и третьим и т.д. Чем больше разрыв между ними – тем выше социальные установки (рациональное поведение). Возможно ли данный разрыв рассматривать как время на получение образования, повышение квалификации, карьерный рост, социализацию женщины и т.д.? Изучить эти интервалы в трех поколениях, рассмотреть, как они изменились на протяжении нескольких десятков лет?

6. Осуществить интервьюирование членов семьи. Во время собеседования выяснить, влияет ли религия на восстановление традиционных семейных ценностей казахов или появление новых ценностей, демографических установок?

7. Изучить семейную политику государства. Проанализировать правительственные документы, государственные программы поддержки семьи, выяснить, как они могут повлиять на восстановление традиционных семейных ценностей? Может ли повлиять государственная семейная политика в Казахстане (программа поддержки многодетности, материальное стимулирование рождения 3, 4 и более ребенка, пропаганда традиционных семейных ценностей) или религиозные воззрения на возврат патриархальных ценностных установок в современную казахскую семью?

8. Можем ли мы предположить, что движение семейных норм и ценностей на микроуровне, т.е. семьи, идет в направлении: традиционные - маргинальные - посттрадиционные, а на макроуровне, т.е. государства (или религии?) может возникнуть движение ценностных установок семьи назад: от посттрадиционных - к маргинальным - и опять к патриархальным?

В заключении можно отметить поливариативность форм современной казахской семьи как объекта исследования, параллельность существования разных моделей: традиционной, маргинальной, посттрадиционной на основе поливариативности и параллельности существования семейных ценностей и демографического поведения.

Появляются новые тенденции, не характерные для предшествующего периода, такие как темпы разводов, возрастание количества незарегистрированных браков, количество замужних людей уменьшается, увеличивается число негражданских людей. Смена среднего возраста тех, кто впервые вышла замуж в более старшем возрасте, в целом меняет брачное поведение казахстанского населения. В современном обществе важнейшими молодежными ценностями являются свобода, независимость, собственность. Вот почему молодые люди планируют выйти замуж, когда они становятся старше.

Все тенденции являются характеристиками современного мира. В Казахстане новые тенденции в семье были широко распространены в связи с переходом к рыночной экономике. Это критически повлияло на трансформацию старых семейных ценностей и замену новыми тенденциями. Очень важно сохранять и преобразовывать лучшие семейные ценности для современного Казахстана. Это ценности семьи, детей и уважение к старшим. Все эти значения непосредственно отражаются в демографических показателях. Преобразование числа браков и разводов показывает, как быстро меняются семейные ценности.

Литература

- 1 Антонов А. И., Медков В. М. Социология семьи. Москва: Издательство МГУ, 1996.
- 2 Концепция государственной демографической политики РК. Астана: 2000.
- 3 Порохнюк Е. В. Социокультурные измерения традиционной модели семьи и брака: социологический анализ // *Известия Дагестанского государственного педагогического университета*. №2 (23), 2013.
- 4 Социология: Энциклопедия. Минск: Книжный дом, 2003.
- 5 Черняк Е. М. Социология семьи: перспективы развития института. Москва: 2000.

Azərbaycan Ailelərində Konfliktlər və Boşanma Probleminə Dair

İsmayılzadə Pirağa Əyyub oğlu - Həsənov Şövqü Vaqif oğlu**
İsmayilov Yusif Əyyub oğlu****

Conflicts and Divorce Problems in Azerbaijani Families

Summary

The article points out that the family is a small social group formed by legal marriages based on blood kinship, household unity, moral responsibility, and mutual assistance. Early marriages are a social phenomenon with devastating effects, but it is possible to prevent early marriages, if changes are made to the relevant legislation, and a wide range of comprehensive measures have been taken for women's empowerment. Thus, the measures to be taken should be made relevant to the legislative framework, mobilizing government agencies to prevent early marriages and informing the public about the adverse consequences of early marriages, family conflicts and divorces.

One of the key components that reflects the ethical culture and its changes is objective inter-ethnic relations, both personal and inter-communal. These relations reflect the ethnic peculiarity. One of the most important structures reflecting the degree of stability of traditional norms is the family. This includes features such as family relationships, the character of the relationship, the power of attitudes and authority. Traditional norms found in these relationships are historical, evolving and reflect both local and global social implications.

The contemporary Azerbaijani Turkish family maintains the dominant position of male presidency. In a simple - nucleus family, husband and father are available in a large family as husband and father. For such families, neither patriarchal nor patriarchal societies are poorly manifested under the leadership of men. The advantage of a person is, first of all, in the regulation of his or her family life. The relationships between family members are not stable and, according to their nature, are subject to seasonal changes, both historically and during the lifetime of one generation. The main roles in Turkish and Central Asian Turkish families are the principles of kinship relations. Such a situation is more typical for Azerbaijani villages.

Key Words: Azerbaijani family, family conflict, divorce, ethnic culture, family life in Turkish.

* Dr., AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu, Bakı, Azərbaycan.

** Dr., AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu, Bakı, Azərbaycan.

*** Dr., AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu, Bakı, Azərbaycan.

Giriş

Etnik mədəniyyətin və onun dəyişikliklərini, obyektiv əks etdirən əsas komponentlərdən biri istər şəxsi, istərsədə qruplararası xarakter daşıyan etnosdaxili münasibətlərdir. Məhz bu münasibətlər etnik özünə məxsusluğu əks etdirir. Ənənəvi normaların sabitlik dərəcəsini əks etdirən ən mühüm strukturlardan biri ailədir. Bu ad altında ailə daxili əlaqə və münasibətlər, münasibətlərin xarakteri, ixtiyar və nüfuz sahibliyi kimi xüsusiyyətlər nəzərdə tutulur. Bu münasibətlərdə təşəkkül tapmış ənənəvi normalar tarixi xarakter daşıyır, inkişaf etməkdədir və həm özündə yerli, həm də global sosial təzahürlər əks etdirir.

Müasir Azərbaycanın türk ailələri özündə kişi başçılığının üstünlük təşkil etdiyi əsasları saxlamaqdadır. Sadə - nuklear ailədə ər – ata, böyük ailədə ər – ata – baba şəklində mövcuddur. Belə ailələrin olması üçün nə iqtisadi, nədə sosial zəmin olmayan patriarxallıq kişi başçılığında çox zəif təzahür edir. Kişinin üstünlüyü ilk növbədə özünün ailə həyatınının tənzimlənməsində göstərir. Ailə üzvlərinin qarşılıqlı münasibətləri sabit olmur və öz xarakterinə görə istər tarixən, istərsədə bir nəslin yaşadığı dövr ərzində dəyişikliklərə məruz qalır.

Azərbaycan və Mərkəzi Asiya türk ailələrində əsas rol qohumluq əlaqələrinə məxsus prinsiplər təşkil edir. Belə bir vəziyyət əsasən Azərbaycanın köyləri üçün daha xarakterikdir. Ailə əlaqələrinin möhkəmliyi bəzi hallarda qohumların ata – baba ailəsinə yaxınlıq dərəcəsi ilə müəyyən olunur. Ailə bir evdə yaşayır, ümumi təsərrüfatı olan, böyük və kiçikliyindən, nəsil tərkibindən asılı olmayan qohumlar qrupundan ibarətdir. Bu ailə özündən ayrılmış oğul ailələri ilə sıx bağlıdır. Eyni zamanda bu ailə qardaş və s. ailələrlə sıx əlaqələr saxlayır. Belə ailələrdə nəsil xəttinin inkişafı atanın simasında müəyyənləşir. Lakin bəzi hallarda bu üstünlük qadın tərəfdə də ola bilər. Belə hallar tarixən mövcud olmuş və atalar məsəlində öz əksini tapmışdır: “Mərd igid dayısına, xanım qız xalasına” və s.

Qohumluq əlaqələrinin möhkəmliyi qeyd edildiyi kimi kənd ailərində daha qabarıqdır. Burada qohumlar bir-birinə qarşılıqlı yardım göstərir, biri digərinin yaşayışının nizama salınmasında və s-də yaxından iştirakə cəhd etmək istəyir. Lakin sosial problemlərin çoxluğu bəzi məsələlərin həll probleminə öz əksini tapması prosesini aydınlaşdırmağa imkan vermir. Cəhd edilən qarşılıqlı yardım həyatın bütün sferalarında edilir. İlk növbədə buraya toylar və yas mərasimləri daxildir. Belə hadisələr zamanı yardım nəinki maddi, həmçinin mənəvi cəhətdən də edilir. Artıq yardımın belə forması sosial-normativ xarakter daşıyır. Qarşılıqlı yardım ən çox gündəlik həyatda edilir. Bu xüsusilə kənd yerlərində, qohum yardımına ehtiyac duyulan təsərrüfat işlərində özünü qabarıq büruzə verir. Lakin hal-hazırkı mərhələdə qarşılıqlı yardım prosesində maddi cəhətdən çox mənəvi cəhət üstünlük təşkil edir. Sosial strukturun artıq formalaşdırılması və cəmiyyət-

də nüfuz sahiblərinin meydana gəlməsi, imtiyazlı təbəqələşmə qarşılıqlı yardımın özündə disproporsiya meyillərinin yaranması ilə nəticələnməkdədir.

İmtiyazlaşma prosesi ailə - nikah münasibətlərinə də öz təsirini göstərir. Ailə ağsaqqalı icma daxilində əvvəllər problemlərin həllində söz sahibi olduğu halda, müasir dövrdə bəzi məqamlarda bütün məsələlərin həllini nüfuz sahibi həyata keçirir. Bunun nəticəsində ailə - nikah münasibətləri ilə bağlı adətlər arasında qohumla evlənmə xüsusi yer tutur. “Çörəyi özgəsinə verməkdənsə, özünə ver” prinsipi artıq kütləvi xarakter daşımaqdadır. Düzdür dədə - babadan qohumla evlənməyə icazə verilməsi adəti olmuşdur. Lakin bu qəbilə - tayfa quruluşu üçün xarakterik olan “endoqam” nikah kimi deyildi. Tarixən xalqımızda “ekzoqam” nikahı da, yəni yalnız qohum olmayanlarla evlənməyə icazə verib, qohumlarla evlənməyi qəti qadağan edən adət olmamışdır. Azərbaycanlılarda o cümlədən Mil – Muğan, Şirvanda qohum ilə evlənmə adətlərindən ən çox kuzen nikahlar yayılmışdır. Azərbaycanda kuzen nikahlar iki qrupa bölünür: ortokuzen nikahlar (əmioğlu ilə əmiqızının və xalaoğlu ilə xalaqızının nikahları) və krosskuzen nikahlar (dayıoğlu ilə bibiqızının və bibioğlu ilə dayıqızının) nikahları daxildir. Müasir dövrdə də ortokuzen nikaha, xüsusilə əmioğlu və əmiqızının nikahına daha çox üstünlük verilir. “Əmiqızı ilə əmioğlunun göbəyi göydə kəsilib” məsələni bu gündə həyata keçirən ailələr mövcuddur. Lakin qeyd etmək lazımdır ki qohum ailə - nikah münasibətlərində sosial – iqtisadi, mənəvi, əxlaq problemlərinin olması müasir dövrümüzdə ailələrdə bəzi pessimist halların yaranması ilə nəticələnmişdir. Nikah və boşanmaların səviyyəsi əhalinin təbii artımına təsir edir. Əhalinin artımı, insan və əmək potensialının formalaşmasına mənbələrinin arasında da nikah və boşanma amili mühüm əhəmiyyət kəsb edir və onun əhalinin təkrar istehsalına təsiri çox böyükdür. Öz növbəsində nikah, boşanma və ailənin və cins tərkibi ilə yanaşı, ölkənin iqtisadi – sosial durumundan, xalqın adət və ənənələrindən inkişaf parametrləri əsas demografik göstəricilərlə, əhalinin doğum və ölüm səviyyəsi, yaş də çox aslıdır.

İllər	Nikahların sayı			Boşanmaların sayı	
	Cəmi	Şəhər yerlərində	Kənd yerlərində	Şəhər yerlərində	Kənd yerlərində
1955	34359	19942	14417	1463	42
1960	46635	24219	22416	2868	42
1965	39077	19881	19196	3522	15
1970	35222	20896	14326	6781	5
1975	47173	26794	20379	6824	272
1980	60134	31940	28194	6723	393
1985	70104	36197	33907	7088	791
1989	71874	35974	3590	10723	713
1995	43130	21478	21652	4819	850
2000	39611	19994	19617	4332	1146
2005	71643	35593	36050	6864	2031

Azərbaycan'da nikahların və boşanmaların dinamikası

Göründüyü kimi ölkədə şəhər yerlərində boşanma halları kənd yerlərinə nisbətən 3, 4 dəfə çoxdur. 1995- 2000 – ci illərdə hər il orta hesabla 6,1 minə yaxın boşanma halı qeydə alınmışdır ki bunların da təqribən 82%-i şəhər yerlərinin payına düşmüşdür. Respublikada əhalinin hər 1000 nəfərinə düşən boşanma hallarının sayı Müstəqil Dövlətlər Birliyini təşkil edən ölkələri üzrə olan orta səviyyədə təqribən 2 – 3 dəfə aşağıdır. Ailə münasibətləri inkişaf etdirməmək və digər məsələlər də boşanmaya gətirib çıxarır. Ailədə müafiq əmək bölgüsü, qadınların kişilərlə hüquq bərabərliyi, nikahın dövlət qanunları əsasında icrası əsaslı yer tutmalıdır. Aparılan etnoqrafik sorğulara əsasən boşanan ailələrin demək olar ki 90%-dən çoxunun aqibəti yaxşı olmur. Boşanan qadınların əksəriyyəti milli mənəvi dəyərlərimizə zidd olan hərəkətləri özlərində əsaslandırmaqla böyüməkdə olan gənc nəslin tərbiyəvi ənənəvi metodikasında problemlər yaradırlar. Övlədin hətta anasız böyüməsi də onun gələcək psixologiyasına öz məni təsirini göstərir. Cəmiyyətdə adətən imkanlı qadınların yenedən ailə qurma ənənəsi qalmaqdadır. 1988 – ci ildən başlayaraq Azərbaycanın Ermənistanla müharibə vəziyyətində olması, ölkənin Qarabağ müharibəsinə cəlb olunması və bu müharibə nəticəsində tarixi ərazilərin, doğma torpaqların itirilməsi, milyondan çox insanın öz doğma ev – eşiyindən didərgin düşməsi, bu qaçqınların illərlə ağır məişət şəraitində yaşaması da ailələrdə boşanmalara səbəb olur. Müharibə nəticəsində əmələ gələn istər qaçqınlıq, istərsə də evsizlik nəinki hazırkı, həm də gələcək ailə - məişət prosesinə mənfi təsir göstərir. Boşanma halları, onları doğuran səbəbləri müasir dövrümüzün ən aktual problemlərindən olmaqla etno – mədəni proseslərdə əsaslı yer tutur.

Nikahın hüquqi tərəfdən əsaslandırılmış ibtidai formulu hazırlanan dövrlərdən onun dağılmasının səbəblərini düşünən insanlar da olmuşdur. Boşanma haqqında ilk məlumata biz hələ Misirdə, Mesopotamiyada b. e. ə. 1792 – 1750 – ci illərdə Hamurapinin Qanunlar toplusunda rast gəlirik (İsmayılzadə, 2013: 11). Müxtəlif vaxt çərçivəsində boşanma prosesi hardasa çox çətinləşmiş, hardasa çox asan baş tutan bir iş olmuşdur. Tarixən verilən qanunlar öz dövrünün ruhunu əks etdirmirdi. Təəccüblü deyil ki bu qanunlarda boşanma hüququ yalnız kişilərə verilmişdir. Bəzi dövlətlərdə müasir dövrdə belə qadınların boşanma prosesində şahid qismində iştirak etmək hüququ yoxdur. Belçikada 1958 – ci ildə verilmiş qanuna görə, ər xəyanət aktının harda baş verməsindən asılı olmayaraq arvadından boşanma hüququna malik olduğu halda, qadın ərinin xəyanət etməsinə görə boşanma tələbi irəli sürə bilməz. Belə bir qanunun artıq mövcudluğu yox dərəcəsidədir. İndi xəyanət bir mənalı şəkildə boşanma ilə nəticələnir. Avropa ölkələrinin bəzilərində xəyanət aktının baş verməsi qadınlar tərəfindən həyata keçirilir ki bunun da səbəbi ənənəvi nığahların olmaması nəticəsində baş verir. Vaxtilə ərəb qəbilələrində xəyanətə görə qadını qəbilənin öz üzvləri qətlə yetirirdilər. Melaneziya və Okeaniya

xalqlarının bəzilərində qadın xəyanəti yad qəbiləyə verilməsi ilə və yaxudda ov səhnəsində qəhrəmanlıq edərdisə bağışlanması ilə sonuclandırıldı. Qədim zamanlarda Hindistanda qadının xəyanəti daha “humanistcəsinə” cəzalandırılırdı, yəni onu sadəcə qul kimi satırdılar (Алексеева, 1976: 14). Qadının boşanmaq imkanı olmurdusa, bir sıra ölkələrdə kişilər çox asanlıqla boşanırdılar. Onlar üçün qadına evdə etinasızlıq kifayət edirdi. Bu boşanma forması indi də Asiyanın bir sıra ölkələrində mövcuddur. Lakin bununla yanaşı Misirdə qadına da kişini evdən kənarlaşdırmaq hüququ verilir. Bunun üçünsə o, kişinin öz vəzifələrini yerinə yetirə bilmədiyini sübut etməlidir. Lakin Azərbaycanda boşanma qanun çərçivəsində həyata keçirilir. Yəni məhkəməyə hər iki şəxs müraciət edə bilər. Göründüyü kimi, əvvəllər boşanmaya səbəb ən çox xəyanət olmuşdursa, indi isə boşanmanın səbəbləri müxtəlif tarixi zaman çərçivəsində artmışdır. İstənilən halda boşanma insanlar üçün izsiz keçib getməyən dərin emosional və psixoloji bir sarsıntıdır. Müasir etnoqraflar ayrılımların səbəblərini ayırd etməyə çalışırlar. Lakin, hər şeyi səbəb kimi aydınlaşdırmaq olmaz. İndi elə niğahlara rast gəlinir ki ilkin kiçik münaqişədən sonra boşanma qərarına rəvac verirlər. Eyni zamanda, bütün möhnətlərə dözüb öz nikahını qoruyanlar da vardır. Boşanma faktoru maddi problemlər, sonsuzluq, içki aludəçiliyi, xarakterlərin uyğunsuzluğu və s. problemlərlə bağlıdır. Konfutsi boşanmanı, ancaq sərəsər bir yerdə beş il yaşayanlar üçün də əsaslı hesab etmişdir (İsmayılzadə, 2013: 139). Beş il bir – birini tam tanımaq üçün kifayət edəcək müddət ola bilər. Bu zaman ərzində tərəflər özlərinin və qarşı tərəfin müsbət, həmçinin mənfi xüsusiyyətlərinə görə müəyyən nəticələr əldə edə bilər. İnsanlar uzun müddət rola girə bilməzlər. Nə vaxtsa bütün həqiqətin üzə çıxacağı bir vaxt yaranır və onda hər iki tərəfin əsl mahiyyəti üzə çıxır. Müasir dövrdə belə nikah təzrlərinə “vətəndaş nikahı” da deyirlər. SSRİ – də 1960-70 ci illərdə 54 faizi qadın, 46 faizi kişi olmaqla, 20-50 yaş arasında olan 100 respondent arasında aparılmış tədqiqatlar zamanı məlum olub ki respondentlərin coxu - 24,8 faizi evləndikdən iki il sonra, 22 faizi evliliyin ilk 6-12 ayında, 21,9 faizi evləndikdən 7-9 il sonra, 9-15 il arası boşananlar isə təxminən 20%-ə yaxın təşkil etmişdir. Məsələn Litvada 1965-ci ildə bir ilə qədər davam edən niğahlarda boşanmalar 1,5%, 1975-ci ildə 3,9%, 5-9 il davam edən niğahlarda boşanma 1965-ci ildə 36,2%, 1975-ci ildə 28,2% təşkil etmişdir (Франкл, 1999: 116). Tədqiqatlar nəticəsində boşanma qərarının daha çox qadınlar tərəfindən verildiyi məlum olub. Bəziləri sonda nəticənin eyni olduğunu nəzərə alıb, bu qərara birinci kimin gəlməsini əhəmiyyətsiz sayırlar. Ancaq bu, çox yanlış mövqedir. Çünki söhbət qadının və yaxud kişinin rədd edilməsindən getmir. Bu sahədə aparılan müşahidələr də göstərir ki rədd edilmək kişilər üçün də daha çox problemlər yaradır. Bu zaman kişinin özünə inamı azalır, cəmiyyətdə dost-tanış arasında özünü diskonfort sayaraq, pessimizmə qapılır. Boşanmaya qərar verən zaman

müəyyən çətinliklərlə üzləşən respondentlərin çoxuna uşağın olması mane olur. Kişi respondentlər daha çox uşaq faktorunu onları boşanmadan çəkindirən məqam kimi qeyd etdikləri halda, qadınlar daha çox valideyn və qohum faktorunu önə çəkirlər. Cütlərin boşanma qərarında maddi faktor əhəmiyyətli rol oynayır. Xüsusilə qadınlar bu faktoru daha qabarıq şəkildə göstərirlər. İstər nikahların bağlanması, istərsə də pozulmasına insanların yaşadıkları dövr, həmin dövrün siyasi, iqtisadi, mənəvi-psixoloji amilləri böyük təsir edir. Məlum olub ki respondentlərin böyük əksəriyyəti (27, 5%) 2004-2007-ci illər arasında və 1987-1990-cı illər arasında (19, 2%), 1970-ci illərdə (7,9%) ailə həyatı quranlardır. Boşanmalar 2006-2011-ci illərdə daha çox olub. Amerika sosioloqları Karter və Qlik bildirirlər ki 20 ildən sonra boşanan kişilərin 20%-i, qadınların isə 30% tənhalığa üstünlük vermişdir. Digər maraqlı faktlardan biri isə Ukraynanın dövlət statistikasının verdiyi məlumatdır. Burada 10 il ərzində ailə quran 100 ailənin, orta hesabla 56-57 nəfər kişisi boşanıb təzədən ailə qurmuş, 46-48 nəfər qadın isə boşanaraq yenidən ailə qurmağa müvəffəq olmuşdur (Чуйко, 1975: 127). Bu fakta əsasən demək olar ki azərilərdə və türk –islam coğrafiyasında qadınların yenidən ailə qurması bu səviyyədə mümkün deyil. Kişilərin isə yenidən ailə həyatına qovuşması mümkündür. Azərbaycanın Mil-Muğan, Şirvan bölgələrində aparılan etnoqrafik sorğular nəticəsində belə bir sual ilə yerli əhaliyə müraciət etmişdik. Siz boşansaydınız, əvvəlki ailənizə qayıtmaq istərdinizmi? Kişilərin 19,5%, qadınların isə 18,51% bəli cavabını vermişdir. Latviyada boşananlar arasında belə bir sorğu aparılmışdır. İstərdinizmi birinci nigahın hissələrini yaşayasınız? 46% kişi, 34% qadın isə müsbət cavab vermişdir. 9,5% kişi, 20,2% qadın deyə bilmərəm cavabını bildirmişdir. Suala münasibətdə 44,4% kişi və 45,7% qadın “yox” demişlər (Смелзеп, 1994: 130). Coxları belə hesab edir ki pis həyat yoldaşı ilə yaşamaqdansa, tək yaşamaq daha yaxşıdır. Ailənin formalaşmasında qadın kişi dostluğu mühüm rol oynayır. Məhz dostluq nəticəsində yaranan ailələr, sonrakı mərhələdə təklik probleminə son qoyur. Dostluğun sevgiyə çevrilməsi, boşanma prosesinin qarşısını almağa müvəffəq olur. Lakin regionda belə dostluq münasibətlərinə “odla pambığın dostluğu kimi” baxanlar milli mənəvi dəyərləri əsas götürürlər. Buda ailə-məişət məsələlərinin qurulmasında hələ də problem olaraq qalmaqdadır. Evlilik həyatının uğurunu və uğursuzluğunu səciyyələndirən amillərdən bir də evlilik illəridir. Elmi ədəbiyyatda bütün ölkələr üzrə ailə həyatı üçün dörd dövr təhlükəli hesab olunur. Bunlardan birincisi nikahdan sonrakı ilk 3-6 ay, yaxud bal ayının sonrakı mərhələsi, ikincisi, qeyri-sabit olan ailə həyatının üçüncü və dördüncü ilinin sonudur. Ailə həyatı üçün üçüncü təhlükəli dövr problemsiz və monoton keçən 8-ci ilin sonunda, sonuncusu isə evliliyin kifayət qədər inkişaf etmiş bir dövründə 15- 16 - ci ilinə təsadüf edir. Mütəxəssislər hər altı cütlükdən birinin bu dövrlərdə ailə problemi ilə üzləşdiyini qeyd

edirlər. Tədqiqatın nəticələri zamanı da bu fərziyyənin özünü doğrultduğunu görünür. Azərbaycan respublikasının Kür- Araz bölgəsinin respondentlərinin 30,1 faizi məhz evliliyin ilk üç-dörd ilində, 24,3 faizi isə 8-15 ilində nikahlarını pozublar. Boşananlar arasında şəhərlərdə doğulanların sayı çoxluq təşkil edir. Bu isə onu göstərir ki şəhər mühitində böyüyən insanların problemlərə dözümlülüyü nisbətən zəif olur. Eyni zamanda, şəhərdə əyalətlərlə müqayisədə ictimai nəzarətin zəif, stres hallarının yüksək olması və işləyən qadınların sayının daha çox olması boşanmaya səbəb olan amillər sırasındadır. Şəhərlərdə müxtəlif millətlərin yaşaması, ənənəvi adətlərin olmaması, sosial qrupların yaranması, digər regionlardan burada daha çox məskunlaşmanın olması, ailə konfliktlərinin coxalmasını şərtləndirən amillərdəndir. Məhz bunun nəticəsidir ki gənclər nihilist, yəni hər bir ənənəni və prinsipi danaraq bir-birini tanımadan ailə qururlar. Coxları bunu urbanizasiyanın nəticəsi kimi də xarakterizə edirlər (İsmayilzadə, 2004: 114). Rayonlara gəlincə isə, burada boşanma arzu olunmayan bir hadisə kimi qəbul olunsa da, artıq bu stereotiplər getdikcə dəyişməkdədir. Rayonlarda boşanma ilə bağlı düşüncə tərzinin dəyişməsində yeni informasiya məkanı-televiziya, radio, internet vasitəsilə ötürülən informasiyalar təsir göstərir. Diqqət çəkən məqamlardan biri də boşanmış respondentlər arasında internet yolu ilə tanış olub evlənənlərin olmasıdır. Bu da virtual aləmdə tanış olub evlənənlərin arasında gələcəkdə boşanma hallarının sayının arta biləcəyini göstərir. Nəticələrdən məlum olur ki respondentlərin böyük əksəriyyəti keçmiş həyat yoldaşları ilə “məsləhət yolu ilə” ailə qurub. Bu sırada daha sonra qohum olduğu üçün ailə həyatı quranlar tutur. Araşdırmalardan o da məlum olur ki boşanmış kişilərin çoxunun həyat yoldaşı evdar qadın olub. Bu da onların boşanmadan sonrakı dövrdə iqtisadi baxımdan bir çox problemlərlə üzləşmə ehtimalını artırır. Müəllimə, həkim və tibb bacısı kimi nisbətən sabit iş sahələri təmsilçiləri üçün bu problemin nisbətən az hissə olacağını proqnozlaşdırmaq olar. Qadınlar boşandıqdan sonrakı dövrdə iş həyatına daha çox qoşulurlar. Araşdırma zamanı o da məlum olub ki ər-arvadın boşanması ilə onların valideynlərinin və yaxın qohumlarının boşanması arasında müəyyən əlaqə var. Respondentlər boşanmanın səbəbi kimi ilk sırada qohumların təzyiqini və müdaxiləsini, ikinci sırada keçmiş həyat yoldaşlarının ailəyə qarşı laqeyd olmasını, üçüncü sırada dünya görüşü və təhsil fərqi qeyd ediblər. Bundan başqa, ailədəki davamlı münaqişələr, xəyanət uyğunsuzluğu boşanmaya səbəb olan faktorlardandır. Tədqiqatın nəticələri belə bir fikir deməyə əsas verir ki cütlüklərin yarıya yaxın hissəsində boşanmaya səbəb olan məqamlar hələ evlənmədən əvvəl rüşeym halında mövcud olub. Lakin onlar bunun evləndikdən sonra düzələcəyinə ümid ediblər. Bu məqamlar evlilik həyatı boyunca da artaraq davam edib və nəticədə arzu olunmayan sonluq baş verib. Gənclərə bəzən elə gəlir ki ailə qurmaq çox asan və sadə prosesdir. Aydındır ki burada vürtual sevgi və ənənə-

viliyin olmaması əsaslı rol oynayır. Bu cür bəsit izdivacın aqibəti acı nəticələrlə nəticələnir. 1918 – ci ildə Azərbaycan Xalq Cumhuriyyəti yaranadək qadınların öz ərlərindən boşanmaq hüququ yox idi. İslam dininə görə, qadın üçün kəbin birdəfəlik bağlanır, bunu yalnız ər poza bilərdi. Xristian dini də bu məsələyə bu nöqteyi – nəzərdən baxırdı. Avropada, Rusiyada vaxtilə boşanmaya xüsusi hallarda, o cümlədən ər və arvadlardan biri uşaqsız qalanda, sədaqətsizlik halları baş verəndə və şahidlər tərəfindən zina – yəni, ər – arvad sədaqətinin pozulması, sübut ediləndə, ər yaxud arvaddan biri ruhi xəstəliyə tutlandarazılıq verilirdi. Bəzən məhəbbət sönəndə, ər – arvadın birgə yaşayışı müxtəlif səbəblər üzündən dözülməz olanda nikahın pozulmasına ehtiyac duyulur. Lakin mənasız səbəbə görə boşanma hallarına vaxtilə yol verilmirdi. Bu məsələdə valideyinlər, qohum - əqrəba və ictimai qınağ xüsusi yer tuturdu. Eyni zamanda ər və arvadın müştərək, möhkəm ictimai–siyasi, ideoloji bağlılıq amili, xarici hisslərinə üstün gəlməklə ailənin formalaşmasına xidmət edirdi. Azərbaycan Respublikasının Mil-Muğan, Şirvan bölgələrində apardığımız etnoqrafik sorğular əsasında məlum oldu ki gəlin və qaynanalar arasında baş verən ixtilaf bu səbəblər üzündən baş verir. Belə ki qaynanalar gəlinlərində müşahidə etdikləri aşağıdakı halları qeyd etmişlər; hörmətsizlik – gəlin uşağına acıqlanır, əri ilə sözləşir və bu vaxt qaynanasının ona qulaq asmasına və ya sakitləşdirici sözlərinə qulaq asmır; diqqətsizlik-gəlin bayramlarda öz anasına hədiyyələr alır, lakin evin içində qaynanasını şirin dillə təbrik etmir; saymamazlıq-gəlin ərini qohumlarının toy–düyünündə iştirak etmir, özünükünə isə yüksək səviyyədə təmtəraqla gedir; tənbellik-gəlin yataqdan vaxtında qalxmır, gözləyir ki bütün işləri qaynana görsün; böyüyün sözünü müxtəlif bəhanələrlə yerə salmaq; boşboğazlıq-evin sirrini qohum-qonşu arasında yayır, “Söz var el içində, söz var ev içində”, “Ev bizim, sirr bizim” xalq hikmətini pozur, beləliklə ailənin şərəf və ləyaqətini unudur; dəbə uyğun, daş-qaş hərisi olmaqla, ərini qazancını ənliyə-kirşana verməklə, əvəzində qaynanadan, qaynata-dan maddi kömək umur; ərini iş və istirahət qayğılarına biganə olmaq, yəni gənc ər evə gec gələndə gəlin yersiz hay-küy qaldırır, ailənin digər üzvlərini də narahat edir; evdarlığa dair sadə işləri bilmir, öyrənməyə də cəhd göstərmir, savadsız şəkildə gender bərabərliyindən istifadə etməklə, ərinə qab, paltar yudurtmağa çalışır; xudpəsənlik-gəlin qaynanaya yuxarıdan aşğı baxır, onun gördüyü işləri xəlvəti məsxərəyə qoyur; ailədə mə-nəmlilik iddiasında olmaqla, evdə özünü hökümlü aparır, hamının onunla məsləhətləşməsini istəyir, dediyi olmayanda evdə mənəvi qırğın problemi və nəzərdə tutmuş tədbiri pozmaqla qan-qaralıq yaradır, gəlinin yüngül-xasiyyətliliyi, yersiz hərəkətlərə yol verməsi, danışığına, sözünə sərhəd qoymaması üzə çıxır;gəlinədə müsahibini dinləmək bacarığının və onu başa düşmək arzusunun olmaması, hisslərə biganə münasibət bəsləməsi, ürək yanmamaq, dərədə şerik olmamaq, özünü dartmaq və s. kimi prob-

lemləri göstərmişlər. Gəlinlər də qaynanalarda özünü büruzə verən müxtəlif halların olduğunu bildirmişlər: qaynanalar həddindən artıq tələbkardırlar, bəzən tələbkarlığın arxasında gəlinə qarşı kin-küdurət, qəzəb, nəyinsə əvəzini çıxmaq kimi və s. məsələlərin durduğunu qeyd edirlər; onlara doğma qızları kimi deyil, ögəy münasibət göstərilər; qaynanalar hər şeyi söz edirlər, deyingənliyə adət kardırlar, gəlinlə hesablaşmırlar, dəbə, yeniliyə konservatist münasibət göstərilər; gəlinlərini hər vəchlə öz iradələrinə tabe etməyə çalışırlar, müəyyən məsələlərin həllində gəlinlərlə məsləhətləşmir, onların rəyini öyrənməyi lazım bilmirlər, qaynanalar yerli-yersiz ailənin daxili işinə qarışır, gəlinləri başa düşmək, onun həyatda təcürbəsizliyini nəzərə almırlar, qaynana daha çox gəlini istəməsini, onun sözünə baxmasını deməklə ailənin bir növ işlərinə qarışır, gəlinin ardınca danışır, baldıza, qayına imkan verir ki gəlinin işlərinə qarışsın və s. Fikrimizə gəlin və qaynananın mehriban dolanmasında evin kişisinin məharəti mütləq vacibdir. Bu həm də ənənəvi kişi xarizmasından və mental xüsusiyyətlərimizdən irəli gəlir. Əgər əvvəllər bu məsələdə kişinin zəhmi, ev dolandırmaq qabiliyyəti əsaslı rol oynayırdısa, sonrakı dövrlərdə azərbaycanlılarda ənənəvi ailə institutunu dağıtmaq üçün, gəlin-qaynana münasibətlərini dərinləşdirməklə, ərin müxtəlif mübahisələrə cəlb olunması nəticəsində bu proses bəzi ailələrdə zəifləməkdədir. Bəzən prosesə təsir edən əsas amil kimi, kişinin qərar verməsində dilənma qarşısında qalmasıdır. Müasir ailələrdə kişinin statusu maddi nöqtəyi nəzərdən azaldığından, ailədə ixtilafın yaranmasına gətirib çıxarır. Ailənin dağılmasına səbəb olan amillərdən biri bir sıra cəmiyyətlərdə artıq ümumiləşmiş yüngül ehtiraslar xəstəliyidir. Bəşəri dəyərlər və əxlaqi keyfiyyətlərin qiymətləndirilmədiyi bir cəmiyyətdə həmin cəmiyyətin üzvləri olan ər və arvadın münasibətlərinin əsası da ictimai–bəşəri mənə deyil, şəhvətpərəstlik, xoşagəlməz ehtiraslar təşkil edir. Bu kimi amillər ötəri ehtirasların zəifləməsi ilə, ər və arvad münasibətlərində bünövrəli mənəvi dayaq olmamağı baxımından tezliklə dağılmağa məruz qalır (İsmayilzadə, 2013: 144).

Boşanma ailə həyatının əsas hadisələrindən sayılır. Tərəflərdən birinin ruhi və ya fiziki çatışmazlığı üzündən də boşanma prosesləri olur. Bu kimi hallarda, mentalitetə riayət edən tərəflər boşanmanın həqiqi səbəbini bildirmir, onun gizli qalmasına üstünlük verirlər. Onlar nikahın pozulmasını arvad və ya kişinin, eləcə də qaynananın çətin xasiyyətli olmaları və xasiyyətimiz tutmadı kimi bəhanələrlə izah etməyə çalışırlar. Nikahın pozulması barədə ər və ya arvadın qərarı onların çox vaxt bilavasitə ənənəvi olaraq maddi marağı ilə sıx bağlı olduğuna görə, boşanma halı çoxcəhətli və mürəkkəb məsələ kimi aydınlaşır. Qadın və kişinin meşşan həyat tərzini çox vaxt ər-arvad arasında münasibətlərin pisləşməsinə və boşanmalarına səbəb olur (Кэппеер, 1980: 131). Azərbaycanda statistik məlumatlara görə, 2012-ci ilin yanvar-mart aylarında 17, 2 min nigah bağlanmışdır. Lakin ölkədə əvvəlki kimi boşanmaların da sayının artması narahatlıq

doğurur. Əgər keçən ilin birinci rübündə 2,4 min boşanma halı qeydə alınmışdısa, bu ilin müvafiq dövründə həmin rəqəm artaraq 2,6 minə çatmışdır. Boşanmaya səbəb ödənilməyən maddi maraqlar, qız və oğlanın valideyinləri tərəfindən ailə qurmağa vadar edilməsi və xarici görünüşə həddindən artıq diqqət yetirilməsidir. Axırıncı əsasən varlı ailələrə məxsus hal kimi qiymətləndirilir. Digər tərəfdən qadınların fərdi və yaxud dövlət tərəfindən maliyyələşdirilməsi, tərəflərdən birinin iş düşkünü olması, bir-birinə yetərinəcə zaman ayırmamaları, ailə sirlərini kənarında danışılması, qarşıtərəfi yaxşı dinləməmək və ona özünün problemini ifadə etmək imkanını verməmək, səmimiyyətdən, dürüstlükdən uzaqlaşaraq yalan danışmaq, həyat yoldaşına qarşı ifrat müdaxiləedici olmaq, basqı göstərmək, yersiz məhdudiyyətlər qoymaq, yersiz şübhələr, mənasız davranışlar, çoxlu sual vermək, küskünlük və uzaqlaşma ilə cəzalandırma, tez-tez incimək, gileylənmək, diqqətsizlik və əsas səbəbi səbrlə dinləmədən, bilmədən günanahlandırmaq yaxud ittiham etmək və s. məsələlərdir. Boşanmanın növü kimi müasir dövrdə yaşayışdan əlavə aşağı gəlirin təsirini də göstərirlər. Bu nöqtəyi – nəzərdən burada məntiqi fikir ortaya çıxır ki insanların yaşayış səviyyəsinin artması və yaşayış binalarının tikintisinin sonrakı inkişafı nəticəsində ailə münaqişələrinin sayı azalacaqsa, onda buna dövlət səviyyəsində cəhd göstərmək mütləq vacib sayılmalıdır (Алексева, 1976: 20). Dövlət tərəfindən ziyalı ailələrin qayğısına qalınması mütləqdir. Çünki ən azından ailədə, hər addımda keçmişdə baş vermiş olayları gündəmə gətirib xatırlatmaq və bununla qarşı tərəfi sıxışdırmaq, qarşı tərəfin xətalərini sərt şəkildə ortaya qoymaq, qohumlar və dostlar mövzusunda yersiz və ağır ittihamlar, ifadələr işlətmək, üzərinə düşən məsuliyyəti yerinə yetirməkdən boyun qaçırmaq, qarşı tərəfdən daha artıq fədakarlıq və güzəştlər tələb etmək və s. kimi problemlər öz həllini tapacaqdır. Ailədə hökm sürən sosial-iqtisadi çətinliklər, çəkişmələr, mübahisə və ixtilaflar elə bir yüksək həddə çatır ki ər – arvadın rəsmi surətdə boşanması zərurətə çevrilir. Boşanma həm də mühüm etno-demoqrafik hadisədir. O, həm doğumun səviyyəsinə, həm də əhəlinin artım sürətinə güclü təsir göstərir. Boşanma halları daha çox şəhər, rayon mərkəzləri sakinlərinin hesabına artır. Ölkədə nikahların əksəriyyəti (52,5%) məhəbbətə görə bağlanmasına baxmayaraq, boşanma halları durmadan artır. Rus yazarı Dostoyevski məhəbbəti belə aydınlaşdırır ki insanı sevmək – Allahı düşündüyün kimi ehtiva etməkdir (Соловьев, 1977, 1984: 154, 89). Bu baxımdan ailə həyatı zamanı baş verən kiçik anlaşılmazlıqları yalnız ilkin məhəbbətin eyniyyəti, xiffəti ram edə bilər (Аббасов, 1993: 119). Lakin bütün bunlara baxmayaraq cəmiyyətdə hələdə boşanmalar yüksələn xətt üzrə davam etməkdədir. Ümumiyyətlə boşanma ilə bağlı motivləri üç yerə bölmək mümkündür; sosial – iqtisadi münasibətləri özündə cəmləşdirən motivlər; psixoloji və fizioloji xüsusiyyətlərə əsaslanan və sosial – bioloji mənbəyi olan motivlərə. Birinci qrup motivlərə aşağıdakı prinsiplər aiddir- səbəbli iqtisadi faktoru özündə əsaslandıran motivlər,

sosial faktorlar, qeyri sosial – iqtisadi mənbəyi olan motivlər. İqtisadi məsələlərə - yaşayış sahəsinin və məişət şəraitinin olmaması, pis maddi vəziyyəti; ərin və arvadın çox aşağı məvacib alması; valideynlər və yaxud başqa qohumlar ilə birlikdə yaşaması; ər və arvadın şəxsi həyatına valideynlərin və kənar insanların müdaxiləsi; məqsədli nikahların qurulması, evə sahib olmaq arzusu aiddir. Azyaşlı qızların ərə verilməsinin başlıca səbəbi yoxsulluqdur. Bəzi ailələr azyaşlı qızı yaşlı kişiyə borcunu ödəmək üçün ərə verir və erkən nigahlar boşanmalara, gənc qızların evdən qacmalarına, intiharlara, ruhi xəstəliklərin sayının artmasına səbəb olur. Sosial faktorlara isə - kişi və qadının nikaha qeyri-ciddi yanaşması; kişi və ya qadının səbəbsiz evdən getməsi; ər və arvadın uzun müddət azadlıqdan məhrum olması kimi məsələlər daxildir. Qeyri sosial-iqtisadi faktorlara isə, ər və ya arvadın məcburi ayrı yaşaması (orduda xidmət, oxumaqla əlaqədar); ər və ya arvadın təyin olunmuş yerə getməməsi; onlardan birinin tez-tez ezamiyyətə getməsi; kişinin müharibədən ailəyə qayıtmaması; ər və ya arvadın əvvəlki nikahdan olan uşaqlarının olması və s. problemlər aiddir. İkinci qrup motivləri isə: psixoloji və fizioloji xüsusiyyətə malik olan faktorlar daxildir (Чуйко, 1975: 158). Psixoloji xüsusiyyətlər dedikdə ər və arvadın xasiyyətlərinin və həyata baxışlarının düz gəlməməsi problemi nəzərdə tutulur. Bu isə onların bir – birini başa düşməməsi, qarşılıqlı inamsızlıq, hörmətsizlik, ərin – arvadın xasiyyətlərinin çox tünd olması (qəddarlıq, dalaşqanlıq, səbəbsiz qısqanlıq) ilə əlaqədar olan prosesdir.

Fizioloji xüsusiyyətlərə isə - fizioloji uyğunsuzluq; ər – arvadın sonsuzluğu və fizioloji səbəblər aiddir. *Trend.az* saytının məlumatına görə 2011-ci ildə İran İslam Respublikasında (İranda il martın 22-də dəyişir) boşanmaların sayı 7%, nigahların sayı isə 2% artıb. Boşanmanın səbəblərindən biri də 25-40% civarında sonsuzluğun nəticəsi olub. Azərbaycanda psixofizioloji xüsusiyyətə malik faktorlara əsasən, uşaq doğduqdan sonra ərin arvada və yaxud əksinə pis münasibəti, yaş arasında böyük fərq, Rusiyadan və başqa ölkələrdən gətirilən xəstəliklər, fizioloji kompleksin yaranması və s. amillər daxildir.

Üçüncü qrup motivlərə sosial bioloji faktorlar kimi; sərxoşluq və alkoqolizm, yəni – qəddarlıqla döymək, öldürməyə səy; ailənin maddi vəziyyətinə mənfi təsir göstərmək; xəyanət, xuliqanlıq, cinayətkarlıq kimi və s. problemlərdir. Ər-arvad vəfasızlığı, onlar arasında təsadüfi və qeyri-təsadüfi məhəbbət əlaqələri; faktiki nikahdan başqa digər ailənin olması və yaxud birinci nikahdan ailəyə qayıtması; xəstəliklər o cümlədən vərəm veneroloji xəstəliklər, psixi və əsəbi sisteminin xəstəlikləri, əlillik; ailədən ər və ya arvadın getməsi, saxta nikah; hisslərin olmaması, məhəbbətsiz daxil olmaq və ya məhəbbətin itirilməsi, yeni məhəbbət və başqa motivlər daxildir.

Ailə həyatının pozulmasına bundan başqa da bir çox amillər, yəni uşaqların tərbiyəsi, fiziki yaxınlıq, qohumlarla münasibət, dini və siyasi

xarakterli müxtəlif amillər təsir göstərir. Bəzi mütəxəsislərin fikrinə görə – arvadın qohumlarla münasibəti mübahisəli olduqda nikahlar davamlı olmur (Алексева, 1976: 40). Azərbaycanın Mil – Muğam, Şirvan bölgələrində statistik rəqəmlərin təhlili göstərir ki 1981 – ci ildə hər 1000 nikaha 0,1% boşanma olduğu halda 1965 – ci ildən 1970 – ci ilə qədər bu rəqəm şəhər yerlərində 2,6% və kənd yerlərində olmamış, 2000 – ci və 2005 – ci illərdə, yəni hər 1000 nikaha şəhər yerlərində 1,1% və 1,6% kənd yerlərində isə 0,3% və 0,5% boşanma halı olmuşdur (İsmayilzadə, 2013: 148).

Qadın Problemləri üzrə Dövlət Komitəsinin 2003 və 2004 – cü ilin ilk beş ayı üçün regionlar üzrə apardığı sorğu nəticəsində əldə edilən statistik göstəricilərə əsasən bu müddət ərzində Respublikada 83017 nikahın 7558 boşanma ilə nəticələnmişdir. Əvvəlki illərlə müqayisədə bu göstəricini qənaətbəxş saymaq olar Əlizadə, 1993: 93). Ümumiyyətlə 1990 – 2003 – cü illərdə əhalinin hər min nəfərinə düşən nikah və boşanmaların sayını təhlil edərkən məlum olur ki nikahların sayının dəyişmə tezliyi daha kəskinidir. Boşanmaların sayında isə müəyyən dərəcədə stabillik hiss olunmur. Regionlar üzrə (2003 və 2004 – cü ilin ilk beş ayı üçün) İmişli (9,8% nikah), Sabirabad (8,8% nikah), Yevlax (8,3% nikah), Ucar (8,3% nikah), Beyləqan (8,9% nikah), Salyan (7,8% nikah) rayonlarında əhalinin hər 1000 nəfərinə düşən nikahların sayırespublikanın digər rayon və şəhərlərindən daha çoxdur. Salyan rayonunda əhalinin hər min nəfərinə 0,3% boşanma düşdüyünü nəzərə alsaq burada vəziyyətin qənaətbəxş olduğunu hiss etmək mümkündür. Regionlar üzrə statistik göstəricilərin təhlilindən məlum olur ki kənd yerlərində boşanma halı şəhərlərdən azdır. Bunu kənd yerlərində ailə dəyərlərinin daha ciddi şəkildə qorunub saxlanması və ictimai qınağın böyük məna kəsb etməsi ilə əlaqələndirmək olar. Uşaqsız ailələrdə boşanma halları daha çoxluq təşkil edir. Boşanmaların ümumi sayının təqribən 58 faizi uşaqsız ailələrə, 42 faizi isə 18 yaşa qədər uşağı olan ailələrə aiddir. Ən çox boşanma halları kişilərdə və qadınlarda 30 – 34 yaş həddində, habelə nikahın davam etmə müddəti 10 – 19 il olan ailələrdə boşanma halları üstünlük təşkil edir (Алексева, 1976: 101). Boşanmaların səviyyəsinə təsir edən və boşanma hallarına səbəb olan amillərdən vacibi iqtisadi şəraitdir. Digər tərəfdən isə ailədə mübahisənin predmetini müəyyənləşdirmək lazımdır. İki formada mübahisə şəraiti mövcuddur ki bunlardan birincisi ailədaxili istehsalat mübahisəsidir. Yəni ev işi; bunu kim etməlidir? Necə etməlidir? Hansı standartlara görə, qadının evdə işləməsi, yoxsa kişinin ev işləri ilə məşğul olması məsləhətdir? Bu ailə daxilində olan mübahisələr şəxsiyyətlərarası kontekstdə öz əksini tapır. Keçirilən sorğuda “Kişilər ən çox hansı işlərdə qadınlara kömək edilər” adlı suala rəyi soruşulanların 80%-i “bazarlıq işləri”ndə, 65%-i “evin təmiri”ndə, 51,3%-i “uşaqların tərbiyəsi”ndə, 48,1%-i “həyatı sahənin qaydaya salınması”nda, 16, %-i “bitkilərə qulluq göstərilməsi”ndə, 3,5%-i “xörəyin hazırlanması”nda, 1% “paltarların yuyulması”nda, 2% - i isə “heç bir işdə qadına

yardım göstərilməməsi”ndə kimi cavab vermişlər. İstehsalat mübahisəsinin ikinci tərəfi ailələrarası və yaxud iri müəssisələr arasında olan mübahisələrdir ki yəni qıdanı evdə hazırlamaq, yoxsa yeməxanada qidalanmaq, hər iki valideyin uşağın tərbiyəsi ilə məşğul olmalı, yoxsa dövlətin idarə etdiyi uşaqlara baxmaq üçün mərkəzlərə verilməli kimi problemlərdir. İkinci mübahisə mənbəyi maddi vəsaitlərin yenidən bölüşdürülməsinə görə olan fikirlərdir ki buraya əmək haqqı, onun xərclənməsi və hökumət tərəfindən ailə üzərinə qoyulan vergilər kimi məsələlər daxildir. Göründüyü kimi, mübahisələrə birbaşa təsir edən səbəb iqtisadi şəraitdir. Əgər iş tapmaq asan olursa, insanlar optimist olaraq, öz ailələrini dolandırmaq qabiliyyətinə malik olduqlarını başa düşərək nikaha daxil olurlar. Adamlar nə qədər çox evlənirsə, onların boşanma ehtimalları bir o qədər çox olur. Boşanma ilə bağlı ər – arvad münasibətləri arasında olan mübahisələrə son qoymaq üçün sosial iqtisadi vəziyyət ən şox yayılmış amillərdəndir. Beləliklə, 1990- cı ildə nikahlarla boşanmaların nisbəti 2:1 idisə, 2001- ci ildə bu göstərici – 10:1 olmuşdur. Güman ki bunun səbəbi sosial-iqtisadi çətinliklər zamanı, artıq ailənin bir növ psixoloji və iqtisadi sığınacaq funksiyasını yerinə yetirə bilməməsidir.

Boşanmaların səbəbi bir çox daxili və xarici faktorlardan biri də fiziki əlaqələrlə bağlıdır. Daxili səbəblərin yaranması nəinki ər-arvadın xasiyyətindən, hətta həyat tərzini ilə əlaqədardır. Hər bir nikahın pozulmasına bir səbəb yox, bir neçə səbəb təsir göstərə bilər. Sxematik olaraq boşanmaya zəncirvari səbəblər kimi baxmaq olar. Nikahın uğurlu olması ər və arvadın bir-birlərinə uyğunlaşmasından, onların şəxsi keyfiyyətlərindən aslıdır. Polşa alimi Yan Şepanski ailənin inkişafında aşağıdakı fazaları qeyd edib: tanışlıq və qarşılıqlı yardım; şəxslərin bir – birlərinə qarşılıqlı anlaşma münasibəti; birinci uşağın doğulmasına qədər olan münasibətlərin tənzimlənməsi; uşaqların tərbiyə ediləsi vaxtı; uşaqların müstəqil şəkildə inkişaf dövrünü bir mövqeydən müəyyənləşdirərək, istiqamətləndirmək fikrini bildirir (Шепанский, 1969: 19). İki şəxs ailə qurduqda bu ümumi ocağa hər biri öz yükü ilə gəlir. Adətən oğlanın evi olmaqla buraya qızın cəhəzi gətirilir. Lakin bu günə qədər “mənimki” deyilən hər bir şey indi yalnız “bizimki” ilə əvəz olunması fikrinə hər iki tərəf səy göstərməlidir. Bu yalnız maddi cəhətə deyil, mənəvi cəhətə də aiddir. “Bizim” prinsipi ər-arvad tərəfindən nə qədər tez qəbul olunursa, xoşagəlməz mübahisələr, söz-söhbət bir o qədər tez aradan qalxmaqla, ailəyə müdaxilənin qarşısını alar. Bəzi ailələrdə isə əksinə olur. İlk vaxtlar bir – birini “sevən” gənclər qısa müddətdən sonra bir-birlərini sevmədiklərini, yanıqlıqlarını anlayır və bu zaman xasiyyətlərini uyğunlaşdırmaq əvəzinə, nikaha daxil olurlar, kin, ədavət, dalışıqlıq hisslərini daha da kəskinləşdirirlər.

Çöl etnoqrafik sorğular əsasında məlum oldu ki boşanmanın səbəbləri arasında qısqançlıq 29,8%-dir. Bəziləri qısqançlığı keçmiş qalıq hesab etməklə hökm verirlər. Bəzi alimlər belə hesab edir ki insa-

nın hissələri arasında xüsusi qısqanclıq xarakteri yaradan xüsusiyyətlər mövcuddur. Qısqanclıq bütün türk millətlərinə və xalqlara məxsus olduğu kimi azərilərə də xasdır. Lakin, hər halda qısqanclıq gərək həddində ola, ifrata varmadan şübhələrə gətirib çıxarmasın. Onda bu proses əsl xəstəliyə çevrilir. Bu xəstəliyə tutulan adamlar normal olmayaraq özlərini də ailələrini də bədbəxt edirlər. Bir cəhəti də unutmamaq olmaz ki bir çox hallarda ər öz arvadını “sədaqətsizlikdə”, “vəfasızlıqda” günahlandırır təhqir edərək əslində onun əxlaqına mənfi təsir göstərir. Atalar yaxşı deyib ki “Mərdi qova-qova namərd edərlər”, digər tərəfdən “Yaxşı at özünə qamçı vurdurmaz” və ya “Soğan yeməmişənsə için niyə göynəyir” məsələlərində qadınlarımız yaddan çıxarmamalıdırlar. Həyat yoldaşının gözəl, yaxud çirkinliyindən asılı olmayaraq onunla münasibətində ər, həmişə sözün əsl mənasında davranış mədəniyyətini, etikanı gözləməli, mərifətli və nəzakətli dolanmalıdır. Qadın da belə münasibəti hiss etməklə, kişinin şüuruna hörmət etməklə ailə təbliğatını da əsas götürməlidir. Qadınların belə əsasla formalaşmasında ana tərbiyyəsinin rolu çox böyükdür. Vaxtilə övladın qeyri etik hərəkətlərinə görə, fransızlar ananı tənbeh edirdilər.

Etnoqrafik sorğular nəticəsində mənasız qısqanclıqların yaranma səbəblərini kişilərə nisbətən qadınların işlə təmin olunması, efrədə yayılan yabançı seriallar, şou–proqramlar, ailələrin kənd təsərrüfatı ilə məşğul olmamaları kimi və sairə amillərlə izah edilir. Əvəllər kənd və ya rayon yerlərində boşanmalar ictimai qınağa çevrilərək məzəmmət olunurdu. Məhz bu baxımdan ər və arvad bir-birinin hərəkətlərinə dözürdülər. İndi isə belə proseslər və ənənəvi ailə münasibətləri adi qısqanclıq və yaxud başqa amillərdən pozularaq adi məişət həyatına çevrilmişdir. Regionlarda boşananlar müəyyən arzularla şəhərlərə köçərək burada məskunlaşırlar. Bu isə ənənəvi türk ailəsində etnik mənəvi aşınmalarının dağılması ilə nəticələnir.

Qısqanclığın yaranmasının daha iki növü də mövcuddur. Bunlardan birincisi qeyri-sadiqlik, ailədə xəyanətin edilməsi nəticəsində yaranan qısqanclıqdır. Özündə olan xəyanət hissini o, mütləq əks tərəfə də aid edir. Ona elə gəlir ki bu xəyanət hissi arvadında və ya ərində də yaranıb. Vaxt etibarilə imkan və şərait olduqda o xəyanət edəcək. Qısqanclıq mövcud olmayan sevgini və yaxud onun əvvəlcədən də olmaması nəticəsində formalaşır. Əgər ər – arvad arasında sevgi varsa, başqaları haqqında danışmaq və ya fikirləşmək həqiqətə uyğun gəlməz. İkinci növ qısqanclıq aşılınmış qısqanclıqdır ki buna bəzək qısqanclığı da deyirlər. Öz valideynlərinin, dostlarının, tanışlarının ailəyə xəyanəti, ər – arvadın sadıq olmaması haqqında fikirlər, bu haqda kino filimlər, oğlanın qaynanası haqqında xoşagəlməz söz-söhbətlər, kitablar bəzi şəxslərdə “xəyanətsiz yaşamaq olmaz” təsəvvürü yarada bilər. Aşılınmış qısqanclığa çox vaxt, ailəyə qeyri-sadiqlik haqqında danışılan lətifələr, bu haqda göstərilən faktiki hadisələrdə səbəb ola bilər. İlk nəzərdən bütün bu deyilənlər “sınır sistemi, psixikası normal olan şəxslərə əsaslı təsir göstərməsə də onlardan yan keçmir”

(Benet Sula, 1989: 67). Qısqanc şəxsin qəlbinə yığılan şübhələr, fikirlər müəyyən bir hadisənin təsirindən alovlanaraq ailənin dağılması ilə nəticələnir. Həyatda qısqanclıq məsələsi daha mürrəkkəb daha qarışıq şəkildə olur. Qısqanclıq hissləri meydana çıxdıqda müəyyən bir nəticəyə gəlmək üçün gənc ailələr tələsməməli, öz xasiyyətlərini düzgün qiymətləndirməli, müxtəlif dedi-qodulara, böhtanlar uyduran məqsədyönlü ailələlərə inanmamalı, başqalarının səhvlərinə baxıb, özləri də bu səhvə yol verməmək üçün bir-birlərinə güzəştə getməyi bacarmalıdır. Olsada xəyanətçilik meyilləri və qadın xəyanəti tez bir zamanda aşkar olunur (Bayramov, 1981: 19).

Aparığımız etnoqrafik müşahidələrə əsasən boşanmanın 8,7%-i həyat yoldaşının təsadüfə seçilməsidir. Bu hal çox vaxt ailələrdə boşanma şəraiti yaradır. Gənclər nikaha daxil olarkən fikirləşmədən, seçdiyi qızın (oğlanın) xasiyyətinə, ailə xarakterinə bələd olmadan ailə qururlar. Bu zaman atalar demişkən sonrakı peşmançılıq fayda vermir. Digər tərəfdən isə “ziyanın yarısından qayıtmaq da xeyirdir” məsələni əsas gətirənlərdə var. Boşanmaya şərait yaradan amillərən bir də müəyyən məqsədlə ərə getmək və yaxud evlənməkdir. Təəssüf hissi ilə demək olar ki indi bəzi “müasir” qızlarda xoşagəlməz ənənə yaranıb. Onlar lap əvvəlcədən ayrıca mənzilə yiyələnmək, aliment almağı qarşılarına məqsəd qoyaraq ərə gedir, tezliklə müxtəlif bəhanələrlə ərlərindən ayrılırlar. Bu özü də boşanmanın səbəblərindən biri kimi milli mənəvi dəyərlərə zidd olan xarakterik xüsusiyyətdir.

Boşanmaya şərait yaradan amillərən bir də qaynanın yeni qurulmuş ailənin işlərinə yerli–yersiz müdaxilə etməsi, oğlunu və ya qızını təsiri altına alıb, öz fikir və iradəsi ilə təsir etməsidir. Aparılan etnoqrafik sorğular əsasında məlum olmuşdur ki regionlarda qız anasının gənc ailələrə müdaxiləsi 14,5% olduğu halda, oğlan anasının bu məslədə mövqeyi 4,7%-dir (Quliyeva, 2006: 33). Həttdə baxmayaraq ki qız öz evlərində yaşamadığı şəraiti, oğlan evində görməsinə rəğmən, onlar arasında qaynananın təsiri ilə müxtəlif söz-söhbətlər yaradılır ki bu da boşanma ilə nəticələnir. Bu gün boşanmaların bir qismi ayrıca mənzili olmayan, kirayədə qalmağa məcbur olan və bunun nəticəsində ağır maddi çətinliklərlə qarşılaşan gənclərdir. Belə gənclərə milli genofondumuzu qorumaq nöqtəyi nəzərdən dövlət qayğısı mütləq vacibdir.

Digər tərəfdən psixoloji xarakteristikamı müəyyənləşdirmək nöqtəyi nəzərdən gənc ailələrin əksəriyyətinin ayrıca mənzilləri olmadığından onların mübahisələrini təklikdə aparmaq üçün şəraiti olmur. Aydındır ki istə-istəməz konfliktə ən çox qadının, kişinin qohumları və bəzən kənar şəxslər şahid olur. Lakin onlar bu zaman mübahisədə iştirak etməslər də, mübahisə edənlərdən birinin tərəfini saxlmasalar da, müəyyən bir vaxtdan sonra konflikt və tərəflər haqqında öz fikirlərini deyə bilirlər. Adətən mübahisə və deyişmə vaxtı boşanmaların müdaxiləsi konflikt, deyişməni dərinləşdirib buraya yeni–yeni şəxslər cəlb edir. Əgər valideynlər həmin vaxt

konfliktə qarışmayıb müəyyən müddət sonra bu məsələ haqqında öz fikirlərini desələr, artıq yaddan çıxmaqda olan konflikt yenidən alovlanmağa bilər. Ona görə də gənclər çalışmalıdırlar ki belə hadisələrə heç kimi qarışdırmasınlar. Bu məsələdə ənənəvi ailə mühitini nəzərə alan qayınata öz abır-həyasını saxlamaq şərti ilə bəzən gəlinin tərəfində olur. Buna səbəb kimi əgər evdə ailə qurmamış gənclər varsa onların ətrafındakıların, qohum-qonşunun yanında adının hallanmaması kimi, əsaslandırırırlar. Onlar belə fikirləşirlər ki əgər ailə gəlini yola vermirsə, söz-söhbətlər yaranırsa onlara bundan sonra bu səviyyələrinə görə qız verməzlər və yaxud qızlarını almazlar. Bu proses Azərbaycan Respublikasının tədqiq edilən regionlarında spesifik hal kimi qalmaqdadır.

Boşanmanı doğuran səbəblərdən biri də gənclərin məcburiyyət qarşısında sifarişlə ailə qurmasıdır. Məcburi nikahın digər forması da vardır: valideynlərin iradəsinin ziddinə gedə bilməyən oğlan(qız) evlənməyə (ərə getməyə) razı olur, lakin illər keçir, gənclər başa düşürlər ki onlar bir-birinə uyğun deyillər. Təsadüfi deyil ki “ər və arvadın torpağı bir yerdən götürülüb” məsəli elə-belə deyilməmişdir. Burada sadıqlıq prinsipi əsas götürülür. Bir çox hallarda belə məsuliyyəti üzərinə götürən valideynlər “yorğanlarına görə ayaqlarını uzadırlar”. Bu məslədə hər iki valideyn tərəflər kompromisə getməklə ciddi fəsadın qarşısını alırlar.

Boşanmaların bir qismi son zamanlar çoxalan təxminən 50% -ə yaxın olan ər-arvad vəfasızlığı və xəyanəti nəticəsində baş verir. Ailədə söz-söhbətin baş qaldırmasına və kəskin münaqişəyə çevrilməsinə, bəzən də boşanma ilə nəticələnməsinə, ər- arvadın ailəyə yüngül münasibət bəsləməsi və bu zaman onların valideynlərinin müdaxilə etməsi şərait yarıdır. Qadının nəyin bahasına olursa-olsun hegemonluğa can atması, həyat yoldaşına hörmətsizlik etməsi, tənbel və meşşan həyat tərzi sürməsi, hər hansı bir çətinliyin öhdəsindən gəlməyi bacarması və s. qüsurların olması, qadının bəzən də kişinin etik-psixoloji mədəniyyətinin aşağı olaması ilə əlaqədardır. Bu isə ailənin boşanmasında mühüm rol oynayır. Tarixən qadınlarımız yıxılan və tikilən evin dirəyi funksiyasını yerinə yetirmişlər. Ailəni qurmaq bacarığı qadının əsas qabiliyyətidir. Müasir dövrün tədqiqatları göstərir ki ailələrin dördə biri savaşıdır. Konfliktin aradan qaldırılması ailə mədəniyyətinin yaranması prosesidir ki bunu da tərbiyə etmək lazımdır. Ailə mədəniyyəti uşağın şəxsiyyət kimi əxlaqi tərbiyəsinin formalaşmasına yönəlməlidir. Lakin, ailə həyatı qadının prinsipsiz əxlaqi ilə alınmır. Mübahisə ən çox ailədə, həttə ən yaxşı ailələrdə belə alkoqolizm olanda əmələ gəlir. Tədqiqatlar göstərir ki qadınların çoxu boşanma və ailə konfliktini ər-in kobudluğu ilə əlaqələndirir, əsasən bu kobudluq sərxoşluqla yaranır. Alkoqolizm sosial cavabdehliyin geriləməsində, həyat inkişafının ləngiməsində böyük rol oynayır (Əlizadə, 1993: 140). Azərbaycanın Mil-Muğan, Şirvan bölgələrində əhalinin 17% boşanmaya əsas səbəb kimi alkoqolizmin yayılmasını bildirir. Bu gün bəzi kişilərin içkiyə aludə-

çiliyi nəticəsində az ailə boşanmır. Alkoqolizm və sərxoşluğa qarşı qətiyyətli mübarizə aparmaq, həm də ailənin möhkəmlənməsi deməkdir. Tez-tez sərxoşluqla məşğul olan valideynlərin fəaliyyət qabiliyyəti məhdudlaşdırılır. Bu, hələ XX əsrin 70 – ci illərində qəbul edilmiş Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsində özünün ifadəsini tapmışdır.

Tədrisən müsəlman dininin regionlarda təbliğatının gücləndirilməsi bəzi ailələrdə içkiyə münasibəti dəyişmişdir. Dindar ailələrin sayı çoxalmaqdadır. Lakin içki içilən ailələr hələ də öz mövcudluqlarını qorumaqla yanaşı say etibarilə çoxluq təşkil etməkdədir. Bu baxımdan ətrafda dost tanışlarla əlaqə istər – istəməz içkinin qəbuluna şərait yaradır. Məhz buna görə qadınlar vəziyyətin ümumi qaydada olmasını nəzərə almaqla, içki içən kişilərlə münasibətdə ehtiyatlı olmaları tövsiyə olunur. “İçkili başda ağıl olmaz” məsəli həmişə uşaqların xəbəri olmadan ər – arvad arasında dialoq şəklində öz həllini tapmalı və qadınlar belə vəziyyətdə güzəştə getməyi bacarmalıdır. Əsas problemlərdən biri kimi son dövrlərdə qadınların içkiyə, siqaretə meyllərinin olması boşanmanı yaradan amillər sırasındadır. Boşanmanın digər əsaslı səbəblərindən riyakarlığı, düşünilmiş yalanı, saxtakarlığı, rüşvətxorluğu və digər sosial cinayətləri müəyyənləşdirmək olar. İnsanlıq sifətini itirmiş şəxslə yaşamaq, sözsüz ki istənilən hər hansı fərd üçün çətinlikdir. Məhz bu normal övlad tərbiyəsində böyük çətinlik yaradır. Yeri gəlmişkən Azərbaycanın cənub və polietnik bölgələrində erkən nigahlara rast gəlmək mümkündür. Bu baxımdan İranda 2009-cu ildə 10-14 yaşlarında uşaqların evlənməsi 42. 000 olmuşdur. Həmin ildə 37000 min uşaq boşanmışdır ki bu uşaqların yaşı 10-18 yaş civarında olmuşdur. 10 yaşda olan qızların ərə verilməsi 3 il ərzində 2 qat artmışdır. *Urmiye News. com* saytına görə bu yaşda olan uşaqların sayı 716 nəfər olmuşdur.

Aydındır ki cəmiyyət ictimaiyyət üçün ailə münasibətlərinin böyük əhəmiyyəti var. Gənc ailələrdə eləcə də çoxdan qurulmuş ailələrdə çox vaxt ailədaxili münasibətlər lazımı dərəcədə möhkəm və davamlı olmur. Son illərdə boşanmaların nisbətən azalmasına baxmayaraq yenə də dünyada ildə bir milyondan yuxarı boşanma hadisəsi qeydə alınır. Boşanmaların böyük bir hissəsi təxminən 300 minə yaxını fiziki uyğunsuzluq səbəbindən baş verir. Belə vəziyyət isə ailə həyatının bu cəhdini lazımı qədər təşkil edə bilməməkdən, cinsi tərbiyənin gənclərə vaxtında və düzgün çatdırılmaması nəticəsində baş verir. Azərbaycanın müxtəlif ailələrində fiziki münasibətlərin tənzimlənməsi prosesinə başqa amillər o cümlədən ekoloji vəziyyət, qidanlanma sistemi, sosial statusun olmaması, Avropadan qloballaşma və inteqrasiya zamanı daxil olmuş yabançı münasibətlər daxildir. Alimlər belə hesab edirlər ki insanın həyatı 4 sahədə formalaşır: peşə əməyi, istirahət və əyləncə, izdivac və ailə, intim əlaqə həyatı (Алексева, 1976: 57). Yaşdan və bir sıra başqa şərtlərdən asılı olaraq bu sahələr bir-birindən müəyyən anlamda fərqlənə bilirlər. İntim əlaqə insanın həyatının bütün sahələri ilə

əlaqədar olub, onun iş qabiliyyətinə, istirahət və əyləncələri təşkil etməsinə və ən vacib cəhətə - ər-arvad münasibətlərinə, ailənin əxlaq vəziyyətinə güclü təsir göstərir. Bununla yanaşı qeyd etməliyik ki intim əlaqənin bəzi ailələrdə, o cümlədən ər-arvad münasibətlərində rolu o qədər də böyük olmur. Yəgin ki bu ailələrdə belə əlaqə komponenti başqa maraqlı məsələlərlə ədəbiyyat, incəsənət, musiqi, idman və s. ilə tənzimlənir. Bir – birini sevən ailələrdə mübahisələrin mədəni şəkildə aparılması və tərəflərdən heç birinin qalib gəlmək məqsədi daşımaması ilkin şərtədir. Yadda saxlamaq lazımdır ki tərəflərdən birinin qələbəsi digərinin məğlubıyyəti-dir. Aydınır ki ər-arvad bir ailə təşkil etdiyindən hər hansı tərəfin qələbəsi bütövlükdə ailənin məğlubıyyəti deməkdir (Quliyeva, 2006: 45).

Ailədə mübahisələr üçün səbəb yarandıqda onlardan hər biri öz deyinini həqiqət olduğunu sübut etməyə çalışmayıb, ikilikdə mübahisənin səbəblərini aradan qaldırmağa cəhd göstərməlidirlər. Kişi-qadın mübahisələrində hər bir halda hörmət hissini saxlamaq mütləqdır. Mübahisə vaxtı bir-birini acılamaq, alçatmaq, təhqir etmək yolverilməz sayılır. Mübahisənin ən qızgın saatlarında belə ər – arvad az müddət əvvəl münasibətlərin nə dərəcədə müsbət olduğunu, birgə keçirilən xoşbəxt günləri yaddan çıxarmayıb, mübahisəni son həddə çatdırmamalıdırlar.

Böyükklərlə söhbət zamanı məlum oldu ki ailə konfliktini sülh yolu ilə qurtarmaq üçün ən yaxşı məsələ hafizənin zəifliyidir. Ailə münasibətlərinin psixologiyasını mütəxəssislər mənfə hadisəni tez yaddan çıxaran ailələrdə münasibətlərin həmişə yaxşı, ailənin isə xoşbəxt olduğunu açıqlayırlar. Ən əsas şərtlərdən bir də mübahisə qurtardıqdan sonra onun səbəblərini bir daha yada salmamamaq və könül prinsipinə əməl edilməlidir. Digər tərəfdən bəzi ailələrdə dava – dalaşın unutqanlılığı sonrakı mərhələdə ciddi faciələrlə nəticələnə bilər. Bu baxımdan mübahisənin hansı zəmində baş verməsindən asılı olaraq, bütün məsələləri tam mənada aydınlaşdırmaq lazımdır. Kin saxlamaq kişi mentalitetinə yaraşmadığından belə mübahisələri davamlı şəkildə yada salmaq düzgün məsələ deyildir. Bəzəndə “ər-arvad savaşı yaz yağışı” məsələni əsas gətirərək mübahisələri sülh ilə qurtarırlar. Ailənin rifahı üçün müəyyən bir sözdən, hərəkətdən incidikdə bu hissi gizlədib saxlamaq sonrakı mərhələdə ciddi fəsadlar yaradır. Xoşa gəlməyən hər bir sözə, hərəkətə qarşı reaksiya nə qədər tez olarsa, onun nəticəsinin müsbət olacağına daha çox ümid etmək olar. Ürəkdə saxlanılan inciklik isə tədricən münasibətlərin gərginliyinə gətirib çıxara bilər. Münaqişəni sülhlə qurtarmaq üçün ən yaxşı vasitə kişinin və ya qadının özünə “bu gün səni hansı məsələ narahat edir” sualını verib, vicdanının səsilədə bu suala cavab almaqdır. Bu zaman aydınlaşacaqdır ki “yeməyin duzunun çox olması”, “paltarın yaxşı ütülənməməsi” əslində kiçik məsələlərdir. Sadəcə olaraq idarədə müdirlə qanqaraldan “söhbətdən” sonra stresi aradan qaldırmaq üçün gərginləşmiş əsəbləri sakitləşdirmək baxımından xərəyin duzu bəhanə olmuşdur. Ailədə müxtəlif səbəb-

lərdən baş verən mübahisə və münaqişələri (avtobusda xoşa gəlməyən konflikt, uşağın məktəbdə oxumaması, məişət avadanlıqlarının xarab olması və s.) ailə heç zaman savaşa çevirməməlidir. Əlbəttə elə şeylər var ki onların üstündən keçmək, bağışlamaq olmaz – bu özünü hörmətdən salmaq, öz heysiyyətini qorumaq kimi qiymətləndirilərdi. Xoşbəxtlikdən mübahisə adətən xırda əhəmiyyətsiz səbəblərdən yaranır və səbəbkar ertəsi gün bunun peşmançılığını çəkir. Kişinin uzun müddətli təsir mexanizmindən istifadə etməklə mübahisəni davam etdirməsi, qadın psixologiyasına mənfi təsir göstərir. Çox vaxt mübahisəyə səbəb gənclərin subay vaxtından qalma adətləri olur. Onlardan zərərsiz və asanlıqla tərgidilə bilənlərə fikir və yaxud ciddi münasibət bildirmək lazım deyil, çünki belə adətlər birgə həyat tərzini nəticəsində adiləşəcəkdir. Ciddi, zərərli və müqabil tərəfə ziyan verən, onu əsəbləşdirən adətləri isə təcridən unutmaq lazımdır. Amma hansı adət olursa olsun, onu birdən – birə tərgitməyi tələb etmək düzgün olmazdı. Uzun illər boyu yaranmış adəti tərk etmək üçün müəyyən vaxt lazımdır. Bəzən qadınlar könər şəxslərin, uşaqların yanında şəxsiyyətə toxunan, onun mənliliyini alçaldan ifadələrlə kişilərini tənbeh edirlər. Göstərilən bu səbəblər gec-tez ailənin dağılmasına səbəb olur. Belə hallarda boşanmaq üçün yazılmış ərizədə ayrılmağın səbəbi bölməsində: “xasiyyətlərimiz tutmadı” – sözləri yazılır, halbuki burada xasiyyət yox, tərbiyə əsas rol oynayır. Digər tərəfdən ailədə qadın bir mənalı şəkildə evin kişisinə hörmət etməyi bacarmalı və düzgün olaraq kişinin statusunu qoruyub saxlamalıdır. Cəmiyyətdə ailənin nüfuz qazanması bilvasitə qadının kişiyyə sayğısal hörməti nəticəsində formalaşır. Belə məsələlərin formalaşmasında qızın ailə tərbiyyəsi mühüm rol oynayır. Boşanmanın etnoqrafik sosial–fəlsəfi mahiyyətini təhlil edərkən bəzi məsələləri diqqət mərkəzində saxlamaq mütləq vacibdir. O cümlədən boşanmaya səbəb olan amillərin aradan qaldırılması yolları ayrıca tədqiqat sahəsi olmaqla ailəyə mənfi təsir edən mühit, vasitə və səbəblər aşkar olunaraq, boşanma zamanı hər iki tərəfə bərabər imkanlar yaradılmalıdır. Boşanmaya səbəb ola biləcək amillərin aradan qaldırılması üçün ailə ilə bağlı sahə mütəxəssislərindən ibarət xüsusi xidmət mərkəzləri yaradılmalı və bu zaman valideynlər uşaqların psixoloji stres keçirməməsi üçün yüksək etiket qaydalarına əməl etməlidirlər. Boşanmalar həmişə cəmiyyətin mənəvi-psixoloji durumuna, etnik ənənələrin xarakteristikasına, etno-pedaqoji xüsusiyyətlərə öz mənfi təsirini göstərir. Yaranmış yeni cəmiyyətdə ailə - nikah münasibətlərində baş verən ziddiyyətlər bir tərəfdən müasirləşməkdə olan yeni ailəni yaradır, inkişaf etdirir, digər tərəfdən boşanma və ailə ixtilaflarına gətirib çıxarır. Boşanma mürəkkəb tarixi–sosial problemdir. O öz mənbəyini tarixən ənənəyə çevrilmiş və dövr ilə səsəlməyən ailə ixtilaflarından alır. Ər-arvadın mədəni səviyyələrinin uyğun olmaması da ailə mübahisələrinə səbəb ola bilər. Ailə ixtilafı mənbəyinə, məzmununa görə müxtəlif xarakter daşıma səbəbi uzun

müddət maddi amillərlə bağlı olmuşdur. Şəxsiyyətin hər tərəfli inkişafı (xüsusilə istər ərin, istərsə də qadının təhsil–peşə səviyyəsinin yüksəlməsi, tələbat sahəsinin zənginləşməsi və s.) nəticəsində ailə münasibətlərində mənəvi-psixoloji amillərin daha mühüm rol oynaması cəhəti ailə ixtilaflarında bütün aydınlığı ilə özünü göstərir. Ailə ixtilaflarını emosional hissələr də səbəb ola bilər. Ər – arvadın bir – birinə uyğunlaşması başqa adamlar arasındakı uyğunlaşmadan fərqlənir. O, övlada olan məhəbbət hissindən əsaslanır. Ailə inkişaf etdikcə, ər-arvad münasibətləri də mürəkkəbləşir. Onların bir-birinə uyğunlaşmasına müxtəlif amillər təsir göstərir. Ailə ixtilafı, onların uzun zaman davam etməsi ailə üzvlərinin sağlamlığına, ailənin xoşbəxtliyinə mənfi təsir göstərir. İxtilafın aradan qaldırılmasına böyük sözü və səmimilik prinsipi unudulmamalıdır. Müasir ailədə, şəxsiyyətlərarası münasibətlərin psixoloji mərkəzi dəyişilmiş, ər və arvadın şəxsiyyəti birinci dərəcəli əhəmiyyət kəsb etmişdir. Valideynlərlə uşaqların qarşılıqlı münasibətlərinin əhəmiyyəti böyük olsa da onlar müasir ailədə artıq ikinci plana keçmişdir. Hələ dədə-babadan ailə münasibətlərində uşaqların rolu məsələsi bilavasitə qadının müstəvisində həll olunmaqla kişiye evin qadını vasitəsilə çatdırılırdı. Bəzən qadının uşaqları atanın adı ilə qorxutması və bununla da ənənəvi tərbiyənin saxlanması prosesi bu gündə aktualdır. Bu baxımdan etno-psixoloji nöqtəyi nəzərdən kişinin daima mərkəzdə olması ailənin vacib problemlərindən sayılmalıdır. Nikahın adətən sevgi əsasında olmasına baxmayaraq, müəyyən müddətdən sonra yeni qurulmuş ailələrin demək olar ki yarisı dağılır. Etno-sosioloji müşahidələr göstərmişdir ki boşanma ər-arvadın təqribən 40% - nin arasındakı münasibətlərin gərginləşməsinə görə yaranır. Dağılmış ailələrdə böyümüş uşaqlar müxtəlif səbəblərə görə (atasızlıq, anasızlıq, maddi ehtiyac), başqa uşaqlara (atalı, analı və s.) nisbətən həyatdan küsmüş, incimmiş kimi olurlar. Yetim qalma anlayışı ciddi problemdir. Bu isə cəmiyyət də kriminal və mənəvi deqredasiyanın yaranması ilə sonuclandır. Münasibətlərin pozummasına şərait yaradan amillərdən bir də qloballaşma nəticəsində kişinin müxtəlif xarici ölkələrə getməsi və orada təmin olunmuş şəraitdə ailə qurması ilə bağlıdır (İsmayilzadə, 2013: 162).

Respublikada boşanma ər və arvaddan hər ikisinin və ya birinin ərizəsi ilə həyata keçirilir. Məhkəmə vasitəsilə boşanma yalnız o zaman həyata keçirilə bilər ki ər – arvadın gələcək birgə həyatının mümkünsüzlüyü sübuta yetirilmiş olsun. 2000 – ci il sentyabrın 1 –də qüvvəyə minən “Ailə Məcəlləsi” haqqında qanun 20 – ci maddəsinə əsasən, boşanmaq haqqında məhkəməyə ərizə verən şəxslərə fikirlərini dəyişdirmək üçün 3 ay vaxt verilsə, əvvəlki Məcəllədə isə 6 ay vaxt verilirdi. Mütəxəssislərin fikircə, “vaxtın azaldılması və boşanmaq iqtidarında olan şəxslərin dar zaman kəsiyində düzgün olmayan qərar qəbul etməsi boşanmaların artmasına gətirib çıxarır” (Əfəndiyev, 2004: 23). Məhkəmə işə baxış əsasında ailənin qorunub saxlanılmasını mümkün hesab edirsə, boşanma əri-

zəsinə rədd cavabı verə bilər. Bu zaman məhkəmə ailədəki həddi-buluğa çatmamış uşağın marağını nəzərə alır (Əfəndiyev, 1999: 38). Ailədə az yaşlı uşaq olmadığı, ərin və arvadın nikahın pozulmasına razılıq verdikləri və tələb etdikləri təqdirdə, bu, vətəndaşlıq vəziyyəti aktlarının qeydiyyatı şöbəsində də həyata keçirilə bilər. VVAQ, fəaliyyət qabiliyyəti olmayanlarla, ən azı 3 il müddətinə azadlıqdan məhrum edilənlərlə nikahı pozmaq səlahiyyətinə də malikdir. Arvadın hamiləlik dövründə və körpə doğulduqdan bir il müddətində qadının razılığı olmadan məhkəmə boşanma işinə baxa bilməz. İstər vətəndaş aktlarının dövlət qeydiyyatı orqanı, istərsə də məhkəmə tərəfindən nığahın pozulması barədə ərizə, verilən gündən bir aydan tez olmayaraq həyata keçirilir.

Boşanma nəticəsində doğumun səviyyəsi aşağı düşür, bu isə eyni zamanda işləyən adamların gələcəkdə azalacağına, cətin və baxımsız yeniyetmələrin meydana gəlməsinə sübutdur. Boşanmalara sosial-iqtisadi proseslər o cümlədən işsizlik və veyil-veyil gəzmək də öz təsirini göstərir. Ailəni dağıtmaq el işinə yaramamaqdır məsəli tarixən türklərdə ailə institutunun mükəmməlliyindən xəbər verir. Ailə qurmaq həmişə qarşılıqlı yardım forması əsasnda baş verdiyindən el işi olmuşdur ;

Mən aşiqəm bir yara
Sinəmdə var bir yara
Boş gəzməkdən nə çıxar
El işinə bir yara

Ailə münasibətlərinin hansı formada olursa olsun zəifləməsi, ailə itilafalarının əmələ gəlməsi üçün əlverişli şərait yaradır. Mütəxəsislər son zamanlar bu baxımdan uğursuz və natamam ailələrə xüsusi diqqət yetirilər.

Uğursuz ailə mahiyyət etibarilə sosial-psixoloji fenomendir (Şiriyeva, 1998: 17). Onun xüsusiyyətləri də əsasən müvafiq elmlərin çərçivəsində izah edilir. Natamam ailə demoqrafik hadisədir. Demoqrafik ölçülərə görə cəmiyyətin nüvəsini ailə təşkil edir. Natamam ailə əksər hallarda boşanma və ölüm nəticəsində yaranır. Əgər ər – arvad birlikdə deyil, ayrı-ayrı yerlərdə yaşayırsa, belə ailə də natamam ailə sayılır. Azərbaycanda natamam ailənin bütün növlərinə təsadüf olunur. Bizim respublikamız üçün natamam ailənin əsas bir növü – ölüm nəticəsində yaranan ailələr üçün xarakterikdir. Uğursuz ailələrdə valideylər arasında qeyri-səmimi münasibətin kəskin şəkil alması məlum məsələdir ki umuküsü, söz-söhbət, dava-dalaşa gətirib çıxarır. Belə olan ailələrdə uşaq unudulur və yaxud tez-tez acılanır, təhqir olunur və s. ata ilə ana, ana ilə nənə arasındakı qeyri səmimi münasibətlər gələcək vətəndaşı çıxılmaz vəziyyətdə qoyur. Ailədə qayğı üzünə həsrət qalan uşaq öz dünyasına qapılır, ailə tərbiyəsi görməyən, sözeşitməz (karı-anlamaz), kobud olur. Onun bu davranışı get-gedə mütəmadi xarakter alır (Şiriyeva, 1998: 23). Demoqrafiyada müasir ailənin xarakterizə etmək üçün sadə (nuklear) mürəkkəb ailə ilə yanaşı, tam və natamam ailə terminlərin-

dən də geniş istifadə olunur. Ailənin tam və ya natamam olmasını ər-arvadan varlığına əsasən müəyyən edirlər (Qeybullayev, 1994: 24).

Natamam forması “analiq” forması ilə eyniləşdirmək olmaz, çünki onlar müxtəlif tərzdədirlər. Doğrudanda “ana” ailəsi əvvəldən nikahsızdır, natamam ailə isə ənənəvi uşaq və izdivac ailəsinin bir hissəsidir. Dullaşma prosesinin təbiiliyini təkcə fatalist ruhda aydınlaşdırmaq olmaz, əksinə bu proses müəyyən vaxtlarda tənzim edilməlidir. Bu baxımdan əmək fəallığı olan yaş dövründə və birinci növbədə kişilərin ölüm dərəcəsinə azlatmaq imkanlarını həyata keçirmək lazımdır. Əhalinin sağlamlığını qoruyan şəraitin yaradılması dövlətin və cəmiyyətin səlahiyyətidir. Bəzən belə hesab edirlər ki boşanma ailə münasibətlərində uşağın tərbiyəsinə mənfi təsir göstərir. Bunu müsbət hal kimi qiymətləndirənlər, əsasən qadın və kişinin problemlərdən azad olması kimi səciyələndirirlər. Uşağın atasız və anasız böyüməsi hər bir halda mənfi fəsadların yaranması ilə nəticələnə bilər. Xüsusən ana qayğısı zamanı uşağın kiçik yaşlarda olması, böyüyən övladın psixikasında ciddi fəsadlar yaradır. Tarixən formalaşan “Sororat” və “Levirat” kimi adətlərin müasir ailələrdə olmaması, uşağın yad,ögey olan mühitdə böyüməsi arzu olunmaz problemdir. “Levirat” və “Sorarat” ailələri poliqam nikahın səbəblərindən idi. Poliqamiya azərbaycanlılarda əsasən, ikiarvadlılıq şəklində təzahür etmişdir. Poliqam nikahlar adətən sonsuzluq, qız uşaqlarının doğulması və s. problemlər nəticəsində baş verir (İsmayilzadə, 2013: 164).

Bir sıra qərb ölkələrində qadınlar boşanmanın stresini ikinci dəfə ailə qurmaqla kompensasiya edə bilirlər. Lakin Azərbaycanda belə bir problem həyata keçirmək çətin prosesdir. Hətta bəzi ölkələrdə qadınların təşəbbüsü ilə boşanma hadisələri daha çoxluq təşkil edir. Vaxtilə qətiyyətlə düşünülmənən mənəvi fəaliyyət, nəcib dəyərlər, ailə taleyinin yeni nəsillərdə formalaşmasında öz müsbət təsirini göstərirdi. Bu gün dərin təəssürat yaranan ailə mühitini təsəvvür etmək çətindir. Mənəvi şok tendemi ictimai görünüşdə əsaslı rol oynadığından, insanlarda yaranan ənənəvi ailə təəssüratı öz əhəmiyyətini təxminən yarım əsr vardır ki itirməkdədir. İnsanın bu böhranlı vəziyyətini, Avropa mütəxəsisləri romantik təxəyyülün qeyri-inkşafı ilə bağlayırlar. Burada ailə- məişətini öyrənən elmi pozitivizmindən rolu böyükdür. Bu baxımdan ailə konfliktlərindən sonra fiziki dünyada yaranan təklik probleminin öyrənilməsidə mühümdür (Abasov, 2000: 92).

Boşanma əqidə nöqtəyi – nəzərdən şər, yaxud xeyr kimi əsaslandırılırsa nikahın dağılması qaşısılmazdır. Boşanma dərəcəsinin azalması hər iki vətəndaşın ailə strukturuna “daxil olması” hazırlığından asılıdır. Lakin bu struktura daxil olmaq olduqca problemlidir. Patriarxal monoqamiyanın hökm sürdüyü bir dövrdə nikah bağlayanlar qeyri – ixtiyari olaraq nəsildən – nəslə keçən stereotip prinsiplərini həyata keçiridilər. Bundan fərqli olaraq ailənin hər bir yeni nəslə bu prinsipləri yenidən forma-

laşdırmağı və bütün həyatı boyu müasirləşdirməlidir. Bu fəaliyyətin mümkünlüyü və zəruriliyi qadına müsbət münasibət məqamında öz əsasını tapır. Nikahdan qabaq davranış və boşanma intensivliyi arasında olan münasibətlər tarixən ibtidai hüquq normaları vasitəsilə tənzimlənirdi. Tarixən boşanmanın adı hala çevrilməsi nikah partnyorunun çevrilməsi tələbinin azalmasından irəli gəlirdi. Bu fikirlə bəzi mütəxəssislər razılaşırlar. Ümumiyyətlə boşanma və dullaşma hər ikisi cəmiyyətin problemi kimi xarakterizə edilir. Bu məsələni ekzoqam və endoqam nikahların münasibətləri kontekstində həll etmək düzgün olmazdı. Boşanmaya ər – arvadın biri – birini aldatmaları, yəni, digər şəxs ilə məhəbbət əlaqəsində olması, təkrarən əvvəlki həyat yoldaşının yanına qayıdıb, sonrakı ilə boşanması (bu, əlbəttə ən çox Avropa ölkələrinə xasdır), xəstəliklər (vərəm, virus, əsəb və şikəstlik), tərəflərdən birinin yalançı nikahı, hissələrin zəifləməsi ilə nəticələnməsi kimi hadisələr səbəb olur. Əlbəttə boşanma uşağın həyatına həmişə təsir göstərən hadisədir (İsmayilzadə, 2009: 54). Uşağın ailə mühitinə təkrar qayıdışı da ailə üçün problemyaradır. Bu baxımdan 2000 – ci ildə Prezident İlham Əliyevin sərəncamı ilə Azərbaycanın Demografik İnkişaf Konsepsiyası təsdiq edilib. Son 12 ildə Azərbaycanda miqrasiya proseslərinin sürəti fonunda demografik proseslərin tənzimlənməsinə dair milli siyasətin formalaşdırılması təqdirəlayiq bir haldır. Miqrasiya problemi müasir Azərbaycan şəraitində etnodemografik proseslərə, ailə konfliktlərinə öz təsirini göstərməkdədir. Bütün bu problemlər ölkə başçısının diqqət mərkəzindədir. “Demografik İnkişaf” konsepsiyasında Azərbaycanın mövcud demografik vəziyyəti qiymətləndirilərək bildirilir ki ailələrin qurulmasına əhalinin cins tərkibi də müəyyən qədər nüfuz edir. Azərbaycan Statistika Komitəsinin verdiyi məlumata görə, Azərbaycanda 2004-cü il yanvarın 1-nə əhalinin sayı 9 milyonu ötməsinə baxmayaraq hazırda 115 min nəfər Azərbaycanın hüdudlarında kənardə işləyir. Müxtəlif məlumatlara görə son illər ərzində Rusiyaya üz tutan azərbaycanlıların sayı 1,5 milyondan 2,5 milyona qədərdir. Moskovanın Daxili İşlər Nazirliyinin məlumatına görə son vaxtlaradək 800 mindən çox azərbaycanlı Moskva və Moskva diyarında qeydə alınmışdır (Qızıyeva, 2000: 22). Əsas problemlərdən biri də Rusiyada yaşayan əhalinin çoxunun kişilər təşkil etməsidir. Aparılan müşahidələr əsasında məlum olmuşdur ki Rusiyada yaşayan kişilər sağlam olmaqla, ölkənin demografik prosesində mühüm rol oynamaqdadırlar. Son illərdə Azərbaycandan Türkiyəyə, İrana, MDB – nin digər respublikalarına işləməyə gedənlərin, və ya həmişəlik köçənlərin sayı da az deyildir. Təhlillər göstərir ki son illərdə qeydə alınmış nikahların sayının azalma intensivliyi xeyli enmişdir. Rəsmi statistikanın məlumatlarına əsasən 1990 – 2002 – ci illərdə respublikada ümumi nikah əmsalının dinamikası azalmağa doğru meyli etmişdir (Əliyev İlham Heydər oğlu, Mehdiyev R.Ə., Əlizadə A.A., 2007: 92).

Müasir ailə şəraitində boşanmaya təsir edən amillər kimi uşaqların olması və olmaması da əsas götürülür. Uşaqlar elə bir varlıqdılar ki valideynlər özlərinin ən yaxşı xüsusiyyətlərini onlarda davam etdirə bilirlər. Uşaq ailədə, valideynlər qocalıq dövründə tək – tənha qalmaqdan qorxmurlar. Aydınır ki bir neçə uşağı olan ailələrdə nəslin düzgün tərbiyəsi daha yaxşı həyata keçirilir. Digər tərəfdən uşaqlar valideynlərini ailə qayğıları ilə yükləyib, onların şəxsi, ictimai və mədəni həyatdan, dostlardan, tanışlardan və s. tam və ya müəyyən dərəcədə ayırır; ailədə uşaqların sayından asılı olaraq məişətdə maddi çətinliklərin yaranması gərgin ailə münasibətləri və s. meydana çıxara bilər. Məhz belə hadisələrin dinamik inkişafı son nəticədə konfliktlərin yaranması ilə nəticələnir. Nəslin davam etməsi instinkti hər bir şəxsədə vardır. Öz uşağına məhəbbət və onu böyüdü təbiyələndirmək arzusu, onunla ünsiyyət daimi sıx əlaqə ilə güclənir. Psixoloqlar müəyyən etmişlər ki əgər uşaqlar valideynlərinə, xüsusilə ataları ilə həyatlarının birinci ilində təmasda olmayıblarsa, onlar belə təmasda olan uşaqlara nisbətən daha çox sevilirlər. Ailədə uşaqların sayının çox və ya az olmasına maddi təminat dərəcəsinin təsirini müəyyənləşdirmək demoqrafiyada ən çətin və mürəkkəb proselərdən biridir. Hazırda sosial – iqtisadi və demoqrafik ədəbiyyatda maddi həyat səviyyəsinin və onun mühüm göstəricilərindən biri olan adambaşına pul gəlirinin doğum səviyyəsinə və ailə uşaqların sayına göstərdiyi təsiri araşdıran alimlər arasında bir – birinin əksi olan iki müxtəlif münasibət vardır. Birinci qrup alimlərin fikrincə, maddi həyat səviyyəsi ilə doğum səviyyəsi arasında tərs, ikinci qrup alimlərin fikrincə isə düz mütənasiblik mövcüddür. Maddi həyat səviyyəsi ilə doğum səviyyəsi arasında tərs mütənasibliyin mövcud olması ideyasını irəli sürənlər belə bir müddəanı rəhbər tuturlar ki yalnız doğulanların və ölənlərin sayı deyil, ailənin mütləq sayı da əmək haqqının kəmiyyətilə, yəni müxtəlif fəhlə kateqoriyalarının malik olduğu yaşayış kütləsilə tərs mütənasibdir. Hər iki qrupa daxil olan alimlər müxtəlif statistik məlumatlar vasitəsilə öz mövqelərinin doğru olduğunu sübut etməyə cəhd edirlər. Lakin həmin məlumatların təhlili də lazımi nəticəyə gəlməyə imkan vermir. Çünki ailədə uşaqların sayının az və ya çox olması bir çox kompleks (sosial, iqtisadi, demoqrafik, etnik və s.) amillərdən asılıdır, bu amillər birgə qarşılıqlı fəaliyyət göstərir və bir qrupu doğumun artmasına, digər qrupu isə onun azalmasına gətirib çıxarır. Bu isə konkret tarixi şəraitdə həmin amillərdən hansının daha güclü təsirə malik olmasından asılıdır. Şəhər və kənd yerlərində doğum səviyyəsinin və ailələrdə uşaqların sayının müxtəlif olmasına gəlicə, bu fərq heç də təkə kənd təsərrüfatında çalışanların əmək haqqında, kənd və şəhər yerlərində ailənin pul gəlirinin məbləğində mövcud olan fərqlərdə deyil, buradakı həyat tərzini, əməyin xarakteri, əhalinin təhsil səviyyəsi, qadınların ictimai istahsala cəlb edilməsi dərəcəsi və s. mövcud olan fərqli xüsusiyyətlərlə əlaqəlidir. Ali təhsilli qadınların və onların doğduğu uşaqların sayı-

na görə kənd yerləri üzrə Gəncə-Qazax iqtisadi rayonu istisna olmaqla, doğuşa görə digər rayonlar yüksək səviyyəsi ilə seçilmişdir. Ən yüksək ölüm əmsalı Abşeron və Aran iqtisadi rayonlarında olmuşdur. Aranda 2005 – ci ildə 1990- cı ilə nisbətən bir yaşa qədər ölənlər uşaqların sayı aşağı düşmüşdür. Kənd ölümü Dağlıq Şirvanda (7,4%), Yuxarı Qarabağda (3,9%) təşkil etmişdir (Məmmədova, 2007: 144).

Maddi istehsal sahələrinə nisbətən qeyri-istehsal sahələrində çalışan qadınlar arasında (xüsusilə də şəhər yerlərində) azuşaqlılığın mövcud olmasını qadınların sosial fəallığı ilə izah edənlər də haqlıdır. Çünki maddi istehsalda çalışan qadınlara nisbətən qeyri-istehsal sahələrində çalışan qadınların təhsil səviyyəsi, eyni zamanda sosial fəallığı da yüksəkdir. Təhsil səviyyəsi isə doğum səviyyəsinə təsir edən mühüm amillərdəndir. İctimai istehsalda məşğul olan ali və orta təhsilli qadınlar arasında doğum səviyyəsi natamam orta, yaxud ibtidai təhsilli qadınlar arasında mövcud olan doğum səviyyəsinə nisbətən xeyli aşağıdır (İsmayilzadə, 2016: 35). 1989 – cu ilin məlumatlarına görə, regionlarda ictimai istehsalda çalışan 15 yaşında və 15 yaşından yuxarı olan hər 1000 nəfər qadına düşən doğulmuş uşaqların sayı natamam orta təhsilli qadınlar üzrə 3240 təşkil etmişdirlərsə, bu göstərici ümumi orta təhsilli qadınlar üzrə 1475, orta ixtisas təhsilli qadınlar üzrə 1725, ali təhsilli qadınlar üzrə 1539 nəfərə bərabər olmuşdur. Bu isə onu göstərir ki gələcəkdə qadınların təhsil səviyyəsinin artması ilə əlaqədar onların sosial fəallığı daha da yüksələcəkdir (Muradov, 1986: 99). Başqa sözlə, doğum səviyyəsi indikindən xeyli aşağı düşəcəkdir. 1990 – cı illərdən etnoqrafiyada, sosiologiyada, demografiyada ailə bu ölçülərlə təhlil olunub. Etnoqrafiyaların fikrincə, ailə münasibətlərini təkcə ar – arvad münasibətləri ilə məhdudlaşdırmaq birtərəflidir. Ailəni möhkəmləndirməyin başlıca şərti valideynlərlə övladlar arasındakı münasibətlərin optimallaşdırılması ilə bağlıdır. Əgər ailə münasibətləri düzgün qurularsa, onda bu, insanın normal şəxsiyyət kimi inkişafına mütləq öz müsbət təsirini göstərəcək. Şəxsiyyətin formalaşmasında valideynlərin hər birinin şəxsi nümunəsi də son dərəcə böyük rol oynayır. Uşaqlar ata və ana təmsalında sosial təcrübəni mənimsəyirlər. Valideynlər özlərinin zahiri görkəmləri, dünyagörüşləri, insanlara münasibətləri, maraq və meylləri ilə gənc nəsle mühüm təsir göstəyirlər. Valideyn nüfuzu müxtəlif amillərin təsiri ilə formalaşır. Uşaqlar valideyn nüfuzunu birinci növbədə onların vasitəsilə mənimsəyirlər. Valideynlərin şəxsi keyfiyyətləri, həyat təcrübəsi, bilik və bacarıqları da bu sahədə az rol oynamır. Hər bir ailədə şəxsi qarşılıqlı münasibətlər özünəməxsus olur. Ailə üzvlərinin hər biri bu münasibətlərin inkişafında, formalaşmasında həlledici rol oynayır. Ailə həyatını tədqiq edən etnoqrafiyaların əksəriyyəti belə qənaətə gəlirlər ki ailə münasibətlərinin ilkin emosional əsasını ailə üzvləri arasında qayğıkeşlik və səmimiyyət, həssaslıq və mehribanlıq təşkil edirsə, bu, uşağın şəxsiyyət kimi inkişafına müsbət təsir göstəyir (İsmayilzadə, 2016: 37).

Son illərdə dilimizə sirayət edən “neologizmlərdən”, yəni yeni sözlərdən biri də “gender” terminidir. Əslində gender bərabərliyi kişi və qadınların bərabər hüquq və imkanlarla cəmiyyətin inkişafında iştirakı deməkdir. Özünə hörmət edən, öz qədrini bilən xalq, dövlət hər zaman qadınlarla bağlı siyasəti həyata keçirdikcə, onu ən əvvəl gender tarazlığına yönəltməli və beləliklə, qadın – kişili bütün insan potensialından öz iqtisadi, siyasi, sosial inkişafında səmərəli istifadə etməlidir (Süleymanova, 2000: 22). Gender dedikdə, bioloji cinsindən aslı olaraq insanların yerinə yetirməli olduqları sosial və mədəni normaların məcmusu kimi anlaşılır. Gender insanın sosial modeli olub onun cəmiyyətdəki mövqeyini müəyyənləşdirir. Gender ictimai və şəxsi həyatda cəmiyyət tərəfindən nəzərdə tutulmuş vəzifələrin, funksiyaların konsepsiyasını, kişi və qadının ailədə, cəmiyyətdə vəziyyətini, kişilərin adətən qadınlar üzərində üstünlüyünə imkan verən adət və ənənələr, ierarxik təsəvürlərin istiqamətlənməsini, yaş, maddi, milli mənsubiyyətə əsaslanan fərqləri, sosial, iqtisadi, texnoloji ənənələrin nəticəsi kimi sürətlə dəyişən qarşılıqlı münasibətlərin istiqamətlərini müəyyən edir. Bəzən kor-təbii şəkildə gender bərabərliyini əsas tutan qadınlar arasında boşanmaların olması faktları da mövcuddur. Müasir dövrdə etnik xüsusiyyətlərə təsir edən amillərdən biri də feminist etnoqrafiyadır ki bu da sosial antropologiya və etno-sosiologiya üzrə empirik tədqiqatlar praktikasıdır. Vaxtilə Amerikanın bəzi hindu tayfalarında, o cümlədən asteklərdə yaşayan qadınlar, ona elci gələn kişi ilə hörmət əlaməti olaraq üz bəüz oturub susurdu. Qız danışmırsa deməli bu razılıq əlaməti sayılırdı. Qızın oğlana hər hansı bir şəkildə yemək və içmək təklif etməsi, onların gələcək talelərinin xoş məramlı olmasına işarə idi. Əgər bu qarışıqlıq ənənəvi mərasim baş tutmurdusa, deməli onların ailə qurması mümkün olmayacaqdır. Qadın və kişinin evlənmək məsələsi hər ikisinin sonda alma şirəsi içməsilə müəyyənləşirdi. Bu ənənəvilərin xüsusiyyətində müasir gender probleminin əlamətlərini görmək mümkündür. Görünür təbiət qanunlarının təsir mexanizmi bütün xalqların tarixi ilə uyğun deyildir. Təbiət qanunlarının təsiri altında formalaşan qadın itaətliliyi fikrini hər bir xalqa fərdi qaydada şamil etmək düzgün olmazdı (Süleymanova, 2000: 5). Son 10 – 15 ildə baş verən hadisələr Azərbaycanda da gender araşdırmalarının son dərəcə əhəmiyyətli olmasından xəbər verir. Müstəqilliyin əldə edilməsi, sosial – iqtisadi sistemin dəyişməsi, cəmiyyətin sosial seçimdə həlledici müxtəlifliklərə səbəb olub. Cəmiyyətin mənəviyyəti xeyli dərəcədə ailələrdən aslıdır. Ailənin hər bir üzvü ailənin şərəfini qorumalı, onun nümunəvi ailə kimi tanıtılmalıdır. Ailədə kişi bir ər və ata kimi məsuliyyət daşıyır və mənəvi borca malikdir. Qadının da bir həyat yoldaşı və ana kimi öz borcu, məsuliyyəti vardır. Atalar təsadüfən deməmişlər: “Kişi gətirməyi, qadın yetirməyi bacarmalıdı; Kişi tikən, qadın bənnadır”. Ailədə “mən” hissənin qarşılıqlı münasibətlər nəticəsində “biz” hissəyə çevrilməsinə də ağısaqqalların da rolu əhəmiyyətli olmalıdır. A. S. Ekzuperi

hələ vaxtilə deyirdi; “Bir-birinə baxmaq yox, bir istiqamətə baxmaq lazımdır, çünki məhəbbətin mənası belədir”. Ailənin əsas tərbiyə imkanları, hər şeydən əvvəl, valideynlərin və uşaqların kompleks şəkildə qarşılıqlı münasibətləri ilə müəyyən olunur. Bu bəzən ailə konfliktlərinin qarşısını da alır (İsmayilzadə, 2012: 21). Ailədə çox uşaqlılığın olmasını istəməməyin çox ciddi səbəblərindən biri boşanma ehtiyacıdır. Hazırda boşanma məsələsinə münasibət 40 – 50 il bundan əvvəlkinə nisbətən çox asanlaşıb və hətta bir – birlərini həqiqətən çox sevən ər arvadlar da boşanmanın mümkün ola biləcəyini inkar etmirlər. Uşaqların sayı isə adətən evlənmənin ilk illərində qərarlaşdırılır. Uşaqların az sayda olması arzusuna təsir edən amillərdən biri də həyatımızın ekoloji cəhətidir. Həyat şəraiti, sözün tam mənası ilə bizim davranışımızda özünü göstərir. Çox mərtəbəli binalar, minmənzilli həyətlər, küçələrdə, ictimai nəqliyyatda, mağazalarda adamların saysız – hesabsız olması elə ilk baxışda belə bir təəssürat yaradır ki biz insanlar çoxuq, bizim üçün darısqallıq yaranıb. Xüsusi avtomaşınların yalnız küçələri deyil, hətta təbiətin ən xəlvət yerlərini də dolaşması adamları belə bir fikrə gətirir ki bizim üçün yalnız şəhərlərdə deyil, bütün yer kürəsində darısqallıqdır. Odur ki adamların çoxluğunu və darısqallığı daim duymağımız şüurumuzun hansısa qeyri – ixtiyari bir mexanizminə təsir göstərərək ailədə uşaqların sayı haqqında qərarımıza müəyyən dərəcədə istiqamət verir. Azərbaycanda o cümlədən islam dünyasında erkən niğahlar bu gündə problem olaraq qalmaqdadır. Uşaq hüquqları konvensiyasında 18 yaşına çatmamış şəxslərin uşaq sayıldığı müəyyən olunduğundan, 18 yaşına çatmamış şəxslərin nikaha daxil olması əslində uşaq nikahı sayılır. Burada müzakirə etdiyimiz bu fenomen Azərbaycanda “erkən nikah” adlanır. Azərbaycan Respublikası Mülki Məcəlləsi qızlara 17 yaşında nikah qurmağa icazə verir, lakin dini və mədəni adətlər, eləcə də yoxsulluq üzündən bəzi regionlarda azyaşlı qız uşaqlarının nikah qurması geniş qəbul edilmiş bir haldır. Bu nikahlar qanunsuz olduğundan, onlar dövlət orqanlarında qeydiyyatda alınmır və beləliklə də, bu problemin miqyasını asanlıqla müəyyən etmək mümkün deyil. Ailə ənənəvi həyat tərzində baş verən dəyişikliklərin ən mühüm indikatorlarından biri olmaqla, əhəlinin çağdaş həyat tərzində ənənəvi və müasir elementlərin nisbətini müəyyənləşdirməyə imkan verir. Azərbaycan cəmiyyətinin də son dövrlər də baş verən köklü dəyişikliklərdən biri də mentalitet üçün xarakterik olmayan bir sıra tendensiyaların yaranıb inkişaf etməsidir. Məsələn, tarixən azərbaycanlılar arasında nikahdan kənar uşaqların doğulması təqdir edilməmiş və əksinə bu çox rüsvayçı hal kimi qəbul olunmuşdur. Hətta insanlarında utanc mənasında işlənən niğahdan kənar sözü də dilimizdə unudulmaqdadır. Təxmini hesablamalar göstərir ki 1991-ci ildə erkən niğahlardan doğulan uşaqların sayı 7137 nəfər olmuşdusa, 2004-2005-ci illərdə bu rəqəm artıq 26000- dən çox olmuş və nəticə etibarilə doğulan uşaqların hər 5 nəfərindən biri niğahdan kənar doğulmuşdur. 2009- cu ildə qeydə alınmamış

nigahlardan doğulanlar 20,2% təşkil etmişdir. Böyük şəhərlərdə erkən nikahlar geniş yayılmadığı halda, təhsilin zəif olduğu və qadınlar üçün iqtisadi imkanların məhdud olduğu bəzi əyalətlərdə o cümlədən aran və dağlıq rayonlarda bu kimi hallar yayılmaqdadır (İsmayilzadə, 2013: 178).

Hesab olunur ki erkən nikahlar yoxsulluğa və qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyə səbəb olaraq insan hüquqlarının pozulması üçün şərait yaradır. Apardığımız etnoqrafik müşahidələr nəticəsində məlum olmuşdur ki aşkarlanmış erkən nikahların təxminən 70%-i qızların tam razılığı olmadan baş verir. 16 yaşınadək qızlar heç bir hüquqi zəmanət olmadan nikah qurur, çünki onların nikahı rəsmi qaydada deyil, molla kəbini əsasında qeydiyyatla alınır. Bundan başqa, həmin qızlar sağlam ailənin qurulmasına töhfə vermək üçün müvafiq bacarıq və biliklərə malik deyillər və onların fiziki inkişafı da buna imkan vermir.

Tədqiqatlar göstərir ki elm, təhsil, kitab oxumaq həvəsi, verdiyi həm ananın, həm də uşağın sağlamlığı üçün çox önəmlidir. Ana nə qədər savadlı və tərbiyəli olarsa, onun uşağının ölmə ehtimalı bir o qədər az olar. Təhsil həm də qızlar arasında yeniyetməlik dövründə hamiləlik və uşağın doğumu ilə bağlı sağlamlıq risklərini şərtləndirən erkən nikahların qarşısının alınmasına da yardım edir. Praktiki etnoqrafik sorğular göstərir ki boşanmış gənc qızlar insan alverinə daha həssas olurlar. “Ən yaxşı” halda, onlar həyatları boyu psixoloji sarsıntı və əzab keçirirlər, bu isə ümumi əhalinin rifahı üzərinə bərpası mümkün olmayan mənfi təsiri şərtləndirir. Beləliklə, erkən nikahlar baş verdikdə yeniyetmə qızlar ailə qurduqdan sonra təhsili atmağa sövq edildikdən onların təhsil almaq hüquqları pozulur. Vəziyyəti daha da ağırlaşdıran amil ondan ibarətdir ki onlar öz həyatları ilə bağlı qərarları qəbul etmək hüququndan da məhrum olunurlar. Müşahidələrdən məlum olmuşdur ki nikaha daxil olan qadınların yalnız 20%-i öz sağlamlıqları ilə bağlı qərar qəbul etmək iqtidarındadır, 52%-i isə ərləri ilə birgə qərar qəbul edir, 28% -də isə digərləri onların əvəzinə qərar qəbul edir. Azərbaycanda hüquqi nikah yaşının qızlar üçün 17 yaş olmasına baxmayaraq, qanun xüsusi hallarda bu yaşın 16-ya endirilməsinə yol verir. Digər narahatçılıq isə təhsil haqqında qanun layihəsi ilə bağlıdır, belə ki qanunda icbari təhsilin on bir ildən doqquz ilə azaldılması nəzərdə tutulur, bu isə valideynlər tərəfindən qızların 15-yaşına çatdıqda nikah qurmağa sövq edilməsini asanlaşdırır (İsmayilzadə, 2013: 179). Azərbaycanda öz övladlarının saxlanılmasında atanın maliyyə resursları, şəxsi sərvəti uşaqların tərbiyəsində mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Qərb ailəsindən fərqli olaraq burada gənclərin ailə-məişət proseslərinə nəzarət, hər bir valideyinin iqtisadi vəziyyətindən aslıdır. Ərəb mühitində valideyinin iqtisadi hökmranlığı ənənəvi maddiyyətin vərəsəlik prinsipinə uyğun olaraq həyata keçirilir. Bu məsələdə dini inam və hüququn rolu danılmazdır. Tunisdə 1956-cı ildə qəbul edilmiş qanuna əsasən atalığ xətti sonuncu övlada vərəsəlik hüququ

verir. Sonuncu övladın ailə qarşısındakı öhdəliyi şafahi qanunları əsasında müəyyənləşdirilir (İsmayilzadə, 2015: 22).

Netice

Beləliklə, ailə qan qohumluğu, məişət birliyi, mənəvi cavabdehlik, qarşılıqlı yardım prinsipləri əsasında qanuni nikah yolu ilə yaranan kiçik sosial qrupdur. Erkən nikahlar dağıdıcı təsirə malik sosial fenomendir, lakin müvafiq qanun vericiliyə dəyişikliklərin edilməsindən, qadınların səlahiyyətləndirilməsindən, geniş çeşidli əhatəli əks tədbirlərin həyata keçirildiyi təqdirdə erkən nikahların qarşısının alınması mümkündür. Beləliklə, həyata keçirilməli tədbirlər qanunvericilik bazasına müvafiq düzəlişlərin edilməsi, erkən nikahların qarşısının alınması məqsədilə hökumət təşkilatlarının səfərbər edilməsi və erkən nikahların, ailə konfliktlərinin, boşanmaların mənfi nəticələri ilə bağlı ictimaiyyətin məlumatlandırılmasından ibarət olmalıdır.

Qaynaqlar

1. İsmayilzadə P. Azərbaycanda etnodemoqrafik inkişafın xüsusiyyətləri və perspektiv meylləri haqqında // *Gənc Alimlərin II Respublika Elm Festivalı*. Azərbaycan Gənc Alim, Aspirant və Magistrlər Cəmiyyəti. Bakı: 2013.
2. Алексеева В. Т. Городская семья и воспитание личности. Проблемы социологического изучения семьи. Москва: Наука, 1976.
3. İsmayilzadə P. XIX-XX əsrlərdə azərbaycanlıların məişətində etno-mədəni xüsusiyyətlər. Türkiyə: Alatoran yayımları, 2013.
4. Франкл В. Психотерапия на практике. Санкт-Петербург: Ювента, 1999.
5. Чуйко Л. В. Браки и разводы. Москва: Статистика, 1975.
6. Смелзер Н. Социология. Москва: Прогресс, 1994.
7. İsmayilzadə P. Ailə problemləri: Sosial-demoqrafik aspektlər. Elmi-praktiki konfransının materialları. Bakı: El-Aliense şirkətinin nəticəsi, 2004.
8. Кээрберг А. В. Влияния квартирных условий на стабилизацию семьи. Современные проблемы воспроизводства населения. Рига: Наука, 1980.
9. Соловьев Н. Я. Брак и семья сегодня. Вильнюс: 1977.
10. Abbasov A. Milli əxlaq və ailə etikasını. Bakı: 2008.
11. Əlizadə F. Ə. Tərbiyənin demoqrafik problemləri. Bakı: Elm, 1993.
12. Шепанский Я. Элементарные понятия социологии. Москва: Наука, 1969.
13. Benet Sula. Necə yaşayasan ki, yüzü haqlayasan (Qafqaz xalqlarının həyat tərzini). Bakı: Yazıçı, 1989.
14. Bayramov Ə. S. Şəxsiyyətin təşəkkülünün aktual-psixoloji problemləri. Bakı: Azər nəşr, 1981.
15. Quliyeva N. M. Müstəqillik illəri Azərbaycan ailəsi. Bakı: Elm, 2006.
16. Əfəndiyev E. M. Azərbaycan Respublikasının Ailə məəcəlləsi. Hüquq ədəbiyyatı. Bakı: 2004.

17. Əfəndiyev E. M. Azərbaycan Qanunvericiliyinin Gender ekspertizası // *Nigah və Ailə haqqında Qanunlar Məcəlləsi*. Bakı: 1999.
18. Şiriyeva K. Azərbaycanın cənub zonasında ailə konfliktləri və onların psixoloji təhlili, sosial elmlər üzrə fəlsəfə doktoru almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı: 1998.
19. Qeybullayev Q. Ə. XIX əsr və XX əsrin əvvəllərində azərbaycanlılarda ailə və nigah (tarixi-etnoqrafik tədqiqat). I hissə. Bakı: Elm, 1994.
20. Abasov Ə. Gender bu gün yaxud gəndərşünaslıq. Bakı: Səda, 2000.
21. İsmayılzadə P. Azərbaycanlılarda ailə konfliktlərinin etnoqrafik xüsusiyyətlərinə dair // *Azərbaycan Arxeologiyası və Etnoqrafiyası*. №1, 2009.
22. Qazıyeva S. Son illər Azərbaycanın demoqrafik həyatında baş verən dəyişikliklər // *Qanun dərgisi*, № 4, Bakı 2000.
23. Əliyev İ., Mehdiyev R. Ə. Azərbaycan. Azərbaycan Milli Ensiklopediyası. Bakı: Elm Mərkəzi, 2007.
24. Məmmədova M. N., Məmmədov V. F. və başqaları. Azərbaycanda demoqrafik inkişafın xüsusiyyətləri və perspektiv meylləri. Bakı: Səda, 2007.
25. İsmayılzadə P. On the specific localities of garments and adornments of Kur-Araz region's population // *International Journal of Current Research*, vol.8, Issue, 2016.
26. Muradov Ş. M., Abbasov F. H. Müasir mərhələdə demoqrafik siyasət. Bakı: 1986.
27. Süleymanova E. Gender bərabərliyinə aparıcı yol // *Gəndərşünaslıq*. №4. Bakı: Səda, 2000.
28. İsmayılzadə P. Phraseology of features reflecting the ethnography on gender relations // *Azerbaijan & Azerbaijanis, The Presidium of Azerbaijan National Academy of Sciences*, № 1-2, Vol.111-112. Bakı: 2012.
29. Исмайлзаде П. Современные этнокультурные процессы в Азербайджане в семье // *Кыргызско-Российский Славянский Университет. Труды международной научно-практической конференции 22-25 ноября 2014 г.* Бишкек: АЯТ, 2015.

Azize Caferzade'nin Araştırmalarında Aile-Âdet ve Gelenekleri

*Gülsümhanım Hasilova**

The Family Habit and Traditions in the Research of Azize Jaferzadeh

Summary

The folk writer, researcher-scientist A. Jafarzadeh's commitment to the oral literature and her folklore-study activity in this field are sourced from her work dealing with the collection and promotion of folk literature samples. The creativity and scientific activity of A. Jafarzadeh connected deeply with the studying of Azerbaijan folk literature and national-ethnic features.

As the wedding, mourning ceremonies, witchcraft rituals etc. were mostly celebrated by the head of the women, the creation of certain ceremony lyrics deal with the literary-poetic ability of women-mothers. Mothers created meaningful, beautiful bayaties (quatrains) reflecting important and interesting sides of the habits and traditions of social life when they gave their daughters in marriage to somebody or married their son to somebody. In folk ceremonies, in wedding songs the function of bayati (quatrains) deals with the organization and holding of the whole ceremony accompanied by the song text. In her literary activity A. Jaferzadeh specially touched upon the wedding ceremonies of social life in detail and gave a wide epic description of this ceremony in her works.

Key Words: family, tradition, literature, A. Jafarzade, woman.

Eski Azerbaycan, Altay ve başka Türk halklarının ailenin geçim törenleri zengin gelenek, inançları ile komple bir sistem oluşturmaktadır. Her halkın kutsal değerleri bir bilinç, düşünce olayı gibi bu halkın insanlarını birbirine bağlar. İnsanlar, birbirleriyle sadece akrabalık, siyasi, ekonomik ve diğer ilişkilere göre birlikte yaşarlar. Onları birleştiren kutsal değerler vardır. Törenler düzenleyerek kutsal değerleri halkın hafızasında korumaya çalışırlar. Halk törenleri içerisinde kendi işlevselliği, ritüel ve gelenekleri açısından seçilen törenlerden biri de düğün törenleridir.

Halk yazarı, folklor araştırmacısı, bilim adamı Azize Caferzade araştırmalarında eski tarihe bağlı gelenek ve görenekleri geniş olarak tasvir etmiştir. Halkın maişetinde geniş yayılmış, aynı zamanda bölgelere göre çeşitlilik arz eden düğün âdetlerine Azize Caferzade'nin romanlarında karşılaşıyoruz. Eserlerinde bu gelenekler hakkında bilgi vermesi onun bu merasimleri en ince özelliklerine kadar tasvirine zemin oluşturmuştur.

* Dr., Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Bakü, Azerbaycan.

“Bakü -1501” romanında yazar, “kabile taşını” uğur anlamında kullanır. Yani, eskiden bir kabilenin üyesi diğer kabileden kız severse kendi memleketine taş götürürdü. O taşın uğur getirmesi düğün merasimleri ile sonuçlanırdı. Günümüzde Azərbaycan’ın bazı bölgelerinde bu gelenekler yaşamaktadır. (Şeki-Zakatala bölgesi) (1, 35).

Günümüzde düğün âdetlerinin hafızalardan silinen tören ve ritüellerinin arkaik anlamı birçok özellikleriyle Azize Caferzade’nin verdiği etnografik bilgilerde yer almıştır. Halk düğünlerinin tantanası, kurulan sofraların zenginliği; âşıkların, saz üstatlarının mahareti, danslar, yarışlar vb. özellikler tüm incelikleriyle yazar tarafından büyük ustalıklarla kaleme alınmıştır. Düğün gelenekleri, salonun düzenlenmesi, sofraların kurulmasıyla başlayan merasim hazırlıklarının yanı sıra buradaki yemek, meyve vb. yiyecek çeşitleri ile ilgili geniş bilgi veren A. Caferzade halk düğünlerindeki sofraya kültürüne fazlasıyla hâkim olduğunu gösterir. Türk elleri ve günümüz düğünleri onun eserlerinde en ince ayrıntılarına kadar canlanır: “Ağalar, bəylər, paşalar məclisinə Şirvanın adlı aşpazları yemək-içmək zırlamış, bu baş - o baş salınmış süfrələr üstünə quzuplov, qırqovulplov, turacplov, kəklikplov, toyuqpvov, mütənçəm, narqovurma, narinc-turuncplov ... şərbətlərdən gülab şərbəti, nar şərbəti, lumu ovşarası, reyhan ovşarası, narinc ovşarası və onlarla başqalarını qoymuşdular. Meyvələr də bol idi, sarı və qara alça, gülabi armud, ağ zəhri, qırmızı şəhri, kürdüki armud, nar armudu, güleyşə nar, vələs narı, balayı-mürsəl narı....bütün bu müxtəlif çeşidli meyvə və yer-yemiş, ucsuz-bucaqsız ölkənin bir-birindən fərqli iqliminə görə, müftəlif yerlərindən sifarişlə gətirilmişdi.” (8, 136) Yazar, “Vatana Dön” romanındaki düğün ve sofraya düzeniyle ilgili tasvirlerde meyve, yemek, içkilərin çeşitliliğine; bolluq berekete diqqət çeker. Eskiden düğün âdetlərində halkın eglənmesi için sadəcə çeşitli sofralardakı yeməklərə değıl, aynı zamanda sazla sözlə, bilek gücünün yoklanmasına, yarışlara da önem verilirdi. Eski inançların, gelenek ve göreneklərin ilk kaynağı olan “Kitab-i Dede Korkut” hikâyelerindəki törenlərdə gücün, yeteneklərin sınıanması da yer alır. Azize Caferzade, ismini zikrettiğimiz romanında Şebnem bəyim için kurulan ziyafetin ritüelində yer alan yay atma, çıdır geçme, güreş vb. deneyici oyunlar aynı şekilde “Dede Korkut” boylarının düğün geleneklərini hatırlatır: “...Üç gündə toyxana qurulmuşdu. Üç yerdə yarış meydanı açılmışdı. Meydanlar sulanıb, süprülmüş, ortasına kəpək, ovxantı səpilmişdi. Birində cəngi çalınacaq, güləş keçiriləcəkdi. İkincidə ox atanlar öz məharətini sınıayacaqdılar. Üçüncü meydan ucsuz-bucaqsız Küdrü çoxu kimi sonsuz, nəhayətsizdi. Burada at çapılacaq, çıdır keçiriləcəkdi. Nəmər də Şəbnəm bəyimin öz əli ilə veriləcək al “Samayı” kəlağayısı idi” (8, 141).

Günümüze kadar korunan düğün gelenekleri ise yazarın “Aşk Sultanı” romanında Muhammed’in (Fuzuli) düğün töreninə yansıtılmıştır. Gelinin lamba etrafında dolandırılması, başı üzerinde “üzerlik” yakılarak

baba evinden uğurlanması, kayınpederinin gelinin ayağı altında kurban kesmesi, kurbanın kanından onun alınına sürülmesi, okunan şarkılar vb. günümüz Azerbaycan düğünlerinin ritüellerinde korunmaktadır.

*Gəlin, xoş gəldin, xoş gəldin.
Balam, xoş gəldin, xoş dəldin.
Qayınatana, qayınanana
Gəlin, xoş dəldin, xoş gəldin.
İndi evin buradadı.
Gəlin, xoş gəldin, xoş gəldin.
Atan burda, anan burda,
Gəlin, xoş gəldin, xoş gəldin. (4, 44).*

Romanın bir başka bölümünde ise Songül ve Sebine Sultan'ın izledikleri düğünde gelin baba evinden uğurlanırken büyük kırmızı “kelağayının” altından geçirilir ki bu âdetler yaygın olmasa da bugün için Azerbaycan'ın kuzeydoğu bölgelerinin düğün âdetlerinde korunmaktadır.

Yazarın, “Yad Et Beni” romanında ise “kızıyğdı-kınayakma” töreninin benzer âdetlerini görebiliriz. Modern Bakı düğünlerini ise A. Caferzade “Semender Kuşu” eserinde geniş bir biçimde tasvir etmiştir. Meclise toplanan kadınların “Pırlanta”, “Torqsın”, “Bağdadır”, “Günüler”, “Carlistan”, “Qazağı”, “Şaloko” havalarını okuyarak dans etmeleri yazarın modern düğün törenlerini de büyük zevkle edebiyata yansıttığını göstermektedir. “Bakü-1501” romanında da A. Caferzade, Taclı Hanım'ın “Kınayakma” törenini şöyle tasvir etmiştir:

*Taxtın bərəkallah, gəlin,
Bəxtin bərəkallah!
Ağ əllərə əlvən həna,
Yaxdın bərəkallah, gəlin,
Yaxdın bərəkallah (3, 117).*

Verilen örnek ve açıklamalardan belli oluyor ki düğün törenleri Azize Caferzade'nin sanatsal mirasında tümüyle yansıtılmaktadır. “Aşk Sultanı” ve “Semender Kuşu” eserlerinden farklı olarak “Yad Et Beni” romanındaki düğüne hazırlık, düğün sahneleri, ritüellerin tasviri daha geniş ve zengindir. Bu veya diğer âdetlerle birlikte, düğün törenlerinin özelliğiyle ilgili özel olarak bilgi veren yazar, burada en eski gelenek ve göreneklerimizle eserin isminin simgesine bağlar. “Vatana Dön” sadece imgenin mekân açısından geri dönmesi değil, aynı zamanda milli mantalite, gelenek ve göreneklerin düşünce, tefekkürümüze olan bir çağrısıdır. Eserde olduğu gibi halk törenleri, ev âdetleri vb. hakkında bilgi veren yazar, böylece eski tören, âdetlere değinerek onları da edebiyatın belleğine yazar.

Belirtildiği gibi, A. Caferzade'nin sanatsal mirasında halkın günlük yaşantısına, tüm özellikleriyle düğün törenlerine değinmiş, bu törenlerin geniş epik tasvirine yer vermiştir. Türkülerimizin büyük bir kısmının aile geçimi ile ilgili olduğunu düşünüldüğünde bu merasimlerde türkülere da-

ha çok yer verilmesi daha iyi anlaşılacaktır. A. Caferzade, halk düğünlerinin düzenlenmesinde düğünün organizasyonu, gelin ve damadın süslenmesi, onların uğurlanması vb. ritüellerin yanı sıra düğünlerde okunan halk türkülerini de törenin iç, yapısal özelliği gibi ele almıştır. Bu türkülerini takdim ederken yazarın herhangi bir olay, imgeye yaklaşımı değil, sadece halkın düğün kültürüne olan gözlemci konumu, etnografik düşüncesi yer alır. Âşık atışmaları, halk türkülerini, kadın meclislerindeki “günü” atışmaları gibi ilginç alanlardan bahseden yazar, Azerbaycan düğünlerinin şarkı üzerine kurulması ve bölgeden bölgeye değişen özelliklere değinmektedir.

Yazarın romanlarında özellikle dikkat çeken noktalardan biri “kızıyıldı”, “paltarkesdi”, “kına yakma” gibi kadın meclisleri törenlerinde okunan bazı türkülerini dikkat merkezinde tutarak belli âdetler konusunda üstü kapalı olsa da kendi yaklaşımını bildirmesidir. Yine de yazarın “Yad Et Beni” romanındaki “kızıyıldı” töreninin genel tasvirinde Vayid kızı'nın “günü” olan kadınların dilinden okuduğu şarkı metnine dikkat edelim:

*Gülü-gülüstan üstünə,
Gün düşdü bostan üstünə,
Gedin deyin o tülküyə,
Gəlməsin aslan üstünə !*

Sonraki kısım ikinci kadının dilinden söylenilir:

*Gülü-gülüstan üstünə,
Şeh düşüb bostan üstünə,
Gedin deyin o aslana:
Dağ gəlir aslan üstünə! (7, 115).*

Yazarın da belirttiği gibi, “mövzulu rəqşlerin teşkili”, özellikle “gününlər rəqsi Şirvan xanımlarının hamısının ürəyinə yatarı” (7, 115). Çadırlarda gerçekleştirilen kadın düğünlerinde ayrı ayrı konularda okunan şarkıların yanı sıra küçük sahnelerle yapılan halk oyunları ilk bakışta meclisin daha şık, süslü, neşeli geçmesiyle ilgilidir. Diğer taraftan kadının toplumdaki yeri, ailedeki konumu vb. durumlar da şarkılara konu edilir. “Günü”lerin dansı, “günü” değişimlerine modern Azerbaycan düğünlerinde çok az rastlanır, A. Caferzade bu halk şarkılarını ve dansların en eski örneğini edebî eserlerine konu etmekle beraber tarihî etnografik verilerin korunmasına da katkı sağlamıştır.

Azize Caferzade, folklor türlerinin bazısını araştırırken manilerin halk kültürüyle, törenlerle ilişkisi konusunu düğün törenleri ile anlatmaya çalışmış; “Folklor ve Kadın-Ana Yaratıcılığı” makalesinde düğün törenlerinde okunan manilerin konusunu ve didaktik özelliklerini incelemiştir.

Halk törenlerinde, düğün türkülerinde manilerin taşıdığı işlev burada şarkı metni ile tüm törenin düzenlenmesi, yürütülmesiyle ilgilidir. Aynı fikre katılan A. Caferzade de manileri, “kız görme”den nişan, düğün törenlerine kadar evlenme sürecinin tüm aşamalarını kaydeder. Bu bakımdan aşağıdaki maniler dikkat çekicidir.

*Ay da ulduzun pəri,
Xiyar-qarpızın təri,
Gəl alım xan qardaşa,
Olum baldızın, Pəri” (5, 176).
Ağbaba çiçəkləndi,
Gün çıxdı göyçəkləndi,
Başlandı toy yuxası,
Ayrılıq gərçəkləndi (5, 70).*

“Anneler kızlarını ve oğullarını evlendirirken gelenek ve göreneklerimiz, günlük yaşantımızın önemli ve ilginç yönlerini yansıtarak güzel maniler oluşturmuşlar. “Kına yakma” töreninde damadın evinden kız evine “xonça” getirirken şu maniler söylenir:

*Oğlan adamı yesin badamı,
Ay qız adamı-alsın qadamı (5, 176).
Çıxdım aya baxmağa,
Qapıya kilid taxmağa.
Oğlan xına göndərib,
Qız əlinə yaxmağa (6).
Oğlan adamı yesin bademi,
Ay kız adamı-alsın qadamı (5, 176).
Çıktım aya bakmaya,
Kapıya kilit takmaya.
Oğlan kına gönderip,
Kız elinə yaxmağa (6).*

A. Caferzade topladığı çeşitli mani örneklerinden hareket ederek gelinin baba evinden uğurlanması, gelin-kayınvalide ilişkileri, aynı zamanda düğünün düzenlenmesinde manilerin işlevselliği konusunda bahsederek şöyle der:

*Gəlin gəldi, haçan gəldi?
Dörd ayaqlı siçan gəldi.
Gecə döşək mollasıdı,
Gündüz sırım açan gəldi (5, 178)*

Günümüzde Azərbaycan'da “kına yakma” “qızıyığı”, “paltarkesdi” vb. törenler yaygın olarak yapılmaktadır.

A. Caferzade'nin romanlarında işlenen halk kültürüyle ve düğün törenleriyle ilgili âdetler sadece yazarın mensup olduğu halkın gelenek, inanç, inançlarıyla sınırlı değildir. Altay topluluklarının kültürleri, etnografyaları, düşünce tarzları da onun eserlerinde gözlem nesnesi olarak dikkat çeker.

Kaynaklar

1. *Türkçe Folkloru Antolojisi, Şeki-Zakatala folklore*, HIII kitap (Haz. İ. Ab-baslı-O. Eliyev-M.Abdullayeva), Bakü, Seda, 2005, s. 550
2. Caferzade A., *Alemde Sesim Var Benim*, Bakü, Gençlik, 1972, s. 224

3. Caferzade A., *Bakü – 1501*, Bakü, Yazıçı, 1981, s. 263
4. Caferzade A., *Aşk Sultanı*, Bakü, Şirvanneşr, 2005, s. 204
5. Caferzade A., Folklor ve Kadın-Ana Yaradıcılığı, “*Azerbaycan*” dergisi, Kasım № 11-12, 1997, s. 174-181
6. Caferzade A., Kınayakdı. “*İmpuls*” gazetesini, 21 Şubat, 2003, s.22
7. Caferzade A., *Yad Et Beni*, Bakü, Genclik, 1980, s. 317
8. Caferzade A., *Yurda Dön*, Bakü, Genclik, 1977, s. 303

Aile ve Aile Anlayışı

Yenisey Yazıtlarına Göre Eski Türklerde Aile ve Kadın-Erkek

*Nurdin Useev**

Family and Women-Men of the Ancient Turks in Light of the Yenisey Inscriptions

Summary

The Orhun and Yenisey inscriptions written in Göktürk letters, which are the oldest texts of Turkic peoples, are valuable sources for us to be able to acquire information about the historical, linguistic, cultural and social structure of the Ancient Turkic clans. Consequently, today we are trying to bring the information in the inscriptions to light through interdisciplinary research.

Most of the Göktürk-lettered Yenisey inscriptions, which number nearly 200, are small epitaphs set in cemeteries so they do not contain information about Turkic history like the Köl Tigin, Bilge Kagan and Tonyukuk inscriptions do. However, because of their intrinsic characteristics they can provide even more information than other inscriptions on certain subjects. For example, the individuals in whose memory the inscriptions were placed were considered to be esteemed and important so the inscriptions show that parting from them was difficult. When we examine these it turns out that most of the individuals were family members.

In our paper we take up an investigation of these inscriptions in an interdisciplinary manner and try to examine the Ancient Turkic family structure and the place of women and men within it.

Key Words: Orhun, Yenisey, Göktürk letters, Turkic peoples,

Giriş

Köktürk harfli Orhun, Yenisey yazıtları Türk halklarının en eski yazılı metinleri olarak Eski Türk boylarının tarihi, dili, kültürü ve sosyal yapısı hakkında bilgi edinebileceğimiz değerli kaynaklardır. Dolayısıyla bu yazıtlarda geçen bilgilerin disiplinler arası araştırmalarla gün ışığına çıkarılması günümüzün talebidir. Sayısı 200'e ulaşan Köktürk harfli Yenisey yazıtlarının çoğu mezarlara dikilmiş küçük epitafik içerikli yazıtlardır. Dolayısıyla Köl Tigin, Bilge Kagan ve Tonyukuk yazıtları gibi hacimli yazıtlara göre Türk tarihi ile ilgili bilgilerden yoksundur. Ancak, içerik özelliklerinden dolayı bazı konularda diğer yazıtlara göre daha çok bilgi barındırır. Örneğin, bu yazıtların sahipleri kendileri için önemli, değerli olan bireyleri anarak onlardan ayırdıklarını ya da onlara doymadıklarını belirtmiştir.

* Yrd. Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan.

Toplumun en küçük, ancak en sabit birimi olan aile bireyin doğumundan ölümüne kadar zamanının önemli kısmını geçirdiği bir kurum olarak bireyin toplumsallaşmasında, dolayısıyla toplumun hayatında çok önemlidir. Üstelik, Eski Türk toplumunda kreş, okul ve üniversite gibi bireyin toplumsallaşmasında önemli katkıda bulunan kurumların olmadığını dikkate alırsak Eski Türk toplumundaki ailenin önemini daha iyi anlarız. Özellikle eski Türk hayatında üretimin aile bazında yapıldığını göz önünde bulundurursak aile ekonominin de esası olmaktadır. Türklerde aile sadece çekirdek aile dediğimiz ailede olduğu gibi anne, baba ve evlatları değil, akrabalık ilişkisi olan diğer kimseleri de kapsıyordu. Biz bu bildirimizde aile ile ilişkili kelimeleri teker teker ele alarak sonunda Eski Türklerdeki aile anlayışını ortaya koymaya çalıştık.

1. Yenisey Yazıtlarına Göre Aile Üyeleri ve Aile Yapısı

Yenisey yazıtlarındaki metinlerin sahipleri kendileri için önemli, değerli olan bireyleri sayarak onlardan ayrıldıklarını ya da onlara doymadıklarını belirtmiştir. Yazıtlarda bahsedilen bu kişilerin çoğunun aile fertleri olduğu görülmektedir. Şu cümleler bu konuda örnek teşkil etmektedir: *Esiz elime, kunçuyıma, oğlanıma, bodunıma, esizime (adırılıtm)* “Değerli devletimden, eşimden, oğullarımdan, halkımdan, değerlilerimden ayrıldım” (E 1, 1); *Beşim, urım azışdım* “Dostlarımı, erkek oğullarımı görmez, duymaz oldum” (E 2, 1); *Kuyda kunçuyım, özde oğlim, ayıta, esizime, ayıta, bökmedim, adırılıtm, kinim-kadaşım, ayıta, adırılıtm* “Evdeki eşime, vadideki oğullarıma, ne yazık, doyamadım” (E 3, 1); *Kanıma Tülberi, kara bodun, külig kadaşım, esizime, içiçim er, üküş er, oğlan er, küdegülerim, kız-kelinlerim bökmedim, esizime, ayırta* “Padişahım Tülberi, halayık halk, ünlü akrabalarım, kıymetlilerime, ağabeyciklerim erler, oğlan erler, güveylerim, kız-kelinlerim doyamadım kıymetlilerime, ne yazık” (E 3, 6); *Beş yegirmi yaşda alınmışım kunçuyıma, buña, adırıldım* “On beş yaşında aldığım eşimden, ne yazık, ayrıldım” (E 11, 1); *Üç oğluma adırıldım, ayıta, bökmedim, katıglangıl* “Üç oğlumdan ayrıldım, ne yazık, (sizlere) doyamadım, (şimdi siz) katlanın” (E 11, 2).

Yukarıda verilen ve diğer cümlelerde yer alan bilgilere göre aile üyeleri aşağıdakilerden oluşmaktadır: *er* “koca”, *kunçuy*, *ebçi* “eş, karı”, *oğul*, *urı* “erkek oğul”, *kız* “kız oğul”, *küdegü* “güvey, damat”, *kelin* “gelin”, *atı* “torun”, *yegen* “yeğen”, *kañ*, *ata* “baba”, *ög* “anne”. Ancak bu, söz konusu aile üyelerinin aynı evde yaşadıkları anlamına gelmemektedir. Çünkü yazıtların çoğunda görüldüğü gibi yazıt sahipleri sadece kendi eşi ile evlatlarını anmaktadır. Buradan, Orta Çağ Güney Sibirya Türk boylarında çekirdek ailenin daha yaygın olduğu anlaşılmaktadır. S. A. Ugıdjekov, yazıtlarda çekirdek ailenin *eb*, geniş ailenin *uya* kelimesi ile verildiğini düşünmektedir (Ugıdjekov, 2003: 61). Ancak *uya* kelimesinin tam olarak büyük aileyi yansıttığı söylenemez. Bunu tespit etmek için bu kelimenin

geçtiği cümlelere bakmak gerekmektedir: *Bodun ara bolmuşın için elig uyamga adırılıtm* “Halk içinde olduğum için elli akrabamdan ayrıldım” (E 15, 3); *Ukımız umay begimiz biz uya alp er özin altı kılmadıñ, özlek at özin iç kılmadıñ* “Babamız Umay begimiz biz akraba alp erlerin bedenini altı kılmadın (öldürtmedin), yürük atların bedenini üç kılmadın (öldürtmedin)” (E 28, 3).

Bu cümleler söz konusu kelimenin aileyi değil, aralarında akrabalık ilişkisi olan kişileri ifade ettiğini göstermektedir. Nitekim S. A. Ugdıjekov’un kendisi de *uya* kelimesinin “bir boyun alt birimi” anlamına geldiğini belirtmektedir (Ugdıjekov, 2003: 59).

Yazıtlardaki bilgilere göre eski Türk ailesi anne, baba ve evlatlarından oluşan çekirdek aile idi. Ancak anne babanın küçük oğlun himayesinde, bakımında kalması geleneğine göre bazı durumlarda dede-nine, anne baba ve torunlardan, yani üç nesilden oluşan geniş aile modeli görülmekteydi. Kazaklarda ve Kırgızlarda 20. yüzyılın başına kadar olduğu gibi evlenerek ayrı bir aile sahibi olan erkekler de tamamıyla anne babasından ayrılmaz, bazı sosyal ve ekonomik durumlarda (ağıl birliği vs.) baba evine bağlı olarak yaşardı. İşte bu birlik yazıtlarda *uya* kelimesi ile verilmiş olabilir.

Uybat VII (E 83) yazıtı ile ilgili okuyuşumuz doğru ise bir gümüş kabın dibine yazılan bir cümlelik bu yazıt şu şekildedir: *Çoñ eb idiş ud...* “Büyük ev kabı ud...” (Useev, 2011: 656).

Buradaki *çoñ* kelimesi Çince den kabul edilmiş olup çağdaş Türk dillerinden Kırgızca ve Uygurcada “büyük” anlamına gelmektedir. *Çoñ eb* sıfat tamlaması da “büyük ev” anlamına gelmektedir. Hakaslarda *ulug ib* “büyük ev” sıfat tamlaması ile babanın evi, *küçüg ib* sıfat tamlaması ile evlenerek kendi evine sahip olmuş ancak babasına bağlı olan erkek çocukların evleri kastedilmektedir (Ugdıjekov, 2003: 60). Kırgızcada da *çoñ üy* “büyük ev” tabiri evlenmiş çocukları olan bir kişinin evini ifade etmek için kullanılmaktadır. İleri sürdüğümüz okuyuş doğru ise Yenisey Kırgızlarının başında bulunduğu Orta Çağ Güney Sibiryaya Türk boylarında *büyük ev* ve *küçük ev* ayrımı vardı.

2. Eble- Fiilinin “Ev Sahibi Olmak” Anlamına Gelmesi

Tarihî ve çağdaş Türk dillerinde olduğu gibi yazıtlarda da evlenmek *eble-* fiili ile verilmiştir: *Ebledim oğlımın, kızımın kalıysız birtim* “Evlendirdim oğullarımı, kızlarımı başlıksız verdim” (E 47, 6-7).

Evlendirmek, evlenmek anlamına gelen *eble-* fiilinin kökü *eb* “ev, çadır” kelimesidir. Çok işlek bir ek olan *-le* (Alyılmaz, 1994: 10) geçişli ve geçişsiz fiiller yapmaktadır (Kononov, 1980: 115; Korkmaz, 2003: 116). Leksik anlamı “evli yapmak, ev sahibi etmek” olan bu terimle ilgili S. A. Ugdıjekov, yeni evlenen bir erkeğe babası tarafından yaşamak için gerekli eşya ve mal mülkün sağlandığı ve bunların başında da evin, ça-

dırın bulunduğu açıklamasını yapmaktadır (Ugdjekov, 2003: 59). Bu açıklama yerindedir. Çünkü Kırgızlarda ailenin ekonomik durumuna bağlı olarak yaşı yirmiye ulaşan erkek çocuğa bile ayrı bir çadır dikme geleneği vardır (Abramzon, 1990: 273). Bu kelimenin daha çok erkekler için kullanılması da dikkate değerdir..

Kızlar için ise yukarıda verilen cümlede olduğu gibi *bir-*, *ber-* “ver-” fiili kullanılıyordu. Bu da yeni evlenen kızın anne babasının evinden, köyünden çıkıp başka bir eve, köye (kocasının köyüne) gitmesi ile ilgilidir. Günümüzde de Kırgızcada erkekler için *üylönüü* “evlenmek”, kadınlar için *küyögö tiyüü* “kocaya varmak” kelimesi kullanılmaktadır.

Ebledim oglumun, kızımın kalırsız birtim

“Evlendirdim oğullarımı, kızlarımı başlıksız verdim” (E 47, 6-7).

Yukarıdaki cümlede geçen *kalı* “başlık, başlık parası” kelimesi o dönemlerde başlık verme geleneğinin olduğunu göstermektedir. Yenisey Kırgızları ile ilgili bilgileri içeren ve XI. asrın başında düzenlenen Çince Sin Tan Şu (Sin Sülalesinin Yeni Tarihi) adlı kaynakta başlık parası hakkında şöyle denmektedir: *Başlık parasını koyun ve atla öderler. Zenginleri yüz veya bin baş koyun veya at verirler* (Cusaev vd., 2003: 60). Demek ki Orta Çağ Güney Sibiryaya Türk boylarında başlık verme geleneği vardı. Yukarıda verilen cümleye göre bazı varlıklı kişiler kızlarını hiç başlık parası almadan da verirlerdi. Bu durum onların zengin olduklarının, başkalarının mal mülküne ihtiyacı olmadıklarının göstergesiydi.

3. Er ya da Erkek İmajı

Eski Türkçede ve bu döneme ait yazıtlarda “erkek” kavramı *er* kelimesi ile verilmekte, söz konusu kelime aynı zamanda “er, yiğit, kahraman, asker” anlamlarına da gelmektedir (Nadelyayev vd., 1969: 175, Useev, 2011: 693; User, 2009: 522). *Altmış er adaşınız, ilig er edgü eşiñiz öz için-eçiñiz* “Altmış erkek dostunuz, elli erkek iyi dostunuz, öz kardeş-ağabeyleriniz” (E 26, 10); *Elim ugrunta sü bolup erlermedüküm yok. Çibiligde bir tegimde sekiz er öldürdim* “Devletim uğruna asker olup savaşmadığım kalmadı. (Örneğin,) Çibilig’de, bir savaşta düşmanın sekiz askerini öldürdüm” (E 10, 8); *Er erdemim, yerim için öldim* “Er erdemim, yerim (vatanım) için öldüm” (E 23, 1).

Yukarıdaki ilk cümlede *er* kelimesi daha çok “erkek” anlamına gelirken ikinci cümlede “asker”, üçüncü cümledeki *er erdemi* tamlamasında ise “kahraman” anlamındadır. *Er* kelimesinin ilk anlamının *erkek* olduğunu düşünmek mümkündür. Buradan, “kahraman, asker, yiğit” kavramlarının ise sözcüğün anlam alanına sonradan dahil olduğu anlaşılmaktadır. Kahramanlık, yiğitlik ve askerlik kavramlarının erkeği bildiren *er* kelimesi ile verilmesi Eski Türk anlayışında erkeklerden bu sıfatlara sahip olmalarının beklendiğini göstermektedir.

Bir diğer belirtilmesi gereken husus “erkek, yiğit, kahraman, asker” anlamlarına gelen *er* kelimesinin *er-* fiiliyle olan ilişkisidir. Çağdaş Türk dillerinde daha çok yardımcı fiil olarak kullanılan *er-* fiili Köktürk harfli yazıtlarda 1. ermek, oluşmak, olgunlaşmak, 2. (el, il, bodun sözcüğüyle) kalkınmak, müreffeh düzeye ulaşmak, ekonomik ve siyasal bağımsızlık içinde olmak anlamlarına da geliyordu (User, 2009: 522). *Yençü Ögüzüğü keçe, Tinsi Oğlu aytıgma beñlig Ek tagıg ertü Temir Kapıgka tegi irtimiz* “İnci ırmağını geçerek, Tinsi Oğlu denilen benekli Ek Dağı’nı aşarak Temir Kapı’ya kadar vardık”.

Tonyukuk yazıtındaki yukarıdaki cümlede geçen *ir-* fiili “var-, ulaş-” anlamlarına gelmektedir. Fiil olan *er-* kelimesi ile isim olan *er* kelimesinin ilişkisi hakkında aşağıdakileri söylemek mümkündür.

Kelime yapımının semantik usulünde kelimeler yapım eki almadan kelime köklerinin çok anlamlılığından yararlanarak yapılır (Kudaybergenov vd., 1980: 121). Yani bir kelime kökü birden çok farklı anlamda kullanılarak dilin söz varlığını zenginleştirir. Böyle kelimelerin bir kısmını varlıkların adını ifade eden isimler, diğer kısmını da hareket bildiren fiiller oluşturur. B. M. Yunusaliyev böyle köklerin fiil anlamının önce, isim anlamlarının ise sonra ortaya çıktığını belirtmektedir (Yunusaliyev, 1959: 67). Yazıtlarda hem isim hem de fiil olarak kullanılan kelimeler vardır. *Kögmen yolu bir ermiş, tumış teyin eşidip, bu yolın yorisar yaramaçı tedim* “Kögmen yolu bir ermiş, (o da karla) kapanmış’ diye işitip ‘bu yoldan yürümek olmayacak’ dedim”; *On tünke yantakı tug ebirü bardımız* “On gecede yandaki engeli dolanarak gittik”.

Tonyukuk yazıtında geçen yukarıdaki ilk cümlede *tu* kelimesi “kapamak, kapanmak” anlamında kullanılmaktadır. Aynı yazıtta geçen ikinci cümledeki *tug* kelimesini ise +g yükleme hâli ekini almış *tu* isim kökü olarak açıklamak mümkündür¹. Bundan başka E. R. Tenişev’in başında bulunduğu bilim adamları “eş, dost” anlamına gelen *eş* kelimesinin “benzer olmak, onun gibi olmak” anlamına gelen **eş-* fiil köküyle ilişkili olabileceğini düşünmektedirler (Tenişev vd., 2001: 314). Demek ki “erkek,

¹ Gerçi, bu kelimeyi *tu-* fiil köküne +g ekinin getirilmesi ile yapılmış ve “engel” anlamına gelen “*tug*” ismi olarak açıklayan da bilim adamları vardır. Bkz. User, 2009: 313; Tekin, 2003: 88-89. Ancak, buna katılmak cümlelerin yapısı ve anlamı gereği mümkün olmamaktadır. Çünkü on tünke yantakı tug ebirü bardımız “On gecede yandaki engeli dolanarak gittik.” cümlesinde Kırgızlara saldırmak için gitmekte olan askerin on gecede yan taraftaki engeli dolanarak aştıkları anlatılmaktadır. Yani engeli bildiren kelimenin (*tu* veya *tug*) yükleme hâli eki alması gerekmektedir. Eğer kelime “*tug*” ise *tug+ug* şeklinde olacaktı. Bugün de çağdaş Türk lehçelerinde bazı kelimeler hem isim hem de fiil görevini yerine getirmektedir. Örneğin, Türkiye Türkçesinde “*boya*” kelimesi hem fiil hem de isim olarak kullanılmaktadır. Aynı şekilde “*kuru*” kelimesi de hem fiil hem de isim olarak kullanılmaktadır.

yiğit, kahraman, asker” anlamlarına gelen *er* ismi ile “1. ermek, oluşmak, olgunlaşmak, 2. (el, il, bodun sözleriyle) kalkınmak, müreffeh düzeye ulaşmak, ekonomik ve siyasal bağımsızlık içinde olmak” anlamlarına gelen *er-* fiili aynı kökten gelen, aralarında semantik açıdan ilişki bulunan kelimeler olabilir².

D. Malişevskaya erkek ve kadın kavramlarını kültürün esas konseptleri olarak ele aldığı makalesinde dili dilsel kültüroloji bakımından incelemenin halkın bilincinde saklı olan erkek ve kadın imajını, ideallerini ortaya çıkarmada ve restore etmede çok önemli olduğunu belirtmektedir (Malişevskaya, 1999: 181). Araştırmacı, değişik dillerdeki erkekle ilişkili deyimleri inceledikten sonra şunları söylemektedir: *Erkek olmak belirli işleri talep etmektedir. Kadınlar için bu söz konusu değildir. Bunun yanında kadın olmak doğal bir şeydir. Ancak erkekliği kazanmak gerekmemekte ve bu da kolay gerçekleşmemektedir* (Malişevskaya, 1999: 181). İşte bu görüşten hareketle *er-* fiili ile *er* isminin ortasındaki semantik ilişkiyi ve Eski Türk toplumundaki erkek kavramını açıklamak mümkündür. Yukarıda anlatıldığı gibi Eski Türklerde de erkek olmak kadın olmak gibi doğal bir iş değil, kazanılması, çok gayret sarf edilmesi gereken bir iştir. Etimolojik olarak aynı köke dayanan *er* “erkek” ismiyle *er-* “er-, oluş-, olgunlaş-” fiili arasındaki semantik ilişki bu durumun bir göstergesidir. İşte burada dil-kültür ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, dil verileri kültürün belirli bir özelliğini ortaya koymakta, kültür verileri de dildeki tartışmalı hususları çözüme ipucu olabilmektedir. *Erkek* kavramının başka kültürlerde de ulaşılması, kazanılması gereken bir niteliğe işaret etmesi *er* ismi ile *er-* fiili arasındaki ilişkiyi ispatlamaktadır.

Malişevskaya ortaya koyduğu görüşe deyimler ile atasözleri aracılığıyla ulaşılmıştır. Çünkü deyimler ve atasözleri gibi paremiyolojik birimler kültür bilgisini içeren bir kaynak olarak halk ruhunun ve kültürünün derinlerine inmede çok önemlidir (Maslova, 2001: 56). Ancak, biz bu bölümde Yenisey yazıtlarını ortaya koyan Türk boylarının kültüründe erkek kavramının kazanılması, ulaşılması gerektiği gerçeğine deyim ya da atasözü gibi kalıplaşmış, kültür açısından önemli olan paremiyolojik birimler aracılığıyla değil bir isim ve fiil aracılığıyla ulaşabildik. Demek ki geçmişe ait tarihî dillerle yazılmış metinlerde sadece atasözleri ya da deyimler değil kelimeler de kültür açısından bir şeyler söyleyebilmektedir.

Eski Türk kültüründe erkek kavramının kazanılması, ulaşılması gereken konsept olduğunu Altın-Köl II (E 29) yazıtındaki şu cümleden de

² E. V. Sevortyan fiil olan *er-* kelimesinin “ulaşmak” anlamındaki Hetçe *er-*, ar- fiilleri ile karşılaştırılmasını önermişse de etimolojisi hakkında kesin hükümde bulunmamıştır (Sevortyan, 1974: 288-299). İsim olan “er” kelimesi hakkında kesin bir yargıda bulunmaktan kaçınan Zayanchokovski ise bu kelimenin *er-* fiiliyle ilişkisine dikkat çekmiştir (Sevortyan, 1974: 322).

anlamak mümkündür: *On ay ilti ögim. Oglan togdım, erin ulgattım* “On ay taşıdı annem. Oğul olarak doğdum, er olarak büyüdüm”. Söz konusu yazıtta geçen bu cümlede yazıt sahibi annesinin onu on ay karnında taşıdığını, oğul olarak doğduğunu ve er olarak büyüdüğünü söylemektedir. Demek ki Eski Türk hayatında bir erkek er, erkek olarak değil oğul, çocuk olarak doğmakta, yani doğuştan oğul olmakta, er olarak büyümekte, yani büyüyünce er, erkek olmaktadır. Bunun yanında *er at* denilen erkeklik, kahramanlık adı bilindiği gibi belirli bir yaşa ulaştıktan, belirli bir kahramanlık yaptıktan sonra elde edilmektedir. Bu durum da erkekliğin sonradan kazanılacağını göstermektedir.

4. Kadın ya da Kadın İmajı

Yazıtlarda kadınlara ait olarak aşağıdaki kelimeler kullanılmaktadır:

a) Kunçuy. Çinceden alınan *kunçuy* kelimesi “eş, kadın” anlamlarına gelerek yazıtlarda en çok geçen kelimelerden birisidir. *Esiz elime, kunçuyıma, oglanıma, bodunıma, esizime, altmış yaşında adırıldım* “Değerli devletimden, eşimden, oğullarımdan, halkımdan, kıymetlilerimden altmış yaşında ayrıldım” (E 1, 1); *Kuydaki kunçuyımgı adırıldım* “Evdeki eşimden ayrıldım” (E 6, 4); *Kuyda kunçuyımka, özde oğlımka bökmedim, esizime, teñri elimke, başda begimke bökmedim, esizime* “Evdeki eşime, vadedeki oğullarıma doyamadım, değerlilerime, kutsal devletime, baştaki begime doyamadım değerlilerime” (E 14, 2-3); *Kuyda kunçuyımka, oğlımka, begimke, kadaşımka bökmedim* “Evdeki eşime, oğullarıma, beğime, akrabalarıma doyamadım” (E 22, 23-4).

b) Ebçi. “Evde oturan” anlamındaki bu kelime kadınlar için kullanılmakta ve birkaç yazıtta yer almaktadır. *Öz ebçi, kunçuyımka bökmedim* “Öz kadın, eşime doyamadım” (E 100, 1); *Ebçime, begime bökmedim, adırıldım* “Eşime, beyime doyamadım, (onlardan) ayrıldım” (E 109, 3).

c) Kişi. Kadınlar için kullanılan bu kelime yazıtlarda hem *cariye* hem de *eş* anlamında geçmektedir: *Kuyda kişim, esizime (bökmedim)* “Evdeki eşim, değerlime (doyamadım)” (E 61, 2); *Beş yegirmi yaşında tabgaç kanga bardım. Er erdemim için alpın altın-kümüşiğ, egritebe, elde kişi kazgandım* “On beş yaşında Tabgaç kağanına (sefere) gittim. Kahramanlığım sayesinde çok altın-gümüş, eğri hörgüçlü develer, cariyeler kazandım” (E 11, 3).

d) Yotuz. “Eş, zevce” anlamına gelen bu kelime birkaç yazıtta geçmektedir: *Bodunuma, oğlıma, yotuzıma adırıldım, seçlintim, ayıta, buña* “Halkımdan, oğullarımdan, eşimden ayrıldım, boşandım; ne yazık, ne acı!” (E 43, 1-2); *Kaň Alp Tarkan bodunıma, ayıta, kalıñ kadaşımka bökmedim, esize, oğlımka, yotuzımka bö(kmedim)* “(Ben) Kaň Alp Tarkan, halkıma, ne yazık, kalın (çok sayıdaki) akrabalarıma doyamadım, değerlilerime, oğullarıma, eşime doyamadım” (E 120, 1).

e) Ög. “Anne” anlamına gelen *ög* kelimesi de birkaç yazıtta bulunmaktadır: *Beş yaşımta kaşsız kalıp, tokuz yegirmi yaşımğa ögsüz bolup, katıglanıp, otuz yaşımğa öge boltum. Kırk yıl el tuttum, bodun başladım, taş yağig yağıladım, elledim. Bir yetmiş yaşımğa kök tenride künge azıdım* “Beş yaşımda babasız kalıp, on dokuz yaşımda annesiz olup, katlanıp, otuz yaşımda baş, yönetici oldum. Kırk yıl devleti idare ettim, halkı yönettim, dış düşmanlarla savaştım, devlet sahibi ettim. Altmış bir yaşımda gökyüzündeki güneşi görmez oldum (öldüm)” (E 45, 2-4); *On ay iltıdi ögüm, kelürti ilimke* “On ay (karnında) taşıdı annem, getirdi devletime” (E 28, 4); *On ay iltıdi ögim. Oglan togdım, erin ulgattım* “On ay (karnında) taşıdı annem. Oğul olarak doğdum, er olarak büyüdüm” (E 29, 5).

f) Kız. “Kız, evlenmemiş kadın” anlamına gelen *kız* kelimesi hem bu anlamıyla hem de “kadın” anlamıyla birkaç yazıtta geçmektedir: *Urı kadaşımka, üç kinim, kız kadaşım, üç yançı, kalın kadaşımka bökmedim, ayıta, kinim, eçeli, (ö)gümke bökmedim, buğa* “Erkek akrabalarım, üç akrabama, kız akrabalarım, üç güvey, çok akrabama doyamadım; ne yazık, aakrabalar, kız kardeşler, anneme doyamadım, ne kaygı!” (E 59, 7-8-9); *Kinim, kadaşım, esizime, oglanım-kızıma, örünün-karam, esiz yüz elig erime, esizime (bökmedim)* “Akraba-kardeşlerim, kıymetlilerime, oğlanlarım-kızlarım, beyazım (altın-gümüşüm)-siyahlarım (hayvanlarım), kıymetli yüz elli erime, kıymetlilerime (doyamadım)” (E 45, 7); *İnim yiti, urım üç, kızım üç erti* “Küçük kardeşim üç, oğullarım üç, kızım üç idi” (E 47, 6).

g) Kelin. “Gelin, yeni evlenmiş kadın” anlamına gelen bu kelime bir yazıtta yer almaktadır: *Kanım Tülberi, kara bodun, külig kadaşım, esizime, içiçim er, üküş er, oglan er, küdegülerim, kız-kelinlerim bökmedim, esizime, ayırta* “Padişahım Tülberi, kalayık halk, ünlü akrabalarım, kıymetlilerime, ağabeyciklerim erler, oğlan erler, güveylerim, kız-kelinlerim doyamadım kıymetlilerime, ne yazık” (E 3, 6).

h) Eçe. “Abla” anlamına gelen bu kelime bir yazıtta yer almaktadır: *Urı kadaşımka, üç kinim, kız kadaşım, üç yançı, kalın kadaşımka bökmedim, ayıta, kinim, eçeli, (ö)gümke bökmedim, buğa* “Erkek akrabalarım, üç akrabama, kız akrabalarım, üç güvey, çok akrabama doyamadım; ne yazık, akrabalar, kız kardeşler, anneme doyamadım, ne kaygı” (E 59, 7-8-9).

Yukarıda verilen kelimeleri iki kısımda incelemek mümkündür. Birincisi erkek-kadın ilişkisi içinde bakılacak olan *ebçi, yotuz, kız, kelin* kelimeleri, ikincisi de akrabalık ilişkileri içinde ele alınacak olan *ög, eçe* kelimeleridir. *Kunçuy* kelimesi Çince'den kabul edilmiş bir kelime olarak semantik açıdan ilgi uyandıramaz. Ancak bu kelime aracılığıyla verilen eşin cümledeki diziliş sırası çok önemlidir.

4.1. Kadının İlk Sırada Anılması

Yukarıda anlatıldığı gibi yazıtların büyük ve önemli kısmını yazıt sahibinin kendisi için önemli, değerli olan varlık ve kimseleri birer birer

sayarak onlardan ayrıldığını ya da onlara doymadığını dile getirdiği kısım oluşturmaktadır. Bu kısımda verilen varık ve kimseleri tespit etmekle Orta Çağ Türk erkeği için nelerin ve kimlerin değerli olduğunu anlayabiliriz. Örneğin, ‘Kuyda kunçuyımka, özde oğlumka bökmedim, esizime, teñri elimke, başda begimke bökmedim, esizime “Evdeki eşime, vadideki oğullarıma doymadım, değerlilerime, kutsal devletime, baştaki begime doymadım değerlilerime” (E 14, 2-3) cümlesinde merhum evdeki eşine, vadideki oğullarına, kutsal devletine, yönetimdeki beyine doymadığını anlatmaktadır. Demek ki onun için kendi ailesinin fertleri olan eşi, oğulları ve devleti ile beyi gibi sosyal varlıklar değerlidir.

Bilindiği gibi insanlık, onun içinde Türk halkları da toplum içindeki ilişkilerde dil aracından başka araçları da kullanıyordu. Örneğin, Kırgız, Kazak gibi Türk halklarında gelen misafir kendisine verilen değere göre çadır içinde uygun bir yere oturtulurdu. Değerli birisi ise çadırın *tör* denilen saygın kısmına, istenmedik birisi ise *ulaga* olarak adlandırılan kapı yanında oturtulurdu. Yazıtlarda merhum için değerli olan varlık ve kimselerin sıralanış düzeninde de böyle bir mantığın olduğunu düşünmek mümkündür. Baktığımızda bunlar dağınık bir şekilde değil aralarındaki ilişkiye göre sıralanmaktadır. Örneğin yukarıda verilen *Kuyda kunçuyımka, özde oğlumka bökmedim, esizime, teñri elimke, başda begimke bökmedim, esizime* “Evdeki eşime, vadideki oğullarıma doymadım, değerlilerime, kutsal devlete, baştaki beyime doymadım değerlilerime” (E 14, 2-3) cümlesinde ilk önce aile fertleri olan eşi ve oğulları ondan sonra da devleti ile beyi yer almaktadır. Aile fertlerinden de eşi birinci, oğulları ise ikinci sırada anılmaktadır. Sosyal varlıklar olan devlet ile bey için de aynı sıralama söz konusudur. Önem sırasına göre önce devlet, ondan sonra bey gelmektedir. Demek ki yazıt sahibi için değerli olan varlık ve kimselerin cümle içindeki yerine göre de o varlık ve kimselere verilen değeri anlamak mümkündür.

Zamanında Kormuşin’in de şaşırdığı gibi yazıtlarda en çok yazıt sahiplerinin eşleri anılmakta, üstelik ilk sırada yer almaktadır. Bu durum Doğu’da kadına verilen değerini zıddını yansıtmaktadır. İ. V. Kormuşin, bu durumun ilk eşin oğullarının meşru mirasçı olarak vurgulanmak istenmesinden kaynaklandığını belirtir (Kormuşin, 2008: 244). Bize göre bir bakımdan doğru olduğu hâlde bu görüş doğru değildir. Çünkü sayısı 180’e ulaşan yazıtlarda yazıt sahiplerinin iki ya da ikiden çok eşinin olduğu hakkında tek bir bilgi yoktur. Üstelik, eğer gerçekten büyük eşinin oğullarını öne çıkarmak istemişse o zaman onun büyük eş olduğunu gösteren ayrıca bir kelime kullanması gerekmez miydi? Yazıtı okuyan birisi anılan oğullarının hangi eşinden olduğunu nasıl anlar?³ Dolayısıyla bura-

³ Kormuşin özde oğlum kelime grubundaki özde kelimesini “kendi, öz” şeklinde anlamlandırarak anılan kelimeyi oğullarının büyük eşinden olan öz oğulları olduğunu gösteren bir kelime olarak açıklamaktadır. Ancak, özde kelimesi Tekin tarafından

da eşinin ilk anılması sadece eşine verdiği önemden ibarettir. Bu da Eski Türklerin kadına olan muamelesini, verdiği yüksek değeri göstermektedir. Bilindiği gibi Türk halklarında, onun içinde Kırgızlarda kadın Doğu halklarının çoğunda olduğu gibi ikinci sınıf biri olarak algılanmamıştır. Örneğin, S. M. Abramzon, N. A. Severtsov⁴ ve İ. P. Yuvaçev adlı araştırmacıların yazdıklarını örnek vererek Kırgız ve Kazak kadınlarının Orta Asya'nın diğer halklarına göre çok daha özgür, durumlarının daha iyi olduklarını belirtmektedir (Abramzon, 1990: 276). Dolayısıyla yazıtlarda eşlerinin ilk sırada anılması Eski Türk halklarının kadına verdiği önemin göstergesidir.

4.2. Ebçi Kelimesi ya da Kadının Evde Oturması

Yukarıda verilen ve kadını bildiren kelimelerin anlamı Eski Türklerdeki kadın imajını çizmek için bazı bilgiler vermektedir. Bu kelimelerden birisi *ebçi* kelimesidir. Söz konusu kelime *ev*, *çadır* anlamına gelen *eb* kelimesine +*çi* ekinin getirilmesi ile yapılmıştır. Ele alınan kelime Kırgızcada *boz üyün kadına ait kısmı* anlamına gelen *epçi cak* kelime grubunda bulunmaktadır. Bilindiği gibi +*çi* eki meslek mensubu ya da bir işi sürekli yapan anlamında adlar türetmektedir (Tekin, 2008: 81). Demek ki *ebçi* kelimesi “evde oturan, ev işini yapan” anlamına gelen bir kelimedir. Bundan da şöyle bir sonuç ortaya çıkar. Kadınlar *ebçi* kelimesi ile verildiğine göre Eski Türk aile anlayışında kadınlar evde oturan, ev işine bakan birileri olarak algılanmış ve bu özelliğine göre adlandırılmıştır. Kırgızlarda da son zamanlara kadar erkekler eşlerini *bizdin üydögü* “bizim evdeki” diye adlandırırdı (Abramzon, 1990: 277). Gerçekten de Eski Türk hayat tarzında, ekonomisinde güç gerektiren işlerin (hayvan gütmeye, sefere çıkma, avlanma vb.) çok olduğu hatırlanırsa bu işlerin erkekler tarafından yapıldığı, kadınların ise ev işlerini yaptığı anlaşılır. Ancak, *ebçi* kelimesinin yapısı onun daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığını düşündürmektedir. Çünkü kadını bildiren *kişi*, *katun* kelimelerini yazıtların dil verileriyle analiz etmek zor iken *ebçi* kelimesinin kökü ve eki çok kolay anlaşılabilir. *Ebçi* kelimesinin daha sonra ortaya çıktığını kanıtlayan bir diğer örnek de E 100 yazıtında söz konusu kelimenin *kunçuy* kelimesinden önce gelerek onu niteleyen bir kelime görevinde bulunmasıdır: *Öz ebçi, kunçuyımka bökmedim* “Öz kadın, eşime doydum” (E 100, 1). Bu cümlede *ebçi* kelimesi *kunçuy* kelimesinden önce gelerek onun özelliğini, evde oturduğunu göstererek nitelik bildirme görevi üstlenmiştir. Bize göre *ebçi* kelimesi ilk önce *kuyda* kelimesi gibi bir sıfat

“vade” şeklinde anlamlandırılmıştır. Bize göre Tekin'in anlamlandırılması gerçeğe yakındır. Çünkü “kendi, öz” anlamında kullandığı zaman öz ebçi, kunçuyımka bökmedim “Öz kadın, eşime doydum” (E 100, 1) cümlesinde olduğu gibi +de buluma hâli eksiz öz kelimesini kullanması daha mantıklı olurdu.

⁴ Severtsov, Kırgız kadınlarını şöyle tasvir etmektedir: Kırgız kadını çekingen, sıradan biri değildir; cariyeye değil, kelimenin tam anlamıyla ev sahibesidir.

olarak kullanılmaya başlamış, sonra sıfatların isimleşmesi ve konversiyon olayı sonucu “kadın” anlamı kazanmıştır. Bilindiği gibi bir varlık veya kavramı adlandırma onun en önemli özelliğine göre gerçekleşir. Kadını adlandırmada da onun o dönemdeki belirli bir özelliği, daha doğrusu evde oturması göz önüne alınmıştır. Demek ki Eski Türk kültüründe kadın evde oturan birisi olarak algılanmıştır. Ancak kadının *ebçi* “evci, evdeki” kelimesi ile adlandırılması onun hor görüldüğü anlamına gelmemektedir. Türk halklarında ve onun içinde Kırgızlarda kadın ocak sahibi, evin kutu olarak algılanmıştır. Her ne kadar günümüzde kadının toplum hayatındaki önemi artmışsa da onun en önemli görevi çocuk doğurarak insanlığı devam ettirmek, aile denilen küçük devletin düzenini koruyarak sağlamlaştırmaktır. Bunların çoğu da evde gerçekleşmektedir. Üstelik, son zamanlarda yapılan sosyolojik araştırmalar en sağlam ailenin kocanın çalışarak maddi yönden ailesine baaktığı, eşinin ise evde oturarak çocuklarına baktığı aile olduğunu göstermektedir. Buna göre *ebçi* kelimesinden hareketle Eski Türklerde kadının evde oturarak çocuklarına bakan, ocak sahibi, eve kut getiren biri olarak algılandığı anlaşılmaktadır.

4.3. Kişi Kelimesi ya da Erkek-Kadın Ayrımı

İnsanlık tarihinde dinin etkisi ile kadınlar erkeklerden aşağı görül-müş, hatta kadının erkek kaburgasından yapıldığı görüşü ortaya çıkmıştır. Bunun izi dillere de yansımıştır. Örneğin Kırgızcada “danışmak” anlamında *kabırgaga keñeşüü* “kaburgaya danışmak” deyimini vardır (Osmonova vd., 2001: 232). Kurulduğu kelimelerden anlaşıldığı gibi bu deyimdeki *kabırga* kelimesi “kadın, eş” anlamına gelmektedir. Burada, erkeğin belirli bir konuda evdeki eşine danışması söz konusudur. V. A. Maslova, bazı dillerde “insan, kişi” anlamına gelen kelimenin sadece erkeği bildirdiğini belirterek İngilizce *a man* “insan ve erkek”, Almanca *das man* “insan ve erkek” ve Fransızca *inhome* “insan ve erkek” kelimelerini örnek olarak vermektedir. Üstelik Rusçada dişil eki olan *-şina* ekinin hep olumsuz anlama gelen kelimeler (*çertovşina* “şeytancılık”, *dedovşina* “zorbalık” vb.) yaptığını, “kadın” anlamına gelen *jenşina* kelimesinin de Eski Slavca *jeno* kökünden geldiğini, *jeno* kökünün “hor görme” anlamı taşıdığını söylemektedir (Maslova, 2001: 124-125). İşte bu noktada, Eski Türkçedeki “insan, kişi” anlamına gelen *kişi* kelimesinin “kadın” anlamına da gelmesi çok ilgi çekicidir. *Kişi* kelimesi Eski Türkçede ve çağdaş Türk dillerinde “kişi, insan, çiftin biri, erkek, kadın, eş” anlamlarına gelmektedir (Levitskaya vd., 1997: 78-79; User, 2009: 246; Useev, 2011: 69). Örneğin, *kişi* kelimesi *İlteriş Kagan kazanmasar, yok erti erser, ben özüm Bilge Tonyukuk kazanmasar, ben yok ertim erser, Kapgan Kagan Türk Sir bodun yerinte bod yeme, bodun yeme, kişi yeme idi yok erteçi erti* “İlteriş Kağan kazanmasaydı, hiç olmasaydı, ben kendim Bilge Tonyukuk kazanmasaydım, olmasaydım, Kapgan Kağan Türk Sir halkı yerinde boy da, halk

da, insan da hiç olmayacaktı.” (Tonyukuk, kuzey 1-2) cümlesinde genel “insan, kişi” anlamında kullanılırken Çaa-Hol VI (E 18) yazıtındaki *Kuyda kişime, ayta, adırlı bardımız* “Evdeki eşimden, ne yazık, ayrılıp gittik.” cümlesinde “kadın, eş” anlamında geçmektedir. Buna göre Eski Türklerde kadın erkek ayırımının yapılmadığını, her ikisinin de “insan, kişi” anlamına gelen *kişi* kelimesi ile verilerek denk sayıldığını söylemek mümkündür. Özellikle *kişi* kelimesinin Türkiye Türkçesi ağızlarında “çiftin biri” anlamına gelmesi Türklerdeki kadın-erkek ilişkisini anlamamız açısından çok ilginç ve heyecan vericidir. Bilindiği gibi ağızlar dilin eski unsurlarını koruma özelliğine sahiptir. Bu konuda P. M. Meliyoranskiy şöyle demiştir: “Çağdaş ağızlarda, yazıtlarda bulunmayan birçok eski şekil ve kelime bulunmaktadır. Dolayısıyla ağızlardaki bu kelimeler eski yazıtları anlamada ve dil bakımından araştırmada çok değerli, bazen de değiştirilmez veriler durumundadır.” (Meliyoranskiy, 1900: 2). A. A. Zayançkovskiy de ağızlarda çok eski kelimelerin bulunduğunu, eski yazıtlarda geçen bazı kelimelerin ağızlardaki eski kelimelerden haberdar olmadan açıklanamayacağını ve böylece ağızlardaki söz varlığının tarihî-karşılaştırmalı olarak incelenmesinin çok önemli olduğunu ifade etmiştir (Zayançkovskiy, 1958: 133)⁵. Dolayısıyla *kişi* kelimesinin Türkiye Türkçesi ağızlarında “çiftin biri” anlamında geçmesi, Eski Türklerde kadın ve erkekte birinin üstün sayılmadığının, eşit düzeyde insan olarak kabul edildiğinin göstergesidir. Üstelik, dilde cinsiyet kategorisinin olmayışı ve dişil kavramlarla ilgili özel eklerin bulunmayışı Türklerde kadınlara hor bakılmadığını gösterir.

4.4. Katun-Kelin Kelimeleri ya da Dahil Edilmiş-Birleşmiş Olmak

Yazıtlarda “hatun, kağan hanımı” anlamında geçen *katun* kelimesi ile “gelin, genç kadın” anlamına gelen *kelin* kelimesi *kat-* ve *kel-* fiil köklerine fiilden isim yapma *-un*, *-in* ekleri getirilerek yapılmıştır (Tenişev vd., 2001: 297).

Kat- fiil kökü Eski Türkçede ve çağdaş Türk dillerinde “katmak, eklemek, koymak” anlamlarına gelmektedir (Levitskaya vd., 1997: 336-337). Demek ki *katun* kelimesi “katılmış, eklenmiş, dahil edilmiş” anlamına gelmektedir. *Kat-* fiil kökünden başka akrabalık kelimeleri de yapılmaktadır. Örneğin, Kumandı, Tuba dillerindeki *katış-* fiili “evlenmek, katılmak birleşmek, irtibat kurmak” anlamlarına gelmektedir (Levitskaya vd., 1997: 336-337). Kırgızcada *katış* kelimesi aralarında sıkı bağ, yakın ilişki olan kişileri bildirmektedir (KTS, 2010: 669).

⁵ Bu konuda bkz. “Kırgız Türkçesi Ağızlarında Köktürk Harfli Yazıtlara Ait Söz Varlığı”, *I. Uluslararası Uzak Asya’dan Ön Asya’ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni*, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü ve Türk Dili Kurumu, Afyon Karahisar, Türkiye, 18-20 Kasım, 2009; *I. Uluslararası Uzak Asya’dan Ön Asya’ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri* (Editörler: Cengiz Alyılmaz-Metin Yılmaz- Özgür Ay), Afyonkarahisar, 2010, s. 281-296.

Kelin kelimesi *kel-* “gel-” fiil kökünden türetilmiş olup düz anlamı “gelen, gelmiş olan”dır. Her iki kelime de bir yerden bir yere gitmek, yeni bir yerde olmak anlamlarını taşıyan fiil köklerinden türemiştir. Yani bir varlığın ya da kimsenin yer değiştirmesi, yeni bir yerde bulunması söz konusudur. Dolayısıyla söz konusu kelime yeni evlenmiş bir kadının durumunu yansıtmaktadır. Türk halklarında bir kız evlendiği zaman gelenek gereği anne babasının evinden ayrılarak kocasının anne babasının evine gelir. İşte bu durumdan dolayı yeni evlenmiş kadına *kelin* adı verilmektedir.

Katın kelimesi ise daha çok gelinlik döneminden çıkmış, artık çocuk çocuk sahibi bir kadına verilen isimdir. Demek ki “katmak, eklemek, koymak” anlamlarına gelen *kat-* fiil kökü aracılığıyla yapılan bu kelime kadının artık kocasıyla birleşmiş, yeni bir aile kurmuş ve eve dahil edilmiş olduğunu göstermektedir.

Üzerinde durulması gereken diğer bir husus, yazıtlarda “hatun, kağan hanımı” anlamında kullanılan ve işaret ettiği kimsenin değerli ve saygıdeğer olduğunu gösteren *katın* kelimesinin bazı Türk dillerinde, onun içinde Kırgızcada anlam kötüleşmesine uğrayarak hor görme, küçümseme amacıyla daha çok korkak, sözünde durmayan, zayıf ve güçsüz erkekler için kullanılmasıdır. Çünkü yukarıda erkeğin sahip olması gereken özellikler bölümünde belirtildiği gibi Türk kültüründe erkeklerin cesur, güçlü ve sadık olması beklenmektedir. Biraz korkaklık, fiziki bakımdan zayıflık kadınlara özgü özelliklerdir. Ancak biraz korkaklık, fiziki zayıflık kadınları hor gösterecek özelliklerden olmasa da erkekler için bunlar hiçbir şekilde kabul edilemeyecek niteliklerdendir. Bu yüzden bir erkeği tahkir etmek, onu bu zayıflıklarından dolayı küçümsemek amacıyla *katın* kelimesi kullanılmıştır. Ancak, bu kullanım kadınlar için değil, erkekler içindir.

5. Baba İmajı

Yazıtlarda “baba” anlamında kullanılan *kaŋ* ve *ata* kelimeleri aşağıdaki gibi durumlarda öne çıkmaktadır.

5.1. Kaşsız Olmak ya da Baban Varken Halkı Öğren

Ata ve *kaŋ* kelimelerinin geçtiği yazıtlarda yazıt sahipleri babalarından ayrıldıkları için duydukları üzüntüyü ifade etmektedirler: *Köni Tirig üç yaşımında kaşsız boldım* “(Ben) Köni Tirig üç yaşımında babasız kaldım” (E 6, 1); *Altı yaşımında kaşsıradım, bilinmedim* “Altı yaşımında babasız kaldım, (bundan dolayı halka) bilinmedim” (E 32, 13). Bu cümlelerden, Eski Türklerde babadan ayrılmanın acı bir kayıp olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle, yukarıdaki ikinci cümlenin Türk kültürü açısından verdiği mesaj çok önemlidir. Bu cümlede yazıt sahibi altı yaşında babasız kaldığı için halk arasında tanınmadığını ifade etmektedir. Benzer bir ifade bir Kırgız atasözünde *ataŋ barda el taanı, atıŋ barda cer taanı* “Baban hayattayken halkı tanı, atın varken yer tanı.” şeklinde geçmektedir. Burada verilmek istenen

mesaj, bir kimsenin, babası hayatta iken insanları tanıyarak bilgi ve görgüsünü arttırması gerektiğidir. Yani bir çocuk babası vasıtasıyla yeni insanlar, yeni yerler, yeni halklar tanıyarak hayat ve dünya bilgisini genişletmektedir. Baba ve oğul bu işi halk arasında dolaşarak gerçekleştirirdi. Üzerinde durulması gereken bir diğer husus, çocuğun başkaları tarafından babasının adıyla, yani filancanın oğlu, filancanın torunu şeklinde tanınmasıdır.

Bununla ilgili olarak *Beş yaşımta kaşsız kalıp, tokuz yegirmi yaşım-ga ögsüz bolup, katıglanıp, otuz yaşımga öge boltum. Kırk yıl el tuttum, bodun başladım, taş yağig yağıladım, elledim. bir yetmiş yaşımga kök tejride künge azıdım* “Beş yaşımda babasız kalıp, on dokuz yaşımda annesiz kalıp, katlanıp otuz yaşımda yönetici oldum. Kırk yıl devleti idare ettim, halkı yönettim, dış düşmanlarla savaştım, devlet sahibi ettim. Altmış bir yaşımda gökyüzündeki güneşi görmez oldum (öldüm).” (E 45, 2-4) cümlesindeki bilgiler de önemlidir. Bu cümlede yazıt sahibi beş yaşında babasından, on dokuz yaşında annesinden ayrıldığını belirttikten sonra bunlara katlanarak otuz yaşında yönetici olduktan sonra kırk sene devleti yönettiğini, halkın başında bulunduğunu, düşmanlarla savaştığını anlatmaktadır. Bu cümlelerin amacı Kümül Öge adlı yazıt sahibinin kişiliğini öne çıkarmaktır. Yani onun ne kadar güçlü, gayretli birisi olduğunu anlatmaktadır. Bu amaç doğrultusunda onun anne babasından ayrılmasına rağmen anne babasızlığın bütün zorluklarına katlanarak devletin en üst makamına ulaştığı anlatılmıştır. Demek ki günümüzde olduğu gibi o dönemde de birisi için en büyük zorluk anne ve babadan ayrılmaktır. Bu açıdan Türkiye Türkçesinde çocuk doğduğunda söylenen “Anne babalı büyüsün.” dileği çok önemlidir. Çocuk için anne babanın önemini vurgulayan bu dilek yukarıda anlatılanlarla örtüşmektedir.

5.2. Baba Öğütleri ve Baba İçin Yapılan İşler

Epitafik içerikli yazıtların metinlerinin önemli birimlerinden biri merhumun yakınlarına ve halkına yönelik istek ve öğütlerinden, semantik-yapısal bütünlüğü emir kipi ile sağlanmış olan nasihat-öğüt metatekstidir. Bu metatekstin en önemli yönü metinlerdeki öğüt, nasihatlerden hareketle o dönem Türk halklarının ahlaki ve toplumsal değerleri hakkında fikir sahibi olunabilmesidir. Böyle metatekstlerin önemli kısmını babaların oğullarına verdiği öğütler oluşturmaktadır. Bunlardan birisi Suci (E 47) yazıtındaki *Oglanım, erde marımınça bol, kanka tap katıglan* “Oğullarım, er olarak büyüdüğünüzde üstadlarınız gibi olun, kağana, hükümdara hizmet edin, katlanın.” cümlesinde yer almaktadır. Bu cümlede yazıt sahibi oğullarına seslenerek onların büyüüp er olduklarında üstadları gibi olmalarını, hükümdara hizmet etmelerini ve zorluklara katlanmalarını nasihat etmektedir. Bu bağlamda Çaa-Hol I (E 13) yazıtındaki *Kaşım için Bilge Çiğşi Kanına tapdım* “Babam için Bilge Çiğşi kanına hizmet ettim.” (E 13, 4) cümlesi ilgi çekicidir. Bu cümlede yazıt sahibi babası için, babasının verdiği öğüde göre Bilge Çiğşi adlı kana, hükümdara hizmet etti-

ğini anlatmakta, yani bir önceki (E 47) yazıtta yer alan hükümdara hizmet etmesi yönündeki baba öğüdünü yerine getirmektedir.

Yazıtlardaki baba imajını anlamak için başka yazıtlardaki değişik bilgilere de bakmak gerekmektedir. Bu bilgilerden birisi *Kaşım, öge begim kazanmış kırk uyar kadaş atmadım* “Babam, Öge beyimin kazanmış olduğu kırk muktedir akrabamı atmadım” (E 100, 2) cümlesinde yer almaktadır. Burada yazıt sahibi, babası olan Öge Bey'in hayatta iken kazandığı kırk muktedir akrabasını atmadığını, yani baba mirası olan kırk akrabasına sahip çıktığını belirtmektedir. *Buñ buña adırıldınız, açığa, kırk erig kaşsız kıldınız* “Ne acı, ayrıldınız; ne acı, kırk eri babasız kıldınız” (E 98, 2) cümlesinde ise kültürü dil aracılığıyla incelemek açısından çok önemli olan bir benzetme olayı yer almaktadır. Bu cümlede yazıtı diken ya da yazıtta birkaç cümle yazma hakkı elde eden kırk er, *Kırk erig kaşsız kıldınız* “Kırk eri babasız kıldınız.” cümlesiyle komutanları olan yazıt sahibini “baba” anlamına gelen *kaş* kelimesi ile anarak onu bir babaya benzetmektedirler

Buradan da anlaşılmaktadır ki Eski Türk kültüründe baba, himayesinde olan kimseleri düşünen, onların iyi yaşamaları, gelişmeleri için çaba harcayan kişi imajına sahipti. Bu bağlamda Herbis-Baarı (E 59) yazıtındaki *Üç oğlanımın ulgatturu umadım* “Üç oğlumu büyütemedim.” cümlesi ayrı bir önem taşımaktadır. Bu cümlede Külig Yegen adlı yazıt sahibi üç oğlunu büyütemediğini dile getirerek çok üzülmemektedir. Bilindiği gibi yazıtlar boyut bakımından küçük oldukları için ancak en önemli mesajlar buralarda yer almaktadır. Bu cümleden anlaşıldığı üzere genç bir yaşta vefat eden Külig Yegen için oğullarını büyütemeyişi en büyük üzüntüdür. Buradan da Eski Türklerde bir erkeğin devletine, hükümdarına hizmet etmek, sefere çıkmak gibi toplumsal sorumlulukları olduğu gibi çoluk çocuğunu büyütmek, onları yetiştirmek gibi ailevi görevlerinin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Suci (E 47) yazıtındaki *Bay, bar ertim. Ağılım on, yılķım sansız erti. İnim yiti, urım üç, kızım üç erti. Ebledim oğlımın, kızımın kalıñsız birtim* “Zengin, varlıklı idim. Ağılım on, atım sayısız idi. Küçük kardeşim üç, oğullarım üç, kızım üç idi. Evlendirdim oğullarımı, kızlarımı başlık parasız verdim.” cümlesinde anlatılanlar da çok önemlidir. Bu cümlede yazıt sahibi varlıklı, zengin olduğunu söylemektedir. Ancak bu zenginlik, varlıklı olma sadece hayvanlardan oluşan maddi zenginlik değil, aynı zamanda onun üç oğlundan, üç kızından ve üç kardeşinden oluşan manevi bir zenginliktir. Bu cümledeki en dikkat çekici husus, yazıt sahibinin yaptığı kahramanlıklar ve sahip olduğu erdemler arasında oğullarını evlendirişini ve kızlarını başlık parasız verişini de saymasıdır. Aynı yazıttaki *Yegenimin, atımın körtim* “Yeğenlerimi, torunlarımı gördüm.” cümlesinde yazıt sahibi kızlarının ve oğullarının çocuklarını gördüğünü belirterek bunun en büyük mutluluk olduğunu ifade etmektedir. Demek ki yazıt sahipleri devlet, savaş işlerinden başka, ailevi sorumluluklarının da bilincinde olan merhametli babalardır.

Yazıtlarda yazıtın dikilişi anlatırken anısına yazıt dikilen kişinin oğulları da çok sık anılmaktadır: *Tört oglum bar için beñkümin tikdi* “Dört oğlum olduğu için ebedî anıtmı diktiler.” (E 20, 1); *On ninesi, tokuz oglı bar için Çabış Ton Tarkan beñüsü tike bertim* “Onun on annesi, tokuz oğlu olduğu için Çabış Ton Tarkan’ın ebedî anıtını diktim.” (E 30, 1, 2); *Erde artuk erdemi bar üçün beñkü tike bertim. Yeti urı bar üçün tike bertimiz* “Erlerden çok erdemi olduğu için ebedî anıtını diktim, yedi oğlu olduğu için diktik.” (E 48, 15); *Emgep Belinçük için yalnız oglı tikdim kara taşığ* “Çaba ederek Belinçük için yalnız oğlu (olan ben) diktim kara taşı (ebedî taşı).” (E 68, arka yüz 2-4). Bu cümlelerin hepsinde söz konusu yazıtları dikenlerin vefat eden kimselerin oğulları olduğu, yazıtları muktedir oldukları için diktikleri anlatılmaktadır. Örneğin, birinci cümlede yazıt sahibinin dört oğlu olduğu için, ikinci cümlede Ton Tarkan adlı kişinin dokuz oğlu olduğu için, üçüncü cümlede yazıt sahibinin kendi erdemlerinin yanı sıra yedi oğlu olduğu için adlarına yazıt dikildiği anlaşılmaktadır. Dördüncü cümle ise merhumun (Belinçük) kara taşının tek oğlu tarafından çok çaba harcanarak dikildiğini anlatmaktadır. Bu örnekler ölen kişi adına yazıt dikme görevinin merhumun oğullarına düştüğünü göstermektedir. Bu bakımdan Kırgızcada oğula verilen değeri anlatan *Uulu cuktun muunu cok* “Oğul olmayanın gücü yoktur.” atasözü ayrıca önem kazanmaktadır.

6. Küdegü Kelimesi ya da Damat İmajı

Kanım Tülberi, kara bodun, külig kadaşım, esizme, içiçim er, üküş er, oğlan er, küdegülerim, kız-kelinlerim bökmedim, esizime, ayırta “Pa-dışahım Tülberi, kalayık halk, ünlü akrabalarım, kıymetliлерime, ağabey-ciklerim erler, oğlan erler, güveylerim, kız-kelinlerim doyamadım kıymetliлерime, ne yazık.” (E 3, 6) cümlesinde yer alan *küdegü* kelimesi “damat, güvey” anlamına gelmektedir (Nadelyayev vd., 1969: 324). S. Koca, *küdegü* kelimesinin *gütmek* fiilinden türemiş olan “güden, çoban” anlamında bir kelime olabileceğini düşünmektedir (Koca, 2003: 107). E. R. Tenişev’in başında bulunduğu bilim adamları ise bu kelimenin etimolojisinin tam olarak tespit edilmediğini belirtmekle birlikte **küd-/*küy-* fiil kökünden çıkmış olabileceğini ifade etmektedirler (Tenişev vd., 2001: 298). *Küd-* kökü Eski Türkçede “korumak, beklemek, bakmak, gözetmek, hizmet etmek; gütmek, otlatmak” anlamlarına geliyordu (Nadelyayev vd., 1969: 324). Kelime, Divanu Lugati’t-Türk’te geçen *Meni küdti* “Bana baktı” cümlesinde “bakmak, gözetmek” anlamına gelirken *Ol koy küdti* “O koyunları otlattı.” cümlesinde “gütmek, otlatmak” anlamlarıyla kullanılmıştır (DLT, II, 87; DLT, III, 441). Bu kökten “korumak, beklemek, bakmak” anlamlarına gelen *küdez-* fiili, bu fiilden de “bekçi, muhafız” anlamlarına gelen *küdezçi* kelimesi türemiştir. Örneğin, Divanu Lugati’t-Türk’te geçen *Teñri meni küdezti* “Tanrı beni korudu.” cümlesinde “korumak” anlamıyla geçmektedir (DLT, II, 162). Buna göre *küdegü* kelime-

si “korumak, beklemek, bakmak, gözetmek, hizmet etmek; gütmek, otlamak” anlamlarına gelen *küd-* fiil köküne fiilden isim yapma *-egü* ekinin gelmesiyle oluşmuş olmalıdır.

A. İnan da söz konusu kelimenin *küd-* fiil kökünden türediğini ve “çoban” anlamına geldiğini belirtmektedir. İnan’a göre eskiden komşu halklarda olduğu gibi Türklerde de damadın kızın anne-babasının evinde hizmet etmesi geleneği vardı. Damat bu hizmeti daha çok çobanlık yaparak gerçekleştirirdi. İşte bundan dolayı *küdegü* “çoban” kelimesi damat anlamında kullanılmıştır (İnan, 1951: 139-145). Bu varsayımın doğru olabileceğini belirtmekle beraber bazı görüşler ileri sürmeyi doğru bulduk. Yukarıda *kelin* ve *katın* kelimelerinde gördüğümüz gibi akrabalık isimleri fiil kökünün ilk anlamından oluşmaktadır. *Küd-* fiilinin ilk anlamı ise “korumak, bakmak, gözetmek” olduğuna göre *küdegü* kelimesinin de buna yakın bir manaya gelmesi daha gerçekçi olmaktadır. Bize göre bu kelime “bakan, koruyan, gözetken” anlamlarına gelen bir kelimedir. Damat anlamında kullanılmasının nedeni de Eski Türk aile yapısıyla ilgilidir.

Bilindiği gibi Eski Türk ailesinde erkek çalışıp ailesine bakarken kadın da evde oturarak ev işlerini yapar, çocuklarına bakardı. Bu bağlamda kızını evlendiren anne baba için damatları da kızlarına bakan, onu koruyan birisi olarak algılanmış, bu nedenle “bakan, koruyan” anlamına gelen *küdegü* kelimesi ile anılmış olabilir. Söz konusu kelimenin aslen “çoban” anlamına gelip damadın kızın anne babasının evinde hizmet etmesi geleneğinden çıkmış olduğuna dair görüşü aşağıdaki gibi durumlar zayıflatmaktadır. Önce *küdegü* kelimesinin “çoban” anlamında kullanıldığı örnek yoktur. Bu fiilden türediği düşünülebilecek *küden* kelimesi “nikah gecesi” anlamına gelmektedir (Nadelyayev vd., 1969: 324). İkincisi, varlık ve kavramlara ad verme insanın kendisinden başlamaktadır. Buna göre de *küdegü* kelimesinin *damat* anlamı *çoban* anlamından gelişmiş ikincil bir anlam değil birincil anlam olmalıdır.

7. Kiçig Urı ya da Küçük Oğul Önemi

Eski Türk aile yapısını ve aile üyeleri arasındaki ilişkileri anlamak açısından E 79 şeklinde numaralandırılan bir Çin parası üzerindeki yazıt ayrı bir önem taşımaktadır. Bu yazıt *Bakır biñi, eb kiçig urıka* “Paranın bini, ev küçük oğula (oğul için)” şeklindeki bir cümleden oluşmaktadır. Bu cümlede birisinden kalan bin paranın ve evin küçük oğula verildiği anlatılmaktadır. Bu mesaj başka halklarda olduğu gibi Türk halklarında da yaygın olan baba evinin ve mal mülkün küçük oğula miras kalması geleneğini yansıtmaktadır. S. M. Abramzon, Kırgızlarda birisi vefat ettiğinde baba boz üyün ve mal mülkün büyük kısmının küçük oğula kaldığını, çünkü küçük oğulun baba mirasçısı olarak defin işlerini yerine getirmek, annesine bakmak gibi görevleri yüklendiğini belirtmektedir (Abramzon, 1990: 275). Ele alınan yazıt işte bu geleneği yansıtmakta ve bir anlamda vefat eden kişiden

kalan bin para ile evin küçük oğula kaldığını bildiren bir hukuk belgesi niteliği taşımaktadır. Bu da Eski Türklerde yazının kullanım alanının genişliğini, sadece vefat eden kimselerin yazıtını yazmak için değil, günlük hayatta da kullanıldığını göstermektedir.

8. Kayınlar İçin Ölmek

Çaa-Hol V (E 17) yazıtında akrabalık ilişkileri açısından çok ilginç bir bilgi vardır. Bu yazıtta Tüz Bay Küç Bars adlı kişi *Uyar kadınım için öldim. İçim, yurçımka (bökmédim)* “Muktedir kayınlarım için öldüm. Ağabeylerim, kayınbiraderlerime doyamadım.” diyerek muktedir kayınları, yani eşinin anne babası, akrabaları için öldüğünü belirttikten sonra ağabeylerine ve kayınbiraderlerine doyamadığını ifade etmiştir. Bu kişinin kayınbabası, kaynanası gibi eşinin yakınlarına çok önem verdiği anlaşılmaktadır. Söz konusu ifade Eski Türk kültüründe kadına ve onun akrabalarına verilen değeri göstermesi bakımından önemlidir. Üstelik, *kadın* kelimesinin kökü de kadının akrabalarının bir aile olarak algılandığını göstermektedir. R. Ramstedt, bu kelimeyi Sino-Korecede bulunan ve “aile, ev” anlamına gelen *ka* köküne ve *-dun* ekine ayırmaktadır (Levitskaya vd., 1997: 216). *Ka* kökünün Türkçede akrabalık terimlerini yapmada çok kullanıldığı dikkate alınırsa bu etimolojik açıklama gerçeğe yakındır. Dolayısıyla kadının akrabaları bir aile olarak kabul edilmiş ve Eski Türk erkekleri onlar için ölüme bile gitmişlerdir.

9. Yeğen

Yeğenimin, atımın körtim “Yeğenlerimi, torunlarımı gördüm.” (E 47, 8) cümlesinde kendi başına bir cümle ögesi olarak, *Külig Yeğen* (E 59, 1) ve *Öz Yeğen Alp Turan* (E 5, 2) kişi adlarında ise birleşik ismin bir ögesi olarak kullanılan *yeğen* kelimesi “yeğen, kızın ya da kız kardeşin oğlu, kızı” anlamına gelmektedir. E. R. Tenişev’in başında bulunduğu bilim adamları *yeğen* kelimesinin kişi adlarında kullanıldığı zaman Türk halklarındaki bir geleneği, klişeyi göstermekte olduğunu, söz konusu kelimenin semantik olarak Türklerde babası başka boydan olan akrabaları uzakta tutma, çok yaklaşturmama görevini yerine getirdiğini belirtmektedirler (Tenişev vd., 2001: 659). Bunu Kırgızcadaki *ceen el bolboyt, celke ton bolboyt* “Yeğenden halk olmaz, yakadan kıyafet olmaz.” atasözü de destekler gibidir. Bu atasözünde yeğenlerin, yani kızın ya da kız kardeşin evlatlarının baba ya da amca için kendi çocukları gibi olmayacağı ifade edilmektedir. Üstelik L. S. Levitskaya’nın başında bulunduğu bilim adamları bu kelimeyi Sakacadaki “başka boydan olan akraba” anlamına gelen *sıgan* kelimesine bağlamaktadırlar (Levitskaya vd., 1989: 167). Buradan, Eski Türklerde bir kimsenin mensup olduğu boyun çok önemli olduğu ve bu yüzden babaları başka boydan olduğu için yeğenlerin biraz dışlandıği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abramzon, S. M., (1990), *Kırgızı i ih etnogenetiçeskiye i istoriko-kul'turnıye svyazi*, Frunze.
- Alyılmaz Cengiz, (1994), *Orhun Yazıtlarının Söz Dizimi*, Erzurum.
- Cusaev K vd. (düzenleyenler)., (2003), *Kırgızdardın cana Kırgızstandın tarihıy bulaktarı*, Bişkek: KTMÜ Yayınları.
- Divanü Ligat-it-Türk Tercümesi I, II, III, IV* (çev. Besim Atalay), 1998, Ankara.
- İnan, Abdulkadir, (1951), "Güvey Kelimesi Hakkında", *Türkiyat Mecmuası*, IX, s. 139-145.
- Koca, Salim, (2003), *Türk Kültürünün Temelleri*, II. Cilt, Ankara.
- Kononov, A. N., (1980), *Grammatika yazıka tyurkskih runiçeskih pamyatnikov (VII-IX vv.)*. Leningrad.
- Korkmaz, Zeynep, (2003), *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. Ankara: TDK Yay.
- Kormuşin İ. V., (2008), *Tyurkskiye yeniseyskiye rpitafii: grammatika i tekstologiya*, Moskova.
- Kudaybergenov, S. vd., (1980), *Kırgız adabiy tilinin grammatikası, I Bölüm, Fonetika cana morfologiya*, Frunze: İlim.
- Levitskaya L. S ve diğer, (1997), *Etimologiçeskiy slovar' tyurkskih yazıkov, obşetyurkskiye i mejtyurkskiye leksiçeskiye osnovı na bukvy 'K', 'K'*, Moskova,
- Malişevskaya, D, (1999), "Bazoviye konseptı kultırı v svete gendernogo podhoda (na primere oppozitsii 'muçına/jenşına') ", *Frazeologiya v kontekste kultırı*, Moskva, s. 25-33.
- Maslova, V. A., (2001), *Lingvokul'turologiya*, Moskva.
- Meliyoranskiy, P. M., (1900), *Arab-filolog o turetskom yazıke*, Sankt-Petersburg.
- Nadelyayev vd., (1969), *Drevnetyurkskiy slovar'*, Leningrad.
- Nurdin, Useev, (2010), "Kırgız Türkçesi Ağızlarında Köktürk Harfli Yazıtlara Ait Söz Varlığı", *I. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri* (Editörler: Cengiz Alyılmaz, Metin Yılmaz, Özgür Ay), Afyonkarahisar, s. 281-296.
- Sevortyan, E. V., (1974), *Etimologiçeskiy slovar' tyurkskih yazıkov, obşetyurkskiye i mejtyurkskiye osnovı na glasniye*, Moskva: Nauka.
- Tekin, Talat, (2003), *Orhon Türkçesi Grameri*, İstanbul.
- Tenişev E. R vd, (2001), *Sravnitel'no-istoriçeskaya grammatika tyurkskih yazıkov, leksika*, Moskva, Nauka.
- Ugdıjekov, S. A, (2003), "Semeyno-braçnaya struktura kırgızov VI-XIII vv.", *Vestnik HGU im. N. F. Katanova*, Vıp. II. Abakan, s. 59-63.
- Useev, Nurdin, (2011), *Yenisey cazma estelikleri I: leksikası cana tekstter*, Bişkek: Kırgız Millî Bilimler Akademisi Dil ve Edebiyat Enstitüsü Yay.
- User, Hatice, Şirin, (2009a), *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları, Söz Varlığı İncelemesi*, Konya.

Yunusaliev, B. M. (1959), *Kirgizskaya leksikologiya*, Frunze.

Zayançkovskiy, A. A., Tartışma Konuşması, *Voprosı diyalektologii tyurkskih yazıkov*, Bakü, 1958, s. 132-134.

Türk Kültüründe Atalara İlişkin Tasvirler

*Münevver Ebru Zeren**

Ancestor-Related Depictions In Turkish Culture

Summary

Important traces, beliefs and practices from the “ancestor cult” of Old Turks remain for the Turkish communities living today. This cult, which helped build the patriarchal nature of Turkish culture, is one of the three main beliefs of Sky God Religion - the oldest of national religions of the Turks. As Turks adopted different foreign and universal religions, although the ancestor cult impact seemed to be diminished, it continued to live in Turkish culture in various forms, as a common feature among Turkish communities despite the geographical and historical distances.

The topic of this paper is the presentation of the material depictions of ancestors and other material cultural artifacts symbolically representing ancestors, produced to express love and respect of their descendants for them. This huge material culture includes stone tablets, inscriptions, portraits, sculptures, masks, puppet-like models depending on the related practice and usage aim. The examples chosen were picked from the long Turkish historical period starting from the Chou Dynasty of Turkish origin, which established a state in China, the Hun, Göktürk and Uygur periods and Islamic period with a few examples. It will also be suggested to classify the depiction or symbolical objects related to ancestors based on different examples according to the material and practices.

Key Words: Old Turks, ancestor, culture, depictions, tablets, inscriptions.

Türk kültüründe ve toplum hayatında ataların yeri, kaynağını Türklerin en eski millî dinleri olan Gök Tanrı dini inanç sisteminin üç saç ayağından biri olan atalar kültünden¹ aldığı için tartışılmaz bir öneme sahiptir. Türk devlet geleneğinde ataların rolüne önceki bir bildirimizde² değindiğimiz için burada ataların maddî kültür içindeki yerini, ata tasvirlerini incelemeye çalışacağız.

* Dr. Öğretim Üyesi, Haliç Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

¹ Harun Güngör, “Eski Türk Dini”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Ş. Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2007, s. 529-535.

² Münevver Ebru Zeren, “The Role of Ancestor Cult in Turks’ Statehood Conception”, *59. PIAC Annual Meeting, 26 June- 1 July 2016*, Ardahan University (Basımda). Bu bildirinin Türkçesi için bk. Münevver Ebru Zeren, “Türklerin Devlet Anlayışında Atalar Kültünün Yeri”, *Toroslardan Tanrı Dağlarına Genel Türk Tarihine Adanmış Bir Ömür. Prof. Dr. Gülçin Çandarlıoğlu’na 75. Yaş Armağanı* (ed. Erman Şan), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2017, s. 337-346.

Atalar kültü, arkaik dönemlere kadar uzanan birçok kabile veya milletin yerli dinlerinde bir inanç unsuru olarak yer alan, evrensel dinlere geçişte ise insanlığın ortak etik değerlerinden olan ana, baba ve ölmüş büyüklere saygı olarak devam eden aslen dinî bir kavramdır. Dinî veçhesi, atalara duyulan saygıdan ziyade ölmüş ataların gelecek nesillerin hayatlarına etki ve müdahale edeceği inancı ve bu sebeple önemli gün ve olaylarda onları anmak için yerine getirilen dinî uygulamalar, ibadetleri içermesidir. Örneğin Konfüçyüs'ün ortaya koyduğu temel ilkelerden en önemlisi olan atalara saygının Çin'in eski dinindeki ilahî ataları dünyevî düzleme indirgediği ve Çin sosyal hayatı ile hukukuna etkin bir şekilde yansıyan “ataya saygı” (İng. *filial piety*) geleneğine yol açtığı dile getirilmiştir. Muhtemelen Budist Türklerin öncülüğünde Türkistan'da doğup felsefesi oldukça yabancı olmasına rağmen Çin'de de hızla yayılan Mahayana Budizmi'nin başarısı, Buda olmaya aday *bodisatvaların* rolünün ölümler ve atalar kültü ile olan bağlantısıyla açıklanmıştır³.

Atalar kültürünün hangi ataları kapsadığı sorulması gereken en temel sorulardan biridir. Bilindiği gibi millî dinler döneminde din ve devlet işlerini yürütme yetkileri, genellikle “ilahî” olarak addedilen hükümdarlar tarafından yerine getirilmiştir⁴. Kadim Türklerde de hükümdar ilahî menseli kabul edilmiş, ona Tanrı tarafından verilen ilahî yetki “kut” olarak adlandırılmış ve hükümdar dinî törenlere başkanlık etmiştir. Türk hükümdarının bu ilahî vasfının diğer kültürlerde olduğu gibi atalar kültürünün temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Türkler ile ataları arasındaki bu kadim bağı, Türklerin ilk atası olan “Türk Ata”ya, hatta ilk insana kadar sürmek mümkündür. 14. yüzyılda Memluk döneminde yaşayan Ebûbekir bin Abdullah bin Aybek ed-Devâdârî tarafından “Uluğ Han Ata Bitigçi”den aktarılarak kaleme alınan destanda, mağaraya suların dolmasıyla balçıktan türeyen ilk insanın bir rivayete göre *Ay-Atam*, diğer bir rivayete göre *Ulu Ay Ataçı*, onun eşinin de *Ay-va* veya *Ulu Ay Anaçı* olduğundan⁵ bahsedilir. *Ay-Atam*'ın nasıl tasvir edildiğine ilişkin elimizde bir kanıt olmamakla birlikte destandaki mağara Atalar Mağarası'nın kaynağını çağrıştırmaktadır. Türk kültüründe Türk hükümdarının ay, katunun ise güneş sembolü ile temsil edilmesinin bir örneğinin ise Afşin Türkleri tarafından Uruşana'da 9. yüzyılda inşa ettirilen Kala-i Kahkaha sarayının duvar resimlerinden birinde yer aldığını düşünmekteyiz. Bölgede yaşayan Soğdla-

³ Jean-François Jarrige, “Introduction”, *Spiritual Journey from Musée Guimet* (ed. Pierre Baptiste, Sedef Ecer, Fotoğraf ve Sanat Yön. Ahmet Ertuğ, Ertuğ & Kocabıyık), İstanbul 2004, s. 23.

⁴ Gustav Mensching, *Din Sosyolojisi. Din, Kültür ve Toplum İlişkileri* (çev. Mehmet Aydın), Konya 2012, s. 57-68.

⁵ Ahmet Bican Ercilasun, “Türk Destanı”, *Yeniçağ Gazetesi*, 16 Kasım 2011, <http://www.yenicaggazetesi.com.tr/turk-destani-20530yy.htm> (son erişim 03.04.2018).

rın önemli tanrıçalarından biri olan Nana, dört elinden birinde hilal içinde Türk erkeği tasviri, diğerinde ise günümüzde sergilenen hâliyle pek belli olmamakla birlikte güneş diski içinde muhtemelen bir kadın figürü ile resmedilmiştir. (Resim 1)

“Çadırın, tuzun, ateşin (ocağın) mucidi” olan Türk kültürünün babası Türk Ata hakkında birçok mit bulunmaktadır. Bunu hiç şüphesiz efsanevi hükümdarlar arasında yer alan Alp Er Tunga, Oğuz Kağan ve adını saymadığımız birçok Türk hükümdarı beyi ve alpi takip etmektedir. Dede Korkut veya Korkut Ata ise bilge kişiliği ile hâlen andığımız en kadim atalarımızdandır. Kimi Türk destanlarında kurt ata, kimilerinde kurt ana, kimilerinde ise rehber olarak görülen kurt da Türk kültüründe önemli yer tutsa da totemik dinlerde olduğu gibi bu hayvana iman ve ibadet söz konusu olmamış, ancak kurt başı ataların gücünü simgelercesine Göktürk tuğlarının tepesinde ve bayrağında yerini almıştır.

Türk kozmolojisinde kişi, gök ve yer arasında yaratılmıştır. Gök ve yeri de birbirine bağlayan kozmik ağaç (Hayat Ağacı) veya Demirkazık (Kutup yıldızı)'tır. M. Eliade'a göre iki katman arasındaki bu ağaç veya eksen, dayanak işlevi görmektedir ve ağacın kökleri atalarla özdeşleştirilmiştir. Ural-Altay arketiplerini inceleyen Sagalayeve de Ural-Altay bölgesinde Hayat Ağacı'nın köklerine mitolojik kişilerin yerleştirilmesi geleneğinin çok yaygın olduğunu belirtir ve Altay dillerinde ataları da içeren kök-destek-temel-esas (*tös*) temasının çok işlenmediğinden bahseder⁶. Türk kültüründe atalara mesken olarak sadece gökte değil, yurtlarda ata tasvirleri olan töslerin de bulunduğu özel köşe ayrılırken yaşayan en yaşlı ata da *tör* olarak adlandırılan yerde otururdu. (Resim 2)

A. İnan, atalar kültüründe bu Türk alp ve bilgeleri dışında büyük kamların da yer aldığından bahsetmektedir. Ancak acaba bu kamlar, İ. Kafesoğlu'nun girdiği bölgelerde halkın maneviyatı ve inanç dünyasına çabuk bir şekilde nüfuz edebilen Şamanizm'in atalar kültürüne sonradan kattığı şamanik vasıfların⁷ bir ürünü müdür? E. Esin'e göre, Türklere göre her şeyi temizleyen ve kötü ruhları kovan ateşe ilişkin kült dahi ocak kültü ve atalar kültü (“ocağı yakan ilk Türk”) ile bağlantılıdır⁸.

Dinî kaygılarla ortaya çıkan atalar kültü, Türklere hiç şüphesiz yüksek bir tarih şuuruyla sebebiyet vermiş, günümüzde hâlen Altay Türkleri ve diğer Türkler arasında yaşayan “yedi göbek ata”yı bilme geleneğine yol açmıştır. İnan ayrıca, atalar kültürünün Çin'de de görülen ölümler kültüründen

⁶ Andrey Markoviç Sagalayeve, *Ural-Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller* (çev. Ali Toraman), Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2017, s. 128-132.

⁷ İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980, s. 34-35.

⁸ Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dinî Tarihi*, Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, İstanbul 1976, s. 40-41.

çok farklı olduğunu dile getirmiştir. Ancak günümüzde halen farklı Türk toplulukları arasında ölmüş ana, baba ve aile büyükleri için ortak veya benzer görüş, inanç ve uygulamaların bulunduğu altını çizmemiz gerekir. Bu durum, Türk kültüründe büyük önem arz eden “soyun ve ata bağının devamlılığı” esasına dayanan atalara saygı ve ataları ululama geleneğinin aile, sülale ve devlet büyükleri için devam ettiğinin bir işaretidir.

Atalar kültüründe kadının yeri ve eski Türk devletlerinde devleti hükümdar ile birlikte yöneten hatun ve kadın hükümdarların varlığı henüz araştırılmamış bir konudur. Türk kültürünün pederşahî vasfına rağmen Türk universalist anlayışında yer ve gök gibi birbirini tamamlayan ve birbirine denk düşünülen kadın ve erkeğin rolleri, Türk sikkelerinde hatunun hükümdarın yanında aynı boyutlarda yapılmış tasvirleri ve Orhun yazıtlarında Umay Ana’ya benzetilen Bilge Kağan’ın annesinden bahsedilmesi, atalar kültüründe kadın ataların da yer almış olabileceğinin işaretlerini vermektedir. Üstelik atalar kültürünü soyun devamlılığı ve geçmiş ile bağlantı kurulması açısından sosyolojik olarak ele aldığımızda kadının önemi ortadadır. Nitekim Bilge Kağan’ın annesinin Umay Ana’ya benzetilmesi ve kut vermesi tam da bu sebeptir⁹. Bu konu, Türk kültür tarihi ve cinsiyet çalışmaları araştırmaları yapan uzmanların değerli katkılarını beklemektedir.

Gök Tanrı dininde tanrı ve ruhları tasvir eden putların var olmadığı, ancak özellikle ata temsillerinin halk arasında farklı dönemlerde var olduğu bilinmektedir¹⁰. Türk kültüründe gerek ataların kendileri gerekse yakınları veya halkı tarafından yapılan ata tasvirleri, ölmüş “kut” sahibi ataları anmak, fiziksel ve diğer kişisel özellikleriyle gelecekte nesillere tanıtmanın yanı sıra ata ruhunun maddi kültür unsurları vasıtasıyla yaşatılması, torunlarına iyi talih getirmesi ve ölümden sonraki hayatta refah ve huzur içinde olması gerektiği inancından kaynaklanmıştır.

Türklerde ölmüş ataların *tös* “töz, ruh” adı verilen keçeden veya kumaştan suretlerinin; özellikle Göktürk döneminde yüksek mertebeli Türk beylerine ait mezarlarda ölü tasvirleri olarak resim ve heykellerinin, bazen de ölü yakıldığında cesedi yerine mezara konulmak üzere Eski

⁹ Katanov, Anık ulusundaki kam duasına dayanarak Umay’ın sadece çocukların değil, yetişkinlerin de koruyucusu olduğunu ve insanların yaşama ve çoğalmasını sağladığını bildirmiştir. Özellikle Umay-kut ilişkisinde kutu “canlıların içindeki ruh” olarak algılayan Potapov’un şu cümlesi dikkat çekicidir: “Umay ve Kut’un bağı sadece çocukları değil, aynı zamanda yetişkinleri koruyan “koruyucu melek” benzeri Umay’la ilgili tasavvurda da görülmektedir”. L. P. Potapov, “Etnografik Verilerin Işığında Eski Türklerin Tanrısı Umay” (çev. Muvaffak Duranlı), *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S. 1, İzmir 1996, s. 216-218, 232.

¹⁰ Yörükân ataların küçük boyutta yapılmış heykel veya onlara ait olan bir eşyaya tus (esasen “töz”), ongun veya korçak dendiğini bildirmektedir. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri. Şamanizm, Şamanizm’in Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkileri* (haz. T. Yörükân), Ankara 2006, s. 23, 67.

Türkçe *tulu* adı verilen kumaştan yapılmış büyük kuklaların yapıldığı bilinmektedir¹¹. Eski Türk sanatında tasvirlerin varlığını detaylı olarak analiz etmiş olan Esin, Chou döneminde atalar tapınağında ruhları temsil eden kitabelerin üzerinde bulunan maske tasvirlerinin, Hun dönemi gök tapınaklarında bulunan ve eski hükümdarları temsil eden madenî heykellere; ayrıca ruhlara adanan ev-barklarda ölen alp ve maiyetinin heykelleri ile ruhları tasvir eden maskelere kadar uzandığını öne sürmüştür¹².

Türk kültüründe atalara ilişkin tasvirler, göğün altında üzerinde resimler nakşedilmiş kayalar, atalara ibadet için kullanılan atalar mağaraları; sonradan müstakil veya saray içinde bir bölüm olarak yapılan atalar tapınakları; kurganlar, cenaze törenlerinin yapıldığı yerler ve ölü evlerinde rastlıyoruz. Ayrıca mekâna bağlı olmadan tılsım olarak taşınabilir küçük tasvirler de bulunmaktadır. Tarihî kaynaklardan günümüze atalara ilişkin tasvirlerin, taş, tahta, maden, kumaş, deri, keçe, kemik gibi malzemelerden resim, heykel, maskeler, kukla biçiminde küçük modeller olarak yapıldıklarını görmekteyiz. Bu tasvirler dışında Türkler tarih boyunca atalarını anmak ve anlatmak için sembolik veya yazı içeren eserler (bronz tabletler, ritüel eşyalar, yazıtlar) de yaratmış ve kullanmışlardır.

Bildirimizin devamında belli başlı ata tasvirleri sınıflarını mümkün olduğu kadar kronolojik bir şekilde görsel örnekleriyle birlikte ele alacağız.

1) Kaya Resimleri

Türkistan coğrafyasında binlerce yıl öncesine tarihlendirilen kaya resimlerinde birçok insan tasviri bulunmaktadır. Kam davullarında da olduğu gibi bir sıra, halka veya ikili gruplar hâlinde dizilmiş bu insanların muhtemelen müzik ve dans eşliğinde bir tören düzeninde buldukları öne sürülmüştür. Kırgızistan'da Saymalıtaş bölgesindeki bazı kaya resimlerinde de güneş önünde kollarını açmış; başında ay haleleri ve yıldızlar (?), ellerinde güneş diskleri (?) bulunur şekilde insan figürleri resmedilmiştir (Resim 3a, 3b). Daha önceki bir makalemizde ele aldığımız gibi¹³ kanaatimizce bu resimler, “kün” ve “ay”ı ululayan ve unvanlarını ondan alan eski Türk hükümdarlarına ilişkin tasvirler olabilirler. Zira Eski Türk kültüründe güneş ve ay, kutu veren Gök Tanrı'yı işaret eden kozmik

¹¹ Emel Esin, “İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş”, *Türk Kültürü El-Kitabı*, II/1b, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1978, s. 18, 104-105.

¹² Emel Esin, “Tengrilik (Türklerde Gök Tapınağına Dair)”, *Sanat Tarihi Yıllığı*, XII. Ayrı Baskı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Araştırma Merkezi, İstanbul 1983, s. 39,42. Esin, mezarda yer alan heykellerin yontulmamış taş şeklinde temsil edilen heykellerin tersine itina ile yapıldığından da bahsetmektedir.

¹³ Münevver Ebru Zeren, “İslâmiyet Öncesi Türk Kültüründe Tasvir Yasağı”, *Geçmişin İzi Sürülürken Tarih Bilincine Adanan Bir Ömür. Prof. Dr. Abdülkadir Donuk Armağanı, Geçmişten Günümüze Türkistan Tarihinin Bilinmeyenleri* (ed. Mualla Uyuş Yücel, Fatma Aysel Dıngıl Ilgın), İstanbul 2017, s. 113-140.

tezahürler ve sembollerdir¹⁴. Yine Saymalıtış'ta bulunmuş olan, göğ kollarını uzatmış, belki ibadet hâlinde olan insanların en tepesinde yer alan ve elinde güneş diski (?) veya ay halesi (?) olan insan figürlerini de (Resim 4a, 4b) Gök Tanrı ibadetini yöneten Türk hükümdarı olarak yorumlamak mümkündür. Şüphesiz yazılı materyal ile ispat edilmesi mümkün olmayan bu yorumumuz, daha geniş kapsamlı bir çalışmada benzer kaya resimlerinin kataloğunun oluşturulması ile bu resimlerin detaylı ve karşılaştırmalı analizi metoduyla ele alınmalıdır. Ayrıca eski Türk kaya resimleri arasında ilginç tören kıyafetleriyle tören kazanları başında çizilmiş kam temsilleri ile ellerinde batrak taşıyan Türk alpları da bulunmaktadır.

2) Tabletler ve Yazıtlar

Çin'de Türk asıllı Chou hanedanlığı hâkimiyeti döneminde ilahî vasma bürünen atalar özellikle Batı Chou döneminde (MÖ 1046-770) Gök, devlet ve halk arasında bağ kurmayı sağlamışlar ve düzenli törenlerle anılmışlardır¹⁵. İbadet edilen atalar arasında başta efsanevi ve ilahî nitelik taşıyan hükümdar Houji ile erdemli özellikleriyle tanınan Wen ve Wu önde gelmiş; Gök ve hükümdarlar arasındaki bağ "göksel yetki" (İng. *heavenly mandate*) adı ile, neredeyse "kut" ile örtüşen bir anlamda ifade edilmiştir. Adak törenleri, aynı zamanda sarayın bir bölümü ve devlet sembolü olan *zongmiao* adlı atalar tapınağında gerçekleşirdi. Ataları anmak için bronz tabletler ve bronz kadehler kullanılır, Batı Chou dönemi bronzları *chin wen* "altın yazıt" olarak adlandırılırdı. Zira ataların iyi talih getirmeleri için dua, müzik ve sunularla anmakta kullanılan tören kapları ve çanlarda yer alan yazıtlarda ayrıca idari ve askerî erdemler, evlilik ilişkileri, aile tarihinin kaydedilmesi, önemli anlaşmalar, toprak ve madde takasları belgelenirdi.

Türklerde atalara göbekten bağlılığın eskatolojik düzlemde önemli bir sembolüne Chou hanedanlığı döneminde rastlamaktayız. Ölüne altına göğü simgeleyen yuvarlak disk şeklinde *pi*, karnının üstüne de yeri simgeleyen sekiz köşeli *ts'ung* ritüel eşyası (yeşimden yapılmış) konulurdu¹⁶ (Resim 5). *ts'ungun* aynı zamanda hükümdar ailesinin otoritesini simgeleyen bir sembol olup değişik boyları hükümdara, elçilere veya ziyaretlerde diğer beylerin eşlerine sunulduğu da kayıtlıdır¹⁷. Karlgren'e göre bu sembolizmin nedeni, hükümdar ailelerin atalarına ilişkin tabletle-

¹⁴ Münevver Ebru Zeren, *Maniheizm ve Budizm'in Uygurlar'ın Kültür Hayatına Etkileri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015, s. 127.

¹⁵ Constance A. Cook, "Ancestor Worship During The Eastern Zhou", *Early Chinese Religion Part One: Shang Through Han (1250 BC-220 AD)* (ed. John Lagerwey, Marc Kalinowski), Brill, Leiden 2009, s. 237.

¹⁶ Michael Sullivan, *A Short History of Chinese Art*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1967, s. 71-72.

¹⁷ William Willets, *Chinese Art*, I, Penguin Books, Baltimore-Victoria 1958, s. 100.

rinin *ts'ungun* içine yerleştirilmesidir¹⁸. Bu teoriyi destekleyen en büyük argüman, bu eşyanın ve “atalar tapınağı”nı ifade eden *ts'ungun* aynı Çince karakter ile gösteriliyor olmasıdır. Bu sebeple bahsedilen gömme metodu, kanaatimizce kişinin Gök ve Yer arasında yaratıldığını ve atalara göbek yoluyla bağlılığı simgelemektedir.

Türkler 8. yüzyıldan itibaren başta Orhun yazıtları olmak üzere bengü taşlara kazınmış, eski hükümdar atalarının doğrudan kendilerine seslendikleri paha biçilmez bir mirasa sahiptirler. Eski Türk yazıtları, Türkler ve onların devlet anlayışını şekillendiren ve rehberlik eden atalarının arasında var olan birinci derece organik bağlardır. Hükümdar ataların icraatlarından bahseden bu yazıtlar, ataları tasvirleri olmadan kendi ağızlarından tanıtan ana kaynaklardır.

3. Portreler

Chou hanedanı döneminde birçok ata mağarası olduğu ve bu mağaraların duvarlarını eski hükümdar portrelerinin süslediği bilinmektedir. Hatta “Konfüçyüs Ailesinin Sözlüğü” adlı eserde Konfüçyüs’ün böyle bir atalar mağarasının duvarlarında Yao, Shin, Jie ve Zhou adlı hükümdarların portrelerini gördüğü; atalar kültü ile ilişkili olarak bunların bazılarının ifadelerinin müşfik, bazılarının acımasız oldukları kayıtlıdır¹⁹.

Asya Hunları döneminden kalan Pazırık kurganlarında keçe üzerine stilistik bir üslupta işlenmiş (Resim 6a), Noin Ula kurganlarında ise kumaş üzerine bir portre niteliğinde işlenmiş hükümdar, prens veya beylerin portreleri bulunmuştur (Resim 6b). İlk örneğimiz, tamamı günümüze ulaşan bir keçe örtüdeki kompozisyon içinde yer aldığı için daha çok anlatı tasvirindeki bir motif iken günümüze sadece yüz kısmı ulaşmış olan ikinci örneğimiz, muhtemelen kendini torunlarına tanıtmak isteyen bir Hun beyinin tasvirini içermektedir.

Çin’de devlet kuran ve Budizm’i devlet dini olarak kabul eden Kuzey Liang ve Kuzey Wei (Tabgaçlar) gibi Türk asıllı hanedanlar döneminde başta Dunhuang’da olmak üzere çeşitli bölgelerde inşa edilen Budist mağara tapınaklarını yaptıran hükümdar ve erkekli kadınlı yönetici hanedan mensuplarının resimleri, vakıfçı/hamilerin (İng. *donor*) portreleri Buda ve bodisatvaların portre ve heykellerinin yanına ve genellikle yan duvarların alt kısımlarına resmedilmiştir (Resim 7a). Bu dinî gelenek X.-XII. yüzyıllar arasında Turfan Uygurları döneminde Bezeklik’te dev vakıfçı kağan/katun/tigin/konçuk portreleriyle zirveye ulaşmıştır (Resim 7b).

¹⁸ *A.g.e.*, s. 101.

¹⁹ Anzhi Zhang, *A History of Chinese Painting*, Foreign Languages Press, Beijing 2002, s. 12. Zhang Çin’de insan portrelerinin, yine Türkler’le ilişkili olabileceği öne sürülmüş olan Shang döneminde de görüldüğüne dair yazılı kayıtları da aktarmıştır. *A.g.e.*, s. 11.

Bu portre geleneğinin Türk atalar kültüründen ziyade Budizm’de *buyan evirmek* (İslami karşılığıyla sevap kazanmak) kaygısından kaynaklandığı bilinmektedir. Ancak Budist mağaralarda bulunan yazıtlarda ve Budist metin kolofonlarında bu kişilerin ve yaptıkları buyanların halkı veya akrabaları tarafından anılması, atalar kültürünün atalara saygı ve onlar için dua etmek gibi farklı şekillerde devam ettiğini işaret etmektedir. Orhun Uyurları döneminde ise Maniheizm’i benimsemiş hükümdar ailesi mensupları ile Maniheist rahiplerin resimlerine Maniheist Uygur yazmalarını süsleyen minyatürlerde rastlamaktayız. Ancak bu resimlerdeki tasvirler, Bezekli duvar resimlerindeki portre niteliklerinden çok uzaktırlar ve âdeta gelecek nesiller tarafından “tanınmak ve hatırlanmak” amacıyla yapılmadıkları aşikârdır.

Şüphesiz hükümdar veya bey portrelerine sadece dinî bağlamda değil, Batı Göktürk, Uygur ve Karahanlı saraylarında olduğu gibi günlük yaşama ilişkin av, şölen ve tören sahnelerini konu alan duvar resimlerinde de rastlanmaktadır. Hatta bir kemik bir levhanın iki yüzünde bir alpın savaşta ve savaş dışında Umay veya hükümdar olarak yorumlanan, başında üç dişli taç bulunan büyük figür ile birlikte resimleri bulunmuştur (Resim 8).

Çin yıllıklarında Eski Türklerin mezar üzerinde anıt ev (bark) inşa ettiklerini, bu anıt evin içine ölen kişinin resmini, duvarlarına da ölen kişinin katıldığı savaşların tasvirlerini yaptıkları kayıtlıdır. Nitekim Orhun yazıtlarında Köl Tigin ve Bilge Kağan için yapılan anıt mezarlarının duvarlarında resimler yapıldığı dile getirilmiştir. Karluklar döneminde de ata mağaralarında hükümdar portreleri bulunduğu birçok kaynak tarafından dile getirilmiştir. N. Useev, Kırgızlarda Manas Destanı’ndaki ifadelerden yola çıkarak Manas’ın anıt mezarı/türbesinde de Türklerin bu eski mezar geleneğinin uygulandığı sonucuna varmıştır²⁰.

4) Heykeller ve Sinler

Asya Hunları döneminde, MÖ 121’de Ho-hsi bölgesini yöneten Hun başbuğu Hui-t’o (Hsiu-T’u Wang)’nun Ku-tsang’daki sarayında bulunan ve kimilerine göre Buda’ya ait olduğu düşünülen büyük altın heykel hakkında İ. Kafesoğlu, Hunlar’da insan tasvirine tapınmaya ilişkin başka örnek olmaması dolayısıyla bir tapınmanın söz konusu olmadığını belirtmiştir²¹. K. Shiratori ise bu konu ile ilgili olarak yazdığı makalesinde, Han döneminde yaşayan Hun başbuğunun Gök ibadetinde kullanılmak üzere döktürdüğü düşünülen ve başka örneği görülmeyen metal heykellerin, Çin kültürünün etkisiyle, esasen Ch’in döneminde Shih-Huang-ti tarafından metalden döktürülen 12 adet ejderha pullu dev insan heykelinden esinlenilerek yapıldığını ileri sürmüştür. Makalesinde ayrıca bu hey-

²⁰ Nurdin Useev, “Manas Destanı’nda “Bark” Kelimesi ve Eski Türk Mezar Geleneği”, *Türk Dünyası*, S. 42, s. 173-191.

²¹ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, İstanbul 2007, s. 310, dipnot 537.

kellerin Çin’de ikinci derecede tanrıları, 12 kutsal yıldızı veya Çin’i cezalandırmak için gönderilen 12 dev barbarı temsil ettiklerine ilişkin bilgileri de sunmuştur²². Nitekim Esin de, Han devrine ait kabartmalarda bahsedilen hükümdarın oğlu Kin-yi-ti’nin altın heykel önünde ağlayarak secde edişini bu heykellerin “ata temsili” olması ile açıklamaktadır²³.

Türkler Buda’yı “han” unvanı vererek Bur+kan olarak adlandırmışlardır. Dolayısıyla Buda için yapılan tasvirleri ve W. Eberhard’ın da belirttiği gibi ona ibadet etmek için yapılan mağaraları Türklerin “atalar kültü” ile ilişkilendirebiliriz. Hunlar tarafından Kuzey Çin’de kurulan Kuzey Liang Hanedanı, Çin’deki Budist mağara tapınakları ve bu tapınaklarda yer alan başta Maitreya Buda olmak üzere dev Buda heykelleri geleneklerinin öncüsü olmuştur (Resim 9a).

Tabgaçların kurduğu Kuzey Wei Hanedanı da Buda ve bodisatva heykellerinin yanı sıra, onların ikonografisini taklit eden dev imparator heykelleriyle Çin sanatını zenginleştirmiştir. Türkistan’ın diğer anıtsal Buda heykelleri arasında Göktürk döneminde Bamiyan’da yapılmış iki dev Buda heykelini özellikle vurgulamak gerekir (Resim 9b). Söz konusu Buda tasvirlerinin büyük boyutlarda temsil edilmesi kanaatimizce Türklerin atalar kültü ile yakından bağlantılıdır²⁴. I. ve II. Göktürk devletleri döneminde de Şivet-Ulan, Bilge Kağan gibi hükümdar kurgan külliyelerinde büyük boyutlu heykellerin yapıldığı bilinmektedir.

Eski Türkçede mezar yakınına dikilen sanat ürünü taştan heykeller veya alçak kabartmaları tanımlayan birçok kelime bulunur: *Bediz*²⁵, *sin*, *taş baba vb.* G. Kubarev’e göre, eski Türk heykelleri (Resim 10), kahramanlar ve alpları anmak amacıyla, gerçek kişilerin temsilleridir; hatta Altay, Moğolistan ve Tuva’da ünlü bazı heykellerin adları bile mevcuttur.

Heykel kültü, heykelleri beslemeyi, onlara mendil ile kemer bağlamayı ve onları boyamayı kapsamaktadır. Kubarev, bu geleneğin; onları *batır* “kahraman” olarak adlandıran ve *koş-alp*, *alp-taş* olarak bilinen büyük heykeller yapan günümüz Türk halkları arasında da devam ettiğini ekle-

²² K. Shiratori, “On the Territory of the Hsiung-nu Prince Hsiu-t’u Wang and His Metal Statues for Heaven-worship”, *Memoirs of the Research Department of Toyo-bunko*, V, Tokyo, 1930, s. 30-54.

²³ Emel Esin, “Burkan ve Mani Dinleri Çevresinde Türk San’atı (Doğu Türkistan ve Kansu’da)”, *Türk Kültürü El Kitabı, II/1a, İslâmiyetten Önceki Türk San’atı Hakkında Araştırmalar* (ed. H. İnalçık v.d.), İstanbul 1972, s. 359.

²⁴ E. Ebru Zeren, “Türklerin Devlet Anlayışında Atalar Kültünün Yeri”, *Toroslardan Tanrı Dağlarına Genel Türk Tarihi Araştırmalarına Adanmış Bir Ömür Prof. Dr. Gülçin Çandarlıoğlu’na 75. Yaş Armağanı*, (ed. Erman Şan), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2017, s. 341.

²⁵ Gleb Kubarev, “Ancient Turkic Statues: Epic Hero or Warrior Ancestor?”, *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 1 (29), 2007, s. 142.

mektedir. İslamiyet öncesi dönemde başlayan taş heykel döneminde Karahanlılar döneminde sarıklı olarak tasvir edilmiş heykeller (Resim 10, 5. Figür), Selçuklu döneminde alçıdan yapılmış çok renkli heykeller (Resim 11) ile devam etmiştir. Ancak İslami dönemde bu heykellerin yapılış amacının atalar kültü ile doğrudan ilgisi olduğunu söylemek mümkün değildir.

Kırgızistan'daki Türk taş heykeller üzerinde çalışma yapan O. Belli, Türk mezar ve kült alanlarında Umay Ana ağırlıklı kadın heykel tasvirleri ve hatta kurganların üzerinde kadın ve erkeği temsil eden çok sayıda çift heykel bulunduğundan bahseder²⁶. Merkezî Altay'daki Apshiyakta'daki kadın heykelleri inceleyen ve XIII. yüzyıla kadar Kuman-Kıpçakların yaptıkları taşninelere benzerliğini vurgulayan Kubarev de Türk heykelleri arasında kadın taş heykellerin önemini vurgular (Resim 12).

5) Tösler

Türklerin İslamiyet öncesi kültürlerinde mezarlarda bulunan hayvan veya insan şeklindeki “tös”ler (Eski Türkçe “ruh” anlamına gelen *töz*) atalar ongunu olarak Pazırık'tan itibaren görülmeye başlamış²⁷, Taştık, Gök-türk (“tulı” adı altında) ve Uygur döneminde “atalar tasviri” olarak süregelmiştir²⁸. Çin metinleri Tu-küelerin keçe ve deriden yapılan ve bayraklarına astıkları bu tasvirleri “tanrı tasvirleri” olarak nitelendirmektedirler²⁹ (Resim 13). Çinlilerin bu yorumu, tamamen Türklerin “ruh” olarak inandıkları “töz”leri “tanrı” olarak algılamaları sonucu oluşmuştur. Ancak Türklere “tanrı” ve “gök” mânâlarını taşıyan “tengri” kelimesi, başka tabiat tezahürlerini ifade etmek için de kullanılmıştır³⁰. Bunun dışında Kem yazıtlarında rastladığımız *tengri el* “semavî vatan”³¹ deyişi gibi “tengri” kutsal olan maddi ve manevi kavramları tanımlarken bir sıfat işlevini görmüştür. Tanrı da Türklere deriden veya keçeden yapılan insan tasvirlerinin tanrı tasvirleri olarak değil, bir nevi uğur getiren fetiş, muska olarak yapıldığını ve bunların dinî esaslar yerine halk arasında her zaman görülen büyü, fal, adak gibi âdetlere bağlanması gerektiğini savunmaktadır³².

6) Ölü Maskeleri

Minusinsk Taştık kültürüne ait mezar kazılarında pişmiş topraktan yapılmış ve ölünün yakılmasıyla birlikte ölünün yüz hatlarını bire bir almış

²⁶ Oktay Belli, *Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller*, İstanbul 2003, s. 44.

²⁷ Emel Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi*, s. 91.

²⁸ *A.g.e.*, s. 18-19.

²⁹ W. Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları* (çev. Nimet Uluğtuğ), Ankara 1996, s. 87.

³⁰ Tengri kelimesinin yüce dağlar için kullanıldığı ve Eski Türkçe deniz anlamındaki “tengiz” kelimesinin de tengri kelimesinden türetildiği bilinmektedir.

³¹ Emel Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi*, s. 86-87

³² Hikmet Tanyu, *Türklerin Dini Tarihçesi*, İstanbul 1978, s. 19-20, 26.

olan kadın ve erkek maskeleri Moskova Tarih Müzesi'nde sergilenmektedir (Resim 14). Ölü maskelerinin diğer örneklerine, Macaristan Ulusal Müzesinde III.-IV. yüzyılda yaşamış Macarların atalarına ait olduğu düşünülen ölü maskelerinde rastladık (Resim 15). Bu buluntuların tanıtıldığı müze yayınında, ölü maskelerinin yapılış amacı; insanda biri bedende, diğeri başta iki ruh olduğu ve tekrar dünyaya gelebilmek için baştaki ruhu yaşatmak adına yüzün ve bazen büst şeklinde vücut kısmının korunması gerektiği inancı olarak açıklanmıştır. Ölü maskelerinin eskatolojik anlamları olduğu şüphesizdir. Ancak yakılan ölünün yüz hatlarını aynen koruma kaygısı, bize bu maskelerin atalar kültü ile bağlantılı olduğunu düşündürmüş ve ata tasvirlerinin önemli bir türü olarak sınıflandırmamıza sebep olmuştur.

Türk eskatolojik inancında ölüm sonrası ruh ve bedenin durumu hakkında Türklerin bedenlerinde, Çin kozmolojisindeki iki temel element olan yan ve ying'e karşılık gelen biri soğuk, diğeri sıcak (tin) olmak üzere iki ruhun yaşadığı; ölümlerle birlikte soğuk ruh bedeni terkedip yeraltına giderken sıcak ruhun bir süre yaşamaya devam ettiği ve geldiği göğe yükselmeye çalıştığı inancı bulunmaktadır. Esin, sıcak ruhun nefes ve rüzgâr elementi ile bağdaştırıldığı ve içi şişirilmiş tulum için kullanılan *tolguk* adlı eşyanın ata tasvirlerinde ruhu temsil ettiği ve sıcak ruhu tutmak için kullanıldığını bildirmiştir³³. Hakkari'de V. Sevin tarafından bulunmuş, balbala benzeyen, ancak hâlen kimler tarafından ne zaman yapıldığı tespit edilememiş olan taş heykellerin elindeki eşya, deri içki tulumu olarak yorumlanmakla birlikte âdetâ Türklerdeki "tolguk"u çağrıştırmaktadır (Resim 16).

7) Kukla, model ve diğer tasvirler

Eski Türk kültüründe sadece hükümdar ve alplar değil, kendisine saygı duyulan ölmüş kişi, Manas'ın ahşaptan eşi³⁴ örneğinde olduğu gibi ahşap heykelden veya Kırgız geleneğinde olduğu gibi *tul* adı verilen ve onun gıysilerinden yapılan modeli ile temsil edilebilirdi. Bu tasvirler, Türklerde yas geleneği çerçevesinde şekillenmiş olanlardır. M. Eren ve R. Alimov çalışmalarında Kazak, Kırgız, Çuvaş, Kafkas Türklerinin yanı sıra Kerkük, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun bazı bölgelerinde "tul" geleneğinin nasıl devam ettiğini detaylı örneklerle ortaya koymuşlardır³⁵.

Atalar kültüründen esinlenerek tahta veya kumaştan yapılan küçük modellere vereceğimiz diğer örnekler, Teleütler ve komşu halklarda aileyi ve çocukları hastalık ve musibetlerden koruduğuna inanılan antropo-

³³ Emel Esin, "Bengü-Taş (The Rock of Immortality). An Essay on Turkish Memorial Steles with Stag Depiction", *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1982, s. 150-151.

³⁴ Kubarev, a.g.m., s. 143.

³⁵ Metin Eren-Rysbek Alimov, "Eski Türk Tul Geleneğinin Orta Asya ve Anadolu'daki Yansımaları", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Güz 2013, s. 63-78.

morfik kuklalar -Moğolca “emegenler”- yine Teleütlerde evin saadetini ve avcılarını koruduğuna inanılan erkek kuklalarıdır³⁶.

Kanaatimizce bu görsellerin çağrıştırdığı, Hermitage Devlet Müzesi’nde rastladığımız insan başı şeklindeki kemik heykelciklerin de yine bu sınıflandırma altında incelenmesi gerekmektedir. Yenisey bölgesinde bulunmuş ve Okunev kültürüne ait olduğu düşünülen bu delikli antropomorfik heykelcikler, taşınabilir bir tılsım işlevini yerine getirmiş olabilirler (Resim 17).

Sonuç olarak, görsellerle özetlemeye çalıştığımız üzere, Türk kültüründe atalara ilişkin maddî kültür varlıklar; başta anıt mezar/bark, kurgan, mağara ve tapınak gibi kutsiyet arz eden mekanlar olmak üzere burada yer alan yazı, resim, heykel ve sembolik eşyalardan oluşmaktadır. Türklerin Budizm, İslamiyet gibi evrensel dinlere girme sürecinde bile farklı şekillerde devam eden atalara saygı ve ululama geleneği, İslami dönemde de tasvir yasağı kuralına rağmen devam etmiş, ibadet yerlerinde yer almamak ve tapınmamak kaydıyla insan temsillerinin yapılması günah sayılmamıştır.

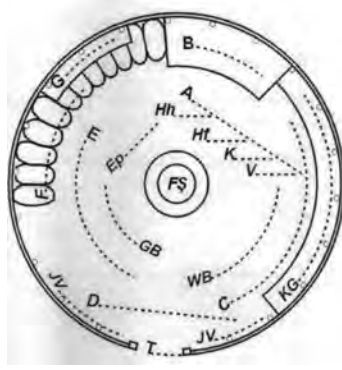
Günümüzde Eski Türk dini ve mezar yapım geleneği sonlanmakla birlikte ölü aşı, yas tutma, taziye, mezar ziyareti gibi gelenekler hâlen devam etmektedir. Bazı Türk toplulukları arasında ölen aile büyüğünün tasvirinin yapılmasına ve bir dönem boyunca küçük modelinin kullanılmasına ilişkin uygulamalar da kadim Türk kültürünün atalar kültü ile Türk eskatolojik inançlarının millî ve dinler üstü niteliklerinin bir sonucudur.

Resimler



Resim 1: Tanrıça Nana'nın sol elindeki ay içinde hilal içinde Türk erkeği tasviri

³⁶ Bu bilgileri ve bildiri sunumumuzda izniyle gösterdiğimiz görsel örneklerini bizimle paylaştığı için değerli hocamız R. Alimov'a teşekkürlerimizi sunarız.

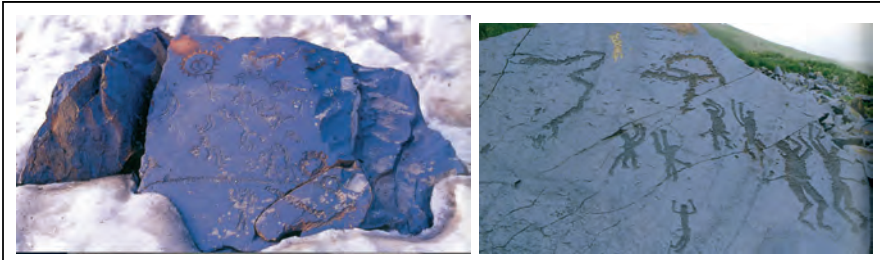


Resim 2: Yurt Planında Tör (Ep) ve Töslerin yeri (G), Çizim: Radloff'tan (Şahin 2016)



Resim 3a: Güneşi ululayan insan tasvirli kaya resmi, Saymalitaş (Somuncuoğlu 2011, s. 241)

Resim 3b: Ay haleli, başlarında yıldızlar, elinde disk (?) bulunan insan tasvirleri (Somuncuoğlu 2011, s. 274)2

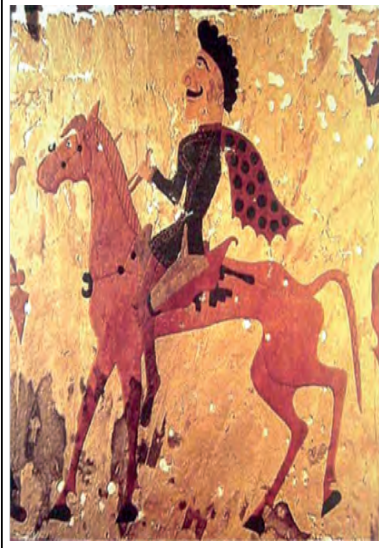


Resim 4a: Ellerini göğe uzatmış ikili insan grupları ve en üstte elinde güneş diski (?) tutan insan tasvirli kaya resmi, Saymalitaş (Somuncuoğlu 2011, s. 236)

Resim 4b: Ellerini göğe uzatmış ikili insan grupları ve en üstte ay haleli (?) insan tasvirli kaya resmi, Saymalitaş (Somuncuoğlu 2011, s. 236)



Resim 5: Shang ve Chou Dönemlerinde yeşimden yapılmış ritual eşyalar pi ve ts'ung



Resim 6a: Keçe üzerine işlenmiş Hun beyi portresi, MÖ 3. yüzyıl, Pazırık Kurganı, Hermitage Devlet Müzesi

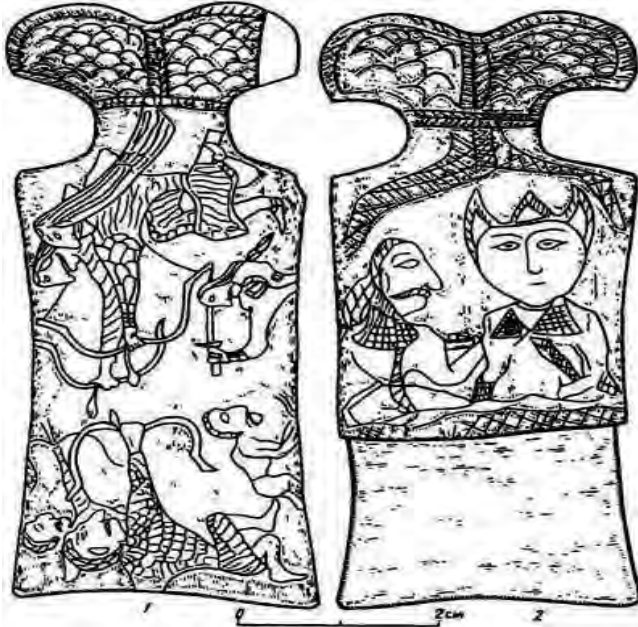


Resim 6b: Yün üzerine işlenmiş Hun beyi portresi, MS 1. yüzyıl, Noin Ula Kurganı, Hermitage Devlet Müzesi

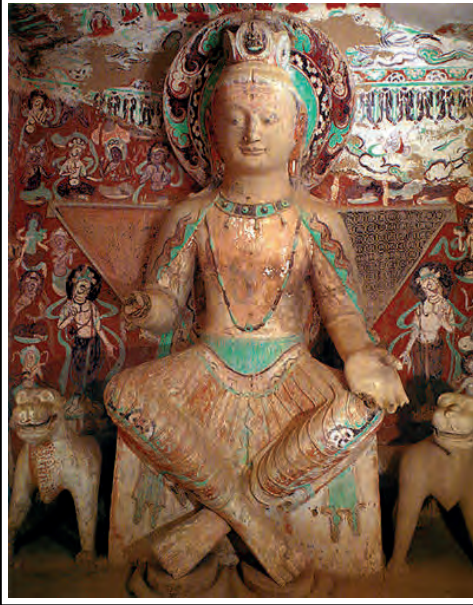


Resim 7a: Ellерinde nefirlerle resmedilmiş Budist Türk vakıfçı atalar, MS IV-V. yüzyıl, Kuzey Liang Dönemi, Dunhuang Mogao Mağarası No: 275 (5000 ans d'art chinois)

Resim 7b: Vakıfçı Uygur tiginleri, M.S. X-XII. yüzyıl, Bezeklik Mağarası No: 20



Resim 8: Tanrı Dağları Beş-Taş-Koro Kurganında bulunmuş iki kemik levha (Худяков 1997)



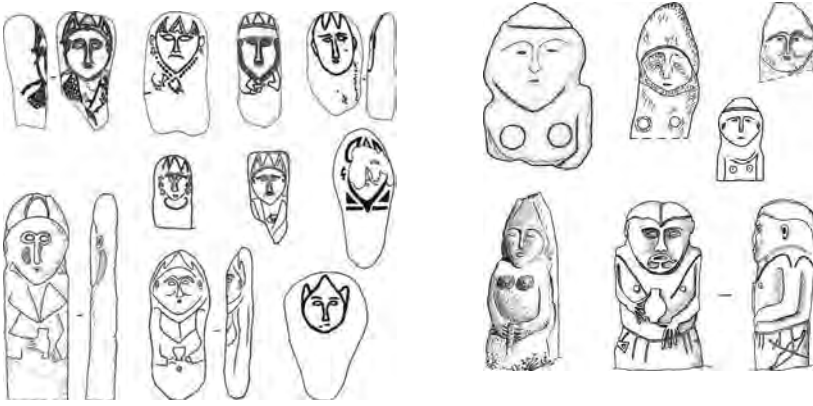
Resim 9a: Dev Maitreya Heykeli, Kuzey Liang Dönemi, Dunhuang, Mogao Mağarası No. 275



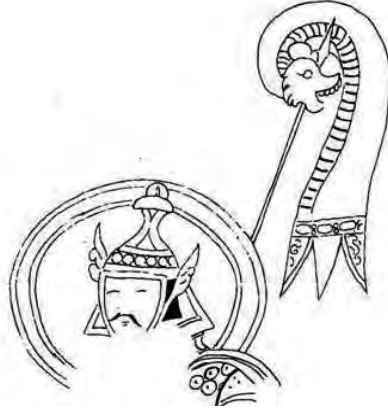
Resim 9b: Dev Buda Heykeli, Muhtemelen Göktürk Dönemi, Bamiyan, Afganistan



Resim 10: Selçuklu erkek ve kadın heykelleri, New York Metropolitan Museum of Art



Resim 11: Solda Semireçi kadın sinleri, sağda Kuman Kıpçak taşınelere ilişkin çizimler (Kubarev 2017)



Resim 12 Türk Alpı ve Kurt Başlı Kumaş Bayrağı, Kocho (Grünwedel 1912)



Resim 13: Minusinsk Havzası, Taştık Kültürü, IV.-V. yüzyıl Moskova Tarih Müzesi (Zeren Fotoğraf Arşivi 2013)



Resim 14: Ob, Kama bölgelerinde bulunan maskelerden örnekler, Magyar Nemzeti Museum



Resim 15: Eski Türkleri Temsil Ettiği Düşünülen ve Ellerinde “Tolgu”a Benzeyen Deri Tulum Bulunan Hakkari Taş Heykelleri



Resim 16: Delikli Antropomorfik Kemik Heykelcikler, Okunev Kültürü, Yenisey Bölgesi, M.Ö. II. Binyılın İlk Yarısı, Hermitage Devlet Müzesi (Zeren Fotoğraf Arşivi 2013)

Kaynakça

- 5000 ans d'art chinois, Peinture 14, Les Fresques de Dunhuang – Tome 1, Bruxelles, Vander-Chine, 1989.
- Belli, Oktay, *Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2003.
- Cook, Constance A., “Ancestor Worship During The Eastern Zhou”, *Early Chinese Religion Part One: Shang Through Han (1250 BC-220 AD)* (ed. John Lagerwey, Marc Kalinowski), Brill, Leiden 2009, s. 237-279.
- Çandarlı Şahin, Aslı, “Türk Çadırı Üzerine”, *Tarihin Peşinde. Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, S. 16, s. 25-39.
- Eberhard, W., *Çin'in Şimal Komşuları* (çev. Nimet Uluğtuğ), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1996.
- Ercilasun, Ahmet Bican, “Türk Destanı”, *Yeniçağ Gazetesi*, 16 Kasım 2011, (Çevrimiçi) <http://www.yenicaggazetesi.com.tr/turk-destani-20530yy.htm>, 03.04.2018.
- Eren, Metin; Alimov, Rysbek, “Eski Türk Tul Geleneğinin Orta Asya ve Anadolu'daki Yansımaları”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Güz 2013, s. 63-78.
- Esin, Emel, “Burkan ve Mani Dinleri Çevresinde Türk San'atı (Doğu Türkistan ve Kansu'da)”, *Türk Kültürü El Kitabı Cild II, Kısım 1a, İslâmiyetten Önceki Türk San'atı Hakkında Araştırmalar* (ed. H. İnalcık, vd.), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972, s. 311-416.
- _____, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, (Türk Kültürü El Kitabı, II/Ib'den Ayrı Basım), Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1978.
- _____, “Bengü-Taş (The Rock of Immortality). An Essay on Turkish Memorial Steles with Stag Depiction”, *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Istituto Universitario Orientale*, Napoli 1982, s. 141-164 + Levhalar.
- _____, “Tengrilik (Türklerde Gök Tapınağına Dair)”, *Sanat Taihi Yıllığı*, XII. Ayrı Baskı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Araştırma Merkezi, İstanbul 1983, s. 35-60.
- Grünwedel, Albert, *Altbuddistische Kultstätten In Chinesisch Turkistan, Berichte Über Archäologische Arbeiten von 1906 bis 1907 Bei Kuça, Karaşar und In Der Oase Turfan*, Königlich Preussische Turfan-Expeditionen, Berlin, Druck und Verlag Von Georg Reimer, 1912.
- Güngör, Harun, “Eski Türk Dini”, *Yaşayan Dünya Dinleri* (ed. Ş. Gündüz) 2. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2007, s.529-539.
- Hudyakov, Ju. S. Tabaldiyev, K. Ş., Soltobaev, O. S. , “Noviye nahodki predmetov izobrazitel'nogo iskusstva drevnih tyurok na Tyan'-Şane (New Finds of Fine Art Objects of Ancient Turks in Tien Shan)”, *Rossiyskaya arheologiya*, S. 3, 1997, s. 142-148, (Çevrimiçi) <http://kronk.spb.ru/library/hudyakov-tabaldiev-soltobaev-1997.htm>, 17.08.2015.
- İnan, Abdülkadir, *Eski Türk Dini Tarihi*, Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri: 9, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1976.

- Jarrige, Jean-François, "Introduction", *Spiritual Journey from Musée Guimet* (ed. Pierre Baptiste, Sedef Ecer, Fotoğraf ve Sanat Yön. Ahmet Ertuğ, Ertuğ & Kocabyık), İstanbul 2004, s. 15-27.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Eski Türk Dini*, Kültür Bakanlığı Yayınları: 367, Ankara 1980.
- _____, *Türk Millî Kültürü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007.
- Kubarev, Gleb, "Ancient Turkic Statues: Epic Hero or Warrior Ancestor?", *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 1 (29), 2007, s. 136-144.
- _____, "Old Turkic Statues from Apshiyakta, Central Altai: On Female Representations in Turkic Monumental Art", *Archaeology, Ethnology & Antropology of Eurasia*, 45/1, 2017, s. 93-103.
- Mensching, Gustav, *Din Sosyolojisi. Din, Kültür ve Toplum İlişkileri* (çev. Mehmet Aydın), 3. Baskı, Literatürk Yayınları, Konya 2012.
- Negmatov, N. N. 1973. "O jivopisi dvortsa afşinov ustruşaanı (Predvaritel'noe soobşçenie)", *Sovietskaja Arheologija*, 3, s. 183-202.
- Potapov, L. P., "Etnografik Verilerin Işığında Eski Türklerin Tanrısı Umay", çev. M. Duranlı, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, s.1, İzmir 1996, s. 213-133.
- Sagalayev, Andrey Markoviç, *Ural-Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller* (çev. Ali Toraman), Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2017.
- Shiratori, K., "On the Territory of the Hsiung-nu Prince Hsiu-t'u Wang and His Metal Statues for Heaven-worship", *Memoirs of the Research Department of Toyo-bunko*, V, Tokyo, 1930, s. 30-54.
- Sullivan, Michael, *A Short History of Chinese Art*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1967.
- Tanyu, Hikmet, *Türklerin Dini Tarihçesi*, Türk Kültür Yayını, İstanbul 1978.
- Useev, Nurdin, "Manas Destanı'nda "Bark" Kelimesi ve Eski Türk Mezar Geleneği", *Türk Dünyası*, S. 42, s. 173-191.
- Willets, William, *Chinese Art*, I, Penguin Books, Baltimore-Victoria 1958.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri. Şamanizm, Şamanizm'in Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkileri* (haz. T. Yörükân), Ötüken Neşriyat A.Ş., Ankara 2006.
- Zeren, Münevver Ebru, *Maniheizm ve Budizm'in Uygurlar'ın Kültür Hayatına Etkileri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015.
- _____, "Türklerin Devlet Anlayışında Atalar Kültürünün Yeri", *Toroslardan Tanrı Dağlarına Genel Türk Tarihine Adanmış Bir Ömür. Prof. Dr. Gülçin Çandarlıoğlu'na 75. Yaş Armağanı* (ed. Erman Şan), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2017, s. 337-346.
- _____, "İslâmiyet Öncesi Türk Kültüründe Tasvir Yasağı", *Geçmişin İzi Sürülürken Tarih Bilincine Adanan Bir Ömür. Prof. Dr. Abdülkadir Donuk Armağanı, Geçmişten Günümüze Türkistan Tarihinin Bilinmeyenleri* (ed. Mualla U. Yücel, Fatma Aysel Dıngıl Ilgın), Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 2017, s. 113-140.
- Zhang, Anzhi, *A History of Chinese Painting*, Foreign Languages Press, Beijing 2002.

Altay Türklerinde Ata Kültü, Aile ve Tarih Bilinci

*Sema Önal**

Ancestor Cult and Family, History Awareness in Altai Turks

Summary

The idea of history in the early periods of Turks is formed in the legends of origin. As stated in the Orhon Inscriptions, the creation of human being followed the creation of heaven and earth. There has always been an ancestor in the centre of legends of origin. The cult of Ancestor (Ata) is an inseparable part of the legend of origin in tribal cultures. Memorializing the ancestor (ata) initially had an important place in annual ceremonies.

Some constituents and celestial bodies were deemed to be the root of various families among Turks. These were given Turkish names such as *tozoguş* (uguş), or *kut*, which mean root spirit or family. Every animate or inanimate being symbolizes one of these families constituents.

Tree and mountain were closely related to the life of ancestry members. The tree feeds and raises children. It is the symbol of life and ensures the well-being of tribe members. To dry the roots of tree means doom to death of the ones who are bound to that tree by paternity. In Dede Gorqud, the tree serves as a stairway in the universal journey of the shaman.

The root, which is the basic concept of the idea of history, is intrinsic in terms of essence (*tös*). *Töz* or *tös* are the symbols made for the grand deeds, especially for the shaman (*kam*). *Töz* (essence) carries the name of a mountain, animal or a shaman (*kam*), which are believed to be the symbols of the origin of the tribe.

The term of (essence) was used in various meanings. 1 (Altai, Yenisey, Uigur) Base, underside of everything its root (it will be associated with tree cult and the idea of geneology tree) 2. (Altai, Yenisey) a. The spirit of the dead shaman who seeks a new inheritor to land on c. Talismans, which symbolize the spirits of the deceased shamans. 3. (Kazan) appearance, face, image of the live animals. Commemorative remained from Ancestors. 4. (Uigur, Chagatai) Face, colour dress, 5. (Chagatai) Lineage, genealogy, family.

When “r” is written instead of “z” in the term of “Töz” (essence), it is observed that various meanings emerge. “Tör” is the holly part of house (tent) and the place where “töz” (essences) were hung. If *töz* and *tör* are two terms that originated from the same root; they have a meaning of custom as well as folkway, habitude, law inherited from fathers. In the ancient legends of Altay,

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, İstanbul.

custom was used in the meaning of folk, clan that bonded to an ancestor. (İnan, 1987: 272) Due to the terms which derive from the root of the word “Tör”; it denotes birth, origin, father, tribe, clan,; it is observed that they are synonym for töz (essence) . The fact that both terms indicate the origin has major importance regarding the idea of history.

The cult of Ancestors (Atalar kültü) arises by the means of deification of ancestors. Help is requested from the ancestors for sustaining daily life. The persons who were made into a holy ancestor appeals living humans and become the means or aim of their prayer. The person who is made into a holy ancestor attains a new past mingled with legends.

Key Words: Orhon Inscriptions, ancestor, tree, birth, father, tribe.

1.Giriş

İnsanlık tarihin önemli sorularından biri şöyledir: İnsanlık bir merkezden mi yoksa muhtelif yerlerde birbirine yakın zamanlarda mı ortaya çıkmıştır? Bu soruya verilen monogenizm ve poligenizm şeklinde iki türlü cevap vardır: İkinci yaklaşım olan poligenizmin daha tutarlı olduğu görülmektedir. Bir doğa varlığı olarak insan, muhtelif yerlerde ortaya çıkmış olabilir. Ancak burada iki şeyi ayırmak gerekir. İnsanlığın beşiği ile yüksek kültür beşiği aynı şey değildir. İnsanlığın yüksek kültür beşiği tek bir yerdir o da Orta Asya’dır (İnan, 1932: 22).

Türkler ana yurtları olan Orta Asya’da yontma taş devrini MÖ 12.000 yıl önce geçirdikleri hâlde Avrupalılar ancak 5000 sene sonra bu devirden çıkabilmişlerdir. Başka kavimler henüz ağaç ve kaya kovuklarında yaşarken Türkler Orta Asya’da kereste ve maden medeniyetini meydana getirmişler, hayvanları evcilleştirmişler, çiftçiliğe başlamışlardır. Cilalı Taş devrine tesadüf eden Buzul Devri sonlarında buzların çekilmesiyle vukua gelen doğal olaylar sebebiyle birçok Türk kabilesi göçe başlamıştır MÖ 7000’li yıllarda çiftçilik ve çobanlığı ilerletip altın, kalay, demir ve bakırı keşfetmiş olan Türkler, Orta Asya’dan yayıldıktan sonra gittikleri yerlerde ilk medeniyeti neşretmiş ve böylece Asya’daki Çin ve Hint medeniyetlerinin yanı sıra mukaddes yurt edindikleri Anadolu’da Eti, Mezopotamya’da Sümer, Elam ve nihayet Mısır, Akdeniz ve Roma medeniyetlerinin esaslarını kurmuşlardır. Bugün yüksek medeniyetlerini takdir ve takip ettiğimiz Avrupa’yı o zamanlar mağara hayatından kurtarmışlardır (Gunglev,1932: 6-7).

Göç yolları üzerine yerleştikleri yerlerde yapılan arkeoloji, antropoloji ve etnografya tetkiklerinden anlaşılacağı gibi Türk kavimleri Avrupa’nın her tarafına yayılmış ilk medeniyeti yaymıştır. Buralara Türk ana yurdu olan Orta Asya’dan geçtikleri anlaşmıştır. Harappa ve Mohencodaro’da yapılan arkeolojik tetkikler de Hint medeniyetinin de Orta Asya’dan gelen Türk kolları tarafından tesis olduğunu göstermektedir. Bu örnekler çoğaltılabilir.

“Abel Rey’e göre de Kalde Orta Asya medeniyetinin batıya doğru yürüyüşünde bir menzilden başka bir şey değildir. Aynı zamanda Akdeniz’e oradan da Mısır’a yayılmıştır. Orta Asya’nın belkemiği Altay-Pamir yaylasıdır. Bu bölge, MÖ 9000’lerde kültür sahibi bir bölgedir. Otokton ahalisi brakisefal Türk ırkı ve Türk dili bu bölgedendir. Bu dilin tabii beşiği burasıdır, bu dil bütün dünya dillerine götürülmüştür. Bu Orta Asyalıların adı Türk’tür. Buna Ural-Altay kavimleri veya Turani demek de doğru değildir” (İnan, 1932: 30-31).

2. Tarih Bilinci ve Ata Kültü

Türklerin ilk dönemlerinde tarih düşüncesi köken efsanelerinde biçimlenmiştir. Orhun yazıtlarında belirtildiği gibi insanın yaradılışı gök ile yerin yaradılışından sonradır. Köken efsanelerinin merkezinde her zaman bir ata vardır. Ata kültü, kabile kültürlerinde köken efsanesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Çünkü ata ilk olarak kökende ortaya çıkan her şeyle yakından ilgilidir. Yıllık törenlerde ilk olarak atayı anma önemli bir yer tutar.

Türklerde bazı unsurlar ve göksel cisimler çeşitli ailelerin kökü sayılmıştır. Bunlara kök, ruh veya aile anlamına gelen Türkçe *töz*, *oguş* (*uguş*) veya *kut* gibi isimler verilmiştir. Her canlı veya cansız varlık bu ailelerden birine aittir (Esin, 1977: 24, 25)

Ağaç ve dağ da soy üyelerinin hayatıyla (yani ata kültüyle) yakından ilgilidir. Ağaç çocukları doyurur, yetiştirir; aynı zamanda hayat sembolü ve kabile üyelerinin iyiliğinin güvencesidir. Ağacın köklerini kurutmak soy bağıyla o ağaca bağlı olanların ölüme mahkûm edilmesi demektir. Dede Korkut’ta ağaç, şamanın evrensel yolculuğunda merdiven görevi yapmaktadır.

Tarih düşüncesinin temel kavramı olan köken, *töz* (tös) teriminde içkindir. *Töz* ya da *tös* büyük ölümler, özellikle de kamlar için yapılan sembollerdir. *Töz* kabilenin kökenini temsil ettiğine inanılan dağ, hayvan ya da bir kamin adını taşımaktadır.

Töz terimi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. 1) (Altay, Yenisey, Uygurca) esas, her şeyin alt tarafı, kökü, temeli; 2) (Altay, Yenisey) a. Konmak için yeni bir vâris arayan ölü kamin canı; b. Ölen kamların ruhlarını temsil eden tılsımlar; 3) (Kazan) suret, yüz, canlı hayvanların resmi, atalardan kalan hatıra; 4. (Uygur, Çağatay) sima, renk, kıyafet; 5) (Çağatayca), soy, nesep, aile.

Töz teriminde z yerine r yazıldığında çeşitli anlamların ortaya çıktığı görülmektedir. *Tör*, evin (çadırın) kutsal kısmı ve *töz*lerin asılı olduğu yerdir. *Töz* ile *tör* aynı kökten gelen iki terim ise *töre*, atalardan kalma örf, âdet, kanun anlamını kazanır. Altayların eski efsanelerinde *töre*, bir ataya bağlı halk kavim anlamında kullanılmıştır (İnan, 1987: 272). *Tör* kökünde türeyen terimler doğuş, menşe, baba, kabile kavim gibi manaları ifade ettiklerinden *tözle* aynı anlama geldikleri görülmektedir. Her iki te-

rimin de aynı kökene işaret etmeleri tarih düşüncesi açısından oldukça önemlidir.

Atalar kültü, ataların kutsallaştırılmasıyla ortaya çıkar. Gündelik hayatın sürdürülmesinde atadan yardım istenir. Kutsal ata hâline getirilen kişi yaşayan insanları kendine doğru çeker ve onların dualarının aracı veya hedefi olur. Atalaştırılan kişi efsanelerle karışık yeni bir geçmiş kazanır (Bıçak, 2004).

W. Koppers'e göre, Türklerin Gök Tanrı inancına bağlı gök ve yer kültürüyle atalar ve tabiat kültürleri bulunmaktadır. Orta Asya'daki en eski Türk toplumlarının inanç sistemlerinin atalar kültü, tabiat kültürleri ve Gök Tanrı kültü olmak üzere üçlü din anlayışından ibaret kabul edilebileceği görülmektedir.

Atalar kültü, ölmüş atalara duyulan dinî saygı, onların hatıralarının ve eşyalarının bile takdisine yol açmış bu yüzden Türkler ölülerini her türlü eşyasıyla birlikte gömmüşlerdir. İbrahim Kafesoğlu Türklerin dışındaki kavimlerde bu inancın ataların yarı tanrı sayılmasına kadar varıldığını ancak Türklerde böyle olmadığını belirtiyor. Kafesoğlu'nun belirttiğinden farklı olarak Türk kültüründe ölen her atanın ruhu ve mezarı kült konusu olmamakta, yalnızca saygıdeğer olanlar buna erişmektedir. Bu bakımdan atalar kültürü, ölümler kültü ile karıştırmamak gerekmektedir.

Dede Korkut "Ata adını yürütmeyen hoyrad oğul ata belinden in-mese yeg, ana rahmine düşünce doğmasa yeg, ata adın yürüdende devlet-lü oğul yeg." demiştir (Gökyay, 1973: 2).

Türklerde Gök Tanrı, tabiat kültürleri ve atalar kültü birbiriyle bağlantılıdır. Modern araştırmacılar, Gök Tanrı kültürünün toprakla ilgisi bulunmadığından göçebe avcı ve çoban toplumlarda, özellikle de bu kültürün kaynağının Asya bozkırlarında aranması gerektiğini göstermektedir (Ocak, 2005: 33).

Dağ ve tepe kültürlerine bakacak olursak, her boyun ve oymağın kendine has mukaddes bir dağı vardı. Bir de ortak mukaddes dağları vardır. VII. yüzyılda Göktürkler dahil bütün Türk boyları meşhur Ötüken adındaki ormanlı dağı mukaddes bilmişlerdir ve hakanın çadırı da buradadır. Dağ kültü ata kültürüyle ilişkilidir. Buztağ Ata adını taşıyan dağın, ecdad telakki edildiği görülmektedir. Proto Tunguzlar ve Mançular da dağın kendi ataları olduğunu kabul ediyorlardı. A. İnan günümüzde Altaylarda buna benzer inanışların olduğunu söylemiştir (İnan, 1987: 52-53).

Anadolu'da, Hacı Bektaş'taki Arafat Dağı, Kırıkkale'deki Hasandede, Denek dağları örneklerinde olduğu gibi Bektaşî ve Kızılbaş topluluklarında bu duruma sık sık rastlanmaktadır. Kült konusu olan dağlar gerçek coğrafi manada dağ değil yüksek tepelerdir. Çoğunun üzerinde yatır bulunmaktadır. Ziyaretler, adak ve kurban sunulması hep bu yatırların etrafında gerçekleşmektedir. Çoğu yatırım kimliklerini tespit etmek müm-

kün değildir. Genelde Nohutlu Baba, Çamlık Baba gibi üzerinde buldukları dağın veya tepenin adıyla anılmaktadır. Aslında gerçek bir yatur olmayıp bölgedeki dağ kültürünün yani ataların üstünlüğüne ve gücüne atfedilen inançların İslam sonrası inanışla bir evliya şahsında sembolleştirilmesinden ibarettir (Ocak 2005: 8, 56).

Atalar ruhu anlayışına göre Türkler ölümden sonra insanın ruhunun yaşadığına inanırlar ama hulul ve tenasühü kabul etmezler. Ruh ölümden sonra yok olamaz bedene geri döner. Türkler alplık erdemini gerçekleştirdiklerinde yenik düşenin balbalını dikerek ondan öte dünyada hizmet beklemektedir. Ölülerin kurganları üzerine bark yapılmaktadır. Ölüm tabii bir yasadır. Hayatta iken alplık ve bilgelik yüce değerlerine inanarak ve gereğini yaparak yaşayanların ruhları atalar ruhuna kavuşur, orada sonsuzlaşır. Olumlu değerlerin varlığına inanmayıp kendi kişisel çıkarlarına göre yaşayanlar *ayıg* olarak adlandırılır. *Ayıglıg* olumsuz değerdir. *Ayıglar* atalar ruhuna kavuşamazlar.

Banzarof'a göre "ongon kültü atalar kültürünün devamından ibarettir. Ongonlar insan kuş ve başka hayvanlar şeklinde olup her biri belli bir ruhu temsil eder. Bu kült ceddiala veya ölümler kültürünün bakiyesinden başka bir şey değildir (İnan, 1987: 269). Altaylarda her oymağın aru tösü vardır. Bu tös kabileye mensup bir kamın veya ceddiala sayılan bir dağın hayvan veya efsanevi bir şahsın adını taşır. Altayların töz yahut tös dedikleri putların kültü, bağlı oldukları kamların okudukları ilahilerde açıkça görülmektedir. Kam gerek ana gerek baba tarafından olan ecdadına *tözüm* diye hitap eder (Bugün bu söz "gözüm" şeklindeki hitaba dönüşmüş olabilir). Gök tanrılardan birinin adı Töz Han'dır. Bu semavi Töz Han göklere çıkmış ceddialalardan biri olsa gerektir. Sami dinlerin Nuh'una benzeyen Yayık han da Tufan'dan sonra göklere çıkmış Akyayık adını almıştır. Kam ayinlerinde Yayık Han'ın önemi büyüktür. Onun şerefine töz yapılır. Altaylılar ve Yeniseytiler dağların ve hayvanların bazılarını töz sayarlar. Bunları töz saymaları ceddiala olduklarına inanmalarıdır (İnan, 1987: 269-271).

3. Aile

Eski Türk toplumunda sosyal birlik olan aile, toplumun çekirdeği olarak kan esasına dayanıyordu. Türkler dünyanın dört bucağına dağılmalarına rağmen varlıklarını korumalarının esası aile birliğine verdikleri öneme dayanıyordu. Bunun bir delili de Türk dilinde başka milletlerde rastlanmayan zenginlikte akrabalık nüanslarını belirleyen kelimelerin çokluğu. Türk ailesi geniş aile biçiminde görünse de küçük aile tipinde kurulu bulunması akla daha yakın gelmektedir. Türk ailesi aile reisinin âdeta mülk sayılan aile efradı üzerinde kesin söz hakkına sahip olduğu eski Yunan'da "genose" Roma'da "gens" olarak adlandırılan geniş ailelerden çok farklıdır. İslavlardaki aile büyüğünün bütün aile halkına köleler gibi davrandığı "zadruga"ya da benzemez. Bu tip ailelerde evlatlar mülk hakkından yok-

sundur. Gelişmiş çoban ailesinde ise ortaklık yalnızca otlaklar ve hayvan sürülerinde görülür. Türkçede izdivaç için kullanılan “evlenme” veya “evlendirme” tabirleri evlenen erkeklerin baba ocağından ayrılarak ayrı bir ev ve aile meydana getirdiğini gösterir. Egzogaminin esas olduğu evliliklerde cebir, zor değil velayet (dost) hukukunun geçerli olduğu Türk ailesinde evlenen oğullar hisselerini alıp çıkarlar. Baba evi en küçük oğula kalırdı. Böylece küçük aile nizamında yaşayan Türkler daha hür fertler yetiştirme imkânına sahip idiler. Türklerde ölen erkek kardeşin dul kalan zevcesi ile evlenme veya dul kalan genç, çocuksuz üvey anne ile evlenme görülür. Genellikle tek zevce ile evlilik vardır. Kadınlar erkeklerle eşittir. İbn Fadlan’ın tespitlerine göre Türk kadını ata binip ok atar, top oynar. Güreş gibi ağır sporları yapar. Savaşlara katılır, namus ve iffetine düşkündür. Türk kadını itibar sahibidir, düşman eline geçmesi büyük zillet sayılır.

Ailede bütün ilk kavimlerde olduğu gibi aile ocağı deyiimi yaygındır. “İnsanların saadet ve refahını temin eden aile tanrısı Ateş ilahedir. *Ot-ine* veya *Ot-ana* ailenin daimi hamisidir. Şaman duası bu ilaheyi takdis eder. Yakut Türklerinde *Ot-ata* şekline girmiştir. Millî Türk mitolojisi kadınlığı (analığı) takdis eder. Şaman ayinlerinin bazılarını (kabile dışından olmalarından ötürü) evli kadınlar uzaktan seyreder. Kızların erkeklerden farkı yoktur. Altay silsilesinde kadın adını taşıyan bir dağ vardır. Dağdan ağlar gibi bir ses gelmektedir. Bu dağ Altay Türklerinde kadın hakkında söylenen birçok şairane destana mevzu olmuştur. Bu destanlarda kadının sadakati, harpte öldürülmüş zevcine ağlaması, tanrıdan kıyamete kadar ağlamak için dağ yapması ricaları terennüm olunur. Bu kadın dağı, Altay Türklerinin kadınlık şerefine diktikleri bir abidedir. Tepeleri daima karlarla kaplı kadın dağının, siyah bulutlar, dumanlar altında kaldığını gören, ağlamasını işiten her Altaylı Türk kadınının sadakati ve nihayetsiz muhabbeti önünde secde eder, eğilir.

Altay destanlarına bakıldığında kadınların mevkiî büyüktür. Kahramanlar karılarının sadakati ve gayreti sayesinde ölümden felaketten kurtulur. Destan kahramanlarının hepsi anne veya kız kardeşinin terbiye nezaretinde büyür. Onlara ilk yol gösterenler kadınlardır. Manas Destanı’nda kadın evin talih ve namusunun muhafızı olarak tasvir edilir. Kahramanları yanlış bir iş yapacakları dakikada kadın kurtarır. Kadın sözüne kulak asmadığı gün kahramanın ölmüş demektir. Kadının sadakatinde ve aile yuvasına muhabbetinde hiç hudut yoktur. Kahramanın dünyadaki en büyük arkadaşları kadın ile atıdır. Başkurt, Kazak ve Kırgızların “Kuzukörpeç ve Bayan” destanlarında kadının gösterdiği fedakârlıklar yanında erkeklerin gösterdiği fedakârlıklar aşağı kalmaktadır. Oğuz Türklerinin destanı olan Dede Korkut’ta da kadının içtimai mevkiî çok yüksektir. Birden fazla evliliğe hiç işaret yoktur. Kadın erkeklerin yaptıklarını yapabilmektedir. Örneğin, Deli Dumrul’un karısı, onun için canını vermek ister, o razı olmaz ve “Ya canımızı beraber al ya da bizi beraber bırak.” diye

dua ederler. Tanrı, onların muhabbetinden hoşlanır ve onları bırakır, ihtiyar anne babasının canını alır (İnan, 1987: 274, 277). Burada hem kadına hem de eşlerin birbirine karşı hakiki ve derin sevgisinin insan varlığının temel mevcudiyeti için ne kadar önemli olduğuna şahit oluruz.

Tam da bu noktada aileyi ve toplumu bir arada tutan Türklerde çok derin manalara haiz olan gönül kavramına da değinmek gerekir. Kutadgu Bilig’ de gönülün sayılmış olumlu ve olumsuz hâlleri ve vasıfları vardır: Tatlı dilli, aydınlık, temiz, iyi inançlı, mümin, huzurlu, doğru yollu şefkatli vs. Kutadgu Bilig’e göre gönülü Tanrı yaratmış ve aydınlatmıştır. Tanrı devlet adamlarına akıl ve gönül vermiştir. Gönül kuttur. Gönül insandır. Gönül Türklerdeki hümanizma anlayışının görkemli taç kapısıdır. Varlığın temelinde nasıl Tanrı varsa toplumun temelinde de gönül vardır. Halkın gönlünü ağrıtmamak gerekir. Değer veren de gönlüdür. Değeri alan da gönlüdür. Gönül Yunus’da hak durağıdır. Gönülün düşmanı kindir. Doğruyu doğru kılan gönül olduğu gibi yanlış yanlış kılan da gönlüdür. İnsan gönlü aynı zamanda istek ve duyguların yeridir. İman manası da vardır. Bunlar bir araya getirilirse bütün maneviyatı içerdiği görülür.

“Kutatgu Bilig’de insanı insan yapan gönül temeline dayanan aile ocağında verilen değerler şunlardır: “Toplumda yapıcı, bütünleştirici, düzenleyici, derleyip toparlayıcı, eli açık, konuksever, atalara hürmet eden, hatır soran, arkadaş canlısı, sevimli, yumuşak huylu, sakin, itidalli, merhametli, şefkatli, bağışlayan, utanan, arlanan, sadakatli, vefalı, sabırlı” (Küyel, 1990: 293) vs.

Koppers, İç Asya’nın Altay Türk çobanlığı için sosyal sahada aile, toplum ve devlet gibi üç teşekkül kabul eder (Koppers, 1941: 655). Fakat göçebe cemiyetinin en küçük teşekkülü aile ve kan rabitası bulunan ailelerden müteşekkil boyların büyüyüp, dallanıp budaklanması kan akrabalığı ve ecdat (ata) kültürünü ortadan kaldıramamıştır. Bu nedenle sosyal sahada son teşekkül olan devlet de özü itibarıyla aileden izler taşımaktadır. Eski Türklerle göre gök devletin, çadır ise ailenin örtüsü ve kubbesidir. Gök altında devlet, çadır kubbesi altında ise aile düzeni yer alır. Bu sebeple eski Türklerde “devlet düzeni” ile “aile düzeni” arasında bir benzerlik doğmuştu (Ögel, 1971: 137). Esasında küçük bir aileyi incelemek aslında o topluluğu ve devleti incelemek demektir. Çünkü toplulukları aileler meydana getirmektedir. Daha doğrusu “aile” topluluğun en üst kademesinin başında bulunan “devlet”in küçük bir modelidir. Ailede babanın çocuklar üzerindeki otoritesi, devleti yöneten hükümdarın millet üzerindeki otoritesine benzemektedir.

Aşağıdaki ifadeler bunu açıkça gözler önüne serer:

“Benden sonra gelen küçük kardeşlerim, yeğenlerim, oğullarım, bütün boyum, milletim! Bu sözümü iyice işit, sağlamca dinle. Çin kavminin sözü tatlı, hediyesi hoş gelirdi. Tatlı sözü, hoş hediyesi ile fesatlığını

yayardı. Türklerden iyi ve aydın kişinin iyi ve alp kişinin yetişmesini önlendi. Tatlı sözüne, hoş hediyesine kapılarak çok Türk kavmi öldü. Müfsit kişiler Türkleri birbirine karşı kışkırttılar. Bilir bilmez cahil kişiye, iyi hediye verir, diye kışkırttı. Bilir bilmez cahil kişiler bu söze, Çin sözüne kanıp pek çoğu öldü. O vaziyetlere düşersen ey Türk milleti, öleceksin! Türk beyleri, Türk milleti işitin. Türk milleti yanılıp ölmesin diye ne sözüm varsa bengü taşa vurdum, onu görerek bilin.

Türk beyleri ve kavmi düzensiz olduğu için, Çin kavmi ise hilekar ve kurnaz olduğu için, Türk beyleri ile kavmi arasında nifak olduğu için Türk milletinin ülkesi yıkılmağa yüz tuttu. Türklerin bey olmaya layık erkek evladı kul oldu. Temiz kız evladı cariye oldu. Türk beyleri Türk adını atmışlar, Çin beylerinin Çince adlarını alarak Çin hakanına itaat etmişlerdi.

Küçük kardeş büyük kardeşi bilmez oldu, oğul babasını bilmez oldu. Kazanılmış kurulmuş ülkemiz töremiz var idi. Türk milleti ülkeni töreni kim bozdu. Ey Türk milleti, kendine dön! Müstakil ülkeneye karşı kendini yanıldın, kötülük ettin. Silahlılar nereden gelip seni dağıttılar? Kanın su gibi aktı, kemiklerin dağ gibi yığıldı. Millet ölü gibi yalın ayak geldi. Türk milletinin halkı böyle dedi: Ükeli kavim idim, şimdi hani ülkem... Ülkemiz töremiz var idi” (Esin, 1977)

Bilge Kağan ve Tonyukuk yazıtları üç sosyal teşekkül olan aile toplum ve devlet uyumunun bilincinde olan Türk tarihinin izlerini taşır. Bu yazıtlarda tarih iyi anlaşılmalı ve değiştirilmeye çalışılmamıştır. Burada tarihteki hikmetin anlaşılmasından ve tarihin hikmetini anlamaktan söz edebiliriz. Buradaki hikmet anlayışına göre tanrı, evren, toplum ve insan arasında uyum gözetilmiştir. İnsandaki doğruluk ve adalet önce ailede, sonra toplumda, son olarak da devlette biçimlenmektedir. Orhun yazıtlarında Platon’un tam da istediği gibi Türk tarihinde “arhont” bir filozof yani bilge bir kral konuşmaktadır ve bilgece bir seslenişle Türklerin makus kaderini değiştirmek istemektedir. Türk budunu ve hilekâr düşman tasvir edilmekte, devleti ortadan kaldırmak isteyen düşmana karşı uyanık olunması, Türk oğul ve kızlarının köle edilmemesi gerektiği üzerinde durulmaktadır.

Türk milleti iki hâl üzeredir. Ya kendi arasında barışık uyumludur ve bir devlet başkanı vardır ya da bilgisizdir; aç iken tokluk, tok iken açlık nedir bilmez; yabaktır (perişan); araları bozulmuş, birlikten uzaklaşmıştır; devleti ve hakanı yok edilmiş, kanı su gibi akmış, kemikleri dağ gibi yığılmış ve oğlu, kızı köle edilmiştir.

Türk beylerinin bir kısmı düşmana hizmet ve itaat eder hâle gelmiştir. Bu sırada Gök Tengri hakan aracılığıyla işe el koymuş, Türük budun yok olmasın diye bilge ve alp olan, yalan söylemeyen hakanı yarlıgemiş, ona lütfetmiş; kut, güç ve ülüğ vermiştir. Hakanın tahtı Kutup Yıldızı’nın tam altında, “Ordug”dadır. Evren Kutup Yıldızı’nın etrafında dö-

ner. Düşmanı ülkeye sokmaz, ölecek halkı diriltir, atalarının töresince yeniden yaratır. İl tutar, halkı bölmez, sulh getirir. Böylece “üze kök basmasar yir telinmeser türüg ilining töresini kim bozabilir” diye durum değerlendirmesi yapar. Bilge Kagan tarihteki hikmeti doğru anlamıştır. Tarihi doğru değerlendirmiş ve tarihi doğru değiştirmiştir. Anıtlarda tarihi nasıl doğru anlayıp değerlendirdiğini anlatmaktadır.

Gerçeğe, doğruya ve iyiye inanan; bilge, cesur, ölçülü, adil olan doğru bir düzene, “cosmos” a uyumlu bir devlet kurabilir. Çünkü töre ve yasayı ahlakla, ahlakı da ruhun ölmezliği ve Tanrı'nın varlığı ile temellendirir.

Hakan töreyi, ruhun ölmezliğine ve atalar ruhunun ölmezliğine inanarak, onlardan öğrendiği erdemlere dayanarak düzenler. Töreyi kendi insafına göre koymaz. İşte bu nedenle hakanın sanı “ulu tengride kut bulmuş Alp Bilge”dir. Adalet hükümdarın halkına bir görevidir; “Küfür ile dünya durur ama zulüm ile durmaz”. Adalet hükümdarın bir lütfü değildir. Tarih kahramanlar ve dahiler gibi geist (karizma, liyakat) olanların birer anıtsal tasviridir. Bilge Kagan da atalar ruhuna, kut ve gönüle hitap eden sözleriyle aileyi, toplumu, evrenin uyumunu fark etmiş, yüksek bir tarih bilincine ulaşarak ondaki hikmeti doğru anlamış ve onu değiştirmiştir (Küyel, 1994: 455)

Kaynakça

- Esin, Emel (1977). “Milli Kültür Safhalarına Bakış”, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*'nden Ayrı Basım. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Gökyay, Orhan Şaik (1973). *Dedem Korkutun Kitabı*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı yayınları.
- Gumlev, L. N. (1932). “Eski Türkler”. *I. Türk Tarih Kongresi Zabıtları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İnan, Abdulkadir (1987). *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İnan, Abdulkadir (1988). *Şamanizm*. Ankara.
- İnan, Afet (1932). “Tarihten Evvel ve Tarihin Fecrinde”. *I. Türk Tarih Kongresi Zabıtları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Küyel, Mübahat (1990). “Milli Ahlak Unsurları”. *Milli Kültür Unsurlarımız Üzerine Genel Görüşler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1983 (2005)). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri (Gök Türk İnançları Kaynaklı Motifler)*. İstanbul: Enderun kitapevi.
- Türker Küyel, Mübahat (1994). “Bilge Kağan Bir Arhont Filozof mudur?” *XI. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler*, s. 455-464, Ankara. Türk Tarih Kurumu.

Sustainability of a Traditional Family in the Contemporary World: Inter-regional Social Practices of Altay Nations

Abulfaz Suleymanov - Chulpan Ildarhanova***

Summary

Sustainability of family relations in conditions of cultural unification, multiculturalism provokes researchers to enhance efforts in conceptualization of resources that allow nations belonging to one ethnic group to keep interactions between marriage partners, children and the closest relatives in such a way as it has always been characteristic for Turkic nations. The distinguishing feature of Altay family nations is a significant role of the family in choosing one's life trajectories, his/her life quality, life space arrangement, migration patterns, etc.

The paper contains a comparative analysis of results of sociological researches held in Turkey, the Republic of Tatarstan, Azerbaijan, Kyrgyzstan and Kazakhstan. Respondents' views on distribution of roles in a traditional family, the phenomenon of cohabitation, mixed marriages are reflected.

Rural families are analyzed separately as they mostly match traditional families. Rural young families are characterized by the lower marriage age and earlier child birth, the significance of a family, commitment to traditions, and tight connection with the environment. Space-territorial localization is important for formation of a social capital of a young rural family – living together in husbands' father house ('patrilocal family'), in wife's parents' house ('matrilocal family'), in aunt's/uncle's house, and separately from relatives ('neolocal family'). Special attention is given to elderly people as translators of cultural values, dominant agents of youth socialization. The place of a family in a value structure of modern youth is fixed.

In the conclusion authors state that a family in a modern society inevitably adapts to current social and economic challenges that influence forms of marriage partnership, social-cultural and ritual practices.

Key Words: family, rural family, family relations, marriage, Turkey, Tatarstan, Azerbaijan, Kyrgyzstan, Kazakhstan

Family institute faces many risks in contemporary society: social, economic, interpersonal, reproductive, etc. Transformation of Altay families' traditional way of life is expressed in changes in different spheres of

* Prof. Dr., Uskudar University, Istanbul, Turkey.

** Dr., Head of Family and Demography Center of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation.

household caused mostly by partial westernization of Turkey, the Republic of Tatarstan (Russia), Azerbaijan, Kyrgyzstan, Kazakhstan and other countries where Altay families live. Still significant transformation of male and female roles in modern society was not followed by institutionalization of a new type of marital relations, and changes in spheres of labor, leisure and other areas of life activity are not always taken into account.

We should distinguish between 2 patterns of family development among above mentioned countries: 1) countries with relatively stable economic situation, employment, high level of education (Turkey, the Republic of Tatarstan, Azerbaijan), 2) countries with high level of poverty, low level of education (Kazakhstan, Kyrgyzstan).

Aging. Demographic situation in Azerbaijan and Turkey in comparison with other countries from the list is almost ideal. Working age population ratio allows to state that these countries are young – the percentage of old people (6,3% in Turkey, 6,3% in Azerbaijan¹) is more than 3-4 times lower than percentage of children (26,6% in Turkey, 22,7% in Azerbaijan)², ratio of men and women is almost equal, middle age is 28-30 years.

Main tendencies of contemporary Turkish and Azerbaijan families are stability (low rate of divorces), many children, patriarchal type of family relations. That's typical mostly for older and middle aged families, as for young couples the number of children in a family reduces, and distribution of family roles varies.

Population of the Republic of Tatarstan is old – the percentage of old people (19,5%) is higher than the percentage of children (17,7%).

Nevertheless, in order to keep stability in Turkish and Azerbaijan families it's important to pay attention to destructive phenomenon that are not numerous in number but should be analyzed and measures to prevent them should be taken.

Divorces' ratio in Turkey is 1,7. World family researchers insist that the possibility of divorced individuals to form a new family is much higher than that of people who have never been married. That's why it's actual to study second marriages. Turkish women consider remarriage (second marriage) possible: 37% of divorced women have a strong opportunity to remarry and 70% of women think that remarriage is a good choice for a divorced woman. Women search for emotional impact and spiritual comfort. Nevertheless, remarriages are not stable and they tend to ruin more often than first marriages. S. Kavas and A. Gündüz-Hoşgör revealed three main reasons of their instability – the society doesn't support them enough, lack of definite social norms that spouses

¹ <http://total-rating.ru/748-demografiya-azerbaydzhana.html>

² <http://countrymeters.info/ru/Turkey>

should stick to, and higher readiness to solve family problems with the help of a divorce compared with people without a divorce experience³.

Pre-marital cohabitation is not officially wide-spread in Turkey, moreover it is condemned. Turkey is considered to be the most conservative country among industrial and postindustrial countries concerning protection of a traditional family institute form.

Tatar family. Tatars is a Turkic nation living in central areas of a European part of Russia, Volga region, the Urals, Siberia, Kazakhstan, Middle Asia, Xinjiang, Far East, and Finland. Religious Tatars are Muslims-Sunnis. Tatar family is a small social group, the most important for organization of a personal household, a union of a man and a woman of one nationality based on kinship relations between spouses, parents and children, brothers and sisters and other relatives that live and keep the house together, save national and folk traditions, and communicate mainly in Tatar language. Family stands on one of leading positions in the hierarchy of values. According to Kazan province population census, 1897 only 3,6% of women and 1,7% of men at the age over 16 had never been married. Marriage rate of women over 16 was 61,2%. During next periods of historical development of the society indicators of a marriage rate varied due to different factors, consequences of last two world wars as well. In the past Tatar families used to be rather numerous. In 1897 62,8% of population in Kazan province lived in families consisting from 5 members and more. The size of a family in the province reached 5,4 people [1].

Family and demography center of the Academy of sciences of the Republic of Tatarstan organizes and holds researches on the state and tendencies of family institute development as a basic social structure that accumulates problems of demographic processes in the region. Our goal is to provide scientific-methodic support for state and municipal structures functioning and to analyze fulfillment of demographic policy in the Republic of Tatarstan.

Social surveys characterize specifics of demographic processes, ethnic and regional peculiarities of reproductive and socialization behavior of families of a different type. Dynamics of demographic processes in the Republic of Tatarstan is reflected as the result of interaction of demographic attitudes of social subjects (families, individuals, communities) and objective conditions of a population livelihood.

Nowadays the majority of respondents in Tatar families consider having two children an ideal number (60,4%)⁴.

³ S. Kavas, A. Gündüz-Hoşgör, *Divorce and Family Change Revisited: Professional Women's Divorce Experience in Turkey demografia*. hu/en/ publicationsonline /index.php/demografiaenglishedition/article/view/232/618, p. 120.

Diagram 1: An ideal number of children in Azerbaijan⁵, Tatar and Turkish families⁶

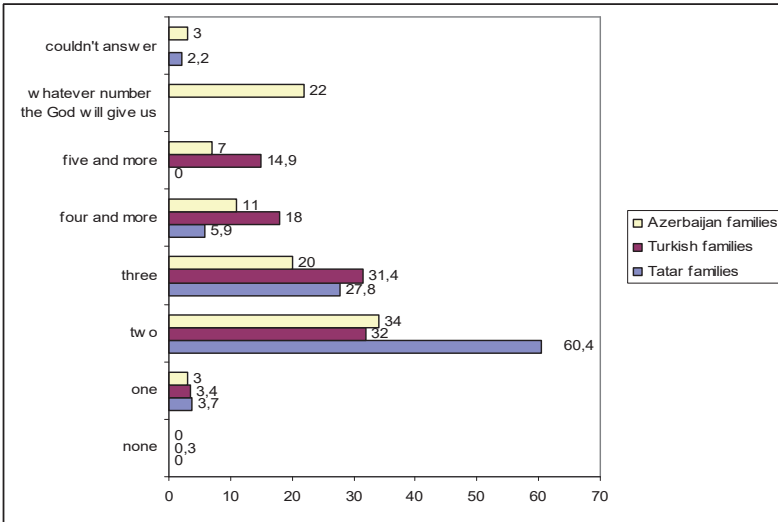
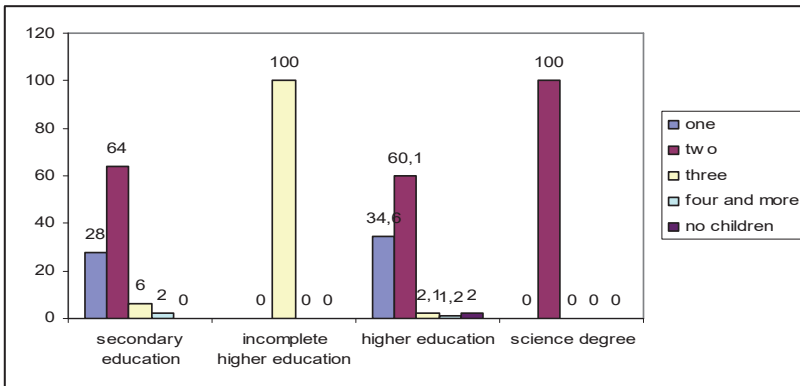


Diagram 2: Education level of women with a real number of children in a Tatar family



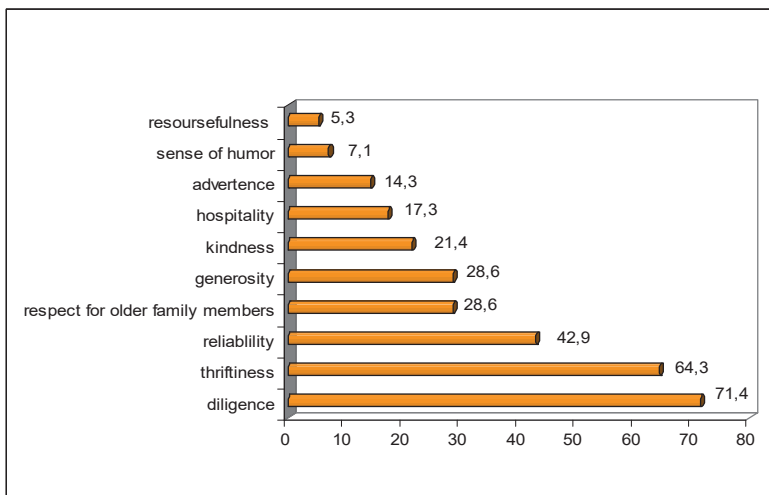
⁴ The survey was held by Family and Demography Center of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. An empiric research, where marital-reproductive behavior and patterns of Tatars was studied, was held in several stages (2008-2009). Pupils of urban and rural schools of the Republic of Tatarstan took part in a survey on the first stage (2008). Sample – 447 people. The main goal of the survey was to study marital-reproductive behavior of a Tatar family. The target group was a category of people having one or more children. Sample representativeness was based on the selection of respondents by 3 criteria: family experience (up to 5 years, 5-15 years, 16-30 years, over 30 ears), the number of children in the family, ethnic affiliation (Tatars).

⁵ <http://caucasusbarometer.org/en/cb-az/IDEALNCH/>

⁶ <http://www.turkstat.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21869>

World tendency – the higher the education level – the less number of children in a family – is also traced in contemporary Tatar families. The majority of women – 64% – with secondary and secondary special education have two children, 6% have three children and 2% four and more children. There are more women with only one child among respondents with higher education – 34,6% [2].

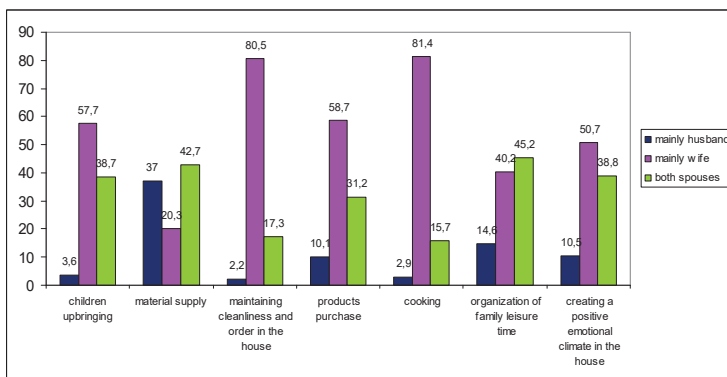
Diagram 3: Spiritual-moral portrait of a dream Tatar spouse
(What qualities should your future spouse possess?)



There is a definite duties distribution between family members in a traditional Tatar family: a man is a breadwinner, materially supplies the family (37%), a woman does all things about the house, brings up children (57,7%), cleans the house (80,5%), cooks (81,4%), etc.

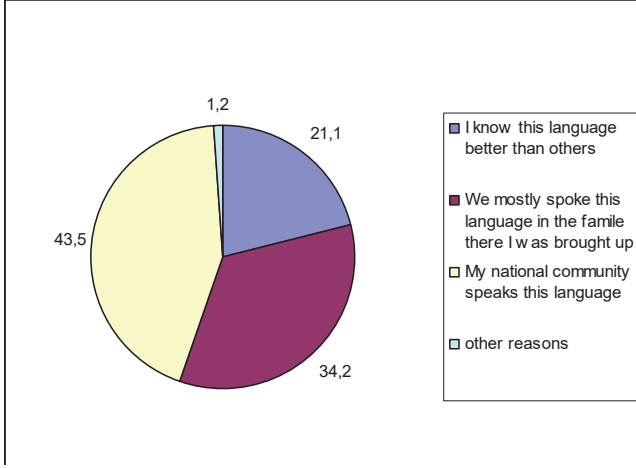
At the same time the majority of house duties spouses do together – organize family free time (45,2%), earn money for the family (42,7%), bring up children (38,7) and so on.

Diagram 4: Distribution of family duties in a Tatar family



The research ‘Family and native language’⁷ among Tatar mixed families revealed that the majority of respondents consider native language the one that corresponds to their ethnic group – 43,5%, 34,2% said that native language is the one they speak at home, and 21,1% told that native language is the one they know better.

Diagram 5: Why do you consider this language native? (%)



Rural partners living in mixed marriages in the Republic of Tatarstan follow both Muslim and Christian religious traditions, but preferable are Muslim customs as nearest neighbors are Tatars and the house is situated near the mosque. Growth of divorces number is a typical feature of the crisis of a Tatarstan family. The rate of divorce was 3,9 in Tatarstan and 1,58 in Turkey⁸ in 2009. Comparative analysis of reasons leading to divorce in two Muslim regions shows that the main reason of a family break-up is misunderstanding between spouses and lack of mutual interests. Other common factors of a divorce are betrayal and physical violence of one of the spouses towards another spouse.

Table 1: Reasons of a divorce in Tatarstan and Turkey

	Tatarstan	Turkey
Misunderstanding between spouses, lack of mutual interests	38,7	96,06
Separation with a family (leaving)		0,19
Financial difficulties	18,6	
Poor housing conditions	11,4	
Marital infidelity, betrayal	26,7	0,06

⁷ An empiric research was aimed to study ethnic-cultural specifics of modern families in a rural area of the republic of Tatarstan. The survey was held by Family and demography center of the Academy of sciences of the Republic of Tatarstan in 2010, sample – 898 respondents, among them 440 pupils and 458 parents.

⁸ Evlenme ve Boşanma İstatistikleri. [http://www.nvi.gov.tr/Hizmetler/Istatistikler, Evlenme_Bosanma_ .statistikleri.html?LanguageID=1](http://www.nvi.gov.tr/Hizmetler/Istatistikler/Evlenme_Bosanma_.statistikleri.html?LanguageID=1)

Alcoholism of one of the spouses	23,4	
Relatives' interference into family's affairs	19,3	
Physical violence of one of the spouses towards another spouse	11	0,02
Inability to have children	3,3	
Drug addiction of one of the spouses	1,6	
Mental disorder		0,03
Vile and unworthy behavior	0,03	
Another reason		0,92
Unknown reason		1,68
Total	100	100

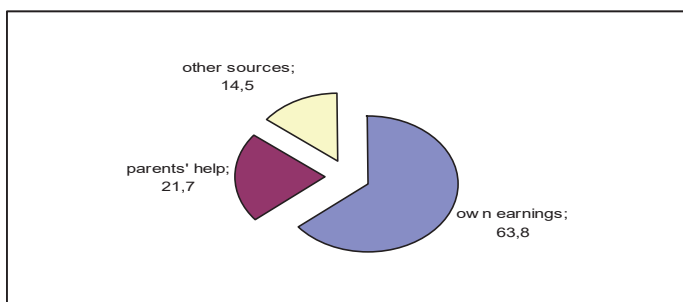
There are significant differences in reasons of divorce other than misunderstanding between spouses, lack of mutual interests in urban and rural areas.

As for the Republic of Tatarstan, the second frequent source of a family break-up in a city is dissatisfaction with a material state (financial difficulties, poor living conditions) – 20,2%, the third reason – a betrayal (15,7%). In a rural area betrayals stand on the second place – 21,5% and alcoholism on the third – 18,5%. It follows from this that urban Tatarstan families are more demanding concerning the level of a material welfare and more tolerant to betrayals. Alcohol abuse ruins families in villages.

In Turkey like in Tatarstan women are initiators of divorces. However, the situation is different in Turkish rural areas where men mostly file for divorce. In Turkish villages family stays, first of all, an economic unit, and keeps its traditional structure but the responsibility on a divorce decision take not only spouses but also two families whom they belong to⁹.

The majority of Muslim and Christian youth living in Kazan, the Republic of Tatarstan, doesn't consider cohabitation a moral norm. As for Tatar youth, its financial independence promotes cohabitation – 21,7% of parents are actually sponsors of this alternative type of family life.

Diagram 6: Income resources of young people having experience of cohabitation



⁹ Kavas S., Gündüz-Hoşgör A. Divorce and Family Change Revisited: Professional Women's Divorce Experience in Turkey. <http://demografia.hu/en/publications-online/index.php/demografiaenglishedition/article/view/232/618>, p. 108 -109.

Table 1: Attitude of Tatar youth to cohabitation (%)

the same family just without a stamp in the passport	22,6
incomplete family union	11,6
qualitatively different union with its own advantages and disadvantages that came to change traditional marriage	9,1
temporary form of relations that allows to try mutual feelings and compatibility of partners	49,6
temporary form of satisfaction of sexual needs	3,5
couldn't answer	3,5

Azerbaijan Families

Traditionally, Azerbaijani society has placed tremendous value on the family institution, revering it as one of the highest cultural and religious values of society. Changes in the political and economic system and the influence of the mass media have effects on family life, and these effects can happen very quickly [8, p. 316].

There is one significant tendency in a modern world – marriage with a partner of a different nation. This type of marriage has various concepts like international marriage, multinational marriage, polynational marriage, heterogeneous national marriage, mixed and cross-cultural marriage.

The research held by A.Suleymanov in the Republic of Azerbaijan studied social portrait of these couples¹⁰. Azerbaijan women in cross-national marriages mostly have western nations' spouses – 34,2%, Turkish turks-26,4%, and representatives of Slavic nations-Russians, Belarusians-15,8%. As for the religious belonging, there are both Christians and Muslims among them. As for Azerbaijan men having a wife of a different nationality they mostly marry Slavic nations – Russian and Ukrainian women – 52,5%. These are mainly Christian women – 55,2%, Muslim 44,7% and Hebrew (7,8%) women. Parents of all respondents (men and women) who married non-Azerbaijan are of Azerbaijan nationality and Muslims. [7, p. 12-13].

There is a slight peculiarity in gender motivation of choosing a partner of a different nation and religion: for Azerbaijan men who married a foreigner it was, first of all, love – 57,9%, and for Azerbaijan women – a 'destiny' factor – 47,4%. Motivation structure is much deeper, and it was revealed that 55% of Azerbaijan women chose a foreign husband in order to improve their life conditions. All male respondents – 100% and 84,2% female respondents stated that they kept their religious affiliation after marriage. Just 5,3% mentioned that they changed their faith to Christianity.

The problem is that in mixed families children don't speak Azerbaijani language, a foreign language is the main source of communication

¹⁰ Case study, 76 respondents – Azerbaijan men and women living in various country regions and abroad that married foreign citizens.

there. The survey showed that 31,5% of children with Azerbaijan mother and 25,1% of children with Azerbaijan father don't know their native language at all.

The research 'Family Language Policy in post-Soviet Azerbaijan: Parental language ideologies and maintenance of non-societal Russian in Baku' [1] showed that such a phenomenon as bilingualism is a very important for the modern world skill obtained in mixed families. Fathers in mixed Azerbaijan families 'denied their roles as simple breadwinners and passive parents; rather they accentuated the importance of participating in their children's development' [1. p. 41]. The choice of the language used in a mixed family is also caused by the media access. Popular Disney cartoons, for example, are more available in Russian language than in Azerbaijani.

'He can watch his favourite Disney or Pixar animated films only in Russian because they are unavailable in Azerbaijani ... It seems as if domestic media isn't even interested in promoting the translated versions of popular cartoons and films'. [1, p. 43].

Kazakhstan Families

Comparative study on family values in the post-Soviet space found that Kazakh informants were more liberal than Russian informants. Social work experts consider that Kazakhstan youth is more loyal towards cohabitation: 'About 10 years ago it was possible to say that cohabitation is more advantageous for men, but now a woman also easily goes for such things, it is rather a step towards avoiding unnecessary liability', – Head of Social services in Kazakhstan [2, p. 972-973].

Kyrgyzstan Families

Kyrgyzstan is suffering a deep family crisis.

Social survey¹¹ held on United Nations request revealed the decrease of a father's status. Patriarchal values that used to be traditional here are not actual anymore. Traditional role distribution in a family has changed as well. 73% of men and 58% of women use physical force towards the spouse. Both spouses confessed that they humiliate each other regularly. Image of a contemporary Kyrgyz mother has also transformed from a meek and lovely woman to a person who can offend and use violence. Children however prefer to use mother's help when they have problems. 50% of pupils told that they seek help and care from their mother. 31,6% of pupils said that they had never shared their worries with a father, had never asked for his help or advice. Just 16,6% of juveniles are ready to consult with dads.

¹¹ Sample – 700 respondents of reproductive age in different areas of Kyrgyzstan, aged 18-40, married (juridical, religious or civil marriage), 200 pupils.

Many girls in Kyrgyzstan don't consider their father's image the one that a true man should have. In the capital of Kyrgyzstan, Chui and Talass areas 43% of inquired girls don't want their future husband to be like their father. In general about 40% of pupils think that their fathers are not a worthy example to follow.

Researchers suppose that it is caused by the amount of attention paid by the man to a child upbringing. According to sociologists study, a typical Kyrgyz father spends 36 minutes a day with his child [4]. One of the most serious demographic problems in Kyrgyzstan as Deputy Prime Minister Damira Niyazalieva states is the growth of consanguineous marriages. This tendency brings a great risk for future generations [3].

Singletons as a normal phenomenon in modern society

Azerbaijan medical university expert – head of obstetrics and gynecology department, Elmira Alieva states that in Baku up to 30% of women of a reproductive age (18-45 years old) are not married and don't have their own family¹². It badly affects reproductive health. It is not caused by women's desire to build a career first, it's a misconception. Family still stays on the first position in a woman's life and value hierarchy. Women tend to protect their financial independence as they don't trust men in these issues, so they try to provide themselves. Moreover, women are afraid of men's violence and it also holds them from marriage.

Moral and spiritual propaganda of family values promotes strengthening of family institute as well as development of new programs of family support in contemporary conditions by state bodies. Scientific recommendations, analysis of international experience of family and demography policy should take into account transformation of traditional family type and offer practical measures that are adequate to self-consciousness and reproductive attitudes of population with consideration of national and regional peculiarities.

Bibliography

1. Galieva G.I., Ildarkhanova F.A. Tatar family / Russian family: Encyclopedia. – Moscow: RGSU publishing house, 2008. – 624 pp. – 426-442.
2. Family in a sociological dimension. Regional aspect / Edited by F.A. Ildarkhanova. Kazan, Academy of sciences publishing house, 2016. –64 pp.
3. Maharramova J. Family Language Policy in post-Soviet Azerbaijan: Parental language ideologies and maintenance of non-societal Russian in Baku. – Dissertation, MA, University of Birmingham, 2016. – 66 p. https://www.academia.edu/30965994/Family_Language_Policy_in_post-Soviet_Azerbaijan

¹² Rustamova E. Are women of Azerbaijan afraid to form families? / Social-political newspaper Echo. 21.10.2016 <http://ru.echo.az/?p=49151>

4. Uzakova S., Naberushkina E. Construction of family values in the post-Soviet space: analysis of the views of experts on the family sphere / International journal of scientific and engineering research, volume 7, issue 12, December 2016. pp. 971-974.
5. Kutueva A. UNICEF supports Kyrgyzstan's efforts to promote family values among population // April 2015, Bishkek - 24.kg news agency <https://24.kg/archive/en/community/175196-news24.html/> 04
6. Karimov D. Fathers are not authority. Family institute in the Republic suffers crisis / Russian Newspaper –Week – Kyrgyzia № 6720 (149) <https://rg.ru/2015/07/09/semya.html>
7. Suleymanov A. Social-psychological analyses interethnic marriage In Azerbaijan , MBM press, Baku, 2010, (in azerbaijani language)
8. Suleymanov A. The Characteristics of the Azerbaijani Family in a Period of Rapid Socio-cultural Change”, *The Family in the New Millennium* [Three Volumes], ed . A.Scott Loveless and Thomas B. Holman, Vol 1, 316-322, Praeger Publishers ,Westport, 2007

Türk-Turan Uygarlığında “Aile Felsefesi”nin Rolü

*Faik Elekberli (Faiq Ələkbərli)**

The Role of “Family Philosophy” in Turk - Turan Civilization

Summary

National and moral values are essential values of every people. Religions are the same value of several nations. International values are a necessary value of all nations on Earth. National and moral values are such a basic system that it is impossible to do away with it. One of the important tools to overcome national and moral values is violation of the family philosophy. In fact, family philosophy is a basis of the spirit of every nation. If we don't have family philosophy, it means that we don't have a nation or, for that matter, national spirit either. We consider that the main principles of the family are integrity, solidarity, integrity and confidence. We tried to investigate and explain meanings of the concept of the family philosophy (“Oguzname”, Dede Korkut, M. Kaşgarlı, M. Farabi, Y. Balasakunlu, C. Rumi, Atatürk, M. E. Resulzade, A. Hüseyinzade, Z. Gökalp, A. Ağaoğlu, C. Meriç, E. Güngör vb.)

Key Words: National ethics, “Family philosophy”, National value, Honor, Confidenciency, Ethics of individuals, Family Ethics, Faith

Giriş

Milli-mənəvi dəyərlər hər hansı millətin özünəməxsus dəyərləridir. Dini dəyərlər bir neçə millətin ortaq dəyərləridir. Beynəlmiləl dəyərlər bütün millətlərin ortaq dəyərləridir. Milli-mənəvi dəyərlər hər hansı millətin özünəməxsus dəyərlədirsə, bu dəyərləri aradan qaldırmaq üçün ən güclü silah din və yaxud da ideologiya fəlsəfi cərəyanlardır. Məsələn, ingilis-amerikan praqmatizmi bir çox millətlərin həyatına daxil olaraq onların özlərinəməxsus dəyərləri aradan qaldırır. Onlar bütün bunları da fərdin azadlığı, demokratiya, insan haqqları adları altında həyata keçirir. Yaxud da vaxtilə elmi kommunizm adı altında Rus imperiyası bunu həyata keçirmişdir və indi də müxtəlif yollar dənəyərək bunu davam etdirmək istəyir. Çin hələ də, komunizmi bu anlamda istifadə etməkdədir. Buna yəhudi massonçuluğunu da aid etmək olar. Yəhudilər din və millət anlayışını “bütövləşdirdik”dən sonra, beynəlmiləl ruhun timsalçısı rolunu oynamaq iddiasındadırlar...

Milli-mənəvi dəyərlər elə bir sistemdir, quruluşdur ki onu təsadüfən aradan qaldırmaq mümkün deyildir. Milli-mənəvi dəyərləri aradan qaldırmaq üçün önəmli vasitələrdən biri, bəlkə də birincisi “ailə fəlsəfə-

* Doç. Dr., Azərbaycan Milli Bilimler Akademisi, Bakü, Azərbaycan.

si”nin pozulmasıdır. Əslində hər bir millətin ruhunun təməlində ailə və ailələr dayanır. Ailə fəlsəfəsi yoxdursa, millət, milli ruh dünəndən yoxdur. Ola bilər ki burada “ailə fəlsəfəsi” kəliməsi qərribə görünsün. Əslində “ailə fəlsəfəsi” yoxdursa, cəmiyyətə qazanılacaq fərd də yoxdur. Fərd isə ailə də dünyaya gəlir. Ailə də millətin sütunudur. Ata və ana isə ailənin təməlidir. Nənələr və babalar da ailənin örnəkləridir.

Deməli, ailə ata, ana, körpə, nənə və babadan ibarət güclü, amma kiçik bir milli birlikdir. Bu milli birliyi bir arada tutan ailə törəsidir. Yəni bütün ailə üzvlərinin zorunlu olaraq əməl etməli olduqları yazılmamış qayda-qanunlardır. Bu törələrə görə. Hər bir ailə üzvü öz funksiyasını bilməli və ona əməl etməlidir. Ailə daima və əbədi olaraq bir sistemin içində olmalıdır. Zaman-zaman ailə daxilində müəyyən dəyişikliklər baş verə bilər. Amma istənilən dəyişiklik, islahat ailənin ümumi mahiyyətinə, təməl prinsiplərinə zərər gətirməməlidir. Ailə həmişə əsas prinsiplərinə sadıq qalmalı, nə olursa-olsun onlardan imtina etməməlidir.

A. Əski Türk Xalqlarında Ailə və Onun Anlamı

Əski Türk düşüncəsi, Türk dünyagörüşü Tanrıçılıq (Göy Tanrı) fəlsəfəsiylə bağlıdır ki onun da Sami, Yunan, Çin, Hind-İran, Misir fəlsəfələrindən daha öncə var olmasına qətiyyətlə şübhə etmirik. Hər halda Turan-Türk uluslarından hesab olunan, m.ö. IV minillikdə İkiqayrasında mövcud olmuş Sumer sivilizasiyasının varlığı da Turan/Türk kosmoqoniyasının İran, Çin, Hind, Misir kosmoqoniyalarından qədimliyinə dəlalət edir. Sumerlərdə və digər Turani qövmələrdə görünən Gök Tanrı dininin (Gök Tanrı və Asra-Yağız Yer ikiliyi) digər dinlərdən daha əski olması, üstəlik onlara təsir göstərməsi yavaş-yavaş dünya elmində də qəbul olunmaqdadır. Özəlliklə, 12 heyvanlı Türk-Turan təqviminin digər xalqlara (Çin, Hind/İran və b.) Turan/Türk irqindən, məsələn Sumerlərdən keçməsi get-gedə daha çox qəbul olunur. Eyni zamanda Türklərin Sumerlərdən öncə və Sumerlər dövründən indiyə qədər şüurlarında yaşatdıqları “Ana haqqı – Tanrı haqqı”, “Tanrı haqqı”, “Göy haqqı”, “Su haqqı”, “Torpaq haqqı”, “Yer haqqı”, “Günəş haqqı” anlayışları, eləcə də ailədə ataya, ağsaqqala sonsuz hörmət, ailə törəsi, el törəsi, atalar sözləri də Tanrıçılıq fəlsəfəsiylə sıx şəkildə bağlıdır.

Tanrıçılıq düşüncəsində xatun da Yerlik xanın bir parçası deyildir. O, Qaraxan tərəfindən ayrıca yaradılmış olub Yer Xatun ismiylə Yerlik Xana əks bir qüvvət təşkil edir. Türk hikmətində, aləmin nizamı erkək və dişi prinsiplər arasındakı ahəngdən doğduğu üçün Xaqanın qarşısında Xatun, ailədə erkəyin qarşısında qadın özəl bir mövqeyə sahibdir.

Mirəli Seyidov da yazır ki qədim türklərdə «Göy-Tanrı» ideyası o qədər güclü olmuşdür ki onlar xaqanı göy kimi göydə doğulmuş təsəvvür etmişlər. Hətta hunlar öz ulu, əcdad babaları Metenin oğlunu «tanrının oğlu», onu «Yer və Göy»dən doğulmuş, Günəşlə, Ay tərəfindən məmur

edilmiş saymışlar. Deməli, əski türklərə görə xaqanı Göy Tanrı təyin edirdi, yaxud da xaqan Göy Tanrının yer üzərində elçisi idi. Əski türklərin inamında «Göy» həm də yüksəklik, genişlik, ucalıq mənasını daşımış, öz əksini ailə və dövlət quruluşunda da tapmışdır¹.

Əski Turan-Türk uluslarından hesab olunan, m.ö. 4-3 minillərdə İki çayrasında mövcud olmuş Sumer xalqının da eyni fəlsəfəni izlədiyini görürük. Belə ki Sumerlərdə də erkək və dişi iki yaradıcı qüvvət olmaq etibarıyla kainatın əsası hesab edildikləri üçün cinsiyyət bayramları ilkbahar və sonbahar mərasimləri onların adına təsbit edilirdi. Onların ittihadını təmsil edən Alaimüssəma idi. Türklərdə Gök Tanrı və Asra Yer erkək və dişi yaradıcı qüvvətləri təmsil etdikləri kimi, Orhon abidələrində Gök körpüsü-Göy qurşağı, yəni Alaimüssəma da onların ittihadıdır. Yenə qədim Türklərin etiqadına görə, bütün cinsiyyət və bərəkət ayinləri Gök Tanrıya aid olduğu üçün, Gök körpüsünün (Göy qurşağının) altından keçən qız oğlan və ya əksinə oğlan qız olur². Türk fəlsəfəsinin ana mahiyyətini təşkil edən bu dünyagörüşün Sumer sivilizasiyasında da özünü göstərməsi təsadüfi ola bilməzdi. Bu anlamda Sumerlərdə və digər Turani qövmlərdə görünən Gök Tanrı dininin, yəni Tanrıçılığın (Gök Tanrı və Asra-Yağız Yer ikiliyi) digər dinlərdən daha əski olması şübhəsizdir. Özəlliklə, 12 heyvanlı Türk-Turan təqviminin digər xalqlara Turan irqindən Sumerlərə, onlardan da digər xalqlara (çinlilərə, iranlılara vəb.) keçməsi get-gedə daha çox qəbul olunur.

Deməli, bu ikili mübarizə, onun yaranışı, inkişafı və sonuyla bağlı müxtəlif uluslarda müxtəlif baxışlar olsa da, ən qədim fəlsəfi fikir Turan-Türk hikmətidir. Bu baxımdan Türk aydını Hilmi Ziya Ülken haqlı olaraq yazır ki ilk dəfə türklər əlmi bir birinin ziddi olan, fəqət birbirini tamamlayan iki prinsip ilə izah edirdilər: “Bunlar da “Gök Tanrı” və “Asra Yer” idi. Həqiqətdə hər şey bir fəza (xaos) halından ibarət ikən sonradan vuzuh qazandıqca gök yerdən, aydınlıq qaranlıqdan, erkək cövhər dişi cövhərdən ayrılmış və birbirinə tamamilə zidd olan bu qüvvələrin təkrar birləşməsindən kişi, yəni ilk insan vücut bulmuşdur”³. Orhon kitabəsində də yazılır: “Öze Gök Tengri, asra Yagız yer kılındıqta, ekin ara kişiöglü kılınmış”. Vəli Həbibəoğlu da Azərbaycan türklərinin qədim inanclarında tanrıçılığın xüsusi yer tutduğunu qeyd edərək yazır ki qədim türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin mifoloji dünyagörüşündə Yer və Göyün ayrılması Tanrıyla bağlıdır. Hazırda da bu cür mifik inanclara inananlar tapılır: «Bu da onu göstərir ki qədim türkdilli xalqlar arasında təkallahlıq inamı çox güclü olmuşdur. Məhz buna görə də türk xalqlarının bir

¹ M. Seyidov, *Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış*, Bakı, Gənclik, 1994, s. 420.

² Hilmi Ziya Ülken, *Türk tefekkür tarixi, İstanbul*, Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 30.

³ Hilmi Ziya Ülken, *Türk tefekkür tarixi*, s. 29.

çoxunda həyatın, kainatın yaradılışı anlayışının özü Tanrı, Allahla əlaqələndirilir»⁴.

Deməli, türklərin islamaqədərki dünyagörüşü təbiətlə (su, yer, göy, ağac, Boz qurd) və tanrıya keçid kimi Tenqri xanla, sonra bir olan Allah və Allaha aşıq insan obrazı ilə bağlıdır: «İslamaqədərki inanc və görüşlər daha çox tarixin hələ yazısız, kitabsız sivilizasiya mərhələsinə təsadüf edir və təbiidir ki ən qabarıq əksini etnoqrafik qaynaqlarda, mifologiyada, bir də folklorda tapır».⁵ Bir sözlə, qədim türklərin dünyagörüşünə görə yuxarıda mavi göy, aşağıda boz yer, onların arasında isə insan oğlu-türk yaradılmışdır.

Ülkenin fikrincə də, əslində bir olan iki zidd prinsipin Göy və Yerin sonradan təkrar birləşməsi Türk kozmogonisinin vəhdətçi (monist) bir dünyagörüşünə çatdığını göstərir⁶. Bu o deməkdir ki Gök Tanrı yaradıcıdırsa, Asra yağız yer isə Gög Tanrının yaratdıqlarını məhv edəndir. Gök Tanrı xaqanı, Yer xatunu təmsil edir. Ancaq Asra yer Gök Tanrının bir parçasıdır. Ülken yazır: “Göklə yer arasındakı ayrılıq ancaq vəziyyət və hal etibarilədir. Fəqət ailənin ahəngi, cəmiyyətin nizamı kimi, göklə yerin də əzəli bir uyuşması, uzlaşması vardır”⁷. Türk düşüncəsində atam Gök, anam Yerdir. Gök Tanrının timaslı Gökde Ay ata, Ay dedədir, Yağız yerin timsalı isə Günəş anadır. Hacı Bektaşinin fəlsəfəsində də bu düşüncə əsas xətdir. Ülken yazır: “Əsasını monizmdən alan bu ahəngçi ikilik Türklərin kollektiv fəlsəfəsidir”⁸.

Türk dünyagörüşündə ocaq sözündən yaranan otaq anlayışı həm ailənin, həm də ocağın ruhudur. Bu mənada türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri indinin özündə də ocaq ruhuna – ocağa suyun tökülməsini günah sayırlar. Çünki ocaq ruhunu söndürmək, eyni zamanda evin, otağın ruhunun söndürülməsi, yəni ailənin dağıla biləcəyi deməkdir. Deməli, bu zaman ocağa su tökməyin günah olması anlayışı odun müqəddəsliyi ilə bağlı deyildir. Burada vacib olan evini, ailəsini ocaq kimi başa düşən türklərin onun dağılmasını əngəlləməkdir. Bir sözlə, türklər odu deyil, ocaq-ailə ruhunu, ailə bütövlüyünü müqəddəs saymışlar və indi də belədir. Bu baxımdan, bu günün özündə də Azərbaycan türklərinin Yaz bayramında (Novruz) fiziki və mənəvi mənada bədən və ruhlarını pisliklərdən, çirkablardan, xəstəliklərdən təmizləmək üçün tonqal qalayıb onun üstündən tullanmaları da, onların oda hansı münasibət bəsləmələrini bir daha ortaya qoyur.

⁴ Vəli Həbiboglu, *Qədim türklərin dünyagörüşü*, Bakı, «Qartal», 1996, s. 80.

⁵ Yaşar Qarayev, *Azərbaycan ədəbiyyatı XIX və XX yüzillər*, Bakı, “Elm”, 2002, s. 80.

⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Türk tefekkür tarixi*, s. 29.

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türk tefekkür tarixi*, s. 30.

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Türk tefekkür tarixi*, s. 30.

B. Çağdaş Dünyada Ailə, Onun Dini və Milli Kimliyi

Bizcə, çağdaş dövrdə də ailənin əsas prinsipləri bütövlük, yekdillik, şərəflilik, inamlılıq, inancılıq olmalıdır. Bütövlük ailənin başlıca sütunudur. Nəyin bahasına olursa-olsun ailə dağılmamalıdır. Ailənin şərəfini tapdalayan istənilən üzvün bəraəti yoxdur, o layiq olduğu cəzayı sözsüz-sorgusuz çəkməlidir. Yekdillik ailə üzvlərinin önəmli məsələlərdə ortaq nöqtədən çıxış etməsidir. Hər bir ailə üzvü çıxarılan qərara uymalıdır. Şərəflilik ailənin üzüdür. Bu üzü dəyişdirmək, ona başqa bir rəng qatmaq qəti qadağandır. İnamlılıq ailədə qarşılıqı etibardır. Ailə üzvləri bir-birlərinə nünasibətdə inamsızlığa yol verməməli, əgər hər hansı şübhə toxumları varsa onu cücərməyə qoymamalıdır. İnanlılıq tapındıqları dəyərləri mənimsəmək və dərk etməklə olmalıdır. Kor-koranə inancın əvvəli olmadığı kimi, sonu da yoxdur. İncə ilk növbədə, Tanrıya tapınmaqdır. Tanrısını dərk edən, yaxud da, anlamağa çalışan millətini və vətəni də sevmək iqtidarında olacaqdır.

Bütün bunlar ailə sisteminin təməlləridir. Bunlar olmadan ailə sistemindən bəhs etmək mənasızdır. Bu anlamda millətin etnik kimliyi, dini kimliyi, ədəbiyyatı, tarixi, mədəniyyəti, əxlaqı, adət-ənənələri ilk növbədə ailədən başlayır. Ailə məktəbi uşaqlar üçün kimlik, tarix və mədəniyyət məktəbidir. Ailə məktəbi bir növ millətin şah damarıdır. Ailə məktəbini önəmsəməyib uşaqlarını yalnız dövlət məktəblərinin, yaxud da cəmiyyət "məktəbləri"nin ixtiyarına buraxanlar ehtiyatlı olmalıdırlar. Xüsusilə, cəmiyyət "məktəbləri"ne daha çox həssas yanaşılmalıdır.

Bizcə, arzu olunan hal ailə məktəbi ilə dövlət məktəblərinin prinsiplərinin üst-üstə düşməsidir. Yəni ailə və dövlət gələcək vətəndaşın hansı şəkildə formalaşması məsələsində ortaq nöqtədən çıxış edərsə nəticə də yaxşı olacaqdır. Ancaq ailə bir, dövlət başqa şey istəyirsə bu zaman əsas zərbə millətə dəyəcəkdir. Amma burada ən təhlükəlisi odur ki ailə və dövlət gələcək vətəndaşın milli dəyərlərdən uzaq, yalnız maddiyyatı düşünəcək şəkildə formalaşmasına razı olmasıdır. Deməli, 1-ci hal arzuolunan, 2-ci hal arzuolunmayan, ancaq ümidlərin bitmədiyi durum; 3-cü hal isə arzuolunmazdır. Çünki 3-cü halda millət, din, vətən, əxlaq, şərəf arxa plana keçir, öndə isə fərdin "azadlığı", "xoşbəxtliyi" və "karyera"sı dayanır. Bunun ən bariz örnəyi Qərbdə fərdin azadlığının cəmiyyətin maraqlarından üstün tutulmasıdır. Müsəlman Şərqiində ailə, tayfa, xalq, millət, ümmət mühüm yer tutduğu halda, Qərbdə fərdin azadlığı – liberalizm önə çəkildi. Ə.Qəşəmoğlunun fikrincə, fərdin mənafeələrini cəmiyyətin mənafeələrindən üstün tutan liberalizm əslində bütün Şərq dəyərlər sisteminin əksinə, əleyhinə olan bir təlimdir⁹.

⁹ Əhməd.Qəşəmoğlu, *Şərq və Qərb mədəniyyəti*, <http://www.uluturk.info/new/menu/441/>.

Bu “azadlıq”, “xoşbəxtlik”, “karyera” milli dəyərlərin üstündən pragmatistcəsinə xətt çəkir. Artıq Qərb fərdinin düşüncəsində millət, din, vətən kimi anlayışlar ya yoxdur, ya da “azadlıq”, “xoşbəxtlik”, “karyera”-ya çatmaq üçün yalnız vasitədir. Bu zaman fərdin dərinə düşünməsinə heç ehtiyac da qalmır. Çünki onun yerinə düşünənlər var. Fərd düşünmədikcə, düşünməyə ehtiyacın olmadığı qənaətinə gəldikcə, daha da “azad” olur. Bu “azadlıq”ın onun köləliyi olduğunun ya fərqinə varmır, ya da fərqinə vardığı halda belə onunla razılaşır. Bununla da, həyatın dadını çıxartmağa, ömrüboyu adını belə duymadıkları Qərbə məxsus freydizm, həyat məktəbi, pragmatizm kimi “fəlsəfi təlimlər”in mahiyyətinə uyğun yaşamağa davam edirlər. Çünki özdən uzaqlaşanlar sürətlə özgüləşirlər. Bir cəmiyyətdə bu cür özgüləşənlər zahirən və dilcə bizlərə yaxın olsalar da, ruhca və mahiyyətə bizdən deyillər.

“Qərb”in psixoloji-əxlaqi durumunda, özəlliklə irqçilik və ailə bütünlüyündə problemlərin olmasını, bu anlamda onun təhlükəli bir hala gəlməsini bir çox Qərb aydınları da görürlər və önləməyə çalışırlar. Özəlliklə, ABŞ ailə məsələsində tənəzzüldədir. Fukuyama yazır: “Topluluq yaşamının çöküşü ABŞ-da ailədən başlayır; ailə son iki nəsil içində, bütün amerikalıların şahid olduğu kimi sürəkli bölünüb parçalandı, atomizə oldu. Ayrıca bəlli bir yerə bağlı olmanın bir çox amerikalının gözündə bir önəmi qalmadı və dolaysız ailə çevrəsi xaricində bir topluluq ortamı bulmaq həmən imkansız”¹⁰. Arnold Toynbi də hesab edir ki Qərb sivilizasiyası ekonomika və siyasi yöndən güclü olsa da, toplumsal və ruhi baxımdan zəif durumdadır. Özəlliklə, Qərbdə psixoloji duruma bağlı irqçilik güclənməkdədir¹¹. Bunu, keçən hər gün də daha çox görürük. Prof. İlham Məmmədzadə də hesab edir ki əgər Qərb sivilizasiyasının böhranı varsa, Avropa şüurunda millilik və universallıq arasında ölçünün itirilməsi ilə bağlıdır¹².

XIX və XX əsrlərdə Rusiya işğal etdiyi Türk ellərində bu ideoloji türksoylu toplumlara tətbiq edildi. Rusiya bunu etmək üçün Qərbdən çox böyük dəstək gördü. Çünki türk toplumlarında mövcud olan törəni pozmaq məsələsində Rusiya və Qərb həmişə həmrəy olmuşlar. Bu gün də həmrəydirlər. Əslində Rusiyada kommunizmin reallaşması bir Qərb layihəsi idi. Bunun Qərbdə gerçələşməyəcəyini yaxşı anlayın Avropa ideoloqları Rusiyaya əngəl olmadılar. Məqsəd kommunizm adı altında Rusiyadakı türk-müsəlmanların özdən uzaqlaşdırılıb özgüləşdirilməsi idi. SSRİ dövründə kommunizm adı altında türk törələri alt-üst edildi. Halbuki çar Rusiyası dönəmində durum pis olsa da, bu qədər acınacaqlı deyildi.

¹⁰ Frankis Fukuyama, *Tarihin sonu və son insan*, İstanbul, Profil, 2014, s. 309.

¹¹ Arnold J Toynbee, *Uygarlıq yarğılanıyor*. İstanbul, Örgün, 2011, s. 176.

¹² İlham Məmmədzadə, *Bir daha fəlsəfə haqqında. Müasir yanaşmalar. Təmayüllər. Perspektivlər*, Bakı, Təknur, 2012, s. 25.

Komminizmi əldə bayraq edərək türk-müsəlmanların milli və dini kimlik inancları qəsb edildi, əxlaqi dəyərlərə yeni don geyindirildi.

Ailə milli kimliyi – millətin varlığını sürdürməsi baxımından çox önəmli faktordur. Hər bir ailə, ailə üzvü milli kimliyini bilməlidir. Bu hər bir fərdin təbii haqqıdır. Fərd milli kimliyini bilməli və onun bir hissəsi olmalıdır. Ancaq buradakı milli kimlik tanımlanması yalnız soy və dil ilə bağlı deyildir. Burada soy və dil ilə yanaşı şüur, mədəniyyət və vətən anlayışları da önəmli yerə malikdir. Bu anlamda fərqli soy və dilin təmsilçiləri ortak milli kimlikdən çıxış edə bilərələr. Yəni mənim soyumdan olmayanlar, mənim dilimdə danışmayanlar bizdən deyildir demək yanlış olardı. Çünki eyni soyu və dili paylaşdığınız halda elələri tapılar ki bizdən olmasınlar, ancaq fərqli soyda və dildə olanlar isə bizdən olsunlar. Bu milli ruhla bağlıdır. Bəzi hallarda insanın kimliyini onun dili və soyu deyil, içindəki ruhu müəyyən edə bilər.

Ailə dini kimliyi – ailə inancının təməlidir. Ailə üzvləri, özəlliklə ata və ana inanc məsələsində diqqətli olmalı, Allah sevgisini, peyğəmbər sevgisini bütprəstlik səviyyəsinə endirməlidirlər. Tanrının böyüklüyünü həddən artıq nə mürəkkəbləşdirmək, nə də sadələşdirmək doğru deyildir. Ailədə elə bir dini kimlik formalaşmalıdır, onu hər yoldan ötənə qapdırmaq mümkün olmasın. Bunun təməlində paklıq, ülvilik və sevgi dayanmalıdır. Allahdan qoruxmaq şərdən, haramdan, yalandan uzaq durmaq anlamında dərk edilməlidir. Bu anlamda düşüncələrimizin fərqliyindən hər bir kəsin özünəməxsus qəbul etdiyi inanclar deyil, ortaq inanclar önə çəkilməlidir.

Türklərdə ailə dini kimliyi Tanrıçılıq fəlsəfəsində öz əksini tapmışdır. «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında Türklərin yaranışı və ailədə yeri də öz əksini tapır. Basat anasının soyunu ağac, atasının soyunu isə aslanla bağlayır: «Anamın adını soruşsan, – Qaba ağacdır! Atamın adını soruşsan, – xaqan aslandır!». ¹³ Salur Qazan da Basat kimi kökünü Boz Qurdla, aslanla, quşla və s. ilə bağlamış, eyni zamanda «qurd üzü uğurludur» ¹⁴ sözündən istifadə etmişdir. Hər halda qədim əfsanələrdə görürük ki türklər mənşəyini dişi qurddan almış, bunun nəticəsi olaraq sonralar bayraqlarında qurd başının şəklini ifadə etmişlər. Ancaq bütün bunlar tək Tanrıçı türklərin totemçi olmasına anlamına gəlməz. Bu anlamda Tanrının yaratdığı bəzi heyvanlara, quşlara ya da bitkilərə olan inancları Türklərin Tanrıçılıq fəlsəfəsinə zidd olmamışdır. Başqa sözlə qədim türklər arasında müxtəlif canlılara sitayiş olsa da, lakin bu müqəddəs, ilahi mənə daşımamış, daha çox Türklərin törəyişində, insanın çətinliklərdən qurtuluşunda onların rollarından bəhs olunmuşdur. Bu cür mifoloji-dini dünya görüşü insanların şüur altında indi də yaşamaqdadır.

¹³ *Kitabi-Dədə Qorqud*, Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, «Öndər nəşriyyatı», 2004, s. 272.

¹⁴ *Kitabi-Dədə Qorqud*, s. 192.

Ümumiyyətlə Türk-Turan dünyasının qiymətli abidəsi olan «Kitabi Dədə Qorqud» türklərin, ya da oğuzların Turan-Saka dövründəki ailə fəlsəfəsini açıq şəkildə təcəssüm etdirən Türk-Turan abidələrindən biridir. Bu abidədə Oğuz-Turan qövmündən-xalqından, oğuzlardan, Oğuz türklərindən, Oğuz igidlərindən, Oğuz-Turan ellərindən və onların ailə həyat tərzindən bəhs olunur¹⁵. «Kitabi-Dədə Qorqud»da yazılır ki Oğuz müstəqil bir el-dövlətdir və onun tərkibində 24 bəylik var: «Bayandır xan əmr etdi: İyirmi dörd vilayətin bəyləri gəlsin!»¹⁶ Hər tayfanın öz sancağı-bayrağı var idi. Ancaq Oğuz elini birləşdirən bir tuğ-ümumi bayraq da vardı. Ümumiyyətlə, dastanda Oğuz eli-dövləti təəssübkeşliyi, oğuzlar arasında birlik əzmi güclüdür. Oğuz elinin Türküstan adlanması boylarda «Türküstanın dirəyi!»¹⁷ kimi öz əksini tapmışdır. Dastan onun yayıldığı geniş ərazidə vahid dildə – Türk dilində danışan Turanlıların varlığını sübut edir.

Fikrimizcə, son illərdə «Kitabi-Dədə Qorqud»un tarixi-fəlsəfi mahiyyətini açmaqda Kamal Abdulla xeyli iş görmüşdür. Xüsusilə, onun «Gizli Dədə Qorqud» silsiləsindən yazdığı əsərləri diqqəti cəlb edir. K.Abdulla sübut etməyə çalışır və buna da əsasən nail olur ki «Kitabi-Dədə Qorqud» yalnız erkən orta əsrlərin deyil, o həm də türklərin-turanlıların millətdən öncəki yüzilliklərdən xəbər verən qiymətli bir abidəsidir. Bu mənada K. Abdullanın eposun qəhrəmanları ilə (Salur Qazan, Beyrək, Basat, və b.) yunan mifologiyasının, o cümlədən Homerin qəhrəmanları ilə (Odissey, Herakl, Admet və b.) apardığı paralelliklər və bundan çıxartdığı nəticələr maraqlıdır doğurmaya bilmir¹⁸. Daha doğrusu, «Kitabi-Dədə Qorqud»la yaxından və hər dəfə yaxından tanış olduqdan sonra, K. Abdullanın təbrincə desək, başa düşürsən ki onda «Milli yaddaşımızın nəhəng potensialı yatır»¹⁹. Bu baxımdan, bəlkə də erkən orta əsrlərdəki Dədə Qorqudun tərənnüm etdiyi Turan-Oğuz-Saka dövləti, oğuzların ondan çox qədimlərdə mövcud olmuş Turan Atlantidasının nisgilidir.²⁰

Hər halda tanrıçılığa, o cümlədən bu dini-fəlsəfi dünyagörüşün erkən orta əsrlərdə Azərbaycanda başlıca qaynağı olan «Kitabi-Dədə Qorqud» eposuna Azərbaycan tarixinə, ədəbiyyatına, mədəniyyətinə, fəlsəfəsinə xüsusi yer verilməli, orta və ali məktəblərdə tədris olunmalıdır. Azərbaycanda dini, fəlsəfi, sosial-siyasi fikirlərin yalnız zərdüştilik və «Avesta»dan başladığı haqqındakı mülahizələr nə vaxta qədər davam

¹⁵ *Kitabi-Dədə Qorqud*, s. 19; 238; 248.

¹⁶ *Kitabi-Dədə Qorqud*, s. 262.

¹⁷ *Kitabi-Dədə Qorqud*, s. 262.

¹⁸ Abdulla Kamal. *Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud*, Bakı: Mütərcim, 2009, səh. 18-19

¹⁹ Abdulla Kamal. *Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud*, s. 355.

²⁰ Abdulla Kamal. *Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud*, s. 354.

edəcəkdir?! Fikrimizcə, «Avesta»nı bölgə və bəşəri mədəniyyətinin-fəlsəfəsinin tərkib hissəsi kimi öyrənməklə yanaşı, qədim dövrlərdə türk dünyaya görüşünü əks etdirən boyları («Alp Ər Tonqa», «Yaradılış», «Oğuz Kağan», «Göy Türk», «Şu», «Köç» və b.), mədəni abidələri («Gültəkin», «Orxon-Yenisey», «Kitabi-Dədə Qorşud» və b.) mütləq mənimsəməliyik. Artıq Azərbaycanın ilk filosofunun Zərdüşt deyil, Dədə Qorqud, Anarxsis, yaxud da başqa bir türk müdrikinin, həmçinin Azərbaycanın ilk mükəmməl dövlət qurucusunun isə Atropat deyil, Oğuz Xan, Alp Ər Tonqa və digər bir bahadırın olması ideyalarını təbliğ etməliyik. Eyni zamanda, bu gün azərbaycanlıların-türklərin yaz bayramında od, su, hava və torpağa olan münasibətin də zərdüştilikdən deyil, şamanizm, tanrıçılıq, «maqların təlimi» kimi dini-mifoloji, dini-fəlsəfi təlimlərdən qaynaqlandığını öyrənməliyik.

C. Qərb Dünyasının Ailə Kimliyinin Türk Dünyasına Təsiri

Ailə beynəlmillətçiliyi - insanlığın bir parçasıdır. Hər birimiz təmsil olunduğumuz milli kimlik və dini inancımızdan asılı olmayaraq, Yer kürəsində təkbaşına yaşamadığımızı da yaxşı dərk edirik. Bu anlamda fərqli milli və dini kimlikləri görməzdən gələ bilmərik. Sadəcə, hər bir ailə bunları dəyərləndirmək və doğru nəticə çıxartmaq səviyyəsində olmalıdır. Ailədaxili tolerantlıq onun kənar təsirlər qarşısında ərimsəsi səviyyəsində olmamalıdır. Hər bir ailə milli və dini kimlik baxımından ona yad olan milli və dini kimlik daşıyıcılarına müəyyən həddə qədər münasibət bəsləməli, mənasız “bəşəri duyğusallığa”, “humanizm”ə qapılmamalıdır. Yadsoylu millətlərin təmsilçiləri ilə ailə qurulması məsələsinə, özəlliklə diqqət yetirilməlidir. Atalarımız demişkən: “Elini hürküt, axsağından yapış”. Çünki eldən çıxmayan eldən olmaz...

Hazırda adət-ənənələrə münasibətdə bir çox hallarda lüzumsuz olaraq “qərbləşmə” yolu tutmuşuq. Qərbsayağı paltarlar geyinməkdən, yemək süfrəmizdən tutmuş ailədaxili əxlaqi dəyərlərədək “qərbləşməyimiz” ona gətirib çıxartmışdır ki Türk keçmişimizlə fəxr etməkdənsə, “qərbləməyə” qədərki bütün tarixdən az qala imtina eymişik. Guya, yalnız “Qərb” arealına, ya da indiki anlamda Avropaya inteqrasiya olmaqla mədəni və sivil olmaq mümkün imiş. Bu anlamda, “qərbləşmək” üçün adət-ənənələrimizin üstündən amansızcasına xətt çəkmişik. “Qərbləşmə”yin ilk dönəmlərində zahirən, daha sonra mənəviyyat baxımından da onlara oxşamağa başlamışıq. Qərbsayağı müasirləşmə, modernləşmə, postmodernləşmə milli-dini mənəviyyatımızı zədələmişdir. Geyimlərimizi və məişət həyatımızı qərbləşdirməklə sivil, mədəni və müasir insan olacağımızı zənn edərkən, dərin bir uçuruma yuvarlanmışıq. Yad bir cəmiyyətin əxlaqı nə qədər parlaq olursa-olsun, o həmin toplum üçün keçərlidir. Bu anlamda Erol Güngör doğru yazır ki əxlaq bir cəmiyyətdəki insan münasibətlərinin, yaşam tərzinin məhsuludur: “Batılılaşma hərəkətlərindən öncəki Türk cə-

miyyətinə cəmiyyətin böyük əksəriyyətinin həyat tərzini əks etdirən və fəvqaladə ahəngli bir kəltür və əxlaq nizamı vardı. Bu nizam öz içində çox mütəcanis və yetərli olmaqla bərabər, dəyişən bir cəmiyyətin yeni həyat tərzinə uyğun bir gəlişmə, qeyd etmədir. Türkiyədəki modernləşmə hərəkətləri Qərb dünyasının inkiafında amil olan həqiqi mədəni gəlişmənin nəticəsi olan yaşama tərzlərini almaq yoluna gətirdiyi üçün, Türk cəmiyyətinin mədəniyyət səviyyəsi ilə mənəvi qiymətləri arasında böyük bir uzlaşmazlıq doğurmuşdur”²¹.

“Qərb” nəğmələri ilə dünyaya göz açır, amerikanın film “qəhrəmanları” ilə həyacanlanır. Bununla da, “Qərb”in gözü görən, ağılkəsən qullarına çevrilir. Çünki milli yaddaşımızı qeyri-mill, kosmopolit yaddaş əvəz etmişdir. Kosmopolit yaddaşda isə milli-dini dəyərlərin yerini mücərrəd “dünya vətəni” və “dünya insanı” tutur. Bu anlamda Makedoniyalı İskəndəri, fransız Napelyonu, amerikalı Avram Linkolunu, ingilis Çörçili, hətta “hörümçək adamı” belə çox önəmsəməli olmuşuq. Çünki artıq bizə analarımız, nənələrimiz laylalarında, beşiyimiz başında Türkün şərəfli keçmişindən bəhs etmir. Övladlarımız Atıllanı, Dədə Qorqudu, Mövlanəni, Əmir Teymuru, Atatürk, Nəsimini ya tanımır, ya da “Qərb”in düşüncə tərzində tanıyır. “Qərb” düşüncəsinə görə də türklərin tarixi qılınc və atdan ibarətdir, onların elm, sənət və ticarətdən xəbərləri yoxdur. “Qərb”in bu düşüncəsinə ehkam kimi qəbul edən bir çox türk aydınlarımız da istər Türkiyədə, istərsə də Qafqaz və Türkiyədə olsun – iddia edirlər ki milli tariximiz və milli kəltürümüz “qərbəlişmə”dən sonra yaranmışdır.

Ancaq bundan nəticə çıxarmayan Qərb üçün namus, əxlaq, şərəf və ləyaqət anlayışları “azad və bərabər” həyatın içində ərimək üzrədir. Bugünkü Qərbin “modern insan”ı yalnız özünü düşünər haldadır. Onun üçün nə ailə, nə millət, nə din, nə də bəşəriyyət maraqlıdır. “Modern insan” üçün yalnız maddi marağı və şəxsi təhlükəsizliyi üçün problemlər olanda bu anlayışların bir anlamı olur. Əgər bir toplumda ailənin, millətin, vətənin, dinin, dövlətin heç bir dəyəri qalmayıbsa, yaxud da onlar yalnız maddi maraq və şəxsi təhlükəsizlik naminə bir dəyər daşıyırsa, artıq bu “qiyamət günü”nə bir şey qalmamışdır, deməkdir.

Bu baxımdan insan anlamalıdır ki dünyada hər şey “azad və bərabər” olmaqla ölçülmür. Sadəcə, “azad və bərabər”lik insanlar, onların üzvləri olduğu toplumlar üçün “kölə və qeyribərabər”liyə qarşı bir əkslikdir. Burada orta yolun olması yetərlidir. Əgər “azad və bərabər”lik məsələsində orta yoldan sapılıb ifrata varılırsa Qərbdə olduğu kimi, o zaman yenidən “kölə və qeyribərabər”liyə qayıdılmış olacaqdır. Artıq qərbəlişmə özlərini inandırılar ki onlar dünyada azad, bərabər və öz-özünə sahib taysız bir cəmiyyət qurublar. Bir sözlə, süni mədəni-sivil davranış qay-

²¹ Erol Güngör, *Sosyal meseleler ve aydınlar*, İstanbul, Ötüken, 2003, s. 23-24.

daları, qeyri-müəyyən həyat tərzi, aşırı dərəcədə pragmatistlik-bu günə bağlılıq "qərblilər"ın ruhi-mənəvi dünyasını alt-üst etmişdir.

Bu gün Qərbin ailədə dədələrinə, valideynlərinə, məktəbdə müəllimlərinə, cəmiyyət içində digərlərinə heç bir dəyər verməyən, davranışlarını tənzimləməyən "azad və bərabər" düşüncəli "modern insanı" var. Üstəlik, Qərbin "modern insanı" özündən hesab etdiyi yurddaşlarına "sivil" və "kültür"lü davrandığı halda, qeyri-qərblilərə münasibətdə aşağılayıcı mövqə tutur. Bu isə ona gətirib çıxardır ki qərblilər dünyanın sivil təmsilçiləri iddiasınca, özlərindən kənar qalanları aşağılamış olurlar.

Bu anlamda Toynbi ilə Fukuyamanın nəzərində dünyada idea olan, alternativsiz Qərb sivilizasiyası ciddi problemlər yaşamaqdadır. "Qərb" in psixoloji-əxlaqi durumunda, özəlliklə irqçilik və ailə bütünlüyündə problemlərin olmasını, bu anlamda onun təhlükəli bir hala gəlməsini bir çox Qərb aydınları da görürlər və önləməyə çalışırlar. Özəlliklə, ABŞ ailə məsələsində tənəzzüldədir. Fukuyama yazır: "Topluluq yaşayışının çöküşü ABŞ-da ailədən başlayır; ailə son iki nəsil içində, bütün amerikalıların şahid olduğu kimi sürəklil bölünüb parçalandı, atomizə oldu. Ayrıca bəlli bir yerə bağlı olmanın bir çox amerikalının gözündə bir önəmi qalmadı və dolaysız ailə çevrəsi xaricində bir topluluq ortamı bulmaq həməm imkan-sız"²². Arnold Toynbi də hesab edir ki Qərb sivilizasiyası ekonomika və siyasi yöndən güclü olsa da, toplumsal və ruhi baxımdan zəif durumdadır. Özəlliklə, Qərbdə psixoloji duruma bağlı irqçilik güclənməkdədir²³. Bunu, keçən hər gün də daha çox görürük. Prof. İlham Məmməd zadə də hesab edir ki əgər Qərb sivilizasiyasının böhranı varsa, Avropa şüurunda millilik və universallıq arasında ölçünün itirilməsi ilə bağlıdır²⁴.

Deməli, "Qərb" in ən mənfi cəhəti odur ki bir yandan irqçiliyi-faşizmi, dini düşmənçiliyi tənqid etdiyi halda, digər tərəfdən özü "mədəni" və "sivil" formada irqçiliyi və dini düşmənçiliyi həyata keçirir. Artıq "Qərb"də günü-gündən çoxalan bir "Qərb irqçiliyi" baş qaldırmışdır. Belə ki "Qərb" ağa-kölə münasibətlərini aradan qaldıraraq "azad və bərabər" cəmiyyət yaratdığını bəyan etdiyi halda, yeni bir ağa-kölə dönəminə başlamışdır. Bu almanların, italiyanların faşizminin, ingilislərin və fransızların imperializminin yeni bir formasıdır.

D. "Qərb" Üstünlüyü Fonunda "Şərqlə"nin Aşağılanmasının Ailədə Əkstəsir Təzühürləri

Qərb mütəfəkkirlərinin "Qərb" üstünlüyü fonunda "Şərqlə"nin aşağılanması ilk növbədə, avropalıların şüuruna hesablanmışdır. Bu səbəbdəndir ki onlar "Qərb" və "Şərqlə" haqqında həqiqətə uyğun olmayan fikirlər irəliləyirlər.

²² Fukuyama, *a.g.e.*, s. 309.

²³ Toynbee, *a.g.e.*, s. 176.

²⁴ Məmməd zadə İlham, *Bir daha fəlsəfə haqqında*, s. 25.

sürməkdən, bunu elm kimi qələmə verməkdən çəkinmirdilər. Onların əsas məqsədi Avropa xalqlarında böyüklük hissi yaratmaq baxımından modern və elmi şüur formalaşdırmaq idi. Bunun üçün önəmli vasitələrdən biri xalqın tarixə, özəlliklə mədəniyyət tarixinə, din tarixinə baxışını dəyişdirmək, böyük və əzəmətli keçmişə sahib olduqlarını inandırmaq lazım idi.

Bu baxımdan dünyanın, o cümlədən Avropanın yeni tarixini, özəlliklə ideoloji tarixini yaratmaq başlıca hədəf oldu. Burada söhbət yalnız sırf tarix kitablarının yazılmasından, məsələn İtaliya, Fransa tarixinin qədim dövrdən başlayıb yaşadıkları zamana qədər qələmə alınmasından getmirdi. Burada əsas məqsəd bütün sahələrdə bir modern Avropa mifi, mədəni Avropa ideali, demokratik Qərb sivilizasiyası yaratmaq idi. Qərb mütəfəkkirləri bunu bacardılar. “Qərb sivilizasiyası”nı yaradarkən aşağıladıkları, yuxarıdan aşağı baxdıqları “Şərqi”dən, “Şərqi” mütəfəkkirlərindən, onların ideyalarından geniş şəkildə istifadə etdilər. Amma bunu edərkən ya onları öləri olaraq xatırladılar, ya da buna da lüzum görməyərək bütün nəzəri və texnoloji kəşfləri öz adlarına çıxdılar. Qərb mütəfəkkirlərinin bir tərəfdən “Qərb”dən kənar tutduqları “Şərqi sivilizasiyası”nı – Şərqi mədəniyyətini, Şərqi fəlsəfəsini, Şərqi tarixini aşağılaması, digər tərəfdən aşağıladığı “Şərqi”dən qidalanması nə qədər təzadlı olsa da, bütün bunlar “Qərb”in böyüklüyünə və möhtəşəmliyinə xidmət etdiyi üçün, onların baxışınca normal hal idi. Bu baxımdan dünənə qədər bir çox elmləri “Şərqi”ə aid etdikləri Çin, Türk, Ərəb, Fars, Hind mütəfəkkirlərinin sayəsində öyrənən avropalı aydınlar bunu, Avropa xalqlarına maraqlarına uyğun şəkildə təqdim etmişlər.

Ümumiyyətlə, zərrə qədər də şübhə etmirik ki dünyanın “Qərb” və “Şərqi” deyərək iki qütbə, iki sivilizasiyaya ayrılması Avropa aydınlarının beyinlərinin məhsuludur. Əslində isə tarixən nə Qərb, nə də Şərqi sivilizasiyası olmuşdur, bu gün də yoxdur. Avropa aydınlarının “Qərb” və “Şərqi” ikitirəliyi nəzəriyyəsinə irəli süməsi sırf ideoloji mahiyyət daşıyır. Onsuz da fəlsəfəni, mədəniyyəti, tarixi ilk dəfə elmdən uzaqlaşdıraraq ideolojiləşdirənlər də avropalılar olmuşlar. Onlar heç bunu gizlətmirlər də²⁵. Avropa aydınları üçün obyektiv və əsil adlanan mədəniyyət, tarix, fəlsəfə yalnız “Qərb” düşüncəsinə uyğun gələnlərdir. Bu baxımdan çağdaş Avropa aydınlarının bütün sahələrdə “Qərb”i şüirtmələri, bunun müqabilində “Şərqi”ni aşağılamaları həqiqəti özündə əks etdirər bilməz. Ancaq bu bir gerçəklikdir ki “Qərb”in “Şərqi” üzərində üstünlüyünün və aparıcılığının saxlanılmasında Avropa aydınlarının davamlı apardıqları, aparmağa da davam etdikləri ideoloji mübarizə (demokratiya, liberalizm, vətəndaş cəmiyyəti və s. ideyalar) mühüm rol oynadı.

²⁵ Y. Rüstəmov, *Tarixi lokal sivilizasiyaların qarşılıqlı münasibəti kimi*, Bakı, “Səda”, 2007, s.159.

Bunun nəticəsi olaraq iki əsrdən çoxdur ki "Qərb"dən kənar qalan "Şərqi" xalqlarının, özəlliklə türklərin, ərəblərin, farsların şüurunda mədəniyyətin, demokratiyanın, fəlsəfənin, modernləşmənin beşiyi Avropadır. "Qərb" ideal şəklində "Şərqi" xalqlarının şüuruna elə bir formada yeridilmişdir ki artıq "Şərqi" onu həqiqət meyarı kimi qəbul edir. C. Meriçin təbrincə desək, Şərqi və Qərb iki ayrı dünya olsa da, zor-xoş hamımız avropalı olmuşuq: "Qərb, bütün zəfərlərini yamyamlığa borclu. Əski Yunan, demokrasi adını verdiyi bir ovuc insanın hüriyyət və hakimiyyətini, köləlik sayəsində gerçəkləşdirdi, çağdaş Avropa sömürgəçilik sayəsində. Amma bunlar keçmişə aid təhlillər. Bugün bir tək dünya var. Küffarın hökmran olduğu bir dünya. Bir kəliməylə hamımız avropalıyıq"²⁶.

Beləliklə, ən azı iki əsrdir ki "Qərb" demokratiya, mədəniyyət, fəlsəfə, azadlıq, insan haqları və bu kimi ideal hesab olunan anlayışların simvoluna, rəmzinə çevrilmişdir. Bu anlamda Avropa aydınlarının beyinlərinin məhsulu olan "Qərb sivilizasiyası" ilə bağlı mif və gerçəklik birbirinə qarışmışdır. Hər halda, bu gün "Qərb sivilizasiyası"na aid edilən bir çox fəlsəfə, tarix və mədəniyyət örnəklərinin nə dərəcədə onalarla bağlı olması mübahisəlidir. Ancaq avropalılar üçün bu cür mübahisələr yox şəklindədir. Çünki Avropa aydınları artıq öz cəmiyyətlərinin şüuruna "Qərb sivilizasiyası"nı yeritmişlər. Yəni bu gün avropalılar üçün əvəz olunmaz Avropa kimliyi, "Qərb sivilizasiyası", "Qərb demokratiyası" anlayışları vardır. Bu baxımdan qərblilər üçün önəmli olan "Qərb sivilizasiyası"nın təmsilçisi kimi, dünyada böyüklük, üstünlük kompleksinin olmasıdır.

Belə bir durumda "Şərqi" və "Asiya"nın mahiyyətində gizlənən intellekt yatmış vəziyyətdədir. Başqa sözlə, intellekt məsələsində psixoloji cəhətdən özünü "Qərb"lilərin qarşısında məğlub duruma salan, "Şərqi"lilər təsəllini ruh anlamında tapır. Yəni "Şərqi"də ruh var amma intellekt yoxdur. İntellektsiz ruh işə özünü bitirmək üzrədir. Çünki "Qərb" "Şərqi"nin intellektini əlindən aldığı kimi, onun ruhunu da demək olar ki yox etmək üzrədir. Belə olduğu təqdirdə "Şərqi" və "Asiya" xalqları nicatı yalnız ruhun yüksəlməsində deyil, intellektə qayıdışda axtarmalıdır. Vaxtilə "Şərqi" və "Asiya"nın bütövlüyü olan intellekt və ruh yenidən bərpa olunmalıdır. Yoxsa, yalnız tək ruhla "Qərb" və "Avropa"ya qarşı dirənmək, özünü müdafiə etmək mümkün deyildir.

Bu baxımdan hazırda zorla bir "Asiya birliyi" yaratmaq mümkün deyilsə, ancaq bunu şüurlara aşılamaq mümkündür. Biz bir "Asiya birliyi"nin vacibliyini dərk etsək, onu bir gün gerçəkləşdirmək mümkündür. Yuxarıda da bildirdiyimiz kimi, bütün sivilizasiyaların sonu vardır, amma elə etmək lazımdır ki məhv olanın yerində yenisini qurmaq mümkün olsun. Yaxud da bizim olmayan bir sivilizasiyanın məhvi gerçəkləşərkən

²⁶ Cemil Meriç, *Kültürden irfana*, İstanbul, İletişim, 2013, s. 473

onun tənəzzülü başqalarını da yandırır yaxmasın. Atalarımız demişkən, qurunun oduna yaş da yanmasın.

Bu çox anamlıdır ki bitmiş biri olan və sonu gələn, hələ yenicə pöhrələyən və ayaq üstündə duranı da özü ilə məhvə sürüklədiyi bir zamanda, nicat yolunu bitməkdə olan mı, yoxsa yenicə yetişən mi axtarmalıdır?

Hazırda qərblilər “Qərb sivilizasiyası”nın tənəzzülünün qarşısını almaq üçün qeyri-Qərb dünyasına, özəlliklə də Türk-Turan dünyasına daha çox təsir göstərməyə çalışırlar. Bu anlamda qeyri-qərblilərə çox mədəniyyətlilik anlayışı altında çoxüzlülük, bir sözlə üzsüzlük təbliğ olunur. Bununla da millət öz milli üzünü itirir. Dünyaya, özünə Qərbin gözü ilə baxmağa və danışmağa başlayır. Halbuki hər bir toplum ilk növbədə, öz milli-mənəvi dəyərlərinin mihsuludur. Bir millət, toplum başqa toplumlardan bəzi dəyərləri mənimsəyə bilər, ancaq bu da müəyyən hədd çərçivəsində olmalıdır. Başqa millətin dəyərlərinə çox etina edən cəmiyyətlər ya məhvə, ya da manqurtlaşmaya məruz qalırlar.

Bu baxımdan Qərb sivilizasiyasının digər sivilizasiyaları sıxışdırması əksreaksiyaya səbəb olur. Hazırda Avropada İslam dininə mənsub olanların təzyiqlərə məruz qalması heç də yaxşı hal deyildir. Bu təzyiqlərə əsas səbəb odur ki Avropa müsəlmanlarının əksəriyyəti din və millət məsələsinə avropalılar kimi maddiçilik, liberal dəyərlər əsasında yanaşırlar. Başqa sözlə, Avropa müsəlmanlarının qərbləşməsi prosesi qərbliləri qane etmir. Üstəlik Avropa müsəlmanları maddiçi və azad (liberal) qərblilərə də ciddi şəkildə təsir göstərməyə başlamışlar. Bu isə o deməkdir ki yalnız qeyri-qərb, özəlliklə müsəlman ölkələrində deyil, Avropanın özündə də milli-mənəvi köklərə qayıdış güclənir. Bu istiqamətdə Qərb üçün əsas təhlükə İslam dini və hazırda onun aparıcı qüvvəsi olan türklərdir.

Ancaq bu gün Qərb istər Avropada, istərsə də ondan kənarında maddiçilik və azadlıq “mədəniyyəti”ni nə qədər gücləndirirsə, bir o qədər də bəlkə də ondan da arıq əks təzyiqlə üzləşməli olur. Əgər bu gün Qərbə qarşı tək müsləman dünyasındandırsa, bunun yenə də günahkarı Qərb özüdür. Çünki Qərb maddiçiliyi və liberallığı daha çox müsəlman dünyasında, bütün vasitələrə əl atmaqla yaymaqdadır. Buna qarşılıq olaraq da, daha çox müsəlman dünyasından əks təzyiqlər görünür. Deməli, bir gün dünyada sivilizasiyalararası, ya da mədəniyyətlərarası toqquşma olarsa, bunun əsas səbəbkarı Qərbdir, Qərb sivilizasiyasıdır.

Bu toqquşmanın da ilk növbədə Türk-Turan sivilizasiyası ilə baş verəcəyini, bəlkə də artıq bunun başladığını söyləmək olar. Çünki Qərb sivilizasiyası özü üçün əsas rəqib kimi Türk-Turan sivilizasiyasını görür. Məncə, qərblilər bu məslədə heç də yanılmırlar. Çünki hazırda Qərb sivilizasiyasına dur deyəcəklər ən güclü sivilizasiya Türk-Turan sivilizasiyasıdır.

Çünkü Türklər yeganə millətdir ki onlar üçün Asiya və Avropa, Qərb və Şərq ayrı deyil birdir. Çünki türklərin yaşayış məskəni Asiya və Avropa olmuşdur. Eyni zamanda türklərin Avropa xalqları ilə qohumluq əlaqələrinin olması barəsində əfsanələrdən tutmuş, elmi mülahizələrə qədər bir çox fikirlər mövcuddur. Məsələn, avopalıları da türklər kimi soykökünü Nuh peyğəmbərin oğlu Yafəsin nəslindən hesab edirlər. Avropalıları hesab edirlər ki «Nuh peyğəmbərin Yafəs, Sam və Xam adlı üç oğlundan «ən qabiliyyətli və ən yaxşısı olan Yafəs yunanların, barbarların və xristianların babasıdır. Yəni avropalıların babasıdır. Sam yəhudilərin və ərəblərin babasıdır. Yəni asiyalıların babasıdır. Xam isə zəncilərin babasıdır. Yəni afrikalıların babasıdır. Bu inancın elmi və məntiqi bir izahı olmasa da Avropada olan irqçilik və ayrı-seçkiliyin əsasında bu əsatin əhəmiyyətli təsiri olması fikri geniş yayılmışdır».²⁷

Nəticə

Bizcə, Şərq ya da Türk-Turan sivilizasiyası Qərb sivilizasiyası ilə mədəniyyət mücadiləsində ən azı 5 mərkəz formalaşdırmaq gücündədir: 1) Kiçik Asya və onun ətrafı, 2) Rusya və onun ətrafı, 3) Orta Asiya və onun ətrafı, 4) Ön Asiya və onun ətrafı (Yaxın və Orta Şərq), 5) Balkanlar və onun ətrafı. Hətta Qərb sivilizasiyasının kölgəsində qalmış digər sivilizasiyaların inkişafı da İslam-Türk sivilizasiyasının dünyada öndərliyi ələ alması ilə ortaya çıxacaqdır. Çünki İslam dinində və Türklərin milli dəyərlərində başqa sivilizasiyalara zorakı deyil, xoşgörü ilə davranmaq əsas yer tutur. Məsələn, türklər ruslara və digər slavyanlara qarşı münasibətdə həmişə belə bir mövqe tutmuşdur. Bu mənada Rusiyanın gələcəyi də Qərb sivilizasiyası ilə deyil, İslam-Türk sivilizasiyası ilə bağlıdır. Hərçünə Rusiyanın avrasiyaçılıq ideolojisində də buna oxşar məqamlar var. Ancaq Rusiya birdən-birə Qərb sivilizasiyasına qarşı çıxmaq istəmir. Bu da başa düşüləndir. Çünki Rusiya ən azı xristianlıq məsələsinə görə Avropa ilə bağlıdır. Lakin dünyada gedən proseslər göstərir ki Rusiya bu sivilizasiyalararası mübarizədə uzun müddət tərəfsiz qala bilməz. Bu anlamda Qərblə xristianlıq bağlılığı deyil, Avrasiyanın böyük bir hissəsində hökmran olan İslam-Türk sivilizasiyası ilə əməkdaşlıq daha sərfəlidir.

Digər tərəfdən fərqli mədəniyyətləri birləşdirən yalnız din amili deyil, ortaq mədəniyyət, qohumluq əlaqələri və ortaq tarixi keçmiş də mühüm rol oynayır. Əgər Avropa xalqları ortaq keçmişdən və qonşuluq münasibətlərindən istifadə edərək Qərb sivilizasiyasını formalaşdırma bilmişdirsə, İslam-Türk dünyası nədən Turan-Asiya sivilizasiyası ilə meydana çıxmasın. Məncə, Rusiya Qərbəbənzər imperalist niyyətlərdən əl çəkərsə, İslam-Türk Dünyasıyla yaxınlaşarsa bu sahədə uğur əldə etmək mümkündür. Ancaq Rusiya rəhbərliyi bundan çox uzaqdır.

²⁷ Haydar Çakmak, *Türkiye Avrupa Birliği İlişkileri*, Ankara 2007, s. 7.

Özəlliklə, Rusiya İslam dinini ikinci rəsmi din, Türk dilini ikinci rəsmi dil elan etməklə “Avrasiyaçılıq”, ya da “Asiyaçılıq” da Qərbbənzər imperalist deyil, qərblilərlə qarşı mübarizədə bərabər və ədalətli formada bir olduğunu ortaya qoya bilərdi. Eyni zamanda, Rusiya Avrasiyaçılığın-Asiyaçılığın Müsəlman-Türk Dünyasının əleyhinə deyil, Qərbdən özünümüdafiə xarakterli olduğunu inandırmaq üçün Türk dili və İslam diniylə bağlı qəti bir qərara gəlməlidir. Artıq Moskva yönətimi Rusiya Federasiyası tərkibindəki, ondan kənardakı müsəlmanlara və türklərə Qərbin gözü ilə baxmaqdan əl çəkməlidir. Qərbin vaxtilə uğradığı “marksizm” kimi ideoloji oyunlardan uzaq durmalı, ortaq mədəniyyət və ortaq tarixi keçmişdən çıxış etməlidir. Hər halda rusların, ukraynalıların, bolqarların və başqa slavyan millətlərinin keçmişi avropalılardan çox türklərlə, müəyyən mənada da İslam dini ilə bağlıdır.

Özəlliklə, bu gün Şərq toplumlarında demokratiya, tolerantlıq, vətəndaş cəmiyyəti haqqında, sözün həqiqi mənasında, yəni həm Şərq, həm də Qərb elmini bilmək anlamında tam və geniş təsəvvür yoxdur. Daha doğrusu, Şərqlə müqayisədə yarımçıq da olsa, daha çox Qərb elmini, Qərb fəlsəfəsini, Qərb tarixini öyrənməklə məşğuluq. Çünki Qərb elmi, Qərb fəlsəfəsiylə bağlı bilgilərimizdə daha çox nəzəriyyələr və informativ bilgilər üstünlük təşkil edir. Bütün bunlar, bizim Qərbəsayığı vətəndaş cəmiyyəti qurmağımız tolerant, multikultural olmağımız demək deyildir. Bu baxımdan demokratiya, vətəndaş cəmiyyəti, tolerantlıq, çoxmədəniyyətlik nəzəriyyələriylə, onlara aid müddəalarla bir toplumun gerçək həyatı, milli özünəməxsusluqları arasında dərhal bərabərlik işarəsi qoymaq yanlışdır. Çünki milli şüuru, dini şüuru və insani şüuru normal səviyyədə formalaşmayan bir cəmiyyətdə kənar ideyalarla bağlı mövcud olan təsəvvürlərin özü də yarımçıq olur. Bu yarımçıqlıqlar insanların şüurunda natamamlıq kompleksi yaradır. Hər halda, Şərq, o cümlədən Türk-Turan toplumlarının şüurunda yarımçıq demokratiya, yarımçıq sosial-demokratiya, yarımçıq liberalizm, yarımçıq vətəndaş cəmiyyəti, yarımçıq islamçılıq, yarımçıq türkçülük hakimdir. Yəni bizdə bütün bunların hamısından var, ancaq yarımçıq formada. Bütün bu yarımçıqlıqlar isə Türk-Turan xalqlarında, onların ailələrində aparıcı bir şüurun formalaşmasına imkan vermir.

Qaynaqlar

Abdulla, Kamal. *Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud*. Bakı: Mütərcim, 2009.

Ağasioğlu, F. *Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi*. II Bitik: Tarixi coğrafiya. Bakı, “Ağrıdağ”, 2014.

Ağasioğlu, F. *Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi*. III Bitik: Azərbaycanda qurulan qədim dövlətlər. Bakı, “Ağrıdağ”, 2014.

Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, Elm, 1988.

Çakmak, Haydar. *Türkiye Avrupa Birliğı İlişkileri*. Ankara: Rlatin, 2007.

- Fukuyama, Frankis. *Tarihin sonu ve son insan*. İstanbul, Profil, 2014
- Güngör, Erol. *Sosyal meseleler ve aydınlar*. İstanbul. Ötüken. 2003
- Həbibəoğlu, Vəli. *Qədim türklərin dünyagörüşü*. Bakı, «Qartal», 1996,
- Məmmədzadə, İlham. *Bir daha fəlsəfə haqqında. Müasir yanaşmalar. Təmayüllər. Perspektivlər*. Bakı, Təknur, 2012
- Kitabi-Dədə Qorqud. *Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər*. Bakı, «Öndər nəşriyyatı», 2004
- Meriç, Cemil. *Kültürdən irfana*. İstanbul, İletişim, 2013
- Qarayev, Yaşar. *Azərbaycan ədəbiyyatı XIX və XX yüzillər*. Bakı, "Elm", 2002
- Qəşəmoğlu, Ə. *Şərq və Qərb mədəniyyəti*. <http://www.uluturk.info/new/menu/441/>
- Rüstəmov, Y. *Tarixi lokal sivilizasiyaların qarşılıqlı münasibəti kimi*. Bakı, "Səda", 2007
- Said, Edvard. *Oryantalizm: Sömürçəçiliyin kəşf qolu*. İstanbul, Pınar yayınları, 1982
- Seyidov, M. *Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış*. Bakı, Gənclik, 1994
- Toynbee, Arnold J. *Uygarlık yarğulanıyor*. İstanbul, Örgün, 2011
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk tefekkür tarihi*. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013

Türk Aile Yapısının Sosyolojik Temelleri: Kökler ve Modern Zamanlar

*İsmail Doğan**

The Sociological Foundations of Turkish Family: Its Origins and Its Situation in the Contemporary World

Summary

The institutions like politics, family, economy, law, education, religion and morals are the basic social institutions comprising a society's backbone. Family, besides its universal position, has a function determining other elements of a culture and it has such a function substantially in Turkish family culture. The sociology of Turkish family confirms that a strong family structure – depending on historical experience – determines and transforms politics. This situation in Turkish society produces a model of political organization based on family structure. The main element which renders Turkish family different and distinctive is parental values, contrary to the sociological theories established on this issue. Three basic values like “obedience- loyalty-protection” keep their existence and effectiveness in the sociological evolution of Turkish family from history to the contemporary world.

In this report the political development and the organizational experiences of Altay-Turkish communities are accepted as sociological phases; upon this acceptance the effects and functions of Turkish families from its cultural origins to the contemporary times are brought up for discussion.

Key Words: Parental values, Old-Turkish family, Pre-Islamic period, Turkish family, Islamic effect, Seljuk-Turkish family, Turkish family.

Giriş

Aile, toplumun temel bir kurumu olarak tarihten ve sosyal yapıdan kaynaklanan gücünü korumaktadır. Günümüzde alternatif gelişmelere rağmen ailenin bu gücü ve işlevi artarak devam etmektedir. Çünkü toplumların devamlılığı ailenin kültürel varlığına büyük ölçüde bağlıdır. Buna vurgu yapan Batılı sosyolog ve kültürologlar özelde kendi toplumlarının, genelde Batı toplumunun tarihini aileye, ailelerinin tarihine bağlayacak kadar iddialı konuşmaktan çekinmemektedirler. Aileye tarih ve gelenekten gelen bu entelektüel destek son yıllarda Batı ailesinde görülen olumsuzlukların giderilmesinde bir çıkış noktası olarak kabul edilmiştir. Sanayi toplumunun bunalım ve buhranlarının giderilmesinde sağlıklı ve dirlikli bir aileye du-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

yulan ihtiyaç son dönemde belki de yeni bir toplum modeli (bilgi toplumu, post-modern toplum) önünde Batılı sosyologlar tarafından bir kez daha dillendirilmesine vesile oldu. “Sanayi toplumunun bunalım ve buhranlarından sağlıklı ve uyumlu bir aile yapısı ile kurtulabiliriz.” şeklindeki geçmişin bu çözüm denemesi, bugünün Batılı yaklaşımlarının da söylemi oldu. O nedenle Batı aile yapısının karşılaştığı sorunlar eksen alınarak aile bürokratik ve sivil kuruluşların önemli çalışma alanları arasına dâhil edildi.

Türk toplumunun aile açısından yaşadığı sorunlar yaygın olarak Batı ailesiyle mukayese edilecek boyutlarda olmamakla birlikte, ailenin toplum için ifade ettiği geleneksel önem dikkate alındığında bugün Türk aile yapısının, sonuçları küçümsenemeyecek toplumsal tehdit ve tehlikeler altında olduğu söylenebilir. Değişimin kaçınılmaz sonuçları olarak görülmesi gereken yeni şartlar Türk ailesini maddi ve manevi olarak bunaltmakta ve zorlamaktadır. Siyasal, bürokratik ve toplumsal projelerin görmezden geleceği bu olgu yakın bir gelecekte buna bağlı olarak daha ciddi sorunların ortaya çıkmasına vesile olabilir. Türk toplumunun temeli olarak anayasal ifadeye dönüşen Türk aile algısının her açıdan gözden geçirilmesine ve bu algının daha sağlıklı bir toplum üretmede işlevsel hâle getirilmesi için siyasal ve bürokratik çalışmalara; bu konuda farklı ve zengin entelektüel ve toplumsal projelere ihtiyaç vardır.

“Türk aile yapısının sosyolojik temelleri: kökler ve modern zamanlar” adlı bu inceleme ile Türk aile yapısının sözü edilen ihtiyaç alanlarına ışık tutacak boyutlar inceleme konusu yapılmaktadır. Bu çerçevede şu hususlar öne çıkarılmaktadır:

*Türk Ailesi Deyimi,
Türk Ailesinin Kültürel Temelleri,
Türk Ailesinin Karakteristik Evreleri*

Türk ailesi, Türklerin tarih sahnesine çıkışından bugüne tüm zamanlarda yer almış Türk toplumu ve kültürlerindeki aile örgütlenmesini ifade eden bir deyimdir. Türk ailesini hem yapısal hem de kültürel boyutlarda inceleme ve tahlil etme çabalarının bu hususu önemle dikkate alması gerekir. Tarihsel bağlamı ve devamlılığında soyutlanmış incelemelerin sosyolojik değeri olamaz. Türk aile yapısını oluşturan ana unsurlar Türk kültürünün tüm zamanlara yayılan anlam ve içeriğinden beslenmektedir.

Türk ailesi tüm zamanlarda iki esaslı dönemin kültürel ve sosyolojik etkilerini barındıran bir olgudur. Bu dönemler bir yandan İslamiyet öncesi ifadesiyle uzak geçmişe ve derin köklere giderken İslamiyet sonrasında farklı coğrafyalar farklı siyasal örgütlenmelerle günümüze ulaşan bir süreç ortaya koyar. Hiç kuşkusuz ki bu sürecin Türk egemenliğinin siyasal ve coğrafi boyutlarıyla büyük bir ilgisi vardır. Egemen olduğu topraklarda yerli halklarla bütünleşen Türk kültürünün aynı zamanda hâkim bir kültürel

işleve de sahip olduğu söylenebilir. Bu yüzden henüz 20. yüzyılın başlarına kadar Osmanlı Devleti'nin Balkan coğrafyasını oluşturan halklarında Türk kimliği böyle bir anlam oluşturmuştur. Nobel ödüllü yazar İvo Andriç bu gerçeği şöyle açıklar: “Türk egemenliği demek... Muhammed dininin birleştirdiği yıkılmaz, parçalanmaz büyük bir topluluk demektir. Yeryüzünde müezzinlerin müminleri namaza çağırdıkları bütün yerleri içine alan topraklar demektir.”¹ Arnavut kökenli Osmanlı kamu görevlisi olan Avlonyalı Ekrem bu olguyu anılarını kaleme aldığı kitapta teyit eder: “Daha 1906'da Arnavutluk'ta ‘Elhamdülillah Türk'üm’ diyen 4/3'lük bir kesim var...”²

Türk Ailesinin Kültürel Temelleri

Kültür temelleri deyişi ile amaçlanan, aile bireylerinin yaşamı algılayış biçimini oluşturan toplumsal ve felsefi faktörlerdir. Türk ailesinde *gelenek* ve *din* bu faktörlerin başında yer alır. Üçüncü ve önemli bir faktör olan *siyaset* ise gerçekte bu iki faktörün bileşkesidir. Bir diğer deyişle gelenek ve din siyasetin toplumsal temellerini oluşturur. Dolayısıyla *gelenek* ve *din Türklerde* hem “toplumsalı” ve “toplumsal düzeni”, hem de bütün bunların odağında yer alan “bireyi” belirleyen ve niteleyen en temel kültür öğesidirler.

Gelenek faktörü: Tarih ve gelenek bireyin imgelem (tasavvur gücü) dünyasına ve oradan da toplumsal bilince önemli ölçüde etkilerde bulunur. Destanlar, efsaneler, masallar vb. tüm sözlü kültür ürünleri oluşturdıkları değerlerle bireyleri çağlar ötesinden kuşatmaktadır. İtaat kültürü böyle bir kültür dünyasının Osmanlı'dan önce Türklerde ve Doğu insanında oluşturduğu bir gelenektir. İtaati önemli bir toplumsal değer olarak sunan bu gelenek Türkler aracılığıyla Osmanlı'ya ve oradan da modern Türk aile kültürüne intikal etmiştir. Efsane döneminin ürettiği bu değer ilerleyen dönemde dinler tarafından desteklenmiş ve güçlendirilmiştir.

Geleneğin övdüğü erkek, eşi ve çocukluğu üzerindeki tüm tasarrufunu Tanrı adına başarıyla kullanan erkektir. Geleneğin övdüğü kadın güzeldir çünkü erkeğine itaâtkârdır. Geleneğin övdüğü çocuk büyüklerine, anne-babaya itaâtkârdır. Orta Asya, Uzak Doğu ve Orta Doğu'nun geleneksel tarihinden süzülüp gelen bu değer önce bireyi, sonra aileyi oradan da toplumu niteleyecek bir güç ve genişliğe ulaşmıştır. Bu yüzden tarihteki tüm Türk devletlerinde bu toplumsal zemin siyasal iktidarı biçimlendirmiştir. İtaatin yol açtığı teslimiyet daima itaat kurumuna merkezî bir masumiyet ve güven kazandırmıştır. *İtaat ve himaye, taraflardan birine güven ve yaşam kolaylığı kazandırırken diğerini iktidar ve güç sa-*

¹ İvo Andriç, *Drina Köprüsü*, İstanbul: 2005: 250-1.

² Avlonyalı Ekrem Bey, *Osmanlı Arnavutluk'undan Anılar (1885-1912)*, İstanbul 2006: 157.

hibi yapmaktadır. İktidar verir, doyurur, lütfeder; halk ve kişiler ise alır, kabul eder ve şükran duyar. Geleneksel Türk kültüründe iktidarlar ve hükümetler “halk için yapılması gerekeni yapmak üzere vardır; halk kendi için yapılması gerekeni yapmaz”³. Dışarıdan yapılan bu gözlem ve değerlendirmenin kültürel bir gerekçesi vardır. Eğer birileri sizin için bir şeyler yapıyorsa sizin ayrıca bir şeyler yapmaya ve çalışmanıza gerek olmaz. Elbette böyle bir kültürden üretken, girişimci bireyler beklenemez. “Hükümet ne güne duruyor?” şeklindeki bu himayeci değer günümüze döne dolaşa vatandaşların tüm kriz anlarında “devlet nerede?”, “devlet ne güne duruyor?” sitemlerine dönüşmüştür.

İtaati kadın ve çocuk güzelliğinin ekseni kabul eden kültür bu değeri aile ocağında üretmekte ve âdeta bu ocakta yoğurmakta, pişirmektedir. Bu gelenek kökleri İslam öncesi döneme giden uzun bir sürece sahiptir.

Sözlü kültür ürünleri (destanlar, efsane ve masallar) geleneğin Türk ailesi için ne denli önemli olduğunu gösteren çarpıcı ipuçlarıyla doludur.

Din Faktörü: Din, tarihle birlikte Türk kültürünün toplumsal ve felsefi temellerini belirleyen önemli bir etkidir. Bireyi günlük yaşamından çevresine ve devletle ilişkilerine kadar etki altına almaktadır. Dolayısıyla özellikle geleneksel Türk ailesinin açıklanmasında *gelenele* beraber başlıca faktör olarak düşünülmelidir.

Örneğin Osmanlı’da toplumu meydana getiren bireylerin uyumu ve bunun devamlılığı herkesin toplum içinde yaratılıştan getirdiği mevkilerde bulunmasına ve bu yerini korumasına bağlıdır. Şu Kur’an ayeti işte bu olguyu açıklar: *Rabbinin rahmetini onlar mı taksim ediyorlar? Dünya hayatında onların yaşama biçimlerini (maîşet) aralarında taksim eden, karşılıklı hizmette bulunmaları için mertebelenmede kimini diğerinin üzerine çıkaran Biz’iz. Rabbinin rahmeti, onların biriktirdiklerinden hayırlıdır.*⁴ Ünlü Osmanlı tarihçisi *Tursun Bey* bu âyeti yaşadığı toplumun felsefi temelleri olarak yorumlamaktadır⁵. Ona göre toplumdaki bireylerin her biri yeteneklerine uygun statüleri işgal etmektedirler. Böyle bir toplumsal dağılım toplumda düzen ve ahengin sağlanmasında önemli bir nedendir. Bireylerin bu gerçeğin farkında olarak kendileri için öngörülen toplumsal statü ve rollerini sadakatle oynamaları kendi mutlulukları için gereklidir. Öyle görünüyor ki *Tursun Bey*’in yorumunda Osmanlı toplumunda bireyin konumunu ve oradan da grup ve aile yaşamını açıklayan ipuçları bulunmaktadır. Grup, aile ve toplum yaşamı ön görülmüş statü ve rollerden

³ Clarence Richard Johnson, M. A. (Editör), *İstanbul 1920* (çev. S. Taner), 1995: 59.

⁴ Kur’an, XLIII/32.

⁵ Tursun Bey’in bu yorumu için bkz: B. Yediyıldız, “Osmanlı Toplumunu”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti*, İstanbul 1994, s. 443.

meydana gelmiştir. Mutluluk tüm bu toplumsal birimlerde yer alan kişilerin kendilerine biçilen rolleri, ön görülen sınırlar içinde itaat ve sadakatle yerine getirmesinden geçmektedir. Böylelikle de babanın, eşin, çocukların ve diğer üyelerin ailedeki mutluluğu aile reisine; *reaya* (halk) ve *askerîlerin* (kamu görevlileri) mutlulukları ise *şehr-i yâr-i bülend-i iktidar efendiye*⁶ yani padişaha, sultana ya da krala itaat, sadakat ve teslimiyetten geçmektedir. Teslimiyet bir kaderdir ve bu kaderin zorlanması her durumdaki birey için mutsuzlukla sonuçlanan bir tercih olmaktadır.

İslamiyet'in eski Türk toplumlarından devraldığı aile tüm yerleşik olmayan kültürlerle özgü bir aile idi. Henüz toprağa bağlı olmayan, o nedenle de yerleşik kültüre geçmemiş olan toplum ve ailelerde biyolojik miras dışında kuşaktan kuşağa intikal eden miras ve benzeri hukuki intikaller yoktur. Günübürlük ihtiyaçların belirlediği böyle bir kültürde hane reisi olan baba kadar anne de dışa dönük bir faaliyet içindedir. O nedenle özellikle kadının erkeğiyle dışarıdaki (toplumsal yaşamdaki) bu ortak etkinliği, görece bir eşitlik ortaya koymaktadır. Bu durum toplumsal şartlardan daha çok göçebe hayatın getirdiği güçlükler, tabiatla mücadele ve savaşların neden olduğu mecburiyetlerle açıklanabilir. Oysa İslamiyet mensuplarını yerleşik kültüre yöneltmiş ve bunu teşvik etmiştir. Bu sebeple de İslamiyet öncesi görece eşitlik İslamiyet'ten sonra kadının hane içi etkinliğe yönelmesiyle ortadan kalkmıştır. Ama bu noktada şöyle bir sosyolojik geçişi hatırlamakta yarar vardır: Kadının toplumsal hayattan tecridi (soyutlanması) anlamına gelen etkinlik yoksunluğu yani toplumsal hayattan uzaklaşması (kadının tecridi) yerleşik kültüre geçişe denk düşer. Ne zaman ki insan-öğlü toprağa bağlı bir yaşama geçmiş, o zaman kadının tecridi sorunu da ortaya çıkmıştır. Sanılanın aksine Türklerde kadının tecridi (toplumdan soyutlanması) sorunu İslamiyet'in kabulünün bir sonucu değil, yerleşik kültürün öngördüğü toplumsal gerekliliklerin doğal bir sonucudur.

Öte yandan İslamiyet kadın-erkek hakları konusunda eski Türk toplumlarındaki hakları tamamen ortadan kaldıracı değil, ikame edici (yerleştirici) rol oynamıştır. Örneğin şu hadis bunun bir kanıtı gibidir: *Sizden her biriniz birer çobansınız ve her biriniz güttüğünüzden sorumlusunuz. Devlet yöneticisi bir çobandır ve yönettiği kişilerden sorumludur. Evin erkeği bir çobandır ve aile bireylerinden sorumludur. Evin hanımı, kocasının evinde bir çobandır ve güttüğünden (çoluk çocuğundan) sorumludur. Hizmetçi efendisinin malı üzerinde bir çoban ve bunun yönetiminden sorumludur*⁷.

⁶ Dönemin Maarif Nâzırı Münif Efendi'nin bu hitap cümlesi için bkz. "Saadetli Münif Efendi Hazretlerinin Nutkudur", *Takvim-i Vekayi*, 20 Zilkade 1286, s. 2.

⁷ Buhârî, "Cum'a", 11; Müslim, "İmare", 20; Ebu Dâvûd, "İmare" 1, 13; Tirmizi, "Cihad", 2; Müsned 2/ 5, 54.

Görüldüğü gibi hiyerarşik bir düzen içinde kişilerin sorumlulukları, onların hak ve ödevleri çerçevesinde ayrı ayrı tespit edilmektedir. Bu durum eski Türk ailelerindeki rol dağılımının da bir nevi tescili (onayı) anlamına gelmektedir. Bu tespitte bir bakıma “güç ve iktidar” ölçütünün dikkate alındığı gözlenmektedir. Siyasal bir güç olarak devlet başkanı kendi halkından sorumlu olduğu gibi erkek de ev halkından, hane halkından -belki de- aynı nedenlerle sorumlu tutulmaktadır. İslam dininin ön gördüğü ailede, aileyi meydana getirenlerin hak ve karşılıklı yükümlülükleri, belirtilen bu hiyerarşinin sağlıklı işleyişini amaçlayan doğal bir rol dağılımıdır. Bu dağılımda denge, erkek lehine biraz daha ağır basmaktadır. Bu yorumu güçlendiren bir ayet aynen şöyledir: *Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları gibi kadınların da erkekler üzerinde belli hakları vardır. Ancak erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptirler.*⁸ Ailedeki hiyerarşiye taraf olanlar içinde özellikle kadın ve çocuk statülerini işgal edenlerin mutluluğu, geleneği besleyen bir rol beklentisini ortaya koyar. O da kadınlar ve çocukların itaatkâr varlıklar olmalarıdır.

İtaat kültürü İslam öncesi tarihin mitolojik gizeminden, toplumsal kültüre ve Türk aile kültürüne yansıyan kalıcı ve sürekli bir toplumsal değerdir. Kadın ve çocukları aile otoritesini elinde bulunduranlara (baba, büyükbaba, büyük ağabey vs) karşı itaate yönlendiren gelenek İslam dini ile güçlendirilmiştir. Kur'an ayetleri İslam Peygamberi ve İslam büyükleri tarafından bu doğrultuda yorumlanmıştır. Bu bağlamda “iyi kadın” bir ayette şöyle betimlenir: *İyi kadınlar, gönülden saygılı (itaatkâr) olup Allah'ın kendilerini korumasına karşılık saklı olanı muhafaza ederler*⁹. Bu doğrultuda bir hadis şöyledir: *Kadınlarınızın iyi olması için çaba sarf edin, onlara iyi muamelede bulunun. Çünkü onlar hakkında, apaçık bir günah işlemedikleri sürece bundan başka bir hakka sahip değilsiniz... Eğer itaat ederlerse onların aleyhine bir yol aramayın.*¹⁰ İtaatin olmadığı, itaatsizliğin gerekli olduğu tek olay "günahtır". İslam hukukçularına göre “günahta itaat olamaz ya da yaratanına karşı çıkan yaratığın buyruğuna itaat olamaz”.

Bütün bunlardan anlaşılan şudur: İslam dini ailenin merkezine erkeği koymakta, bunun dışındaki tüm statüleri ona göre belirlemektedir. Merkezde kilit rol kocaya yani aile reisine aittir. Diğer tüm roller aile reisine göre belirlenir, anlam kazanır. Kadının, kocasını hoşnut etmesi onun bir görevi olduğu kadar ebedî mutluluğunun da bir gereğidir: “Kocası kendisinden hoşnut ölen bir kadın, cennete girecektir”.¹¹ Çocuklar ise aile

⁸ Bakara, 2/228.

⁹ Nisa, 4/34.

¹⁰ Tirmizî, Radâ, 11.

¹¹ Tirmizi, Radâ, 10.

reisinin genel kabulleri ve değerleri doğrultusunda sosyalleşeceklerdir. Çocukların büyükler karşısında söz söyleme ve davranış hakkını kısıtlayan tarihsel gelenek ilerleyen dönemde İslami yorumlardan da onay ve güç almıştır¹². Ünlü İslam bilgini *İmam-ı Gazalî* yaşlılar karşısında oğluna ve onun şahsında tüm çocuklara şu sınırlıkları getirmektedir:

*Ey oğul, onların yanında bulunduğun zaman çok söz söyleme, onların söylediklerini dinle. Onların yanında oturma, oturursan diz üstüne otur. Sana bir şey sorarlarsa bildiğini söyle. Sakın bilgiçlik yapıp bilmediğini söyleme. Çünkü onlar senden daha fazla yalan sözü bilirler. Sonra yanlarında hor olursun. Yolda giderken senden büyüğün önüne geçme. Meğerki sen âlim olup o câhil ola. Yolda ihtiyarlara rastladığın zaman selamlarına hazır ol veyahut selam vererek hatırlarını sor. Eğer bildiğin ise elini öp, beraber giderken önüne geçme. Acele işin olursa izin alarak geç.*¹³

Gelenek ve dinin getirdiği toplumsal boyut aile gibi toplumsal kurumlar aracılığıyla kültürün derin tarihinden modern zamanlara kadar tüm Türk toplumlarına intikal etmiştir. Tarihçi *Tursun Bey*'in *Nasireddin Tusi* ve *Farabî* gibi kendinden önceki İslam filozoflarından mülhem olan Tanrısal-hiyerarşik düzen düşüncesi bu süreçten güç almıştır. Osmanlı'nın bu süreçte özel bir yeri ve önemi vardır. Osmanlı dönemi bu iki etkenin çok belirgin olarak biçimlendirdiği bir toplumsal hayat sunmaktadır ve elbette bu toplumsal hayatın merkezinde ise Osmanlı ailesi vardır. Modern Türk ailesi bu geleneğin izlerini büyük ölçüde taşımasına rağmen siyasal örgütlenmenin telkin ettiği modern unsurları toplumsal hayata kolaylıkla adapte eden, dünyaya uyumlu bir yaşamı üreten ve geliştiren bir ailedir.

Türk Ailesinin Karakteristik Evreleri

İslam Öncesi Türk Ailesi/ Eski Türk Ailesi

Bu dönem Türklerin Müslüman olmalarından önceki dönemi kapsar. Eski Türkler deyimi bu dönemin Türklüğünü, Türk topluluklarını anlatan bir ifadedir. Bu dönem "Türk olarak bilinen ve Türklerin de içinde yer aldığı ilk topluluk olan Hunlardan itibaren MÖ 300'lerden başlayarak yaklaşık MS X. yüzyıla kadar on üç asırlık bir dönemdir ki bunun da bilinmeyen bir tarih öncesi vardır."¹⁴

Eski Türkler göçebe topluluklardandır. Bütün göçebe topluluklarda olduğu eski Türklerde de aile yapısı ve yaşamı göçebe hayatın koşullarına

¹² İslam dininin çocuk değerlerine etkileri üzerine ayrıntılı bir inceleme için bkz. İsmail Doğan, "Türk Ailesinde Çocuk Kültürünü Belirleyen Geleneksel Değerlerin Değişim Sorunu", *III. Aile Şurası Bildirileri*, 1998, s. 544-564.

¹³ İmam-ı Gazali, *Hüccet 'ül-İslam*, 1980, s. 132.

¹⁴ Mualla Türköne, *Eski Türk Toplumunda Cinsiyet Kültürü*, Ankara, Ark Yayınları Mart 1995, s. 67.

göre biçimlenmiştir. Ailenin bütün bireyleri göçebe hayatın getirdiği güçlüklerle karşı birlikte mücadele etmek zorundaydılar. Bu durum kadınlar kadar çocukların da erken yaşlarda yetişkin rollerine girmelerini beraberinde getirmiştir. Çünkü göçebe topluluklarda çocuk, doğar doğmaz ailesinin ve toplumunun özelemlerine cevap olabilecek tarzda erginleşir¹⁵, erginleşmek zorundadır. Bu zorunluluk toplumsal ya da felsefi olmaktan çok doğal ve coğrafi koşullardan ileri gelir. Sert doğa koşullarıyla mücadele gereği, bunu süratle paylaşacak ergin ve yetişkin insanlara ihtiyaç duyulmaktaydı.

Göçebe ve step yaşamına ilişkin bu genel özellikler elbette eski Türk toplumları için de geçerliydi. Somut olmayan kültürel mirasın sunduğu bu sınırlı malzemeler dışında tarih sahnesindeki ilk siyasal örgütlenmeler dönemin kültürüne ait önemli bulgular sunmaktadır.

Türklerin ilk ataları siyasal örgütlenmelerinin de ilk örneği Hunlardır (Hiong-nu). Hunlar Asya'nın en güçlü ve uygar toplumu olarak göçebe ve step kültürünü ürettiler ve sürdürdüler. Step kültürü bütün kültürlerin ilk kaynağıdır. Uygarlığın da temeli step kültürüdür. Uygarlığı kurmak geliştirmekten zordur. Hunlar, step kültürünü ihya ederek (canlandırarak) uygarlık için çok önemli bir adım atmışlardır. Taş, demir ve balçığı çok iyi kullanmışlardır. İlk mimari yapı olan çadırı geliştirmiş, deri, yün, pamuk, kumaş, ağaç elyafı, ince dallar, kireç gibi malzemeleri çok eski tarihlerden itibaren değerlendirebilmişlerdir. Atı keşfederek evcilleştirme işi step kültürünün bir parçasıdır. O nedenle atı günlük hayatta kullanma kabiliyetleri nedeniyle Türklere atlı kavimler (topluluklar) adı verilir. Orta Asya tarım havzasının mağaralarında yapılan kazı çalışmalarında (...) Çin ve Hint uygarlığından da daha eski Türk uygarlık kalıntıları bulunmuştur. Bunlar duvar süslemeleri, resimlerle ve desenlerle süslenmiş çadır ve halılardan oluşan örneklerdir. Bu tür bulgular çeşitlendikçe ve yapılan araştırmalar derinleştikçe Türklerin uygarlığın temel ortaklarından biri olduğu gerçeği ispatlanmış olacaktır.¹⁶ Ancak buradan şunu çıkarmak mümkündür: Step kültürünü üreten ve ihya eden Türk toplumlarının bu özgün kabiliyetinde Türk ailesinin büyük rolü ve etkisi bulunmaktadır. Çünkü kültürü belirleyen toplumsal hayattır. Göçebe Türk toplumlarında sert tabiat koşulları ve muhtemel düşman tehditleri altında gelişen toplumsal hayat, ailedeki rolleri yerleşik düzenin dışında tanımlama ve tecrübe etmek zorunda bırakmıştır. Buna göre ailenin bütün bireyleri hayatın her alanında birlikte olmuşlar, kendileri ve aile için bir savunma

¹⁵ Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar* (Tıp Tahlilleri) 3, Dergah Yay., İstanbul 1985, s. 68.

¹⁶ İslam öncesi Türk kültürünün uygarlığa katkıları konusunda burada verilen bilgiler için bkz. Saffet Bilhan, *Bilgin Türk Hükümdarlar Devletinde Eğitim, Bilim, Sanat*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, s. 8-9.

kültürü üretmişlerdir. Sert tabiat koşullarına ve kalabalık bir güç olan Çin olmak üzere muhtemel düşmanlara karşı bu ailevi teyakkuz için savunarak sosyalleşme de denilebilir. O nedenle “duvar süslemeleri, resimlerle ve desenlerle süslenmiş çadır ve halılardan oluşan” mağara bulguları işte böyle bir sosyalleşme sürecinin bir ürünüdür ve bu durum, uygarlık için bugünden bakıldığında büyük anlam ifade eden bu sonuç ise eski Türk ailesinin damgasını taşımaktadır.

İslamiyet Etkisindeki Dönem

Bu dönem Türklerin Müslüman olmalarından sonra başlayıp bugüne kadar devam eden uzun bir süreci içerir. İslamiyet’in getirdiği değerlerin bu dini yeni kabul etmiş tüm toplumlarda olduğu gibi Türkler üzerinde de etkileri gözlenmektedir. Dünyayı algılama biçimimin günlük hayattaki tüm görünür ifade ve davranış biçimleri bu etkinin altında yeniden değerlendirmelere imkân verecek sonuç ve izlenimler vermektedir. Hiç kuşkusuz ki aile örgütlenmesi üzerinde kurulmuş olan bir toplum, sözü edilen bütünsel etkiyi en açık bir biçimde aile ortamında ve ailede yaşayacaktır. Bu, Türkler için de böyle olmuştur. Esasen Türklerin İslamiyet’i kabulü üzerinde yapılan değerlendirmelerin çoğu bu yeni dine karşı Türk kültürünün son derece yatkın olduğu noktasında yoğunlaşır. Türklerde aile araştırmaları da bu değerlendirmeleri güçlendirecek veriler sunar. O nedenle şunu söylemek mümkündür: İslamiyet, Türklerin önceki dönemlerden getirdiği değer ve alışkanlıkları büyük ölçüde değiştirmeyecek yeni uygulamaya sorunsuz olarak uyum göstermelerini sağlamayı başarmıştır. Aile konusu bunun en belirgin örneğidir.

Görünür biçimiyle İslami buyrukların kadın-erkek hakları konusunda eski Türk toplumlarında yürürlükte olan hakları (uygulama, toplumsal değer ve yaklaşımları) tamamen ortadan kaldırıcı değil, ikame edici (yerleştirici ve pekiştirici) nitelikte olduğu söylenebilir. Buna göre aile ilişkilerini belirleyen üç temel değer “itaat, sadakat, himaye” İslam dininin benimsediği ve sürdürdüğü değerlerdir. Gerek hadisler ve gerekse ayetler bu olguyu pekiştirici mesajlar yüklenir:

Örneğin şu hadis (Peygamber sözü) bunun bir kanıtı gibidir:

Dikkat ediniz ki hepiniz birer çobansınız ve herkes beklediğinden sorumludur. Devlet reisi bir muhafızdır ve maiyyetindekilerden (emri altındakilerden) sorumludur. Erkek, ev halkının üzerinde bir muhafızdır o da ev halkından sorumludur. Kadın da kocasının evinde ve çocukları üzerinde bir bekleyicidir, onlardan sorumludur. Hulasa, hepiniz birer çobandır ve beklediğinizden sorumludur (Buhari, ‘Cum’a, 11).

Görüldüğü üzere hiyerarşik bir düzen içinde kişilerin sorumlulukları, onların her birinin hak ve ödevleri çerçevesinde ayrı ayrı tespit edilmektedir. Bu durum eski Türk ailelerindeki rol dağılımının tescili anlamına da gelebilir. Bu tespitte bir ölçüde “güç ve iktidar” ölçütünün dikkate

alındığı gözlenmektedir. Siyasal bir güç olarak devlet başkanı kendi halkından sorumlu olduğu gibi, erkek de ev halkından -belki de aynı nedenlerle- sorumlu tutulmaktadır.

İslam dininin öngördüğü ailede, aileyi meydana getirenlerin hak ve karşılıklı yükümlülükleri de belirtilmektedir. Karı koca ve çocuklar arasındaki ilişkiler karşılıklı hak ve ödevler üzerinden geliştirilir. “*Erkeklerin meşrû surette kadınlar üzerindeki hakları gibi, kadınların da onlar üzerinde hakları vardır, yalnız erkekler onlar üzerinde daha üstün bir dereceye sahiptir* (Kur’an, 2/228). Kur’an’daki bu ayetle birlikte benzer ayet ve hadislerin İslamiyet’ten sonraki Türk ailesinin kültürel karakterinin biçimlenmesinde önemli bir etken (faktör) olduğu düşünülebilir. O nedenle İslam’da aile reisi olarak erkek, taşıdığı bu sıfat ve sorumluluk nedeniyle de ailenin önde gelen kişisidir.

Dinî buyruk ve düzenlemelerin getirdiği egemen etki ve anlayışın toplumun her kesiminde aynı kabulü gördüğünü söylemek güçtür. Uygulama farklılığı toplumsal talebe yönelik her mesaj için geçerlidir. Yani her bir mesaj, kentten köye değin farklı ilgi ve tepkilere neden olabileceği gibi, böyle bir farklılık kişi ve gruplar için de ayrı değerlere sahiptir. Üst ekonomik toplumsal kesimdeki uygulamaların her zaman farklı olabildiği gibi... Bu bakımdan İslamiyet’ten sonra Türk ailesi belirlemesi içinde tek tip bir Türk ailesi seçip çıkarmak mümkün değildir. Böyle bir belirleme kendi içinde çok farklı aile örneklerine sahiptir.

Bu süreçte Türk ailesinin belirlenmesinde, Türk ailesinin kendine özgü yapısına kavuşmasında ve kültürel karakterinin biçimlenmesinde şu etkenlerin dikkate alınması gerekir: Din ve inançlar, töre ve gelenekler, coğrafi etkenler, yerleşim düzeni (köy-kasaba-kent faktörü), toprak sistemi/ekonomik sistem, siyasal sistem (farklı siyasal örgütlenme biçimleri)

Bu faktörlerin hepsi kendine özgü öneme sahip olmakla birlikte siyasal etken devletlerin devamlılığı açısından ve özellikle de Türk kültüründe özel bir yere sahiptir. Çünkü Türkler aile yapısı üzerine kurulmuş siyasal örgütlenme tecrübesine sahiptir. Toplumsal bir birim olarak aile reisi, han ya da hakan olarak büyük ve geniş Türk ailesinin reisi konumdadır. Aileden devlete yönelen bu süreç siyasal rol ve işlev tanımlarını aile biriminin rol ve işlevleri üzerinden geliştirmiştir. O yüzden Türk kültürünün siyasal tecrübesinde ortaya çıkan sistemler bir ölçüde farklı aile biçimleri anlamına gelir. Selçuklu ailesi, Osmanlı ailesi, Cumhuriyet ailesi örneklerinde olduğu gibi.

Kuşkusuz “İslami dönem Türk ailesi” gerek zaman açısından gerekse farklı siyasal ve toplumsal örgütlenmeleri kapsamı açısından bir genellemeyi işaret eder. Günümüze kadar ulaşan bu uzun süreçte Türk ailesi yeni ve farklı sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal etkenler altında kalmıştır. Bu durum ailenin kendi gelişim ve değişim karakterini de ya-

ratmıştır. Türk ailesinin bugününü anlayabilmek için işte bu etkenlerin ailede meydana getirdiği değişim ve dönüşüm evrelerini çok iyi bilmek gerekmektedir. Bu aşamada denilebilir ki İslam etkisinde başlayan sürecin kendi içinde oluşturduğu farklı siyasal ve toplumsal dönemeçler Türk ailesinin de bugüne ulaşan karakterinde son derece önemli devirlerdir. Bu sürecin ana evrelerini şöylece sıralama mümkündür: Erken İslami Dönem, Selçuklular Dönemi, Osmanlı Dönemi, Cumhuriyet Dönemi.

Osmanlı Döneminde Aile

Erken İslami dönem ve bu dönemin siyasal örgütlenmeleri ile Selçuklu ve Osmanlı tecrübelerindeki ailede tarih, gelenek, siyaset ve dinin müşterek etkileri varlığını sürdürmektedir. Bu süreçte dönemin dinsel kimlikli bilge kişileri didaktik öğretileriyle aile kültürünün İslami etkilere açık olan yapısını pekiştirici rol ve işlev üstlenmişlerdir. Bu çerçevede Ahmet Yesevî, Yusuf Has Hacip, Mevlana, Hacı Bayram Veli ilk akla gelen isimlerdir. İlerleyen dönemde sıbyan mektepleri ve medreselerle toplumda bu kurumlar üzerinden eserleri ve şahsiyetleriyle ün salmış olan ulemanın bu çerçevedeki etkilerini gözden uzak tutmamak gerekir. Selçuklu döneminde Ahiliğin kadınlar kolu olan Bacıyan-ı Rum başta olmak üzere Osmanlı toplumundaki gerek ticaret hayatında gerekse Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerindeki kadın örgütlenmeleriyle eğitim ve matbuat hayatındaki faaliyetlerinin aile ve kadının sosyolojik evriminde önemli aşamalar olduğu gözlenmektedir.

Tanzimat dönemi şaşırtıcı bir biçimde aile ve kadın konularının yoğunlaştığı ve aktüel bir matbuat konusu hâline geldiği bir dönemdir. Ancak bu aşamada şaşırtıcı olmayan sosyolojik bir gerçek vardır. O da gerek içerde ve gerekse dışarıda artan siyasal sorunlar nedeniyle görece olarak gündemin ahlaki ve toplumsal konulara kaymasına neden olmuştur. Kadın ve aile olgusu bu bağlamda her siyasal kriz dönemlerindeki favori kaçış alanıdır. Toprak kayıplarının yaşandığı 19. yüzyılda özellikle kadın ve aile konusundaki düzenlemeleri içeren fetvalar, fermanlar, kararnameler ve ilân-nâmeler siyasal aygıtın belirtilen içerikteki eğilimini yansıtır. Bu metinler siyasal ve toplumsal hayatta bir şeyler iyi gitmediği zamanlarda kadınlara ve erkeklere yönelik uyarı ve yasaklamaları içerir. Bu konunun ünlü örneklerinden biri de *Sultan Abdülmecit*'in yönetimine rastlar. Mısır valisi *Mehmet Ali Paşa* hanedanından bey ve paşalarla hanımlarının 1860'lı yıllarda İstanbul'da neden olduğu ekonomik kriz dönemin ileri gelenleri tarafından biraz da kadınların eseri olarak gösterilir. Mısır Valisi'nin yakın çevresinin bol para ve aşırı tüketim hırsı ile İstanbul'a ve saraya getirdikleri yeni alışkanlıkların ülkedeki mali denge ile birlikte, fuhuş, rüşvet, irtikâp vb. olaylara yol açtığı söylenir. Bu alışkanlıkların başında kadınların sokağa, çarşı pazara çıkarak alışveriş etmeleri gelmektedir. Bu durumun "millet-i İslâmiyeye pek ağır görüldüğünü" ifade eden *Cevdet Paşa*

ilk önlem olarak Sadaretçe Meclis-i Mahsus'ta müzakere sonucunda “kadınların atlas ferace giymemeleri ve ince yaşmak kullanmamaları gibi mestûriyet-i sahîha-yı mûcip olarak tenbîhat ve hilaf-ı hakikatte bulunanlar olursa feracenin yakası kesilmek ve kocaları ceza görmek gibi bir tehditleri hâvî” bir ilân-nâme kaleme alındığını belirtmektedir.¹⁷

İlân-nâme içerik ve amacı ile 1276 (1876) yılının şahsında dönemin kadın planındaki geleneksel tutumlarla sosyo-kültürel değişmeye bir ölçüde ışık tutabilecek niteliktedir. Söz konusu belge her toplumun kendi din, dil, âdet ve geleneklerine göre belirlenen bir namus anlayışını öncelikle ortaya koyarken aykırı gelişmelerin kabul edilmezliğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede yanlış giyim ve aykırı tutumlar betimlenmekte, bunların olumsuzlukları, geleneklere aykırılığı dile getirilmekte, daha sonra da önlemler ve yaptırımlar sıralanmaktadır.

Kadın ve aile konusu geçmişin bilgilerinin üstelendiği rol ve işlevler Osmanlı'da da ulema ve münevver tabakanın etkin olduğu bir alan olmuştur. *Ahlakî Alâî* adlı eseriyle Kınalızâde Ali Çelebi Osmanlı yükseliş döneminde kadın ve aile konusundaki görüşleriyle etkili olmuştur. Ailenin Osmanlı toplumu için önemini aile bireylerinin hak ve yükümlülükleri çevresinde dile getiren *Ahlâk-ı Alâî*'nin savunduğu görüşler Osmanlı ailesinde ve toplumda büyük ölçüde kabul görmüştür. “Bu görüşler, Osmanlı toplumunda sadece teoride kalmamış, aynı zamanda uygulanmıştır. Mahkeme tutanaklarından hareketle Osmanlı ailesi üzerinde yapılan araştırmalar bunu açıkça göstermektedir”¹⁸. Aynı şekilde Tanzimat ve Meşrutiyet'e doğru ilerleyen süreçte *Münif Paşa*, *Ali Suavi*, *Şemsetin Sami*, *Namık Kemal*, *Ahmet Cevat*, *Ahmet Rıza*, *Fatma Aileye Hanım* gibi aydınların etkin rollerini unutmamak gerekir. Bu dönemde ayrıca *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 1838 tarihli *Ticaret Kanunnamesi* ve *Arazi Kanunnamesi*'nin aile konusuna getirdiği önemli etki ve değişimleri göz ardı etmemek gerekir. *Hukuk-ı Aile Kararnamesi* (1917 tarihli) ile evlenme ve boşanmalar devlet denetimine girmiş, çok eşli evliliğin belirli ölçülerde sınırlandırılması yolunda ciddi adımlar atılmış ve kadına boşanma hakkı tanınmıştır¹⁹.

Arazi Kanunnamesi ile sistem değişikliğine yasal düzenleme getirilmiştir. Literatürde “*Arazi Kanunnamesi*” olarak geçen “*Osmanlı Arazi Kanunu*”nun başta aile olmak üzere küçük grupları ilgilendiren başlıca açılımları şunlardır:²⁰

¹⁷ Cevdet Paşa'nın İlân-nâme'ye ilişkin verdiği ayrıntılar için bkz: İ. Doğan, “Sosyolojik Bir Malzeme Olarak Tezâkir”, *Değişen Türkiye'de Bilim ve Kültür*, 1997, s. 402-424; *Türk Aile Sosyolojisi*, 2016, s. 108-13.

¹⁸ Bahaeddin Yediyıldız, 1982, 482.

¹⁹ Kararname içeriği ve hakkında bu minvaldeki yorumlar için bkz. İsmail Doğan, *Osmanlı Ailesi*, 2001, s. 82-84.

²⁰ Halil Cin, *Eski Türk Hukukunda Tarım Arazilerinin Miras Yoluyla İntikali*, Ankara

- Arazi kanunu, mirî arazinin dağıtımında devleti temsil eden tımar ve zeamet sahipleri, mültezim ve muhassıllar yerine, resmî devlet memurlarını ikame etmiştir.

- Mirî arazinin meccânen intikaline, hak sahiplerinin sayısı bakımından yeni bir genişlik getirmiştir. Anne ve babaya evladının arazisinde intikal hakkı tanıyarak intikal sahiplerinin sayısını 9 gruba indirmiştir.

- İmparatorluk topraklarının kıymetinin artırılması ve verimli işlenmesi gayesiyle, mirî topraklarda ferdî tasarruf esası kabul edilmiştir.

Resmî devlet memurlarının ikamesine ilişkin bu yeni uygulama bu çerçevede ilk önemli etkisini memur ihtiyacını giderme konusunda reorganize olması gereken eğitim üstünde yapmıştır. Eski sistemde tımar sahibi kendisine bırakılmış olan arazinin vergisini kendisi toplamakta, payını topladıklarından ayırmakta, bu işe karşılık devletten para almamakta idi. Kanunname vergilerin devlet memurları ile toplanması ilkesini getirmek suretiyle eğitime de bu konuda yeni işlevler yüklemiştir.

Erkek çocuklar arasında mirasta eşit paylaşım ile ferdî mülkiyetin kabulü aile yapısında da önemli değişmelere neden olmuştur. Her şeyden önce toprağın erkek çocuklar arasında eşit olarak bölüşümü ile aile reisleri, bir yandan mülklerini âdil ve eşit bir biçimde paylaştırmamanın, diğer yandan da arazilerinin parçalanmasını engellemenin ikilemi ile karşılaşmışlardır²¹.

Tasarruf hakkını devletten alarak kişilere veren sonuncu madde ile “ferdî mülkiyet” telaffuz edilmiş olmaktadır. Ancak bunların bileşik aile yapısını parçalayarak çekirdek aileye dönüştüren sebepler olarak görmek için fazla iyimser olmak gerekir. Bu durumda gerek ferdî mülkiyetin, gerekse mirasta eşit paylaşımın mevcut araziye (aile mülkünü) ne ölçüde parçaladığı ve kişi başına düşen payların aile üyeleri için ortaya koyduğu yeterlilik boyutları konusu açık değildir. Yani Kanunname'nin aileyi ilgilendiren söz konusu maddelerine bağlı olarak toprağa dayalı sistemde çözümlenin önce ailede sonuç verdiğini, dolayısıyla ailenin çekirdek aile yönünde parçalanarak kırsal alanlardan ve köylerden kentlere göç yaşandığını söylemek için yeterli veriler yoktur. Doğrusu, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında kırsal alanlardan kentlere göçler yaşanmıştır, ama bunların çoğu İmparatorluğun toprak kaybına dayalı nüfus hareketleri olarak kaydedilir. Üstelik bu hareketlerin yönü tümüyle köyden ve kırsal alanlardan kente doğru değil tam tersine kırsal alanlara doğru da olmaktadır. Örneğin 19. yüzyılda Rus işgalleri sonucu “Kırım'dan, Kafkaslar'dan ve Balkanlar'dan yüz binlerce göçmenin Osmanlı İmparatorluğunun henüz elde bulunan kesimlerine akın akın (...)²² göç ettikleri bilinmektedir. An-

1979, s. 23-24'ten kısmen sadeleştirilerek alınmıştır.

²¹ Türk Aile Yapısı, VI. 5 Yıllık Kalkınma Planı Ö. İ. K Raporu, 1989, s. 24.

²² Nejat Göyünç, “Hane Deyimi Hakkında”, *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 32, Mart 1979, s. 334.

cak kırsal kesimde az da olsa Kanunname'ye bağlı kıpırdanmalardan söz edilmektedir. Kırsal alanlardan ülkenin *İstanbul, Beyrut, Selanik* gibi büyük kentlerine göçler bu çerçevede değerlendirilir. Özellikle İstanbul'da surlara yakın mekânlarda, Haliç civarındaki göç sonrası ortaya çıkan iskân alanları ilk gecekondulaşma olarak nitelenmektedir. Buna bağlı olarak 19. yüzyılın ortasında "Ege Bölgesi, ardından Çukurova'da başlayan mono-kültürel tarımın yarattığı toprak işçiliği kırsal kesimdeki ailenin geçimini ve yapısını etkilemeye başlayan gelişmeler"²³ olarak düşünülür.

Osmanlı Aile Yapısının Temel Karakteristikleri

Osmanlı aile yapısı önceki dönemlerin kültürel ve toplumsal izleri üzerinde gelişen ve evrimleşen bir ailedir. Bu aile karakteristik yapısını İmparatorluğun siyasal evrelerine uygun etkilenmeler belirlemiştir.

Kuruluş Ailesi, dönemin (kuruluşun) sıkıntı, sorun ve ihtiyaçlarının yanı sıra heyecan, coşku ve idealleriyle şekillenmiştir. Bu idealler beylikten imparatorluğa yükseldikçe içkin (mündemiç) ve karakteristik bir *impérial gurura* dönüşmüştür. Dolayısıyla denilebilir ki Osmanlı ailesi bir imparatorluk ailesidir. Ailenin bu niteliği her türlü sosyolojik ve ekonomik etkenin önünde olan belirleyici bir unsurdur. Bu kültürel olgu siyasal teminatlar ile de kuşatılmış; din ve gelenekle güçlendirilerek kişisel güvenliğin, psiko-sosyal ve manevi doyumun da vasıtası olmuştur. Çünkü sistem, toplumsal kurumları, ülkenin tüm toplumsal kategori ve zümrelerini dondurmak suretiyle mevcut örf ve âdetleri koruma altına almıştır. Osmanlı ailesi bu garanti ve teminatların en başında yer alır.

Osmanlı ailesi din boyutunda, yoğun İslami etkilerle birlikte daha önceki devirlerin de etki ve izlerini taşır. Bu bakımdan dönemi ile geleneksel yanını uzlaştıran bir görünüm ortaya koymaktadır. İslam öncesinin potlaç (şölen) kültürü ile İslamiyet'in zümre ve kategori farkı gözetmeyen değerleri evlilik, sünnet vb. toplumsal olaylarda Osmanlı özgünlüğünü kurmakta gecikmemiştir. En zengini ve itibarlısından en yoksulu ve yalnızı böylesi ortamlarda davetli olmuştur. Çok eşli evlilik kendi imkânlarının ayırında olan geniş halk kitlelerinde yaygın bir kabule -kültürün aynı uzlaşmacı ruhuyla- dönüşmemiştir. Çok eşli evlilik daha çok kamu görevlilerinde (askeri) ve sadece % 10 civarında seyretmiştir. Çocuk kültürü de aynı değerlerin etkisinde gelişmiştir. Erkek çocuk babanın şahsında "toplumsal"a daha yakın ve o yönde eğitilirken kız çocuk annesinin statüsünü yakın gelecekte devralmaya aday ve hane ile sınırlı bir dünya doğrultusunda sosyalleşmektedir. Bu olgu Tanzimat'a kadar bazı istisnalarıyla böyle tezahür etmiştir. Çünkü İslam dini ailenin merkezine erkeği koymakta, bunun dışında tüm statü ve rolleri ona göre belirlemektedir. Böy-

²³ İlber Ortaylı, a.g.e., 1995, s. 223; ayrıca bkz. İlber Ortaylı, "Osmanlı Toplumunda Aile", *Türkiye'de Ailenin Değişimi, Toplumbilimsel İncelemeler*, 1984, s. 85.

lelikle Osmanlı ailesi diğer ayrıntılarında olduğu gibi cinsiyet konusunda da gelenek ve dinin etkisinde şekillenmiştir.

Osmanlı ailesi kapalı toplum yaşamının bütün özelliklerini barındırır. Kadın ve çocuklar itaat kültürünün ekseninde yer alır. Buna göre ailenin koruyucu, himayeci kanatları görece bir baskıyı beraberinde getirmiştir. O nedenle de özellikle kadının toplumsal yaşama katılması başta hane dışı ilişkilerde olduğu kadar çarşı-pazarda, doğal ve toplumsal çevre ile olan bütünleşmesi süreçlerinde bu etkiye bağlı olarak açıklama bulur.

Osmanlı'da kadın ve aile olgusunu çalışan Tanzimat ve Meşrutiyet aydınları bu boyuta dikkat çekmişlerdir. Bunlar içinde en dikkate değer olan değerlendirme Ahmet Cevat'ın tanıklığında ortaya çıkar. Ahmet Cevat, aile içindeki itaat ve himaye kültürünün hedefinde yer alan kadın ve çocukların buna bağlı olarak toplumsal yaşama katılma konusunda ciddi sorunlar yaşayabileceklerine dikkat çeker. Onun bu konudaki kaygısı esasen bu etkinin tekil bir örnek olarak kalmayacağı, kalmadığı noktasındadır. Sürekli baskı içinde gelişen bir aile içi sosyalleşmenin giderek aile üzerinden toplumun geneline yayılan sonuçları vardır. Namık Kemal'in 1862 yılında aile makalesinde dikkat çektiği hususlar Ahmet Cevat'ın *Bizde Kadın* adlı çalışmasında çarpıcı betimlemelere dönüşür. Namık Kemal'e göre bir ülkenin mutluluğu o ülke hanelerin (ailelerin) mutluluğuna bağlıdır. Ama bu ailelerde her gün bir şiddet, her gün huzursuzluk olursa o ülke de mutlu ve huzurlu bir ülke olamaz. Dolayısıyla aile fertlerinin gelişip erginleşmeleri için hak ve ödevler konusunda baskı altında kalmamaları gerekir. Aksi hâlde baskının nihai olarak anne-babaların erginleşmeleri ve kendi gerçekliğini (kişilik ve sosyal taleplerini) ifadeleri noktasında ortaya çıkan sıkıntılar onları son tahlilde çocukluk evresinde bırakacak sonuçlara neden olabilir. Namık Kemal'in, görüşlerini içeren "aile" makalesi günümüz araştırmacılarının da sıklıkla kullandığı "çocuk anne babalar toplumu" deyiminin bizdeki ilk metni kabul edilebilir²⁴. Namık Kemal'in çocuklar ve kadınlar üzerinden aile kültürünün belirtilen yapısından kaynaklanan sorunlarını Ahmet Cevat şu çarpıcı önermeye dönüştürür: "Biz çocuk kalmış, zamanın yükünü taşıyamayan anne babalar toplumuuz." Bu son dönem Osmanlı aydınına göre Türk erkekleri, "dünyanın en hızlı yemek yiyen milletin ahfâdı" olarak kadınlarını özellikle alelacele yedikleri akşam yemeklerinde yalnız bırakarak kendilerini süratle kahve köşelerine atarlar. Akşama kadar evini derleyip toparlayan ve erkeğini bekleyen, onun yemeğini hazırlayan kadın ise bu hızlı yemek seansı sonrası yalnız kalır. Bu apaçık bir kadın ihmalidir ve sorunların pek de dile getirilmeyen gerçek bir toplumsal arka planıdır. O nedenle Ahmet Cevat

²⁴ Namık Kemal'in "Aile" adlı makalesi ve bu makalenin burada belirtilen tezlerine ilişkin olarak *Osmanlı Ailesi, Dünden Bugüne Türk Ailesi ve Türk Aile Sosyolojisi* adlı kitaplarımıza bakılabilir.

bizde kadın sorununun gerçekte bir erkek sorunu olduğunu öne sürmektedir. Yazarın çözüm önerileri bu minvalde Osmanlı toplumunda kadın ve aile sorunlarının sosyolojik detayı olarak öne çıkarılır:

Ahmet Cevat, yapılması gerekenleri şöyle sıralamaktadır²⁵:

- Kadının şeref ve haysiyetine saygı gösterilmelidir.
- Erkekler, kahvehane hayatını terk etmelidir.
- Kadının ihmeline son verilmelidir.
- Kadınla dost olmayı, dostluğunu kazanmayı başarmak gerekir.
- Kız mekteplerini çoğaltmak ve iyileştirmek gerekir.
- Ders programlarında kız çocuklarının ekonomik değer ve beceri elde etmelerine uygun ev uğraşları dersleri düzenlenip çeşitlendirilmelidir.
- Sağlıklı gezi alanları (bugünün deyişiyle parklar ve bahçeler) yapılmalıdır.
- Ahlaki içerikli tiyatro eserleri sahneye konularak tiyatrolara eşlerle birlikte gidilmelidir.
- İnsancıl bir aile kimliği ile bir masanın çevresine toplanmak ve bütün bunların gerçekleşeceğine candan, yürekten inanmak; olanca enerji ve çabayı bu amaca vakfetmek gerekir.

Diğer taraftan Osmanlı ailesi aynı zamanda toprağa dayalı bir ekonominin etkilerini taşır. Topraktan geleni (verimi) çoğaltma ve sürdürme anlamında paylaşma olgusu aynı çatı altında bir arada olmayı zorlamaktadır. Aynı çatı altında olmasa da aynı avluda ama tüm kuşakların bir arada yaşaması, söz konusu ekonomik yapının doğal bir sonucudur. Tereke defterleri üzerindeki incelemeler ebeveynlerin de dahil olduğu aile nüfusu ortalamasını %4.42 olarak tespit etmektedir. Bu ortalama modern zamanların ortalamasına yakın bir ortalama gibi görünmektedir. Ancak böylesi bir yakınlık Osmanlı ailesini kendine özgü (*impérialve geleneksel*) olmaktan çıkararak modern zamanların çekirdek ailesi olarak kabulü ve takdimi için yeterli değildir.

Osmanlı ailesini *impérial* teminatlardan çıkararak dış dünyaya açan gelişmeler Tanzimat'la başlamıştır. Değişim kültürünün ailedeki ilk etkileri kadın eğitimiyle gelişmiştir. Klasik dönemde gayrimenkul mülkiyetiyle toplumsal hayatta yer alan kadın, ancak Tanzimat'ın yol açtığı sosyo-kültürel ortamda kamu görevine girmiştir. Ailenin kadınla birlikte içten başlayan bu dönüşümü kanunname, kararname vb. hukuki düzenlemelerden de etki alarak Cumhuriyet döneminde modern zeminine oturmuştur.

Cumhuriyet Dönemi Türk Ailesi: Modern Zamanlar

Cumhuriyet dönemi Türkiye'si yeni bir siyasal sistem olduğu kadar yeni bir dünya görüşünde gelişen ve bu yüzden de modern zamanları

²⁵ Ahmet Cevat'ın burada belirtilen düşüncelerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Doğan, *Bizde Kadın*, Ankara 2003.

ifade eden bir deyimdir. Ancak bu dönem sosyolojik açıdan homojen olmayıp kendi içinde dönüşen ve birbirini tamamlayan evrelere sahiptir. Aile yapısı ve kültürünün modern zamanlardaki profilinin bu genel içinde anlama ve izleme gereği vardır. O nedenle örneğin Cumhuriyetin erken dönemindeki aile ile orta ve yakın zamanlardaki aile yapısal ve kültürel farklılıklar içermektedir.

Kapalı toplum özellikleri gösteren erken dönem bu sosyolojik yapısını 60'lı ve 70'li yıllar boyunca sürdürmüştür. Kapalı ekonomik yapının sanayileşme çarklarına yerini bırakmadığı, kendisi için üreten ve tüketen toplumsal formun muhafaza edildiği aile odaklı bir toplumsal hayattan söz edilebilir. Bu dönem lüks ve israf gibi henüz modernleşmenin yol açtığı tüketim eğilimleri yerine kanaatkâr ve kaderci bir yaşamdan filizlenen dingin bir aile yapısı üretmiştir. Yaşamı bu döneme ait olan bir kadının şu sözleri böyle bir tabloyu çarpıcı bir biçimde açıklar:

“Kimse kimseyi aldatmazdı. Yani 'ben şunu daha pahalı satayım da daha çok kazanayım.' diye bir şey olmazdı. Böyle rahat bir yaşam, yaşantı olurdu ve sonra kanaatkârdı, parasına göre, aile şekline göre. Sebat eder, yaşamaya çalışır, mutlu olurdu. Mutsuz olmazdı, çok ekonomi vardı o zaman. Bir elbise yapıldığı zaman, 'Ben bunu tekrar başka şekle sokabilir miyim? Hani böyle kırpık kırpık, didik didik bir şey olmasın da tüm olan bir şey olsun, bozulsun, tekrar işe yarasın.' diye düşünerek temiz pak olurdu”²⁶.

Aynı dönem için benzer tanıklıklarda ise dönemin temel kültürel özellikler öne çıkar:

“Tabii maddi imkânları da Türkiye'nin o zaman daha kısıtlıydı. Yani, ama herkes ayakkabısına pençe yaptırır, çorabına yama koyar fakat mutlu yaşardı. Kısımetine herkes inanıyordu. Nasibine herkes razı oluyordu yani o zaman”²⁷.

“Kasnak üstünde konan bir bakır sinide tahta kaşıkla yenir.”, bazen “Batı usulü düzenlenmiş masalara oturulurdu. Birinde gazyağı kandillerle aydınlanılır”, diğlerinde “jeneratörden alınan elektrikten yararlanılırdı”²⁸.

Cumhuriyet döneminin önemli girişimcileri arasında yer alan Nejat Eczacıbaşı erken dönem için kayda geçen gözlemlerini biraz daha yakın plana, aile içine odaklamaktadır. Bu gözlemlerinde aile içi ilişkilerde babanın rolü ile çocukların ebeveynleri karşısındaki tutumları gerçekçi ifadelere dönüşür:

“Bize okuma yazmayı ilk öğreten babam oldu. Kendisi de askerde öğrenmiş. Hem ağabeylerim hem de ben daha ilkokula gitmeden okuma

²⁶ “Huriye Atauz Anlatısı”, *Cumhuriyet'te Çocuktular*, 2007, 45.

²⁷ “Adviye Günel Anlatısı”, *Cumhuriyette Çocuktular*, 2007, 45.

²⁸ Nejat Eczacıbaşı, *Kuşaktan Kuşağa*, 1982, 18.

yazmayı öğrenmiştik. Babam köyümüze ilkokul yapılmasında da ön ayak olmuştu. Köyde bilinen ismiyle Osman Çavuş, köyün en bilgili kişilerinden biriydi. Kendini yetiştirmişti. Kahvede askerlik hatıralarını anlatmaya başladığında mutlaka beş on kişi etrafını sarar onu merakla dinlemeye başlardı. Babam bizi okutmayı kafasına koymuştu. Çocukların okumasına köyde ondan daha fazla önem veren biri yoktu. Bize ışığı ilk o gösterdi...

Akşam yaklaşınca evdeki hava değişirdi. Bu, babamız Ferit Bey'in eve gelme saatinin yaklaştığını anlatırdı. Baba eve gelince her şey 'hazır ol' durumuna geçerdi. Baba ile evlat arasında bir diyalog olacaksa o da okuldaki derslerin durumu hakkında bir soruyla sınırlı kalırdı. Yemek sırasında yüksek sesle gülmek ya da haddini bilmeden lafa karışmak, 'saygısızlık' örnekleriydi. Akşamları babamız yemekten sonra sessizlik içinde günün gazetelerini okuyup odasına çekilince ortalık görülür biçimde daha rahat nefes almaya başlardı. Sonradan öğrendiğimize göre, babamız bizi sevmek isteyince çocuklar uyuduktan sonra yanlarına gider; onları habersizce gözleriyle okşarmış"²⁹ (Eczacıbaşı: 19).

Türkiye'nin açık toplum olma eğilimlerinin Turgut Özal hükümetleriyle başlayan seksenli yıllar ve sonrasında güçlendiği görülür. Elbette serbest piyasa ekonomisini devreye sokan siyasal tasarrufla medyada ve iletişim ile ulaşım sektöründeki gelişmeler dışı açık toplumun yapı taşları oldular. Bu dönemde sektörel bir sanayileşme tarımında çalışanları hızla fabrika çevrelerine çekerek köyden kente göçün nedeni oldu. Girişimciliği İstanbul tekeline taşıyarak çeken bu süreci en iyi "Anadolu Kaplanları" deyimini açıklar. Anadolu kentlerinde ortaya çıkan bu yeni sermaye ve bunu bağlı girişim inisiyatifleri sanayileşmeyi ve onun etkilerini Anadolu'ya taşıdı. Büyük şehirler bir bakıma gelişmenin sonucu olarak ortaya çıktı.

Yeni dönemde gerçekleştirilen hukuki ve yasal düzenlemeler ekonomik gücüne bağlı olarak ailelerin toplumsal hayattan pay alma durumunu önemli ölçüde etkiledi. Bu durum bir yandan toplumun modernleşme sürecini hızlandırdı, diğer taraftan da yakın geçmişin aileler arasındaki homojen kültürel formunu farklılaştıran bir işlev gördü. Süreç modernleşmenin genel talep ve beklentilerine daha uygun ve istekli olanların oluşturduğu kanat ile muhafazacı formunu koruyan iki ana kanat ile her iki kanadın temel karakteristiklerinden beslenenlerin yer aldığı bir çeşitlilikte gelişti. Modernist ve muhafazakâr ya da moda deyimle modern ve mahrem olarak nitelenen sosyolojik kategorileştirme tam da bu durumu açıklar.

"Modern Türk Ailesi deyimini ortaya çıkararak bu süreç yeni aile yapımızın anlaşılmasında önemli bir aşamadır. Cumhuriyetin yeni eğitim, hukuk ve sanat kurumlarıyla getirdiği olanak ve avantajlar Türk ailesinin yaşam algısında önemli değişimlere yol açtı. Hiç kuşkusuz bu yeni du-

²⁹ Aynı: 19.

rum Cumhuriyet'in temel felsefesine uygun olarak hayata geçen modernleşme politikalarının beklenen sonuçlarından. Medenî Kanun'un ailedeki haklar ve sorumluluklar konusuna getirdiği eşitlikçi düzenlemeler özellikle kadının aile ve toplumdaki toplumsal hareketliliğini artırıcı bir etki getirdi. İlerleyen dönemde (doksanlı yıllar) oluşturulan bürokratik kuruluşlar (Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı, Aile Araştırma Kurumu, Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü vs.) aile içindeki eşitlikçi anlayışlarla kadının toplumsal taleplerinin hayata geçmesinde devlet güvencesi olarak ortaya çıktılar.

Yerel yönetimler ve sivil toplum kuruluşları bürokratik güvencelerin toplumsal desteği olarak kadın haklarının ürettiği sosyal talepler için yeni imkânlar yarattılar. Sivil kadın örgütlenmeleri doksanlı yıllardan itibaren kadının şiddet ve istismarı ile toplumsal yaşama katılması yönündeki proje ve etkinlikler üretmek suretiyle Türk ailesinde kadın merkezli bir gelişmenin tarafı ve sorumlusu oldular. Bir kısmı ideolojik ve siyasal karakterli olan bu örgütlenmelerde bu alternatif katkılar ülkedeki kadın ve aile sorunlarının çok yönlü tartışılmasını ve gündeme gelmesini sağladı. Aile planlamasından aile sağlığına, kadının siyasete daha çok katkı vermesine; Güneydoğu'daki genç kız ve kadın intiharlarına; şiddet gören kadınların toplumsal himaye ve koruma altına alınmasına, çocuk haklarının hayata geçmesine; enflasyon ve ekonomik sorunlar nedeniyle bozulan aile bütçesinin yol açtığı kültürel ve ahlaki sorunlara kadar geniş bir yelpazede Türk ailesinin sorunları sivil toplum kuruluşlarının ilgi alanları oldu.

Yerel yönetimlerin bünyesinde de kadının kentsel performanslara uygun olarak sosyalleşmesine yönelik kurs ve seminerler verilmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı'nın uzun yıllar halk eğitim faaliyetleri ile yapmakta olduğu bu faaliyetler yerel yönetimlerde çeşitlilik içinde düzenlemekte ve sürdürülmektedir. Bugün bazı büyük şehirlerde bu uygulamalar daha etkin kadın organizasyonlarına dönüşmüştür. Bunlar içinde en çarpıcıları “kadın/hanım lokalleridir”. Bu organizasyonlar “fitness centres” adı altında profesyoneller tarafından gerçekleştirilen hizmet ve faaliyetleri sembolik bir aيدات karşılığında orta sınıf Türk ailesine ve kadınlarına sunmaktadır.

Bu süreç kadın ve çocukların yaşam algısındaki değişmelere bağlı olarak aile konusundaki geleneksel algıyı belirgin olarak değiştiren bir süreçtir. Bunların başında aile reisliğinin gelenekten beslenen gücünün kadın lehine kırılmasıdır. Medenî Kanun daha önce erkeğin tasarrufunda olan hakları kadın lehine olmak üzere eşit olarak paylaşmıştır. Oturacakları ev ve konuttan, kadının önceki (genç kızlık ve çocukluk) soyadına ve edinilmiş malların mülkiyetine kadar sözü edilen paylaşım taraflara eşit haklar ve sorumluluklar getirmiştir. Elbette burada belirtilen gelişmeler hukuki düzenlemelerdir. Hukuk ve benzeri düzenlemelerin gerçek anlamda sonuç verebilmesi bu konuda ortaya çıkan beklenti ve hedeflerin

toplumsal olarak da kabul ve uygulamasına büyük ölçüde ihtiyaç duyar. Kültürün desteklemediği yasal düzenlemelerin kısa vadede hedeflenen yaygın ve etkin toplumsal sonuçlar vermesi mümkün değildir. Bu bakımdan burada sözü edilen hakların Türk ailesinin ataerkil yapısının çözülmesinde olumlu etkiler getirdiği bir gerçek ise de bu yapının çağdaş demokratik bir yapıya dönüşmesinin ancak bu yoldaki toplumsal katkının varlığına bağlı olarak uzun erimli bir süreçte gerçekleşebileceği son derece açıktır.

Öte yandan Cumhuriyet dönemindeki bütün bu gelişmelerin önemli sonuçlarından biri de geleneğin, kendisi için üreten ve tüketen aile birimlerinde azla yetinen, kanaatkâr insan profili, yerini yavaş yavaş kendileri için en iyi ve en güzeli talep eden ve tüketmek isteyen (tüketici) insan profiline bıraktı. Medyanın, seksenli yıllardan başlayarak artan gücünün Türk ailesindeki bu yeni tüketici profilinin şekillenmesinde payı olduğu söylenebilir. Tüketimin medya vasıtasıyla gördüğü teşvik ve telkinler olanak ve olanaksızlık sınırları yaratarak ortalama ailelere olanak sınırlarını aşan tüketim hedefleri yarattı. “Vicdanları ile cüzdancıları arasına sıkışma” deyiimi her ne kadar bir mesleğin bürokratik bir söylemi olarak ortaya çıkmış gözükse de giderek çılgınlığa dönüşen tüketim kültürünün ivme kazandığı bir döneme rastlar. Bu süreç seksenli yıllarda biraz koyup daha fazlasını alma, faiz ve kâr payı adıyla paraya para kazandırma gibi çalışmadan ve üretmeden kazanıp tüketmeyi teşvik eden yeni bir değerler dünyası yarattı. Banker faciaları seksenli yılların serbest piyasa ekonomisiyle gelen ve Türk ailesini olumsuz etkileyen önemli toplumsal olaylar olarak tarihe geçti.

Parasını bankerlere kaptıran birçok ailede hukuki sorunlarla birlikte bir kısmı basına yansıyan birçok mutsuzluk ve huzursuzluk yaşandı. Türk ailesinin yaşadığı benzer toplumsal sorunlardan biri de doksanlı yılların ortasından itibaren ortaya çıkan kredili yaşama bağlı sorunlardır. Kazancından daha fazlasını kredi kartıyla almak ve tüketmek isteyen insanların bu abartılı tüketim iştahı “kredi kartı mağdurları” adı altında sonuçları daha çok aileye yansıyan olumsuzlukları beraberinde getirdi.

Bu olumsuzlukları aşarak çağdaş Türk ailesinin yaşadığı topluma ve dünyaya sağlıklı bir biçimde katılımını sağlayacak olan en önemli vasıta eğitimidir. Gerçekten modern eğitim geniş kitlelerde, kasaba ve kentlerde ailenin toplumsal hareketlilik nedeni olarak işledi. Çocuklarının eğitimlerini isteme düşüncesinde, kendilerinin elde edemediği ve ulaşamadığı hayat koşullarının eğitim vasıtasıyla çocuklarına sağlama düşüncesi ortalama Türk ailesinde anne babaların en önemli beklentileri oldu. Her düzey ve kademede okullaşma oranlarındaki artış son yıllarda Türk ailesinin beklentilerini karşılama noktasında umut verici rakamlara ulaşmış bulunmaktadır.

Sonuç

Türk ailesi, değişime açık karakter ve yapısına rağmen büyük ölçüde tarih ve geleneğin etkisi altında şekillenmektedir. Türk aile yapı-

sını karakteristik evreler içinde gözden geçiren bu inceleme göstermiştir ki tarih ve geleneğin sözü edilen etkisi Türk aile yapısının evrim ve gelişimi ile sosyolojik yapısında son derece belirgindir.

Toplumsal değerler tarih ve geleneğin, toplumsal yapının oluşması ve pekişmesinde kullandığı önemli araçlardır. Böylelikle bir topluma özgü toplumsal ve kültürel boyut ortaya çıkarken aynı zamanda bu farklılık kuşaktan kuşağa, devirden devire aktarılmış olur.

Türk aile yapısının temel toplumsal statüleri ile rol ve işlevleri toplumsal değerlerle doğrulamakta, nitelik ve anlam kazanmaktadır.

Türk toplumu aile örgütlenmesi üzerinde kurulmuş bir toplumdur. Bu örgütlenmeyi pekiştiren ve ikame eden toplumsal değerlerdir. Hima-ye, itaat ve sadakat gibi değerler toplumsal değerlerin başında yer alarak Türk aile yapısındaki ilişkileri denetlemekte ve düzenlemektedir. Sözlü kültür ürünleri sözü edilen olguyu doğrulayan önemli tarihsel ve sosyolojik kaynaklardır. Bu kaynaklarda baba/koca/aile reisi itaat ve sadakatle kendisine tabi olunan kişi/ler; anne, kadın ve çocuklar bu değerlerle tabi oldukları kişilerden (koca, eş, baba vs.) himaye gören varlıklardır. İslam öncesi dönemden başlayan aile yapısındaki bu kültürel örüntü Türk kültürünün karakteristik evrelerinden kendine özgü çeşniler ve ayrıntılar alarak modern Türk ailesine de damgasını vurmuştur.

İtaat kültürü, İslam öncesi dönemin mitolojik gizeminden toplumsal kültüre ve Türk aile kültürüne yansıyan kalıcı ve sürekli bir toplumsal değerdir. Kadın ve çocukları aile otoritesini elinde bulunduranlara (büyük baba, en büyük ağabey vs) karşı itaate yönlendiren gelenek İslam dini ile güçlendirilmiştir. Dolayısıyla itaatkâr bir eş ile itaatkâr ve uysal çocuklar ailenin uyumu, huzur ve mutluluğu için ideal varlıklar olarak düşünülmüştür. Özellikle kadınların mitolojiden beslenen itaatkârlık, uysallık, sadakat, utangaçlık, sahiplenilme duyguları dinsel ve töresel açıdan konumlanma gerekçelerinin de kültürel köklerini ve bir ölçüde de kültürel genlerini oluşturmuştur. Esasen bu olgu kadının son derece sınırlı ve yalnızca kadına özgü niteliklerinin varlığı düşüncesinden kaynaklanan toplumsal bir tasarruftur. Tarihin ve geleneğin bu ortak bakış açısı bu haliyle sadece bir yöreye ve bir kültüre özgü olmayıp geleneksel nitelikli tüm toplumlarda ortak bir paydadır. Ancak bu olgu diğer toplumlarda olduğu gibi değişim kültürü karşısında sosyolojik sorunları da beraberinde getirmektedir. Geleneksel aile yapısının modern toplumda karşılaştığı sorunların büyük bir kısmına ışık tutabilecek boyut da işte budur.

Sonuç itibariyle modern zamanlarda Türk ailesi üzerinde yapılan bu inceleme iki temel savı öne çıkarmaktadır:

Sav 1: Türk ailesinin uzak geçmişten gelen özellikleri ve uzak geçmişin Türk ailesi üzerinde etkileri himayeci değerler üzerinden sürdürü-

rılmektedir. Bu değerler: Müdahale/denetim/himaye ve otorite. Ailenin bu koruma refleksi toplumsal sistem tarafından besleniyor.

Sav 2: Modern zamanların Türk ailesi mutlu bir aile değildir.

Öneriler

Tarih ve gelenek toplumsal hayatın önemli kültürel harçlarıdır. Toplumsal yapının inşası ile yeniden yapılanmasında göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir gerçekliği temsil ederler. Tarih ve geleneğin toplumsal yapıdaki en belirgin etki alanı ailedir. Aile özelinde ise bu alan kadın üzerinde odaklanmaktadır.

Tarih ve gelenek toplumsal yapının belirtilen harcını siyasal sisteme de taşımaktadır. Hanedana dayalı yönetim erki böyle bir temel üzerinde gelişerek Osmanlı'daki bilinen şöhretine ulaşmıştır. Hanedanın kendi üzerindeki hükmetme hakkını sorgulamayan halk (tebaa) anlayışı; aile otoritesi karşısındaki statülerin toplumsal rol alışkanlığının siyasal düzleme taşıdığı alışkanlıkla açıklanabilir. O nedenle bu incelemenin esinlendiği öneriler şöyle sıralanabilir:

Modern Türk ailesinin değişim karşısında yaşadığı sorunların aşılması ile daha dinamik ve etkin toplum olma denemelerinde tarih ve gelenek titizlikle ve önemle dikkate alınmalıdır. Bu duyarlılık akademik araştırmaların da öncelikli konuları arasında yer almalıdır.

Demokrasi, sivil toplum, bireyselleşme ve küreselleşme gibi yeni küresel değerler özellikle Batı dışı toplumlarda toplumsal yapının belirtilen değerleriyle çatışmaya son derece uygundur. Aile bu çatışma konularının en masum ve fakat en dikkate değer alanıdır. Bu yeni değerlerin çağdaş Türk ailesi üzerindeki olası etkilerini ortaya çıkarmak ülke geneline ve toplumsal kültürü örnekleyecek araştırmalara bağlıdır.

Türk kültüründe tarih ve gelenek olgusunu meydana getiren toplumsal değerler Türk aile yapısını karakterize eden unsurların başında yer almaktadır. O nedenle Türk ailesini bu özgün açılımıyla konu edinen çalışma ve araştırmalar, Türk toplumunun değişimin sözü edilen çatışma boyutlarını ne şekilde ve ne ölçüde aşabileceğine dair önemli malzemeler, bilgi ve belgeler sunmaya uygundur.

Türk ailesini tarih ve gelenek bağlamında sosyolojik açıdan çalışabilmek özel ve farklı bir performans gerektirir. Sorun tarih ve sosyoloji konularını birlikte çalışabilecek eklektik bilim adamı ve araştırmacılara gereksinimi ortaya koyar. Bu çerçevede tarihsel malzemeye sosyolojik yöntem ve teknikleri uygulayabilecek beceriye sahip olan sosyologlar sorunun aradığı araştırmacıların başında gelmektedir. Türk kültür tarihi söz konusu olduğunda bu tür araştırmacıların arşiv çalışması yapacak kadar Osmanlıca bilmeleri gerekmektedir. Türk tarihinin yazılı olmayan kaynakları ise özel uzmanlık gerektiren diğer önemli performans alanlarıdır.

Kaynakça

- Avlonyalı Ekrem Bey, *Osmanlı Arnavutluk'undan Anılar (1885-1912)* (çev. Atilla Dirim), İstanbul, İletişim Yayınları 1. Baskı, 2006.
- Bilhan Saffet, *Bilgin Türk Hükümdarlar Devletinde Eğitim Bilim Sanat*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988: 8-9.
- Cin, Halil, *Eski Türk Hukukunda Tarım Arazilerinin Miras Yoluyla İntikali*, Ankara 1979.
- Clarence, Richard Johnson, M.A, (Editör), *İstanbul 1920* (çev. S. Taner), İstanbul, Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995: 59.
- Doğan, İsmail, “Sosyolojik Bir Malzeme Olarak Tezâkir”, *Değişen Türkiye’de Bilim ve Kültür*, 1997, s. 402–424; *Türk Aile Sosyolojisi* 2016: 108-13.
- Doğan, İsmail, “Türk Ailesinde Çocuk Kültürünü Belirleyen Geleneksel Değerlerin Değişim Sorunu”, *III. Aile Şurası Bildirileri*, 1998: 544-564.
- Doğan, İsmail, *Bizde Kadın*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı, “Araştırma İnceleme Dizisi” 2003.
- Doğan, İsmail, *Dünden Bugüne Türk Ailesi*, Ankara Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Doğan, İsmail, *Osmanlı Ailesi Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, Ekim 2001.
- Doğan, İsmail, *Türk Aile Sosyolojisi, Tarih-Gelenek ve Modern Zamanlar*, Ankara, Pegem Akademi Yayınları 2016.
- Eczacıbaşı, Nejat, *Kuşaktan Kuşağa*, İstanbul: Dr. Nejat Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, Toplumsal belgeler Dizisi 1, 1982.
- Göyünç Nejat, “Hane Deyimi Hakkında”, *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, s. 32, Mart 1979.
- İmam-ı Gazali, *Hüccet’ül-İslam* (çev. S. B. Çerağ, sadeleştiren: H. S. Erdoğan) 1980.
- İvo Andriç, *Drina Köprüsü* (Çev. Hasan Ali Ediz-Nuriye Müstakimoğlu), İstanbul, 7. Baskı 2005.
- Kaplan, Mehmet, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, (Tip Tahlilleri) 3, Dergâh Yayınevi İstanbul 1985.
- Ortaylı, İlber, “Osmanlı Toplumunda Aile”, *Türkiye’de Ailenin Değişimi, Toplumbilimsel İncelemeler*, 1984.
- “Saadetli Münif Efendi Hazretlerinin Nutkudur”, *Takvim-i Vekayi*, 20 Zilkade 1286, s. 2-3Türk Aile Yapısı, *VI. 5 Yıllık Kalkınma Planı Ö.İ.K Raporu*, 1989.
- Türköne, Mualla, *Eski Türk Toplumunda Cinsiyet Kültürü*, Ankara, Ark Yayınları Mart 1995: 67.
- Yediyıldız, Bahaeddin, “XVIII.Yüzyıl Türk Toplumunu ve Vakıf Müessesesi”, *Vakıflar Dergisi*, S. XV, 1982.
- Yediyıldız, Bahaeddin, “Osmanlı Toplumunu”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti*, 1994: 442-444.

Âdâb Kitapları Çerçevesinde XV. ve XVI. Yüzyıllarda Türk Aile Hayatı

*Mert Can Erdoğan**

Turkish Family Life in the 15th and 16th Centuries in the Framework of Behavior Books

Summary

The concept of family has been a basic social element that has been sensitively resolved over the course of Turkish history and kept within certain rules. Based on marriage and blood ties, the associations between husband and wife, children, brothers and sisters, and the family bases that regulate the family life, were found in Turkish customs. Although not written, these rules were binding for the whole society and the relations between the members of the family were shaped according to the customary law. Since the 11th century, the Turks dominated Iran and Anatolia, and together with the written cultures there, the basic bases regulating the family law began to respond in written texts. The tradition of "adapting" in the Islamic world has been followed with interest by the Turks. Since the 19th century, Turkish adaptation books have begun to be received. In this frame, famous adaptations of art are translated into Turkic on one hand and new Turkish-adapting books on the other side have begun to be copyrighted. In these works, the principles of child-rearing have been extensively addressed from the right name choice, surname, religious education, moral decency, and the basis on which relations between family members should be based have been extensively addressed. The responsibility of brothers and sisters towards each other, relation between parent and child and the rules in family were among these topics.

The analysis of these works is very important in terms of the principles of Turkish family life. In this context, we will elaborate on the household life and rules in the sources, such as the translation of Mercimek Ahmed's Keykavus Bin Iskender's *Kabusname*, Gelibolulu Mustafa Âlî's *Mevaidü'n-Nefais Fi Kavaid-i Mecalis* and Katip Çelebi's *Mizanu'l-Hak fi İhtiyari'l-Ehakk* in this study.

Keyword: Âdâb, Nasihatname, family life, wife, husband.

Giriş

Aile Türk tarihi boyunca üzerinde hassasiyetle durulan ve belli kurallar içerisinde muhafaza edilen temel toplumsal kavramlardan biri olmuştur. Karı koca, çocuklar ve kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu aile hayatını düzenleyen kaideler Türk düşüncesinde geniş yer bulmuş, Türk töresi içerisinde düzenlenmiştir. Yazılı olmasa da Türk töresi tüm

* Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye.

toplum için bağlayıcı bir mahiyet arz etmekte ve aile fertleri arasındaki ilişkiyi büyük oranda şekillendirmekteydi. Aile hayatını düzenleyen kaidelerin yazısız-sözlü gelenek içerisinde aktarımı XI. yüzyıla kadar önemli ölçüde devam etmişti. Fakat XI. yüzyılda Türklerin İran ve Anadolu'ya hâkim olmalarıyla birlikte, Türk töresi ve düşünce sistemi buradaki yazılı kültürlerle kaynaşmaya başlamıştı. Bu kaynaşma sonucunda İslam düşüncesindeki âdâb geleneği, Türk töresiyle harmanlanarak toplumsal kaideleri düzenleyen zengin bir düşünce geleneği oluşturdu. Bu gelenek Türkler tarafından ilgiyle takip edilip okunuyordu, Türk hükümdarları âdâb yazarlarını himaye ediyor onların çalışmalarını destekliyordu. XV. yüzyıldan itibaren Türkçe âdâb kitapları kaleme alınmaya başlandı. Bu çerçevede bir taraftan ünlü âdâb eserleri Türkçeye çevrilirken diğer taraftan da yeni Türkçe âdâb kitapları telif edildi. Bu eserlerde doğru ad seçiminden, sünnete, dinî eğitimin, ahlaki terbiyeye, çocuk yetiştirmenin esasları genişçe işlenmiş ve aile fertleri arasındaki ilişkilerin hangi esaslara dayanması gerektiği kapsamlı bir şekilde ele alınmıştı.

XV. yüzyıldan itibaren kaleme alınan Türkçe âdâb kitapları, Türk töresi ve İslam düşüncesinin izinden giderek aile içi ilişkilerde ve ev yaşamında denge kavramına dayanmışlardır. Buna göre aile fertlerinin davranışları ve özellikleri itidal sınırında bulunmalı, aşırılıklardan uzak durmalıydı. Bu konuda özellikle XV. yüzyılda Mercimek Ahmed'in Keykavus bin İskender'in *Kabusname*'sinden yaptığı çeviri ve XVI. yüzyılda Kınalızade'nin *Ahlak-ı Alai* ile Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Mevaidün Nefais fi Kavaid-i Mecalis* isimli âdâb kitapları öne çıkmıştı. Bu kitaplar Osmanlı aile hayatı ve hane fertleri arasındaki ilişkilere dair kaideleri kapsamlı bir şekilde ele almış, dönemin zihniyet yapısını yansıtmıştı. Burada bu eserler üzerinden Türk aile hayatına yönelik ortaya çıkan kaideleri ele alacağız.

Mercimek Ahmed ve Keykavus Bin İskender'in Kabusnamesi

Osmanlı Türkleri XV. yüzyılda Ahmedî'nin *İskendername*'si ve Revanî'nin *İşretname*'si gibi eserlerle nasihatname türüne dahil edilebilecek eserler üretmeye başlamışlardı. Fakat teşrifat, etiket ve adabımuâşeret kaidelerinden bir bütün olarak bahseden Türkçedeki ilk "âdâb" türündeki eser *Kabusname*'ydi. *Kabusname* XIV. yüzyılın sonunda bir kez, XV. yüzyılın ilk yarısında iki kez olmak üzere üç kez Türkçeye çevrilmiştir. Germiyanogullarından Mehmed Bey oğlu Süleyman Şah adına yapılan çeviri *Kabusname*'nin Türkçeye yapılan en eski çevirisidir. Bu çeviri Germiyanogulları'nın soylu ailelerinden birine mensup olan Şeyhoğlu Mustafa tarafından gerçekleştirilmişti. *Kabusname*'nin bilinen ikinci çevirisi ise I. Bayezid'in oğullarından Süleyman'ın hamiliğinde Ak Kadı Oğlu tarafından yapılmıştı. Eser Ak Kadı Oğlu'nun çevirisinden kısa bir süre sonra II. Murad'ın kâtibi Mercimek Ahmed tarafından yeniden tercüme edilmiştir. Mercimek Ahmed, Ak Kadı Oğlu'ndan farklı olarak ese-

rin aslını bire bir takip etmemiş, gerekli gördüğü yerlere ilaveler eklemiştir¹. Eserin kısa aralıklarla tekrar tekrar Türkçeye çevrilmesi, Anadolu'da ortaya çıkan beyliklerin, kendilerinden önce yerleşen âdab ve muaşeret kurallarını öğrenmeye verdikleri önemi göstermektedir. Bu beyliklerin genç yöneticileri, örnek aldıkları devlet geleneği içerisinde, yönetici zümre mensuplarının nasıl hareket ettiği ve hangi teamüllere uyduğunu Kabusname'yi okuyarak öğrenmişlerdi. Kabusname'nin bu kadar sevilmesi ve okunmasında ise yazarın samimi ve nükteli anlatım şekli etkiliydi. Mercimek Ahmed'in Kabusname çevirisi önceki tercümelere daha çok kabul görmüş ve sevilmişti. Mercimek Ahmet bu eseri çevirmesinin bizzat hükümdar tarafından istendiğini ifade ederek sürecini şöyle anlatmaktadır;

Bir gün Filibe yolunda padişah hizmetine vardım, gördüm ki ... Sultan Murad Han... elinde bir kitap tutar... ne kitaptır diye istida ettim ... Kabusname'dir diye cevap verdi ve ayıttı ki hoş kitaptır ve içinde çok faydeler ve nasihatlar vardır; ama Farsi dilindedir. Bir kişi Türkiye tercüme etmiş, veli ruşen değil açık söylememiş. Eyle olsa hikayetinden halavet bulmazız , dedi. Ve lakin bir kimse olsa ki bu kitabı açık tercüme etse, ta ki mefhumundan gönüller haz alsın...buyursanız ben kemine tercüme edeyin deyince ... padişah senin ne haddindir demedi, filhal tercüme et diye buyurdu... Kabusname'yi Türkiye tercüme ettim. Şöyle ki bir lafzı aralayıp geçmedim, belki aklım erdiğince, bazı müşkilce elfazın dahi bast ile şerh ettim, ta ki mütalaa kılıp okuyanlar manasından haz alalar ve bu zaifi hayır duayla analar².

Mercimek Ahmed'in çevirisi, Osmanlı Türkleri tarafından yoğun bir ilgi ve alaka ile karşılanmış ve yüzyıllar boyunca tekrar tekrar okunmuştur. Osmanlıların Kabusname'ye olan ilgisinin önemli bir göstergesi, eserin XVIII. yüzyıl başında Bağdat valiliği yapan Hasan Paşa'nın girişimleriyle yeniden Türkçeye çevrilmesidir. Hasan Paşa, "Sırf Türk-i kadim olmağla bu zemanede müstamel ve meşhur olan Türkiye çendan çeşban olmayup dilpesend ve faimend olmamağla tekrar tashih ve tenkih olunup zeban-ı zemaneye mutabık ve fehm-i has ve ama muvafık Türki ile tecdid olunur ise metruk iken aleme mergub ve endahte-i zaviye-i nisyan iken mutlub'ül-klub olur idi." demiş ve Nazmizade'yi eserin uyarlanması için görevlendirmişti. Nazmizade kendi ifadeleriyle esere "herkesin fehmine göre zemaneye lügat ve istimaline göre suret-i cedit" vermiştir. Mercimek Ahmed'in çevirisinde kullanılan, fakat XVIII. yüzyılda artık tercih edilmeyen kelimelerin yerine çağdaş muadillerini koymak suretiyle eseri yeniden telif eden Nazmizade'nin çalışması yeni bir tercümeden ziyade uyarlamaydı³.

¹ Keykavus, *Kabusname* (Haz. Orhan Şaik Gökyay), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 12-14.

² Keykavus, *a.g.e.*, s. 13.

³ *A.g.e.*, s. 15.

Kabusname, kişinin yaşamı boyunca ihtiyaç duyacağı âdâb-ı muâşeret ilkelerini bütüncül bir şekilde ele almıştı. Söze yaratılış ve ibadetler hakkında genel beyanlarla başlayan eser daha sonra aile içi davranışlar ve insan ilişkileri üzerinde durmaktaydı. Kabusname bu konuları ele alırken insanoğlunun zaaflarını ve arzularını göz önünde bulundurmakta, makul, gerçekçi ve samimi tavsiyeler vermektedir.

Esere göre iyi bir aileye sahip olmanın ön koşulu öncelikle doğru eş seçimi idi. İyi bir eş, geçimli, güzel yüzlü ve namuslu olmalıydı. Erkekler eş seçerken refah ve bolluk içinde büyümüş kadınları tercih etmeliydi fakat zengin de olsa eşinin malından herhangi bir şey talep etmemeliydi. Kabusname'ye göre eş seçiminde, çok güzel kadınlardan uzak durmak gerekirdi. Çünkü çok güzel kadınlar eşlikten ziyade sevgili olunmak isterlerdi. Fakat eşin çok çirkin olması durumunda da erkeğin ilgisi başka kadınlara yönelebileceğinden evlenilecek kadının makul ve orta hâlli bir güzellikte olması idealdi. Kabusname'ye göre evlenilecek kadının tasarruf etmeyi bilmesi çok önemliydi. Erkeğin kazancı akan bir çeşme ise kadının tasarrufu bir hendektir. Erkek ne kadar çok kazanırsa kazansın eğer kadın tasarruf etmeyi bilmezse bu kazançlar birikime dönüşmez ve aile refaha kavuşamaz. Kabusname'ye göre erkek, eşinden beklediği sadakati kendisi de eşine karşı göstermelidir. Bir erkek asla eşini kıskandırmamalı ve hayat tarzını buna göre ayarlamalıdır. Eğer kişi eşini kıskandıracak hayat tarzından vazgeçemiyorsa en başta hiç evlenmemesi en doğrusudur⁴.

Bu esaslar çerçevesinde evlenen bir erkek eşiyile iyi bir evlilik tesis edebilir. Böyle bir evlilikten sonra ise ideal olan çocuk sahibi olmaktır. Anne ve babanın çocuklara karşı bir dizi sorumluluğu bulunmaktadır. Öncelikle çocuğa iyi bir ad konulmalıdır, daha sonra şefkatli ve iyi kalpli bir bakıcı bulunmalı, erkekse sünnet ettirilmelidir. Erkek çocukların kuran ve askerlik eğitimi alması sağlanmalıdır. Hayatta kalması için gerekli olacak çeşitli yetenekleri at binme, yüzme gibi becerileri öğretmelidirler. Eğitimde çocukları hocaları döverse gereksiz şefkat göstermemek gerekmektedir. Gençlerin hüneri, ilmi ve edebi hızlıca öğrenmelerinin yolu hocalarından çekinmelerinden geçiyordu. Eğitimde hoca-talebe ilişkisi ve talebenin hocasından çekinmesi çok önemliydi. Keykavus'a göre eğer çocuk bir edepsizlik yaparsa onu ebeveyni dövmemeli, "Seni hocana söylerim." diyerek çocuğun hocasından çekinmesini sağlamalıydı. Böylece çocuk hem ebeveynine darılmamış olur hem de hocasından çekinirdi. Kabusname'ye göre bir baba evlatları karşısında güçlü durmalı, verdiği kararların arkasında durarak evlatlarının saygısını kazanmalıydı. Çocuklarının her türlü ihtiyacını karşılamalı onlara yokluk göstermemeliydi⁵.

⁴ Keykavus, *a.g.e.*, s. 131-133.

⁵ *A.g.e.*, s. 134-139.

Osmanlı âdâb-ı muaşeretı temelde büyüklere saygıya ve her türlü davranışta haddi bilme ilkesine dayanmaktaydı. Bu iki ilkede kaynağını Türk-İslam düşüncesi içinde harmanlanmış ahlak kaidelerinden almaktaydı. Bu ahlak kaideleri Osmanlı Türkçesi içerisinde ilk defa XVI. yüzyılda Kınalızade Ali Efendi tarafından kaleme alınan Ahlak-ı Alai adlı isimli eserde bütüncül bir şekilde işlenmiştir. Kınalızade, Sadrazam Semiz Ali Paşa'ya ithafen Ahlak-ı Alai ismini verdiği eserinde, Türk-İslam düşüncesi içerisinde oluşmuş geleneği takip etmekteydi. Bu gelenek kendisinden önceki metinleri sarmalayarak teşekkül eden ve gelişen bir yapıya sahipti. Düşünce mirası silsile hâlinde ilerleyerek her eserde ilavelerle tekmil edilmekteydi. Nitekim Kınalızade de eserinde kaynak olarak Nasırrüddin-i Tusi'nin *Ahlak-ı Nasırı*, Celaleddin-i Devani'nin *Ahlak-ı Celali*, Hüseyin Vaiz Kaşifi'nin *Ahlak-ı Muhsini* ve İmam Gazali'nin *İhya-u Ulumid-din* adlı eserlerini göstermişti. Kınalızade Türk-İslam düşüncesinde kabul görmüş dengeye ve itidale dayalı ahlak kavramını esas almaktaydı. Ona göre insan haddini bilmeli her konuda ölçülü olmalıydı. Cesaret, cömertlik, akıl gibi yetenekler ölçülü kullanılmadığı takdirde kişiyi sapkınlığa sürüklemekteydiler. Bu noktadan hareketle Kınalızade, ahlak prensiplerini tamamlayan âdâb konularına yer vermiş ve Osmanlı ahlak kaideleri ile adabımuaşeret kuralları arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koymuştu.

Kınalızade'ye göre aile kurumunun amacı insanoğlunun çoğalması, neslin artması, âlemdeki düzenin devamı ve silsilesinin sürmesidir. Kınalızade insanın evlenme ve aile kurmasını yüksek bir gayeye bağlar, eğer insan sadece bedeni zevk alma amacını güderse yüce kaynaktan hayvanlık dairesine belki de ondan daha aşağıya ineceğini hatırlatır⁶. Ona göre evlilikle ilgili faziletler ancak eşinin haklarını yerine getirmeye kadir olabilecek kişiler için geçerlidir. Eğer zulüm ve kötülük meydana getireceğini düşünüyorsa kişinin evlilikten kaçınması ve bekârlığa katlanması gerekir. Kınalızade nikâhın şehvetin galip olduğu zaman vacib, itidal halinde müstehab, haksızlık ve zulüm hâlinde haram olduğunu ifade etmektedir⁷.

Kınalızade kadınların en faziletli ve en mükemmelini akıl, din, iffet, namus, edeb, hayâ, eşine sevgi ve samimiyetle vasıflanmış, eşinin rızasının olduğu şeyleri kendisi için en önemlisi sayan, namusunu korumayı en büyük arzusu bilen buna karşılık vefasız olmayan bir kişi olarak tanımlar. Kadına gerekli olan bir başka sıfat doğurgan olup kısır olmamasıdır. Kınalızade hür kadınla evliliği ve ondan çocuk sahibi olmayı cariye kadınlarla yapılan evliliğe tercih eder ve daha faziletli bulur. Zira Kınalızade'ye göre hür kadın cariyeden iffet, akıl, yönetim, ırzını koruma, çocukları terbiye etmek ve kötü ahlaktan sakındırmakta daha faziletli ve daha üstündür. Hür kadın akrabalarından, baba ve kardeşlerinden çekindiği için hâl ve davra-

⁶ Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, İstanbul 2015, s. 348.

⁷ Ayşe Sıdıka Oktay, *a.g.e.*, s. 357.

nışlarını düzenlemeye zaten alışıktır. Cariyeler çoğu zaman dış güzelliklere bakılarak esir pazarlarından satın alındıkları için kendi memleketlerinde kimin kızı ve hangi sülaleden oldukları bilinemez. Hür kadınla evlenmenin bir başka faydası akrabalarından ve aşiretinden yardım görmektir⁸.

Kınalızade'ye göre evlenilirken eski eşini anan, ona şefkat ve merhamet göstermeyi bırakmayan eşine malı veya makamı için minnet eden, eşine daima şikayet eden ve iffetsiz olan kadınlardan kaçınmak gerekmektedir. Ayrıca Kınalızade gök gözlü, yürekli yani haşarı, uzun boylu, zayıf, her şeyin sonunu düşünen, yaşı ilerlemiş, kısa boylu, çirkin, başka erkekten çocuğu olan kadınlardan kaçınılması gerektiğini hadislerle dayandırarak savunmaktadır⁹.

Kınalızade, kadının iyi, iffetli ve evi koruma konusunda yeterli olduğu takdirde onunla yetinilip üzerine başka bir kadınla evlenilmemesi veya cariye ve odalık alınmaması gerektiği düşüncesindedir. Çok eşliliğe şeri olarak bir mani olmasa da bunu arzularına uyma ve aşırılık olarak gören Kınalızade, fazilet ve saadet arayan bir insanın bundan kaçınması gerektiğini savunmaktadır¹⁰. Kınalızade'ye göre, kadınların bir araya gelmesi sonucunda ortaya çıkan zarar kendilerinden üstün, süslü kıyafetleri giyen kadınları görüp bunlara özenerek eşlerinden bunları istemeleridir. Bu ise, kadının eşine sevgi ve hürmetinin azalmasına neden olur.

Kınalızade'ye göre erkek karısına çok sevgi göstermemeli, eğer aşırı sevgi beslerse bile bunu gizlemelidir. Çünkü kadın kocasının sevgisini anladığında naz ve işve ile dilediğini kocasına yaptırabilir ve bu çok naz yüzünden erkeği rezilete sürükleyebilir. Erkek genel konularda kadınlarla konuşmamalı, bütün gizli işleri ve sırları karısına bildirmemelidir. Kadınların heyecan ve isteklerini kontrol altında tutup onların oyun ve eğlence ile ilgili şeyleri işitmelerinin, erkeklerin ve yakışıklı gençlerin görüleceği yerlere gitmelerinin, Hüsrev ve Şirin gibi aşk hikâyeleri ve şaka ile ilgili kitapları okumalarının, dinlemelerinin önüne geçilmelidir. Kınalızade Yusuf ile Züleyha hikâyesinin kadınları aşka ve Yusuf'un güzelliğini düşünmeye tahrik edeceği gerekçesiyle öğretilmemesini tavsiye eder. Ayrıca koca, eşinin takvası ve dini bilinmeyen şüpheli kadınlarla arkadaşlık yapmasını yasaklamalıdır. Kınalızade, kimliği ve kişiliği tam olarak bilinmeyen kadınların eve alınmasına ve mahremiyetine karıştırılmasına da karşıdır. Kınalızade, kadınların içkiden uzak durmaları gerektiğini savunur. Çünkü ona göre, şarabın hayâyı ortadan kaldırmak, şehveti tahrik etme, karşısındakinin isteklerine boyun eğdirme gibi birtakım özellikleri vardır¹¹.

⁸ *A.g.e.*, s. 349-352

⁹ *A.g.e.*, s. 355-357

¹⁰ *A.g.e.*, s. 358-359

¹¹ A. S. Oktay, *a.g.e.*, s. 365-366.

Kınalızade'ye göre bir kadın iffetli olmalı, güzelliğini yabancıların bakışlarından korumalıdır. Eşinin malını, israf ve telef etmekten kaçınmalıdır. Kınalızade'de cömertlik erkekte fazilet kabul edilirken kadında rezilet olarak görülür. Kadın kocasından çekinmeli, kocasına âsi olmamalıdır. Ona göre, kadın kocasına kötülük ve nefret ile bakarsa o kadından eve iyilik ve hayır gelmez. Dahası kadının eşi, kendisine iyi davranıp şakalaşırken yersiz naz ve işve yapmaması gerekir. Uzun naz, sevgi ve samimiyeti azaltır¹².

Çocukların eğitim ve terbiyesi konusuna geniş yer ayıran Kınalızade, doğumdan hemen sonra yapılacak bir işin doğan çocuğa güzel ve zamana uygun bir isim koymak olduğunu ifade etmektedir. Çocuk büyüdüğü zaman ise onu terbiyesiyle yaşlıları arasından seçilir hâle getirmek son derece önemlidir. Bu eğitim kısımlara ayrılır. İlk evre sütanne evresidir. Bu evrede iyi bir dadı bulunmalıdır. İyi bir dadı, çocuğun bedeninin sağlıklı, kuvvetinin tam ve hastalıklardan uzak olmasını temin eder. Çocuğun süt emzirme dönemi bittiğinde eğitimi devam etmelidir. Bu evrede onu tedrici olarak güzel fiiller ve güzel ahlak ile telkin etmek, kötü fiilleri yasaklamak gerekmektedir. Bu dönemde çocuk, ar ve ayıp olacak bir davranışı yapmaya kalktığında derhal ikaz edilerek hatalı davranışlardan uzaklaştırılmıydı. Kınalızade, çocuk eğitiminde iyiyi övme, kötüyü yerip kınama ve ibret için kötülerini örnek gösterme gibi metotları da tavsiye eder. Ona göre hem ailesi hem de hocası çocukların yanlarında daima iyi ve hayır sahibi kimseleri övmeli, kötü ve zararlı insanları ayıplayıp, kınamalıdır. Böylece çocuk, kötüden uzaklaşıp iyiyi tercih edecektir¹³.

Kınalızade, çocukların öğrenmeye açık oldukları küçük yaşlarda dinî eğitimlerinin yapılmasının, dinin edeplerinin ve peygamberin sünnetinin öğretilip telkin edilmesinin önemli olduğunu düşünmektedir. Çocuğa farz, sünnet, helal, haram gibi kavramlar tatbiki olarak öğretilip telkin edilmelidir¹⁴. Kınalızade'ye göre çocuk, cömertliğe alıştırmalıdır. Bu amaçla yine erken yaşta çocuğa arkadaşlarına iyilik ve yardımda bulunması telkin edilmeli, büyülenme, böbürlenme ve alay etme tamamen yasaklanmalıdır. Kınalızade, çocuğun bizzat uygulayarak alışması için, sadaka verilmesi istendiğinde çocuğun eline verilerek sadakaya alıştırılmasını tavsiye eder. Yine bu amaçla, dünya malını gözünde küçük göstermeli, altın ve gümüşü sevmekten ve bunları saklamaktan nefret ettirilmelidir¹⁵.

Kınalızade'ye göre çocuğun yanında daima güzel giyecekler ve süslü kıyafetler küçük görülmelidir. Çocuk gerekmedikçe yüzük de takmamalı; süs, ziynet ve renkli kıyafetlere özenmemelidir. Erkeklerin süs

¹² *A.g.e.*, s. 367.

¹³ A. S. Oktay, *a.g.e.*, s. 370, 372-374, 377.

¹⁴ *A.g.e.*, s. 378.

¹⁵ *A.g.e.*, s. 379.

ve ziynetle değil hüner, yetkinlik, fazilet ve erdem ile öne çıkması gerektiği öğretilmelidir¹⁶.

Kınalızade'ye göre diğer konularda olduğu gibi yeme içme konusunda da çocuk itidalli bir şekilde yetiştirilmelidir. Çocuklara her zaman iyi ve nefis yiyecekler, lezzetli içecekler verilmemeli bunlara körü körüne alıştırılmamalıdır. Çocuğa ara sıra kuru ekmek yedirerek bununla da yetinmesi gerektiği öğretilmelidir. Çünkü yiyeceğe muhtaç olup bu tür yiyeceklerle yetinmek zorunda kaldığı zamanlar da olabilir. Yeme içme alışkanlığının zihinsel faaliyetlerle de ilgili olduğunu düşünen Kınalızade, çocuğun zihnine kalın kafalılık, tabiatına tembellik verdiği ve öğrenmeye mani olduğu gerekçesi ile sabahları çok yedirilmemesini tavsiye eder. Çocukların sarhoş edici şeylerden de sakındırılması gerekir. Çünkü sarhoş edici şeyler çocuklarda öfke, korku, hafiflik, küstahlık ve bozukluğa sebep olur. Kınalızade, bunun için çocukların içki içilen yerlere gönderilmemesini, ahlakını bozucu hikâye ve şiirlerin dinletilmemesini tavsiye eder¹⁷.

Kınalızade, çocuğun geceleri çok uyumaktan, gündüz uykusundan ise tamamen men edilmesini öğütler. Gece, uyku ve sükûnete uygundur. Gündüzün aydınlık ve ışığı uykuya dalmaya manidir.¹⁸

Kınalızade, gençlik aşamasına gelen çocuğa ilimlerin sırayla öğretilmesini savunmaktadır. Ona göre diğer basamaklardan genç en son ilim olan ilahî ilme ulaşılmalı ve böylece anne babadan taklitle edinilen terbiyeyi düşünce ve delil vasıtasıyla içselleştirmelidir. Kınalızade, kişinin tabiat ve kabiliyetlerini kontrol edip hangi ilme tabii olarak meyli ve kabiliyeti varsa onunla meşgul olmasını önermekteydi. Kınalızade, çocuğun kabiliyeti olmadığı bir işte fazla zorlanmasını hoş görmemekle beraber en ufak zorluktan da hemen sanatını değiştirmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü bu tür bir yaklaşım aynı zamanda çocuğun sabır, sebat ve zorluklara dayanıklı olmak gibi güzel huylar kazanmasına da engeldir. Kınalızade'nin eğitim ve terbiye konusunda üzerinde önemle durduğu bir başka konu çocuğun eğitime erken yaşta başlanmasıdır. Çünkü ileriki yaşlarda çocuğu ıslah edip ahlakını düzeltmek çok zordur¹⁹.

Kınalızade, kız çocuklarının erkek çocuklara kıyasla uygun ilke ve âdâbla terbiye edilmesini tavsiye eder. Ona göre kız çocuklarının eğitiminde özel durumları sebebiyle bazı farklılıkların olması tabiidir. Kız çocuklarına gerekli olan hayâ, iffet, erkeklerden sakınmak ve korunmak, örtü ve ev idaresi ile ilgili konularda eğitim verirken aşırı özen gösterilmelidir. Kınalızade, kız çocuklarına hem okuma hem yazma öğretilmesinden yana-

¹⁶ *A.g.e.*, s. 379-380.

¹⁷ A. S. Oktay, *a.g.e.*, s. 380-381.

¹⁸ *A.g.e.*, s. 381.

¹⁹ *A.g.e.*, s. 383-385.

dır. O, ilmin kadın erkek bütün Müslümanlara farz olduğunu hatırlatır. Kızın evliliği ayrıca bir kızın buluş çağına gelince kendisine denk biriyle evlendirilmesini, geciktirilmemesini tavsiye eder. Burada damat adayının özelliklerini de verir. Ona göre damat olacak kimsenin; dini, güzel huyu, cömertliği ve şanı dikkate alınmalı, yüksek mevki, çok mal, nesep ve yakışıklılığına bakılmamalıdır. Kızın, evlendikten sonra damatla ve damadın anne babası varsa onlarla güzel geçinmesi öğütlenmeli, utanmaz davranışlardan kaçınması ve insanları incitmemesi telkin edilmelidir.²⁰

Gelibolulu Mustafa Âlî ve Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidi'l-Mecâlis

XVI. yüzyılın sonuna gelindiğinde Gelibolulu Mustafa Âlî âdâb geleneğini sürdürerek *Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidi'l-Mecâlis* isimli bir eser kaleme almıştır. Mustafa Âli, saray çevresine yakın olan ve o zamanki yüksek sınıfın âdab-ı muaşeret kurallarını iyi bilen bir bürokrat olarak mevcut teşrifat ve davranış kurallarını bu kitapta kapsamlı bir şekilde incelemiştir. Âli eserinin girişinde Sultan III. Murat'ın eskiden olduğu gibi şimdi de *gezek sohbetleri*²¹ oluyor mu diye sorması üzerine Rumeli Beylerbeyi Doğanlı Mehmet Paşa'nın kendisinden "Ahval-i mecalis-i nas" hakkında bir risale yazmasını istediğini ve bunun üzerine kendisinin 1587'de Kavâidi'l-mecâlis isimli bir risale yazdığını dile getirmektedir. Fakat bu eser beğenilmekle beraber padişahın hocası ve dönemin şeyhülislamı Hoca Saadeddin tarafından kısa bulunmuş ve daha geniş bir eserin gerekliliği dile getirilmişti. Bunun üzerine Gelibolulu Mustafa Âli eserini genişleterek *Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidi'l-Mecâlis* isimli eserini ortaya çıkarmıştı.

Gelibolulu Mustafa Âli kadınların mizaç gereği, hükümet etmeye ve kamusal vazifelerde bulunmaya müsait olmadığı görüşündedir. Bir kadının için en büyük gaye ikbal sahibi bir koca bulup ona iyi bir eş olmaktır. Çünkü kadınların, toplumsal hayata karışarak diledikleri gibi gezip tozmalarına veya erkekler gibi dört eş alıp cariye sahibi olmalarına Şer'i olarak izin verilmemektedir. Bir kadın ancak kadınlara tahsis edilmiş harem alanlarında ve mesire yerlerinde vakit geçirebilir.²²

Kadınlar kendi başlarına toplumsal hayata katılıp devlet katında yükselemedikleri için eşlerinin himayesine muhtaçtırlar. Bir koca kendi himayesine muhtaç eşine karşı son derece nezaketle davranmalı, ona asla zulmetmemelidir. Kadınlar ise şeriat izin verdiği için kocalarının üzerlerine başka kadın almalarına karşı çıkmamalı, kıskançlık göstermemelidir-

²⁰ A.g.e., s. 385-387.

²¹ Anadolu'nun birçok yerinde, özellikle kış geceleri arkadaşlar arasında sıra ile her hafta birinin evinde yapılan toplantılara "gezek sohbetleri" denilmektedir.

²² Gelibolulu Mustafa Âli, *Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidi'l-Mecâlis* (Haz. Mehmet Şeker), Ankara 1997, s. 115.

ler. Fakat Gelibolulu'ya göre ne var ki bu konularda dinin emirlerine uyan iyi kadınların sayısı oldukça azdır²³.

Gelibolulu Mustafa Âlî, ailede bütünüyle erkeğin egemen olması gerektiği fikrindedir. Ona göre kadın kocası tarafından zapturapt altına alınmazsa nefesine uyarak iffetsiz hareketlerde bulunabilir. Eğer bir kişi önce eşini zapt etmeyip sonra da ondan iffetini korumasını umarsa bu tamamen imkânsız bir beklenti olur. Çünkü Gelibolulu'ya göre şehvet duygusu bir kere ortaya çıkınca ona mâni olmak mümkün değildir. Bu yüzden en akıllı hareket şehvetin oluşacağı durumlarının önüne geçmek ve kadının karşı cinsle münasebetini engellemektir²⁴.

Gelibolulu Mustafa Âlî'ye göre bir evin hanımı ev işlerini evin diğer hizmetlilerine bırakmamalıdır. Mutfağa bizzat kendisi girerek yemeği kendisi hazırlamalıdır. Âlî'ye göre hanım elinin değmediği yemek lezzetli, sofraya bereketli olmazdı. Ayrıca kadın ev ekonomisinden anlamalı, evin geçimini iyi yönetmelidir. Kocasına karşı daima saygılı ve özenli olmalıdır²⁵.

Sonuç

Osmanlı âdâb literatürünün gelişmesinde ve ilgi görmesinde, giderek gelişen Osmanlı bürokrasisinin önemli bir payı vardı. XV. yüzyılın ortalarından itibaren cihanşümül bir hüviyet kazanan Osmanlı Devleti'nde hem kurumsal hem de düşünsel bir dönüşüm yaşanmaktaydı. Bu dönüşüm kapsamında ülkedeki devlet adamı sayısı giderek artıyor ve kendine has bir adabımuâşeret yaratıyordu. Âdâb sahibi kişiler, seçkin mekânlarda, toplumsal ve siyasi ilişkilerinde doğru ve yerinde davranma yetisine sahip oluyor, entelektüel düzeyi yüksek kişilerle bir araya gelerek kendisini gösterebiliyordu. Devlet adamları tarafından oluşturulan meclislerde incelmış davranışlar sergileniyor ve şiir ile nesir örnekleri konuşmaların içinde yerli yerinde kullanan kişiler meziyetlerini ispatlıyordu. Bu ortamlara katılan genç devlet adamları toplumun diğer kesimlerinden kolaylıkla ayırt edilebilen seçkin kimseler olduklarını gösterebilmek için âdâb-ı muâşeret kurallarını öğrenmeye gayret etmekteydiler. Âdâb bilgisine sahip olmanın önem kazanmasıyla birlikte hem Türkçe âdâb kitapları yazılmış hem de bu kitaplar başta seçkin ve yönetici zümreler olmak üzere okuryazar toplum sınıfları tarafından ilgiyle okunmuştu.

Osmanlı devlet adamları adabımuâşeret düşüncesinin ve âdâb eserlerinin üretiminde büyük rol sahibi olsalar da bu eserler sadece seçkinlerin hayatından ibaret değildi. Öğüt kitaplarında kadınlar da dahil olmak üzere tüm toplumun hâl ve hareketlerinden bahsetmişlerdi. Bu çalışmada aile hayatı bağlamında ele alındığı üzere Osmanlı âdâb eserleri seçkin sı-

²³ A.g.e., s. 115.

²⁴ A.g.e., s. 116.

²⁵ A.g.e., s. 117.

nıfın adabımuâşeret kaidelerini göstermesinin yanı sıra Osmanlı gündelik hayatını ve genel âdâb kurallarını yansıtmaları açısından da değerlidir.

Kaynakça

Gelibolulu Mustafa Âli, *Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidi'l-Mecâlis* (Haz. Mehmet Şeker), Ankara 1997.

Keykavus, *Kabusname* (Haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 2006.

Oktay Ayşe Sıdıka, *Kıralızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, İstanbul 2015.

Aile ve Aile Değerleri

Kutadgu Bilig’de Evlilik ve Aile

*Vefa Taşdelen**

Marriage and Family in *Qutadğu Bilig*

Summary

Qutadğu Bilig, is a work of art which emphasizes the permanent bliss of human lives in the value of wisdom, justice and benevolence; it is a work that tackles how the state can be in peace and welfare with its public and governors. It seeks the answer to the fundamental question of how can we perpetuate and make permanent Qut, which is a coincidental state; in individual, social and governmental life; is there a way to establish this; it finds the perpetuity of Qut in the values of virtues such as knowledge, justice, benevolence, humility, forgiveness, mercy, generosity, tender mindedness and patience. It consists of the notions regarding marriage, as well, to give rise to the emergence of the structure embodying individual with qut, state with qut and society with qut. The main issue of the marriage subject includes, how a marriage can be deemed as suitable to enable the values to arise which are expected from marriage. In this context, there is an emphasis on the individual, social and cultural functions of the family. Individual and social functions require the protection of peace and well-being, biological function implies continuity of lineage and cultural function means keeping the values alive that surround and unify the society. The marriage with *Qut*, is seen in equilibrium of couple and in “piousness” (taqwa). This, too, is a measure that must be considered before marriage, when one is in the process of choosing a spouse.

Key Words: Yusūf Khāṣṣ Ḥāḥib, Qutadğu Bilig, qut, family, takwa.

Giriş

İnsan doğası tek başına yaşamaya elverişli değildir. Aile, insan varoluşuna uygun en yüksek yaşama formudur. İyi aile mutlu birey, mutlu birey huzurlu toplum demektir. Düşünce tarihine baktığımızda devlet ve toplum felsefesi yapan eserlerde, bir de aile anlayışının bulunduğunu görebiliriz.

Kutadgu Bilig [KB], insanın kalıcı mutluluğunun, bilgelik, adalet ve iyilik değerinde olduğunu vurgulayan, devletin, halkı ve yöneticileriyle nasıl mutlu olabileceğini ele alan bir eserdir. “Rastlantısal bir durum olan *kut*, bireysel, toplumsal ve devlet hayatında nasıl sürekli hâle getirilebilir, bunun bir yolu var mıdır?” sorularına cevap arar ve kutun sürekliliğini, bilgi, adalet, iyilik, alçak gönüllülük, bağışlayıcılık, merhamet, cömertlik, yumuşak huyluluk, sabır gibi erdem değerlerinde görür. “Kut”u sürekli kılmak,

* Prof. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan.

bir farkındalığı, bilinç uyanıklığını ve ruh yüceliğini gerektirir. Bu sayede kut, insan, devlet ve toplum hayatından, bir görünüp bir kaybolan şansa bağlı bir durum olmaktan çıkarak sürekli ve istikrarlı hâle gelir.

Kutadgu Bilig'de mutlu bir hayat, erdemli ve kutlu toplum düzeni için öğütler yer alır. Erdemli ve mutlu toplum içinde ailenin merkezî bir konumu vardır; zira bu sistemi oluşturan bireyler, mutlu ailelerin fertleri olarak düşünülür. Ailenin temeli, evliliğdir. *Kutadgu Bilig*'de “kut”lu birey, “kut”lu devlet ve “kut”lu toplum yapısının ortaya çıkabilmesi için evlilikle ilgili görüşler de yer alır. Böylece “kut”lu bir evliliğin ortaya çıkmasında bilgelik ve erdem değerlerine işaret edilir. Evlilikte “kut”u sürekli hâle getirecek yaklaşım, yalnız evlendikten sonra ortaya çıkmaz; “kut”lu bir evlilik daha evlenmeden önce ortaya çıkar. Ancak bakıldığında kut sadece bu dünyadaki mutluluğu değil, insanın öte âlemle ilişkisini kuran bir nitelikte de ortaya çıkar.

Kutadgu Bilig

Türk bilgelik geleneğinin en önemli eserlerinden biri olan *Kutadgu Bilig*, Yusuf Has Hacib tarafından 1069-1070 yılında yazılıp Karahanlı hükümdarı Uluğ Buğra Kara Han'a sunulmuştur (*KB*, 2). Bu tarih yine aynı topraklarda doğmuş, belirli bir süre oralarda yaşadktan sonra Bağdat gibi dönemin bilim, felsefe ve kültür merkezine göç etmiş bir başka bilgenin, Kaşgarlı Mahmud'un *Divanü Lügat-it-Türk*'ü yazmakta olduğu; yine Bağdat, Nişabur, İsfahan, Rey, Herat gibi kültür merkezleri başta olmak üzere Nizamiye Medreselerinin açıldığı, Ahmet Yesevi'nin manevi değerler çerçevesinde bir gönül halkası oluşturduğu “Asya aydınlanması” olarak adlandırabileceğimiz bir dönemdir. Genel olarak İslam kültürüne bakıldığında Fahreddin Razi, Cahiz, Cabir Bin Hayyan, Kindi, Farabi, İbn Miskeveyh gibi yüzlerce bilgenin bıraktığı gelenek üzerinde İbn Heysem'in, Birûnî'nin, Gazalî'nin, İbn Sina'nın, İbn Tufeyl'in, İbn Rüşd'ün, İbn Arabî'nin yaşadığı, büyük bir bilim ve bilgelik hareketinin ortaya çıktığı, kültürün geliştiği, yeryüzündeki insanlık ruhunun aydınlandığı, yurt arayışlarına ilim, irfan, hikmet ve bilgelik çalışmalarında eşlik ettiği bir dönemdir.

Yusuf Has Hacib, Karahanlılar döneminde, bu devletin “has hacib”i olarak görev yapmış, bilge kişilerinden biridir. *Kutadgu Bilig*'den başka bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Bakıldığında bu eser, daha Platon'dan başlayıp günümüze doğru aktarılıp gelen devlet ve toplum felsefesi konusunda yazılmış en önemli eserlerden biridir. Yusuf Has Hacib'in Platon'dan haberi olup olmadığı konusunda kitapta bir ifade bulunmamakla birlikte onunla benzeşen pek çok görüşünün olduğu görülebilir.

Kutadgu Bilig'de Devlet, Toplum ve Aile

Kutadgu Bilig'de bireysel ve toplumsal hayatın temelini oluşturabilmek için aile konusunun geçtiği görülür. Bu, söz konusu kitabın devlet ve toplum felsefesine yönelmiş olmasının bir gereğidir. Bu konudaki gö-

rüşler metnin farklı yerlerine serpiştirilmiş olmakla birlikte Ögdülmüş'ün Odogurmuş'a nasihatlerinde toplu hâlde görülebilir. Kitabın bir bölümünde Ögdülmüş Odogurmuş'a mutlu bir evliliğin nasıl olabileceğini ve "kut"-lu bir ailenin nasıl kurulabileceğini anlatır. Anlatı, kitap içinde kısa bir yer tutsa da birey, devlet ve toplum açısından ailenin yerini vurgular niteliktedir. Buna göre aile hâlinde yaşamak, insanın doğasında vardır. Aile sevgi, şefkat, merhamet, dayanışma gibi yüksek varoluşsal değeriyle bireyi sarıp sarmalayan, onun toplumsal bir varlık olarak ifadesine imkân tanıyan en yüksek yaşam formudur.

Kutadgu Bilig ailenin işlevleri bağlamında gençlerin ve çocukların iyi bir şekilde yetiştirilmesi hususunu öne çıkararak (Arat, 1959: IX) biyolojik ve kültürel sürekliliğe vurgu yapar. Evlenmek, çoluk çocuk sahibi olmak isteği insandaki temel duygulardan biridir. Her insanda, hatta her bir varlıkta kendi soyunu sürdürme isteği vardır. Bu duygu insanda içgüdüsel bir dürtü olmanın ötesine geçerek bilinçli hâle gelir. Türk kültürünün yazılı ve sözlü eserlerinde çocuk sahibi olmanın, bu şekilde geleceğe doğru yönelmenin erdem ve değerine işaretler vardır. *Kutadgu Bilig*'de de, *Dede Korkut Hikâyeleri*'ni çağrıştıracak şekilde şu ifadeler geçer: "İnsan evlenmeli ve birçok çoluk çocuk sahibi olmalıdır; 'evlâtsizdir' demek, insan için bir hakarettir. İnsanların seçkini ne der? Dinle; neslin kesilmemesinin çaresi kadındır. Evlâtsiz insan ölürken pişmanlığını ikrar etti ve 'Ey benden sonra gelen, sen çoluk çocuk sahibi ol.' dedi. Öldükten sonra evladı kalan bir baba için 'yaşamıyor' denilemez. Evlatsız insanın ölünce nesli kesilir; dünyadan adı silinir ve yeri boş kalır" (KB, 247). Yusuf Has Hacib bu şekilde, "Ölümlü varlık, elinden geldiği kadar sonsuz, ölümsüz olmaya çalışır. Bunun için de yapabileceği tek şey var: Doğurmak, eskiyen bir varlığın yerine durmadan yenisini koymak. [...] Bütün o emekler, sevgiler hep ölümsüzlük uğrunadır." diyerek bir tür biyolojik ölümsüzlüğe dikkat çeken Platon'la (1995; 64) aynı yaklaşımı sergiler. Kitabın temel karakterlerinden biri olan Odogurmuş, insanın yeryüzündeki temel vazifelerinden birinin erdemli insanlar yetiştirmek olduğuna işaretlerle şöyle der: "Senin ay gibi bir oğlun ya da kızın doğarsa onu kendi evinde terbiye et, bu işi başka ellere bırakma. [...] Oğul-kıza bilgi ve edep öğret; bu her iki dünyada da onlar için faydalı olur." diyerek kendi zamanının eğitim koşulları çerçevesinde pedagojik bir tutum ortaya koyar (KB, 326). Bu yaklaşımda soyun devamı yalnız biyoloji ile sağlanmaz, ruhsal, zihinsel ve kültürel kalıtımla da gerçekleşir. Bu ruh yansıtılmadığı takdirde, Odogurmuş'un ifadelerinde dile geldiği üzere, biyolojik süreklilik bir yozlaşma ve gerilemiş olarak ortaya çıkar (KB, 247-48).

Ailenin, bireyi bütünleyen bir aidiyet merkezi olmanın yanında devlet ve toplumların oluşumunda da önemli yeri vardır. Devlet ve toplum demek, aile demektir; zira devlet ve toplumların ortaya çıkabilmesi için ailelerin, bu vasıtayla soyun daha önceden ortaya çıkmış olması ge-

rekir. Aile, soyun türediği, bu şekilde kabilelerin, kavimlerin, hanedanların, milletlerin, nihayetinde toplum ve devletlerin ortaya çıkmasına vesile olan bir kurumdur (Bkz. Vico, 2007). *Kutadgu Bilig*'de de soy ve soyluluk, devleti yöneten kişide cisimleşir. Beylik, soydan, hanedandan gelen bir özellik olarak çalışmak ve savaşmakla elde edilmez. Ancak erdemli insan olmanın da soya indirgenmiş olduğu söylenemez; aksine erdem iradi bir yönelim olarak görülür. Erdem değerlerini kazanmak, iyi insan olmak bireyin kendi elindedir. Eserin tamamında ortaya çıkan değer örgüsü, istemselsel/iradi bir planda gerçekleşir. Erdemli insan olmak bireyin kendi elindedir. Kimisi uzaklaşır ondan, kimisi tercih ve çabalarıyla yakınlaşır. Bu nedenle *Kutadgu Bilig*'de soy erdemi belirleyen bir nitelik sunmaz; ancak yine de bir insanın tanınmasında, neler yapıp nasıl bir kişilik sergileyebileceğinin kestirilmesinde önemli bir veri sağlar.

Kutadgu Bilig'de, tıpkı Platon'un *Devlet*'inde olduğu gibi (1992: 121-122) adaletli devlet, erdemli toplum ve mutlu birey hedefi öne çıkar. Bu hedeflerin gerçekleşmesinde iyi aile kurumunun önemli bir yeri vardır. İyi aile, aileyi kuran bireylerin özelliği ile ilgili bir husustur. *Kutadgu Bilig*'de, bilgeliğin ve aklın temsilcisi durumunda olan Ögdülmüş, zahitliğin, münzeviliğin ve akıbetin temsilcisi durumunda olan Ogdurmuş'a şu açıklamalarda bulunur: "Eğer evlenmek istersen çok dikkatli ol ve iyi bir kız ara; soyu-sopu ve ailesi iyi olsun. Kendisinin de hayâ ve takva sahibi, temiz olmasına dikkat et. Alacaksan, el değmemiş ve senden başka erkek yüzü görmemiş olan, bir aile kızı almaya çalış" (KB, 324). Ona göre kadınla dört özelliğinden dolayı evlenilir: Güzelliği, zenginliği, soyluluğu ve takvası. Güzellik yüz güzelliği ve huy güzelliği olmak üzere ikiye ayrılır. Asıl olan huy güzelliğidir, içteki güzelliştir. Yüz güzelliği geçici, huy ve kişilik güzelliği kalıcıdır. Kadının güzelliği yüzünden ve bedeninden ziyade davranış ve karakterinde ortaya çıkar. Güzellik gibi zenginlik ve asalet konusu da önemlidir. Evleneceği hanımda zenginlik özelliği arayan kişi, çok geçmeden yanıldığını anlayacak, evliliğin amacı olan mutluluğa erişemeyeceği gibi kendi kişisel bağımsızlık ve serbestisini de yitirecek, âdeta tutsak hâle gelecektir. Benzer şekilde bir kadınla asaletinden dolayı evlenen kişi de tıpkı zenginliği ve yüz güzelliği için evlenen kişi gibi kendi özgürlüğünü yitirecektir. Kişi kendinden daha soylu bir aileden kız aldığı zaman denkliği bozmuş olur. Özgürlüğünü ve kişiliğini yok etmek istemeyen kişi takva sahibi olanı tercih etmelidir. O zaman hem güzelliğe hem asalet hem de zenginliğe kavuşacak, bu şekilde diğer güzelliklere de sahip olacaktır (KB, 324-326).

Görüleceği üzere Yusuf Has Hacib *Kutadgu Bilig*'de evlilik konusunda üç kriter ortaya koyar. Bunlarda ilki erkeğin sosyal statü, zenginlik ve soy açısından kendisinden ileri ve avantajlı konumda olan birisiyle evlenmemesi, ikincisi yüz güzelliğini değil huy ve kişilik güzelliğini tercih etmesi, üçüncüsü ise takvadır. Söz konusu kriterler, erkeklere hitaben

söylenir; talep eden konumunda buldukları için evlilik ögüdü onlara yapılır. Ancak genel olarak bakıldığında söz konusu evlilik kriterlerinin kadınlar için de geçerli olduğu görülebilir; zira eserde erkek, evleneceği kadında aradığı özelliklerin daha fazlasına sahip olmalıdır; “denklik” bu şekilde kurular. Kadın da aynı şekilde kendi talipleri arasından söz konusu kriterlere uygun olanı tercih edebilir. Burada daha çok, mutlu aile kavramının ortaya çıkmasında kadının rolü vurgulanmak istenir. Ocağın sönmesi, Türk geleneğinde en büyük beddualardan biridir. Bir kişinin ocağının sönmesi, artık adının anılmaması; soyunun, neslinin, töresinin yeryüzünden kalkması anlamına gelir. Kadın ocağı yakan, aileyi şenlendiren, bereketlendiren kişidir. *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde bu kadın tipi “evinin direği” (*ivün tayağı*) olarak geçer (Ergin, 2014: 76). Türkçedeki “Yuvayı dişi kuş yapar.” atasözü yine aynı konuya dikkat çeker (Aksoy, 1988: 480). Denilebilir ki aileyi kuran, aileyi sürdüren, “kut”lu bir aileyi oluşturan ve mutlu bireyleri yetiştiren kadının bilgeliği, erdemi ve olgunluğudur. Bu anlayış *Kutadgu Bilig*’in temel referanslarından biri olan Hz. Muhammed’in hadislerinde de geçer. O, iyi evliliği cennet güzelliklerine benzetirken kadının (ve erkeğin) bu hayatın ortaya çıkmasında yapabileceği katkıya da işaret eder. Tek yanlı özveri, mutlu aileyi ortaya çıkarmaz; zira *Kutadgu Bilig*’de de vurgulandığı üzere bu hedefin gerçekleşmesi için erkeğin kadının sahip olduğu erdemlere fazlasıyla sahip olması gerekir.

Görüleceği üzere *Kutadgu Bilig*’de ailenin biyolojik, bireysel, sosyal, kültürel işlevine vurgu vardır. Bireysel ve toplumsal işlevde, huzurun ve esenliğin korunması, biyolojik işlevde soyun devamı, kültürel işlevde de toplumu kuşatan ve bir arada tutan değerlerin yaşatılması söz konusudur. Bu işlevler şu alıntıda dile gelir: İnsan kendisini yükseltmek ve adını yaşatmak için başkalarına faydalı olmalıdır. Evlenmeli, çoluk çocuğa karışmalı, adını ve soyunu böylece yaşatmalıdır (KB, 247).

Sonuç

Türk-İslam kültürünün önemli eserlerinden biri olan *Kutadgu Bilig*’de adalet, iyilik ve mutluluk kavramları merkezinde bir devlet ve toplum tasarımı yapılır. Adalet kavramı geniş anlamda bir nesnenin kendi yerinde olması olarak tanımlanır. Hakkın sahibinde, kendi yerinde olması, adalettir. Konuya bu açıdan bakıldığında insanın yeryüzündeki mutluluğunun merkezinin de aile olduğu görülür. İnsanın mutlu olmak, kendi neslini sürdürebilmek ve anlamlı bir hayat mücadelesi verebilmek için bir aile içinde olması, evlenmesi ve çoluk çocuğa karışması gerekir. Bu bir gereklilik olduğu kadar bireyin kendine ve topluma karşı da ödevidir.

Kutadgu Bilig’de evlik konusunun temel sorunsalını, evliliğin bireysel, toplumsal planda “kut”un gerçekleşmesi ve evlilikten beklenen yüksek değerlerin ortaya çıkabilmesi için kişinin nasıl bir kişi ile evlenmesi gerektiği hususu oluşturur. Bu anlamda Yusuf Has Hacib, *Kutadgu*

Bilig'de evlilerden çok evlenecek olanlara öğüt verir, onlara uyarı ve hatırlatmada bulunur. Onlara beklentilerinin ne olduğu ve ne olması gerektiği konusunda düşünme fırsatı verir. Bu anlamda sağlıklı ve mutlu evliliğin sırrının evlendikten sonra değil, evlenmeden, daha eş seçimi ile gerçekleşeceğine ve asıl sorunun da bu olduğuna işaret eder.

Kaynakça

- Arat, R. R. (1959). Giriş Yazısı, *Kutadgu Bilig II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Aksoy, Ö. A. (1988). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap
- Ergin, M. (2014). *Dede Korkut Hikâyeleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Platon (1992). *Devlet*. (çev. S. Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon, (1995). *Şölen* (çev. A. Erhat – S. Eyüboğlu). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Vico, G. (2007). *Yeni Bilim*. (çev. Sema Önal). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

“Құтты білікте” және қазіргі қазақ қоғамында отбасы құндылығы

*Бекарыс Нұрیمانов**

Kutadgu Bilig and Family Values in Today’s Kazakhstan

Bekarys Nurimanov

A community’s development is tied to the family values exhibited between individuals and the nation as a whole. Because a person who is honorable and well brought up within his family will do no harm to anyone else. Today’s family values have an important role to play throughout the world. The ancient Turkic peoples gave great importance to this matter. In the work *Kutadgu Bilig* by Yusuf Has Hacib, written in the Karahanlı period, there is quite a bit of information about family values. The critical matters of that time, such as spouse selection, the family unit and child rearing and education, are still foremost in the Kazakh community. In this article the family values enunciated in *Kutadgu Bilig* will be compared with the values of today’s Kazakh community, with similarities and differences discussed. It will be shown that family values are important everywhere and at all times.

Key Words: *Kutadgu Bilig*, Yusuf Has Hacib, Kazakh family values.

Кіріспе

Отбасы құндылығы ертеден түрік халықтарында ерекше мән берілген маңызды мәселелердің бірі. Отбасыдан ру, рудан қауым, қауымнан мемлекет болып құралып өмір сүрген түрік халықтары үшін отбасының құндылығын сақтау мемлекет тұтастығының негізі саналған. Өйткені, отбасында жақсы тәлім-тәрбие алып өскен бала отанының тірегі болады. Сондықтан, түрік халықтары ертеден отбасы құндылығын болашақ ұрпағының анасы болатын ізгі жар таңдаудан бастаған. Сонымен қатар, дүниеге келген әрбір баланың бойына мейірім, жылулық, тәлім-тәрбие, білім және әдептің барлығын сіңірумен ұштастырған. Қоғамда жоғары бағаланған бұл құндылықтар түрік халықтарының салт-дәстүріне айналып, болмысына сіңген. Қазіргі жаһандану кезеңінде ұлттық болмысты сақтап, ғасырлар бойы жалғасып келе жатқан құндылықтарды зерттеудің маңызы зор. Бұл мақалада Қарахандар дәуірінде жазылған Жүсіп Хас Хажыптың “Құтты білік” еңбегіндегі отбасы құндылығына қатысты бөлімдер зерттеледі. Түпнұсқа мәтін ретінде Ферғана вариантының факсимилесі және

* Л. Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті Қазақ әдебиеті кафедрасының PhD докторанты, Астана, Қазақстан.

Р. Р. Араттың транскрипциясы негізге алынады. Сонымен қатар, олардың қазақша жолма-жол тәржімасы жасалып, А. Егеубаевтың аудармасы да пайдаланылады. Аталмыш еңбектегі отбасы мәселесіне қатысты Садри Максуди Арсал мен Ибраһи Кафесоглының зерттеулері де қаралады. “Құтты білік”тегі идеялардың бүгінгі қазақ қоғамындағы көрінісі ретінде қазақ халқының ұғымына сіңіп, салтына айналған мақал-мәтелдер мен ақын-жыраулардың өлеңдері салыстырылады. Арада оншақты ғасыр өтсе де, отбасылық құндылықтардың әлі де жалғасын тауып келе жатқаны дәлелденеді. “Құтты білік”тегі отбасы құндылығы туралы мәтіндерді саралай келе, оларды *өмірлік жар таңдау* және *бала тәрбиесі* деп, екі тақырыпшаға бөліп қарастыруға болады. Олар орта ғасырларда өмір сүрген түрік халықтарының тұрмыс-салты, таным-түсінігі және парасат-пайымынан хабардар етеді.

Өмірлік жар таңдау. Отбасы ер мен әйелден құралғандықтан, ер адамның өмірлік жарын таңдауы және шаңырақ құруы отбасы құндылығының негізі болып саналады. Бұл тақырып “Құтадғу білік”тегі 4475-тен 4504-ке дейінгі аралықтағы 29 бәйітте яғни, «Қандай әйел алу керектігі айтылады» деген бөлімде кеңінен қозғалған. Онда қыздардың сипаты, бойындағы әртүрлі қасиеттері айтылып, қайсысынан алыс тұрып, қайсысын таңдауға болатыны жөнінде жігіттерге ақыл-кеңес беріледі. Бір жағынан мұның астарынан ерлердің таңдауына лайық болу үшін қыздарға және ибалы қыз тәрбиелеу үшін ата-анасына да насихат айтылғаны байқалады. Жүсіп Хас Хажып бұл тақырыпта түрік халықтарының ертеден қалыптасқан жар таңдау салты мен ислам дінінің қағидаларын ұштастыра отырып, отбасы құндылығына ерекше көңіл бөлген. Құтадғу біліктегі бәйіттер мен қазіргі қазақ қоғамындағы жар таңдау салтының арасында көптеген ұқсастықтар болғандықтан оны салыстыра зерттеудің маңызы зор. Айталық, Құтадғу біліктің аталмыш бөліміндегі 4475-бәйітте былай делінген.



(Kutadgu Bilig, 1943: 322)

Мұнда мысал ретінде Ферғана нұсқасындағы бәйіт алынды. Каир мен Вена варианттары да осымен бірдей, араларында өзгешелік жоқ. Р. Р. Арат оны төмендегіше транскрипциялаған: *úali evlik almak tilese özüÆ; talusin tile keê yiti úıl közüÆ* (Арат, 1979: 449).

Қазақша жолма-жол аударғанда мағынасы төмендегідей: *егер әйел алуды қаласаң өзің; таңдаулысын ізде, жіті қара* (ауд. Б. Нұрманов).

Мұнда, отбасын құру үшін өмірлік жарды таңдауда аса жауапкершілікпен шешім қабылдауды тапсырады. Ойланбастан, кез-кел-

ген біреуін ала сал демейді, жіті қара, ішіндегі таңдаулысын тап дейді. Демек, ертеден түрік қоғамында өмірлік жар таңдауға ерекше мән берілгені байқалады. Өйткені, қазақ ұғымында *алған жарың жақсы болса, ерттеп қойған аттайын* (Малайсарин, 2014: 154) деген даналық сөз бар. Ал, жақсының, таңдаулылардың сипаты қандай? Келесі 4476-бәйітте Жүсіп Хас Хажып оны түсіндіреді.



(Kutadgu Bilig, 1943: 322)

köki eêgü bolsun uruğ hem tariğ; uvutluğ saınuú tilegil arığ (Арат, 1979: 449).

Шыққан тегі, руы және ұрпағы ізгі болсын; өзінің ұяты бар, тақуа және ары таза болсын (ауд. Б. Нұриманов).

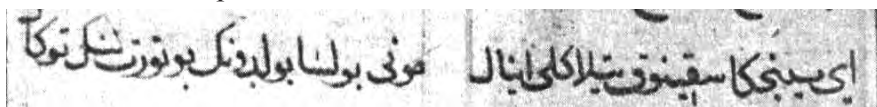
Мұнда, шыққан тегінің ізгі, әулетінің және ондағы ұрпақ тәрбиесінің дұрыс болуына, жаман атының шықпағанына мән берген. Сондай өнегелі отбасында өскен бойында ұяты бар, ары таза және тақуа қызды алуға кеңес береді. Сонымен қатар, ол қызға ешбір еркек жақындамаған болсын. Ол сені ғана сүйеді, басқасын танымайды, бойында әдепсіз қылық болмайды деп сипаттайды. Демек, орта ғасырлық түрік халықтары өмірлік жарын бойындағы ізгі қасиеттеріне қарап таңдаған. Аталмыш кітапты құқық тұрғысынан, яғни түрік халықтарының заң-қағидасын зертеген Садри Максуди Арсал “Құтадғу білікте” өнегелі отбасының қызын таңдауды, өзінен дәрежесі жоғары отбасының қызын алмауды, жүзінің сұлулығына мән бермеуді тапсырған, ең маңыздысы жанының сұлулығына мән берген (Арсал, 1947: 117) деп айтылған дейді. Яғни, таңдау кезінде сақтану керек жағы да қатаң ескертіледі. Көне дәуірден қалыптасқан бұл ұғым ХҮІ ғасырда қазақ даласында өмір сүрген Бұқар Қалқаманұлы толғауларында былайша көрініс табады:

*Жал, құйрығы қаба деп,
Жабыдан айғыр салмаңыз.
Қалың малы арзан деп,
Жаман қатын алмаңыз.
Жабыдан айғыр салсаңыз,
Жауға шабар ат тумас,
Жаман қатын алсаңыз,
Топқа кірер ұл тумас* (Мағауин, 1989: 90)

Жар таңдауға қатысты көзқарас “Құтадғу білік” пен Бұқар толғауында бірдей. Дәл осы ой ХХ ғасырдағы Абай өлеңдерінде де кездеседі.

*Малды деп, жасаулы деп байдан алма,
Кедей қызы арзан деп құмарланба.
Ары бар, ұяты бар, ақылы бар,
Ата-ананың қызынан қап қалма* (Құнанбайұлы, 2005:56)

Бұл өлең жолдары мен Жүсіп Хас Хажып айтқан жар таңдауға қатысты ұстанымдарда ешқандай айырмашылық жоқ екені байқалады. Арада он ғасыр өтсе де, отбасы құндылығының жалғасқанын көреміз. “Құтадғу білікте” келесі бәйіттерде жар таңдауға байланысты тәжірибелі кісінің сөзі деп, біршама ақыл-кеңестер айтылады. Мұндағы тәжірибелі кісі дегені Мұхаммед (Оған Алланың сәлемі мен игілігі болсын) пайғамбарымыз екенін аңғаруға болады. Өйткені, айтылған кеңес хадис мәтіндерімен дәлме-дәл келеді. Онда адамдар қызды төрт нәрсесіне яғни, тегіне, көркіне, байлығына және иманына қарап таңдайды. Солардың ішіндегі ең жақсысы иманына қарап таңдағаны дейді. Айталық, 4497-бәйітте Жүсіп Хас Хажып ойын былайша түйіндейді.



(Kutadgu Bilig, 1943: 324)

ay yinçke saımuıu tilegli inal/ munı bulsa bulduÆ bu tört neÆ tükel (Арат, 1979: 561).

Әй, нәзік, тақуа қызды қалаған жігіт! Егер оны тапсаң, қалған төрт қасиет те одан табылады (ауд. Б.Нұрманов).

Бұл бөлімнің соңғы 4503-бәйітінде Жүсіп Хас Хажып егер мұндай қыз тапсаң, тезірек әрекет ет, мүмкіндікті қалт жіберме, Әй, мәрт жігіт дейді. Бұл бәйіттерден отбасының құндылығы ретінде жақсы жар мен берекелі отбасы және ондағы өнегелі тәрбие, ар-ұят, тақуалық секілді ізгі қасиеттер бірінші орынға қойылғаны байқалады. Сонымен қатар, ол құндылықтардың түрік халықтарының бірі қазіргі қазақ арасында жалғасып келе жатқанын көреміз. “Құтадғу білікте” өмірлік жар таңдау туралы мәселеден соң бала тәрбиесі тақырыбы көтеріледі.

Бала тәрбиесі. Отбасы құндылығы туралы айтылғанда оның ішінде бала тәрбиесінің алар орны ерекше. Отбасының негізгі тірегі әке мен ана болса, ол екеуін байланыстырып тұрған ең негізгі дәнекер – бала. Оған тәрбие мен білім беру, азамат қылып, қоғам қатарына қосу – ата-ананың басты міндеті, қоғам алдындағы жауапкершілігі. Сондықтан, ол ежелден түрік халықтарында ең маңызды мәселе саналды. “Құтадғу білікте” өмірлік жар таңдауға қатысты мәтіндерден соң Жүсіп Хас Хажып ұрпақ тәрбиесі туралы баяндайды. «Ұл-қыз туса қалай тәрбиелеу айтылады» деген бөлімде, яғни 4504-тен

4526-ке дейінгі бас-аяғы 22 бәйітте ұл мен қыздың тәрбиесіне жеке-жеке тоқталып, оларға қалай тәлім беру керегін көрсетеді. Мұндағы айтылған тәрбие мәселесі әлі күнге қазақ қоғамында маңызын жойған емес. Сондай-ақ, тәрбие берудің әдіс-тәсілдері де жалғасып келе жатыр. Алайда, ұл мен қызға қатысты кейбір көзқарастардың орта ғасырдағыға қарағанда біршама өзгергені байқалады. Оларды нақты дәйектермен дәлелдеу үшін түпнұсқа мәтін мен қазақтың қазіргі тұрмыс салтын салыстырудың маңызы зор. Мәселен, 4504-бәйітте былай делінген.



(Kutadgu Bilig, 1943: 324)

Ферғана нұсқасындағы бұл мәтінді Р.Р.Арат былайша транскрипциялаған:

oàul úz törüse seniÆ ay teÆin; eviÆede iàidàil iàidme öÆin
(Арат, 1979: 452).

Қазақша жолма-жол аудармасы: *ұл-қызың дүниеге келсе сенің, әй, замандас; үйіңде тәрбиеле, тәрбиелеме өзге жерде* (ауд. Б. Нұрманов).

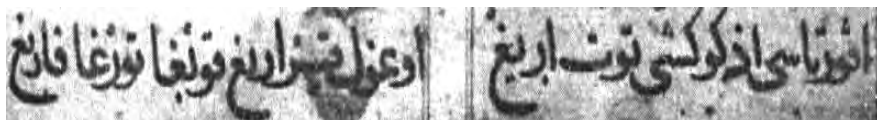
Мұнда дүниеге келген баланың өз отбасында, өз туған-туыстарының ортасында және өзінің атажұртында тәлім алып, ер жетуі айтылған. Қазақтың өмірлік қағидасына айналған, мағынасы осы бәйітпен төркіндес *ұлыңды бөтен үйден тойдырма, қызыңды бөтен үйге қондырма* деген мақал бар. Онда ұл мен қыздың жат жерден тәрбие алуына қатаң тиым салынған. Қазақ халқының түсінігі бойынша, өз үйінде бауырларымен бірге өскен бала мейірімге қанып өсіп, бауырмал, көпшіл, санасы азат, ойы еркін болады. Өзінің жалғыз емес екенін, тіреу болар ағайыны, жанына жылу сыйлайтын алтын ұя отбасы барын сезінеді. Өз туған жеріне деген сүйіспеншілігі, отанына деген махаббаты артады. Осы қасиеттерді бойына сіңіріп өскен бала ұлтына, отанына опасыздық қылмайды, елін, жерін жаудан қорғауға әрқашан дайын тұрады. Керісінше, жат жерде, жат кісінің қолында тәрбиеленген бала мейірімге зәру, туыстарына қатал, еліне жаны ашымайтын болуы мүмкін. Бұл туралы қазақ ақыны Мұхтар Шахановтың «Отырар қаһармандығы» атты поэмасында кездеседі. Жырда Шыңғыс хан әскерінің Отырарды талқандауы баяндала келе алты ай бойы берілмеген қаланың қақпасын Қарашоқы есімді жігіттің ашып беріп, еліне сатқындық қылғаны сөз болады. Оның өз еліне осыншама опасыздық жасауының себебін ақын, баланың жат жерде тәрбиеленуінен деп көрсетеді.

*Ең негізгі кінә, әрине, өзімде
Бұл баланы жаңа туған кезінде
Перзент үшін тұсаған жан мұратын
Афрасиабтың ар жағында тұратын
Нағашысы бауырына басқан-ды
Қателігім осы арадан басталды* (Шаханов, 2003: 162).

Отырар халқы үшін Афрасиабтың арғы жағы Иран елі. Ақын бұл поэмада парсы жерінде өскен баланың өз туған жеріне опасыздық қылғанын мысал ретінде көрсете отырып, әр баланың өз туған жерінде, өз отбасында, ата-анасы мен туған-туыстарының арасында тәрбиеленуі керек екенін жырға қосады.

*Әр нәресте қашан есі кіргенше
Жер қадірін, Ел қадірін білгенше,
Алғашқы әнтек қылығына
Өзі ұялып күлгенше,
Көтергенше балаң ойдың желкенін
Қинаса да қиқар соқпақ, қиыс жол,
Өзін туған қасиетті өлкенің
Ауасымен дем алуға тиісті ол!* (Шаханов, 2003:162).

Ақын өлең жолдарында мұны бұрынғы аталардан қалған өсиет дейді. Демек, мұны “Құтадғу білікте” көрініс тапқан бала тәрбиесі туралы түсініктің қазіргі қазақ қоғамында жалғасуы деуге болады. Осы мәселеге баса назар аударған Жүсіп Хас Хажып, 4405-бәйітте баланы кімнің тәрбиелеу керегіне тоқталады.



(Kutadgu Bilig, 1943: 324)

avurtası eēgü kişi tut arıà; oàul úız arıà úopàa turàay úarıà (Арат, 1979: 452).

Ізгі, ары таза тәрбиеші ұста; ұл-қыз ары таза болып өседі (ауд. Б.Нұриманов).

Бәйіттен орта ғасырлық түрік қоғамында бала тәрбиесіне ерекше мән берілгені және ол жұмыспен арнайы айналысатын тәрбиешілердің де болғаны байқалады. Тәрбиешіге қойылатын басты талап – жанының ізгі, арының таза және ұятты болуы. Өйткені, бала болмысының қалыптасуына, ойының дамуына оның ықпалы зор. Көне дәуірден қалыптасқан бұл қағиданың қазіргі қазақ қоғамынан да көрінісін көруге болады. Мәселен, қазақта балаларды әке-шешеммен қатар, ата-әжелер бағады. Олар бала тәрбиесінде тәжірибелі әрі немересіне мейіріммен қарайды, ізгілікті үретеді. Оған қатысты *бала-*

ны өскенше, немерені өлгенше бағасың, балам – балым, баланың баласы – жаным (Малайсарин, 2014: 69) және баланың баласы балдан тәтті (Алпысбаев, 2011: 81) деген секілді мақал-мәтелдер жетерлік. Тағы бір мысал, қазіргі қазақ ауылдарында балалар көбіне ата-әженің тәрбиесінде өседі. Сондай-ақ, ауылдағы ата-әженің қалаға келіп немересін бағуы немесе қала мектептерінде оқитын балалардың жазғы демалысын ауылда ата-әжесімен өткізуі де жиі кездеседі. Тіпті, қариялардың тәрбиесінде болып, тәлім алу мақтаныш саналады. Демек, бұл бәйітте көтерілген мәселе әлі де қазақ қоғамында маңызды деуге болады. Бұдан кейінгі 4506-бәйітте Жүсіп Хас Хажып балаға әдеп пен білімнің үйретілуі керектігін айтады.



(Kutadgu Bilig, 1943: 324)

oàul úızúa ögret bilig hem edeb; aÆar iki ajun anÆ asà tar (Арат, 1979: 452).

Ұл-қызға үйрет білім және әдеп; ол – екі дүниенің пайдасы, тапсын (ауд. Б.Нұриманов).

Бұл бәйіттегі ерекше назан аударатын жайт, ұл мен қыздың қатар айтылуы, яғни, әдеп мен білім екеуіне де берілу керек дейді. Демек, бұдан орта ғасырлық түрік қоғамында ұл мен қыз тең дәрежеде білім алғаны байқалады. Сонымен қатар, білім мен әдепті бірге беру мәселесі көтерілген және екеуін қатар сіңіру адам баласы үшін екі дүниеде де пайдалы екенін айтады. Бұл мәтіндер орта ғасырда түрік халықтарында білім беретін арнайы орындардың болғанын айғақтайды. Осы бөлімдегі білім алуға қатысты басқа да бәйіттер, жалпы “Құтадғу білікте” айтылған халыққа білім беруші *білге алимлер* және математика, астрономия, медицина секілді көптеген ғылым салалары туралы мәтіндер бұл сөзімізді дәлелдей түседі. Бұл тақырып Абай Құнанбайұлының өлеңдерінде де орын алған.

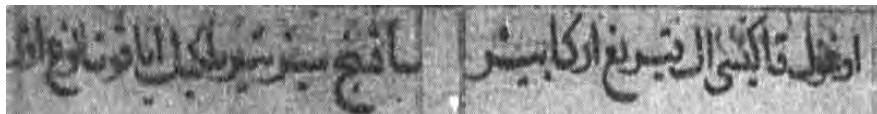
Баламды медресеге біл деп бердім,

Қызмет қылсын, шен алсын деп бермедім (Абай, 2002:45).

Мысалға келтірілген өлең жолдарында балаға біліммен бірге әдептің үйретілуі сөз болған. Бұл XIX-XX ғасырдың кезі болса, қазіргі Қазақстан мектептерінде оқу мен тәрбие жұмыстарының қатар жүргізілуі бұл мәселенің әлі күнге қазақ қоғамында өзекті екенін көрсетеді.

Өз отбасында ізгі кісілерден тәрбие алып, білім мен әдепті бойына қатар сіңірген ұл мен қыз енді өмірлік жарын тауып, қоғам қатарына қосылу керек. Ол өмірлік заңдылық. Отбасы құндылығы

болып саналатын мұның бәрі “Құтадғу білікте” рет-ретімен баяндалады. 4507-бәйітте Жүсіп Хас Хажып былай дейді.

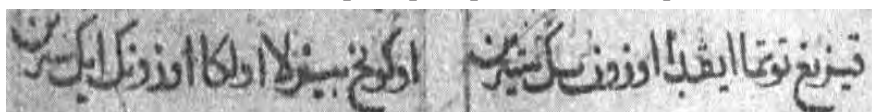


(Kutadgu Bilig, 1943: 324)

oàulúa kisi al úzià erke bir; saúncısız tirilgil aya úutluà er (Арат, 1979: 453).

Ұлга кісі (келін) ал, қызды ерге бер; қайғысыз өмір сүр, әй, құтты (бақытты) ер (ауд. Б.Нұрیمانов).

Ұлды үйлендіру мен қызды ұзату ежелден түрік халықтарында ең маңызды салттың бірі болған. Ол бойынша әрбір ата-ана ұлына келін алып, той жасайды. Қызын тұрмысқа шығарып, жасауын береді. Бұл салт барысында отбасылық, туыстық және жалпы адамзаттық құндылықтарға мейлінше мән беріледі. Яғни, тойға келген әрбір туған-туыс үйленіп жатқан ұл мен келінге немесе ұзатылып жатқан қызға сыйлықтарын береді. Бұл бір жағынан туыстық қарым-қатынасты арттырып, ел ішіндегі байланысты нығайтып отырған. Сондықтан, түрік халықтары ұлды үйлендіру мен қызды ұзатуды ата-ананың бір парызы деп түсінген. Бұған байланысты қазақта *ұлын ұяға, қызын қияға қондырған* (Алпысбаев, 2011: 362) деген мақал бар. Әрбір ата-ана осы міндетін орындағанша уайымдап, тыным таппаған. Толық орындағанда ғана көңілі жайланған. Бәйіттегі *қайғысыз өмір сүр, әй, бақытты ер* деген сөздің астарында осы жатыр. Осыған ұқсас тағы бір мәселе 4510-бәйітте орын алады. Онда Жүсіп Хас Хажып бой жеткен қызды үйде ұзақ ұстама деп ескертеді.



(Kutadgu Bilig, 1943: 325)

úzià tutma evde uzun begsizin; ökünç birle ölgey özüÆ igsizin (Арат, 1979: 453).

Қызды күйеусіз ұзақ ұстама; ауырмай-ақ өзің өкініштен әлесің (ауд. Б.Нұрیمانов).

Мұнда бой жеткен қызды кешіктірмей, уақытылы тұрмысқа беру, үйде ұзақ ұстамау керектігі айтылған. Қазақ ертеден бой жетсе де күйеуге шықпай жүрген қызды *отырып қалған қыз* және *кәрі қыз* деп атаған. Шал ақын Тілеукеұлы:

Жиырмаға жеткен қыз кәрі болар,

Өңі кетіп, шырайы сары болар (Мағауин, 1989: 116) дейді. Кәрі қыз атану – қыз үшін де, оның ата-анасы үшін де айып саналған. Тіпті, оны ел өсекке айналдырып, артынан жаман сөз ерген. Бұл туралы Бұқар Қалқаманұлының:

Қыз он беске келген соң,

Шашынан көп жаласы (Мағауин, 1989: 80) деген толғауында көрініс тапқан. Бәйіттегі *ауырмай-ақ өзің өкініштен өлесің* деген сөздің астарында да осы жатыр. Сондықтан, ата-аналар қызының соңынан жала ермесін деп, бой жеткенде ертерек құтты орнына қондыруға асығады. Бұл сонау көне дәуірден келе жатқан түрік халықтарына ортақ түсінік деуге болады. Қазіргі қазақ қоғамы он бес жасында ұзатпаса да, қыздың тұрмыс құрмай ұзақ отыруын құптамайды. Сонымен қатар, бұл бөлімдегі келесі, яғни 4511-бәйітте *қыз тумағаны, туса оның өмір сүрмегені жақсы* деген ой айтылады. Мұндай пікірдің қозғалуына екі нәрсе себеп болуы мүмкін. Біріншіден, жаугершілік заманада елді қорғау үшін еркекке деген қажеттіліктің артуы. Екіншіден, араб мәдениетінің әсері деуге болады. Себебі, исламға дейінгі дәуірде араб даласында қыз туса, тірілей көму жағдайлары орын алған болатын. Қалай болғанда да, орта ғасырдағы қыз балаға қатысты бұл көзқарас қазіргі қазақ қоғамында жоқ деуге толық негіз бар. Әрі қарайғы бәйіттерде әйелдерге қатысты тиым мағынасындағы мәтіндер көбірек кездеседі. Мәселен, 4517-бәйітте былай дейді.



(Kutadgu Bilig, 1943: 325)

tişig úatma erke yigü içgüde; úalı úattıÆ erse keçer keçgüde (Арат, 1979: 454)

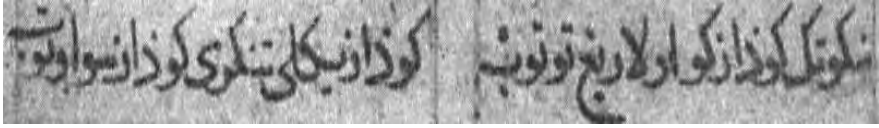
“Құтадғу біліктің” қазақша аудармасын жасаған Асқар Егеубаев бұл бәйітті төмендегіше тәржімалайды.

Жеп-ішісте ерге әйелді қоспағын,

Егер қоссаң, бұзылмақты тосқаның (Егеубаев, 2007: 383).

Кеңес үкіметіне дейін қазақ салты бойынша жиын тойларда ерлер мен әйелдер бір дастарханда отырмаған. Бүгінде араласып отыру қалыпты құбылысқа айналды. Демек, бұл бәйітте де айтылған ойдың қазіргі қазақ қоғамында өзгергенін байқауға болады. Сонымен қатар, “Құтадғу білікте” әйелдердің ерлермен еркін араласып жүруі еркектердің бұзылуына әкеліп соғады дейді. Сондықтан, оны үйде ұста, тысқа шығарма, еркектің көзіне түсірме деп тапсырады. Бұл бәйіттердегі пікірлер де бүгінгі қазақ қоғамында кездеспейді.

Әйел мәселесіне қатысты пікірлерінің соңын Жүсіп Хас Хажып былай деп түйіндейді.



(Kutadgu Bilig, 1943: 326)

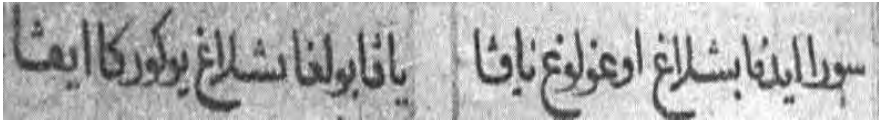
negü teg küêezgü olariğ tutup; küêezigli teÆeri küêezsü utup (Арат, 1979: 454)

Оларды кім қалай сақтап, ақтасын?

Тәңір өзі көз қырын сап, сақтасын! (Егеубаев, 2007: 383).

Мұнда, әйелді әртүрлі жаманшылықтан, абыройсыздықтан Тәңірі ғана сақтайды дейді. Бұл бәйітпен мағыналас қазақ халқында *әйелді ері емес, ары ұстайды* деген даналық сөз бар. Өйткені, қазақ халқы қыз баланы жастайынан арлы, ұятты етіп тәрбиелеу мәселесін бірінші орынға қояды.

Бала тәрбиесіне қатысты бөлімде көтерілген мәселенің тағы бірі – ұлдың бос жүрмеуі. Оған айналысатын бір жұмыс тапсыруды, еңбектің бір түріне баулуды өсиет етеді.



(Kutadgu Bilig, 1943: 325)

süre îema boşlaà oâuluà yava; yava bolâa boşlaà yügürgey ive (Арат, 1979: 453).

Ұлыңды бақ, бекерге бос жүрмесін,

Бейбастақ боп кетер бекер жүргесін (Егеубаев, 2007: 382).

Мұнда, ұл бала бос жүрсе қателік жасап, әртүрлі жамандықтарға ұрынатынын айтады. Бұған қатысты Абай Құнанбайұлының мына өлең жолдары бар.

Тамағы тоқтық,

Жұмысы жоқтық,

Аздырар адам баласын (Абай, 2002: 89).

Өлеңде тамағы тоқ, айналысатын ісі жоқ бос жүрген адам ешнәрсені ойламайды, нәтижесінде азғындауға бейім болады дейді. Бұл идеяның көне дәуірден түрік халықтарына ортақ тән екенін көруге болады. Сондықтан, қазақ салты бойынша ұл баланы әкесі ізіне ертіп, әртүрлі жұмыстар істеуді үйретіп, қариялар жиналған ортаға апарып әңгімелерін тыңдатқан. Үлкендердің сөзін тыңдату мен еңбекке баулу – балаға тәрбие берудің ең тиімді жолы ретінде

қарастырылған. Мақсаты, оның уақытының бос болмауына көңіл бөлу. Демек, бәйітте айтылған бұл ойдың қазақ қоғамында жалғасын көруге болады.

Қорытынды

“Құтадғу біліктегі” айтылған жар таңдау мен бала тәрбиесіне қатысты мәтіндерді зерттей келе орта ғасырлық түрік қоғамында отбасы құндылығы маңызды саналғанын байқауға болады. Әсіресе, өмірлік жарын таңдауда, қыздың бойындағы әдеп, ибасына, иманына, адалдығына, тақуалығына және оның әулетінің өнегелі тәрбиесіне ерекше мән берілген. Оның сұлулығы, байлығы және билеуші отбасынан болғанына аса назар аударылмаған. Ал, ұрпақ тәрбиесінде баланың туғаннан бастап, өз елінде, ағайын-туыстарының арасында ұлттық тәлім-тәрбие алуына және білім мен әдеп үйренуіне баса назар аударылған. Ұлдың шаңырақ көтеруі мен қыздың ертерек тұрмыс құруына да айрықша мән берілген. Сонымен қатар, ұл бала бос жүрмесін, бос жүрсе жамандыққа ұрынады деп ескертілген. Яғни, еңбекке баулу арқылы тәрбиелеуді ұсынады. Мақалада “Құтадғу білікте” көтерілген отбасындағы бұл құндылықтар қазіргі қазақ қоғамында әлі де жалғасып келе жатқаны нақты дәлелдермен көрсетілді. Ал, ата-ананың қызды болуды қаламауы және әйелдер қауымына салынған тиымдар қазіргі қазақ қоғамында жоқ деуге болады. “Құтадғу білікте” айтылған кейбір құндылықтардың жалғасын табу себебі – ғасырлар бойы тәжірибеден өтіп, ұлттық болмысқа негізделгендігінен. Ал, кейбір көзқарастардың өзгеруі – сананың өзгеруі әрі қоғамдық талапқа сәйкес келмеуінен.

Пайдаланған әдебиеттер

1. Arat R. R. *Kutadgu Bilig*, I: Metin: Ankara: TDK, 1979.
2. Arsal Sadri Maksudi. *Türk tarihi ve hukuk*. İstanbul: İsmail Akgun, 1947.
3. Алпысбаев Қ., Әлбеков Т., Елесбаев Н. *Бабалар сөзі: Жүз томдық*. 69-том: Қазақ мақал-мәтелдері. Астана: Фолиант, 2010.
4. *Kutadgu Bilig*, Tirkubasım. II Fergana nüshası. İstanbul: TDK, 1942.
5. Құнанбайұлы Абай. *Шығармаларының екі томдық толық жинағы*. Т1. Алматы: Жазушы, 2005.
6. Егеубаев Асқар. Әдеби жәдігерлер. Жиырма томдық. *Жүсіп Баласағұн. Құтты білік*. Алматы: Таймас, 2007.
7. Малайсарин Ж. *Қазақ мақал-мәтелдері*. Алматы: Анат тілі, 2014.
8. Мағауин Мұхтар, *Бәйділдаев Мардан*. Бес ғасыр жырлайды: II томдық. I-том. Алматы: Жазушы, 1989
9. Шаханов Мұхтар. *Эверестке шығу. Өлеңдер мен балладалар*. Алматы: Атамұра, 2003.

Geçiş Dönemi Eserlerinde Türk Ailesi ve Değerler: Dede Korkut Kitabı Örneği

*Ayşe Yücel Çetin**

Turkic Family and Values in Works of the Transition Period: The Example of the Dede Korkut Book

Summary

In the first written sources of Turkic cultural history the family and family unit as the basis for Turkic social structure were enunciated.

From the first time that the Turks emerged on the stage of history they experienced all the social elements that humans do and in that period they arranged their communal structure with the family as its center. At the time the Turkic community lived they determined both their socio-economic and family structures, based on the time and the geography. This multi-faceted change was reflected in literature, as well. One of the oldest known works of the Turks is the Dede Korkut book and in it there are elements related to family values. Because this valued work, on one hand, gave historical information and conscience to the community, and on the other, it showed the Turkic community the model family. In this way, the basic values of the family were given.

The Turkic family appears both in the preface of the Dede Korkut book and then throughout the work. In the stories, the family has a core structure made up of the mother, father and boy and girl children. The father is the center of the family and together with representing authority, he also protects the other members, and is responsible for all the other aspects of the family. Although the love, attachment, sacrifice, protection and respect among family members is idealized from time to time, the real elements of a family's life together and within the community are displayed. As family and its members' relations with each other and the community are enunciated in the Dede Korkut book, at the same time information about universal values is provided, too. In this context, with the real and terse statements in the stories one sees the outline of the Turkic family's basic parts.

Key Words: Dede Korkut book, Turkic community, Turkic family, values.

Türk Kültür tarihinin ilk yazılı kaynağı olan Orhun kitabelerinde geçen *oguş* kelimesi, “soy, akraba, nesil, aile “ ifadeleriyle karşılanmaktadır. Türk sosyal yapısının (devlet-il) esasını aile (oguş) ve aileler birliğinin (urug) oluşturduğunu belirten araştırmacılar (Kafesoğlu 1988: 215;

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

Sümer 1980: 202), Türk toplumunun tarih içinde meydana gelen sosyo-kültürel bütünleşmesine de dikkat çekmiş olurlar.

Sosyolojik olarak kan akrabalığı üzerine bina edilen aile kavramı “1. Evlilik ve kan bağına dayanan, karı-koca, çocuklar, kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik, 2. Karı-koca ve çocuklardan oluşan topluluk, 3. Aynı soydan gelen kimseler zinciri, 4. Aralarında kandaşlık veya hısımlık bulunan kimselerin tümü, 5. Birlikte oturan hısım ve yakınların tümü, 6. Eş, karı, 7. Aynı gaye üzerinde anlaşılan ve birlikte çalışan kimselerin bütünü, 8. Temel niteliği bir olan dil, hayvan veya bitki topluluğu.” şeklinde tanımlanmaktadır (Türkçe Sözlük, 1988: 31).

Sosyo-kültürel yapının temelini oluşturan aile, insanlar tarafından meydan getirilen ilk ve en eski sosyal yapıdır (Nirun-Özender, 1990; 253). Ralph Linton “ailenin insan sosyal kurumları arasında en eskisi olduğuna bizi inandıracak pek çok sebep olduğunu söylemiştir. İnsan dediğimiz bizim türümüz var olduğu sürece bir şekilden diğer bir şekle geçse de aile kurumu yaşamını, canlılığını devam ettirecektir” (Nirun, 1994: 16). Dünyanın her yerinde anne, baba ve çocuklardan oluşan aile, her türlü değişime, yeniliğe uyum sağlayarak devamlılığını korur.

Türklerde aile, sosyal sistemin en önemli unsurudur. Sosyo-kültürel unsurları bünyesinde toplayan aile, kültürün var olduğu ve nesilden nesile aktarıldığı kurumdur. Türklerde akrabalık ifade eden kavramların eskiliği ve çeşitliliği aileye verilen önemin de göstergesidir. “Türk aile sisteminin esasları eski Türk siyasi, sosyal hemen bütün kuruluşlarına ve fertlerin davranışlarına yansımıştır. Eski Türk cemiyetindeki hususi mülkiyette, ferdi hukukta, hürriyet ve istiklal tutkunluğunda, insanları himayeye yönelik sosyal davranışlarda, adalet, dinî tolerans anlayışlarında ve bütün bu saydıklarımızı gerçekleştirmek ve korumakla görevli olan devletin *baba* telakki edilmesinde Türk ailesinin ana, baba, evlat münasebetlerinde temellenen prensiplerini görmek mümkündür” (Kafesoğlu, 1988: 217). Aile bireyleri arasındaki her ilişkinin sosyal yapıdaki etkileşim ve aktarımla oluştuğu, geliştiği ve sürdürüldüğü bilinir. Türk ailesinin bünyesinde var olan sadakat, itimat, şefkat, himaye, fedakârlık, dayanışma ve benzeri duygu ve davranışlar aynı zamanda Türk sosyo-kültürel yapısı hakkında da bilgiler verir.

Dede Korkut Kitabında Aile

Türk ailesini anne, baba ve kız-erkek çocuktan oluşan “küçük aile” olarak tanımlayan Ziya Gökalp, sosyal yapının esasını oluşturması bakımından aile içi ilişkiler ve sorumluluklara da dikkat çeker (Yücel Çetin, 2015: 56). Dede Korkut Kitabı, Türk aile yapısının temel unsurları, aile bireylerinin sorumlulukları, sosyal ilişkiler ve rollerine yer vermesi bakımından kaynak eser olma özelliği taşımaktadır.

Dede Korkut Kitabı, Oğuzların hem tarihî hem sosyal hayatı bakımından zengin ve önemli unsurları bünyesinde taşır. Boyların esas malzemesini büyük bir Oğuz Destanı'na dayandıran Muharrem Ergin'in ifadesiyle, Oğuzların iptidai devirlerinde teşekküle başlamış, zaman içinde Oğuz Destanı'ndan ayrılan parçaların bağımsız hikâyeler olması dolayısıyla birkaç dönemin özeliğini taşıdığı görüşü kabul edilir. Dresden nüshasında yer alan on iki boy "Her biri tek başına bağımsız ve tamam bir hikâye olarak karşımıza çıkmakta, fakat hepsi birden ayrıca büyük bir bütün teşkil etmektedir. Bu bütünün konusu, maceraları, yaşayışı ve hayat görüşleri ile geniş Oğuz topluluğudur" (Ergin, 2008: 23). Eserin bütününde yer alan "içtimai tablo" Oğuz beyleri ve yakın çevresi etrafında şekillenen gelenekler, görenekler, kültürel unsurlar, aile hayatı, ilişkileri, statü ve rolleri, sorumlulukları vd. Oğuz yaşayışını, zihniyetini de yansıtır.

Dede Korkut Kitabı'nda aileyi meydana getiren esas unsurlar hısım (akraba), urug (soy, nesil, aileler birliği) olmak üzere dede, ana, ata, baba, hatun, halal, kardaş, kız karındaş, kiçi kız karındaş, kiçi oğul, dayı, emmi, gelin, güvegü, yavuklu, yinge (Güngör 2005: 11) terimleriyle ifade edilir. Aile yapısı itibariyle pek çok malzemeyi ihtiva eden Dede Korkut boylarında, akrabalık sistemiyle ilgili zengin ve çeşitli kavramlar, bunlarla ilgili töre izleri yer alır.

Ziya Gökalp, Türklerde çekirdek aileyi en eski dönemlerden itibaren merkezde baba olmasına rağmen ana-babanın birlikte anıldığı pederi aile olarak nitelendirir; ailede baba ile beraber ananın ve ana soyunun da nüfuzunun söz konusu olduğunu belirtir (Ziya Gökalp, 1976: 293; Kafesoğlu 1988: 215). Türk aile yapısının tarihî gelişimi içinde her dönem sosyo-kültürel unsurları bünyesinde toplayan aile, nesilden nesile aktarma görevini de üstlenir. Mehmet Eröz'e göre kültürdeki inanışlar, âdetler, kurallar bütünüyle klan ailesinden gelişmiş ve yaşatılmıştır. Orta Asya'da yaşayan Türklerin büyük ailelerinin ilk kademesi olan boy; hem ana hem de baba soyundandır (Nirun, 1994: 23). Burada aile reisliği de koruyuculuk-velayet esasına dayalı ana, baba ve aile bireylerinden meydan gelen bir sistem olarak görülür.

Boylarda aile, çok sağlam temellere dayanır. Esas olarak tek eşli evlilik/monogami vardır (Ergin 2008: 27). Hikâyelerde İç Oğuz'un Taş Oğuz'dan, Taş Oğuz'un da İç Oğuz'dan evlenmesi Eski Türklerde görülen dışarıdan evlenme (egzogami) anlayışını ve bu geleneğin sürdürüldüğünü gösterir. Kemal Abdullah, İç Oğuz'un kendi içinde ve Dış Oğuz'un da kendi içinde daha eski zamanlarda nikâh kıymadıklarını, boy içi nikâh yasağının destanda tasvir edilmesiyle, destanın çok eski dönemlere ait olduğunu ifade eder (2012: 139-140).

Dede Korkut'ta aile kurmanın yollarından biri de Kemal Abdullah'ın tespitleri dışında boyun kendi içinde beşik kertmesi ile yapılan ev-

liliklerdir. Türk tarihinde ilk örnekleri daha çok Oğuz Türklerinde görülen beşik kertme yoluyla evliliklerde ailelerin daha yakın olmaları ve dayanışmalarının güçlenmesini sağlamak amacıyla yapıldığı ve bunun sadakatin, karşılıklı sözleşmenin-ahitleşmenin ifadesi olduğu bilinmektedir¹. Günümüzde de örneklerine rastladığımız (Tezcan, 2000: 240-241) beşik kertme yoluyla evlilik, Bamsı Beyrek ve Banı Çiçek (Gökyay, 1973: CCCLXXXII-CCCLXXXIII; Ergin, 2008: 117) hikâyelerinde işlenmiştir.

Hikâye kahramanlarının akrabalık ilişkileri kan, soy ve evlenme yoluyla tesis edilir. Hikâyelerde aile anlayışı genellikle idarecilerin, beylerin hayatlarıyla yer almakla birlikte, Oğuz toplumunun önemli kısmının zihniyetini yansıttığın belirten Şeyma Güngör, bunların kan veya evlenme sebebiyle birbirinin akrabası olduğuna dikkat çeker. “Kazan Bayındır Han’ın damadı, Kazan’ın oğlu Uruz, Bayındır Han’ın torunu; Kazan’ın karısı Burla Hatun, Bayındır Han’ın kızı; Dış Oğuzlardan Aruz, Kazan’ın dayısı; Kıyan Selçuk ve Basat, Aruz’un oğulları, dolayısıyla Kazan’ın dayızadele-ri; Begil, Emren’in babası Kıyan Selçuk, Deli Dünder’in babası, Aruz’un damadıdır; Egrek ve Segrek Uşun Koca’nın oğullarıdır. Salur Kazan Ulaş Oğlu; Salur Boyundan Kara Göne, Kazan’ın kardeşidir. Kazan’ın kız kardeşi Kar Göne Oğlu Kar Budak’la evlidir. Bican/Pay Piçen, Banı Çiçek’in babası, Beyrek’in kayınpederidir. Yigenek, Bayındır Han’ın veziri Kazılık Koca’nın oğludur; Emen, Yigenek’in dayısıdır vb.” (Göngör, 2005: 12).

Aile bireyleri arasındaki ilişkileri, aynı zamanda kültürel unsurlarla şekillenen sorumlulukları içeren aile, toplumun esasını da oluşturan en eski ve temel sosyal kurumdur (Çetin, 1997: 13) Sosyal yapının kültürel unsurları aileyi, aile bağlarını ve toplumla ilişkilerini düzenler ve denetler. Tarih boyunca değişen şartlara bağlı olarak çeşitlenen aile yapısı, devamlılığını ve fonksiyonlarını sürdürmüştür. Hatta nesillerin devamını sağlamakla daha da önemli hâle gelmiştir. Dede Korkut Kitabı’nın Dresden Nüshasında yer alan on iki hikâyeden on birinde aile bireyleri ve akrabalar arasındaki ilişkilerde sevgi, bağlılık, sadakat, fedakârlık vb. unsurların öne çıktığı sağlam bir aile yapısı vardır. Ancak on ikinci hikâyede aile birliğinin, bireyler arasındaki güven ve bağlılığın sarsıldığı görülür. Ailenin sosyal yapıdan bağımsız olmadığı, dolayısıyla milletin, devletin bekasının da tehlikede olması kaçınılmazdır. Dede Korkut Kitabı’nda ailede, ebeveynlerin ana, baba, ata adlarıyla adlandırılması, hem ailenin hem de milletin var olmasını sağlaması yönüyle kültür aktarımını gerçekleştirmiş, dolayısıyla aile bireylerinin statü ve sorumluluklarını ifade eden veciz sözler,

¹ Beşik kertme ve Türk destanlarında beşik kertme ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mahmut Tezcan, *Türk Ailesi Antropolojisi*, Ankara 2000; Abdulkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1987; İbrahim Kafesoğlu, *Oğuzlar*, İstanbul 1977; Halil İbrahim Şahin, “Türk Destanlarındaki Aile Algısı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Karadeniz Araştırmaları*, 33 (Bahar 2012), 117-138.

mukaddime ve boylarda sık sık vurgulanmıştır. Toplumun temelini oluşturan ailenin esasını aile bireyleri arasındaki duygu, tutum ve davranışlarda uyum, ahenk ve dayanışma oluşturur. Eşler arasındaki sevgi, sadakat, himaye ve fedakârlık kardeşlik bağı, evlat ve ana- baba sevgisi, aile bağlarının güçlü olmasına da işaret eder.

Dede Korkut Kitabı'nda "aile olma" evlilik, aile birliğinin sağlanması ve korunması, karı-koca bağları ve sorumlulukları ile çocuk sahibi olma hakkında geniş bilgiler yer almaktadır.

Evlilik

Eski Türk ailesi genelde "çekirdek aile" olup kadın ve erkeğin aile kurucusu olduğu tek eşlilik (monogami) biçimindedir. Ziya Gökalp, eski Türk ailesinin pederi aile yapısına dikkat çekerek kadının erkeğe eşitliği ilkesine de işaret eder (Türkdoğan, 1992: 40). Dışarıdan, kandaş olmayanlarla yapılan evliliklerin (egzogami) hâkim olduğu da bilinmektedir.

Dede Korkut boylarında evlendirmek, ivermek, ivlenmek, hallallığa almak ve nikâh etmek olarak ifade edilen evlilik, aile olmanın temel unsurudur. Ana babaların sorumluluklarından biri de vakti geldiğinde oğlan ve kız çocuklarını evlendirmektir.

Oğuz toplumunda kahramanlık gösterip ad alan erkek töre gereği evlendirilir. Babalar oğullarını çeşitli sebeplerle evlendirmek isterler. Yaşanılan medeniyet gereği kalabalık ve güçlü olmak, dolayısıyla çocuk sahibi olmak evlenmeyi önemli kılmaktadır. Kanlı Koca Oğlu Kanturalı boyunda; "Kanlı Koca aydur: Yarenler atam öldi men kaldum, yirin yurdın tutdum, yarınki gün men ölem oğlum kala, bundan yigregi yohdur ki gözüm görür iken oğul seni ivereyim didi" (Ergin 2008: 184-185) ifadeleri babanın öncelikli olarak soyun devamı için oğlunu evlendirmesini mecbur kılar.

Oğuz toplumunda özellikle erkek çocuğun sosyal statüsünü belirleyen unsurlar erdem ve hünerdir. Hikâyelerde erkeklerin, hatta bazı kadınların iyi ok atma ve kılıç kuşanıp at binme sebebi yaşanan hayatın gereğidir. Dolayısıyla çocuk, doğumundan itibaren "kahraman" olmak, "hüner" göstermek üzere terbiye edilir. Hikâyelerde çocuk, özellikle de erkek çocuğun "toplumsal kimliğe sahip olması, yani isim alması için mutlaka yiğitlik sınavından geçmesi gerekir" (Güngör, 2005: 47). Dirse Han, boğayı yenip hüner gösteren oğluna Boğaç adını verir; Pay Püre, bezirgânları düşmandan kurtaran oğluna Beyrek adını verir. Bundan sonra alp olarak nitelendirilir, ad ve unvan alıp servet sahibi olur. Bayındır Han'ın sohbetine izinsiz giren Egrek'e Ters Uzamış, "Mere Uşun Koca Oğlu bu oturan bigler her biri oturdugı yiri kılıcı-y-ile etmeği-y-ile alupdur, mere sen baş-mı kesdün, kan-mı töktin aç-mı toyurdın yalincak-mı tonatdun didi" (Ergin, 2008: 225) sözleriyle gencin hüner sahibi olmasının protokoldeki yerini de belirlediğini gösterir. Bu aynı zamanda bireysel gelişimin de tamamlanması, yeni bir ev kurması, evlenmesine de işaret eder. Banı Çiçek beşik kert-

mesi olan Bamsı Beyrek'in erdem ve hünerli oluşunu adeta imtihan ederek belirlemeye çalışır. "Gel imdi senün ile ava çıkalum, eger senün atun menüm atumu keçer-ise onun atını dahı kiçersin, hem senün ile güreşelüm, meni basar-isen anı dahı basarsın didi" (Ergin, 2008: 123).

Oğuz toplumunda evlenecek kızların da tıpkı erkeklerde olduğu gibi erdemli ve hünerli olması beklenmektedir. Bamsı Beyrek babasına evlenmek istediği kızın vasıflarını sıralar: "Baba mana mana bir kız alı vir kim men yirümden turmadın ol turmah gerek, men kara koç atuma binmedün ol binmeh gerek, men karumuma varmadın ol mana baş getürmek gerek... Babası Pay Püre Han aydur: Oğul sen kız dilemezsin kendüne bir hampa ister-imişsin" (Ergin, 2008: 124).

Beyrek ve babasının ifadeleri Oğuzlarda evlilik birliğinde eşlerin niteliklerinin güç, cesaret, yiğitlik, iyi kılıç kullanmak, at binmek vb. bozkır hayatının gerekleri olan temel unsurlar olduğuna işaret eder. Kanturalı evlenmeyi layık gördüğü kızı alp olarak tasvir eder. Babası Kanlı Koca'nın; "Oğul sen kız istemez-imişsin bir cılasun bahadır ister-imişsin" (Ergin, 2008: 185) cevabı yaşanan hayatın hem kız hem de erkeğin kahraman olarak yetiştirilmesini mecbur kıldığına işaret eder. "Kaşgarlı'ya göre bazı Türk çevrelerinde evlenebilmek için müstakbel gelini at koşturmakta, ok atmakta ve güreşte yenmek gerekiyordu" (Türkdoğan, 1992: 45). Beyrek ve Banı Çiçek'in ilk karşılaşmalarında birbirini sınaması kadın ve erkeğin cesaret, kahramanlık ve hünerde eşitliğine örnektir.

Bu tespitlerden hareketle Türk toplumunda kahramanın yalnızca güç ve cesaretle, iyi at binip kılıç kuşanmakla, kâfirle savaşmakla sınırlı olmadığı sonucuna varılabilir. Dede Korkut Kitabı'nda gerek mukaddime gerekse hikâyelerde kahramanların temel özellikleri belirlenmiştir. "... Karapolad öz kılıcı çalmayınca karım dönmez, er malına kıymayınca adı çıkmaz" (Ergin, 2008: 74) Bozkır kültürünün gereği olarak fiziki güç, iyi kılıç kullanma, hünerli olma (Duymaz, 1999: 198) -Bamsı Beyrek ve Boğaç'a ad ve beylik bu yolla verilir- ile açları doyurup çıplakları giydirmekle ifade bulan merhamet, şefkat, yardımseverlik, kanaatkârlık vb. özelliklerin önemi vurgulanır. Bu bağlamda mert ve yiğit olabilmek hünerli olmanın yanı sıra iyi at binip kılıç kuşanmayı, dürüst, cesur olmayı, sorumluluk duygusu taşımayı, ileriye görmeyi, muhakeme gücünü gerektirir (Yücel Çetin, 2011: 329).

"Kanturalı kemal ve cemel iyesi yiğit idi" (Ergin, 2008: 185) tanımlamasında kahramanın kişisel olgunluğa sahip, zaaflarından arınmış olması gerektiği de vurgulanmaktadır.

Karı-Koca

Dede Korkut boylarında sağlam temeller üzerine kurulmuş aile; güçlü bir sevgi ve sadakat, sarsılmaz bir güvenin söz konusu olduğu karı-koca ile tanımlanabilir. Toplum ve devletin küçük bir örneği olan Türk

ailesinde karı-koca ilişkisi, kağan-katun ilişkisiyle benzerlik gösterir. Millet ve devlet hayatındaki sosyal, siyasi istikrar aile düzeni, yani karı-koca arasındaki denge ile doğrudan ilişkilidir. Bu anlamda boylarda, ideal aile-ideal toplumda olması ve olmaması gerekenler karı-kocanın vasıflarıyla somutlaştırılır. Aile bireyleri arasındaki ilişkiyi sevgi, saygı, itimat, sadakat ve himaye belirler. Hikâyelerde beyler ve hatunlarının birbirlerine hitapları duygularının da göstergesidir. Dirse Han'ın eşiyle Salur Kazan'ın eşi Burla Hatun benzer ifadelerle kocalarına seslenirler.

“Berü gelgil başum bahtı, evüm tahtı
Han babamın güvegisi
Kadın anamun sevgüsi
Atam anam virdügi
Göz açuban gördüğüm
Könül virip sevdüğüm”
(Ergin, 2008: 163)

Kadın ve erkeğin aile içinde ana-baba sıfatları ve bu rollere binaen sorumlulukları da bulunmaktadır. “Dede Korkut Kitabı’ndaki kahramanların, aile bireylerinin topluma bağlılıkları bir arada yaşama iradesi sergilenmesi kesin kurullarla belirlenmiş, sağlam bir yapı oluşturmuştur. Özellikle babaya olan sevgi, saygı ve bağlılık (itaat) noktasındadır. Kahramanlar kendi kararlarını alabilen, iradeli, özgüveni olan bireylerdir. Ancak, büyüklerin onayı ve rızası olmadan yola çıkılmaz. “Ol zamanda oğul atasözün iki eylemez-idi. İki eylese ol oğlana kabul eylemezler idi.” (Ergin, 1989: 160) Kemal Abdullah, aile içi ilişkiler ve davranış şekillerini ahlaki yasaklara dayandırır. Bunlar, baba sözünden çıkma ve yalnız karar almadır (Abdullah, 1997: 117, 118, 119). Basat, Kan Turalı, Emren ve Segrek (Ergin, 1989: 211, 187, 221, 229) düşman üstüne yürümeden önce atasının, anasının elini öper onlar da “Oğul uğurun açık olsun, sağ esen varup gelesin” der. Boğaç'ın “ağ pürçekli, izzetli, canım ana” (Ergin, 1989: 89); Beyrek'in “ağ sakallı, aziz baba” (Ergin, 1989: 124) hitapları, Korkut Ata'nın “ata, ana, baba yerin behişt, uçmağ, cennet olsun” dualarıyla tamamlanır. Bütün bu ifadelerle aile bireyleri arasındaki sevgi, saygı ve itimadın ölçüsü de belirlenmiş olur” (Yücel Çetin, 2011: 327-328).

Oğuz toplumunda gücü ve otoriteyi temsil eden babanın öncelikli görevi ailenin korunması ve aile birliği ile soyun devam ettirilmesidir. Babaya ailenin koruyuculuğu görevi verilmiştir. Dolayısıyla korunma durumunda olan aile fertleri, babaya her şartta saygı duyarlar. Han, bey olan baba, toplumun lideri olmasının yanı sıra ailenin de reisidir. Babanın öncelikli sorumluluğu obasını, yurdunu, evini korumaktır. “Salur Kazan'ın İvi Yağmalandığı Boy”da Şökli Melik'in yedi bin kâfiri gece yarısı Kazan Bey'in yurdunu basarak evini barkını yağmalar; anası, karısı Burla Hatun ve oğlu Uruz'u tutsak ederler. Av yerinde gördüğü rüya ile yurdu-

nun tehlikede olduğunu hisseden Kazan onları kurtarmak için kâfir ülkesine gelir. Bu durumdan haberdar olan Oğuz beylerinin de gelmesiyle on iki bin kâfiri kılıçtan geçirirler, Kazan'ın anası, karısı, oğlu ve yiğitlerini kurtararak hazinesini geri alırlar. Hikâyede tasvir edilen savaş sahnesi, Kazan ve Oğuz beylerinin aile bireyleriyle akrabalarını korumak için gösterdikleri yüksek kahramanlıkların ifadesidir. “Ol gün muhannetler sapa yir gözetti. Ol gün bir kıyamet savaş oldu, meydan tolu baş oldu... Kaçanını Kazan Big komadı, aman diyenini öldürmedi.” (Ergin, 2008: 114-115). “Kazan Big Oğlu Uruz'un Tutsak Olduğu Boy”da da, tutsak olan Uruz, babası Kazan Han tarafından kurtarılır. (Ergin, 2008: 176). Hikâyelerde, düşmana tutsak olan aile bireyleri ve akrabaları kurtarmak adeta namus meselesidir. Kazan Han tutsak olan oğlu Uruz'a;

“Kayıduban buradan oğul ive varsam
Ağça yüzlü anan karşı gelüp oğul dise
Ağ elleri arduna bağlı diyeyin-mi
Ağ boynında kıl urgan takılı diyeyin- mi
Kâfir yanınca yayak yorır diyeyin- mi
Menüm namusum kanda vara oğul”
(Ergin 2008: 171)

Şökli Melik'in askerleri, hasta yatağındaiken Begil'in üzerine gelir. Obası ve ailesinin emniyeti için endişelenen Begil, oğlu ile Kazan'a haber gönderir.

“Bigler bigi olan Kazan'un elin öpgil,
Ağ sakallu babam bunlu digil
Elbette ve elbette Kazan Big mana yetişsün didi digil
Gelmez olsan memleket bozılup harab olur
Kızum gelinüm esir gitdi bellü bilgil”
(Ergin, 2008: 220)

Dede Korkut Kitabı'nda baba, aile içinde müşfik, cömert, koruyucu, fedakâr olmanın yanı sıra akıllı, sağduyulu ve adaletli de olmalıdır. “Dirsən Han Oğlı Boğaç Boyı”nda babanın zaafı, aile içi parçalanmaya yol açar (Yücel Çetin, 2015: 59). Boğaç Han'ın iftira ve dedikodu ile hareket eden babası için “dahı içinde bir akılı şaşmış biligi yitmiş koca babam var.” (Ergin, 2008:94) ifadeleri akıl dışı davranan babanın toplum tarafından sorgulandığını da gösterir. Benzer bir durum da “İç Oğuz Taş Oğuz'a Asi Begrek Olup Öldiği Boy”da Kazan Han'ın her sene yapılan toya Dış Oğuz'u davet etmeyerek adaletli davranmaması, bunun sonucu Oğuz'da iç çatışmanın yaşanmasında görülür. (Ergin, 2008: 243-251)

Dede Korkut Kitabı'nda nişanlı, eş, kız kardeş, anne olarak yer alan kadınlar ailede aslî unsurdur. Aile kurumunda kadının yerine “evin dayacağı” nitelemesiyle dikkat çekilir. Ana hakkı Tanrı hakkıdır ifadesi ananın değerinin adeta kutsallık mesabesinde olduğuna işaret eder.

İffet ve sadakatın temsilcisi olan kadın (Banı Çiçek, Burla Hatun, Selcen Hatun) aklın, cesaretin, yiğitliğin, sağduyunun, sabrın, birleştiriciliğin de sembolüdür. Erkeği ile kâfire kılıç sallayan Selcen Hatun, sevdiğini on altı yıl sabır ve sadakate bekleyen Banı Çiçek, eşi ve oğlu için tereddütsüz ölümüne giden Burla Hatun Türk toplumuna eş, anne örnekleridir (Yücel Çetin, 2011: 327-330).

Beylerin hatunları ve anne olan kadınlar ailede uyumun, birliğin, birleştirici olmanın da sembolüdür.

Kadın, anne, eş; akli, tecrübesiyle hem kocasını hem de oğlunu muhtemel tehlikelerden korumak için her zaman özen gösterir. Kazan Han'a küsen Begil karısına olan biteni anlatır. Karısı, "Yigidüm big yigidüm, padişahlar Tanrı'nun kölgesidir; padişahına âsi olanun işi rast gelmez," (Ergin, 2008: 218) sözleriyle nasihatta bulunur. Begil karısının sözlerini makul bulur; "Begil gördi, hatun kişinin aklı kelecisi eyidür." (Ergin, 2008: 218).

Burla Hatun hem iffetini hem de kocasını ve oğlunu korumak için ağır bir sınavdan geçer. Düşmana esir düşen Burla Hatun tanındığı takdirde kendisinin, kocasının ve oğlunun hayatı, namusu tehlikede olacaktır. Bulduğu çözüm; tecrübe, bilgelik, cesaret ve sabrın en güzel örneğidir. (Ergin, 2008: 106)

Kadının kocasına olan sadakatının, göçebeler içinde büyük bir değer ifade ettiğini söyleyen Mehmet Kaplan'a göre (1976: 50) Beyrek'in esir düşmesiyle Banı Çiçek'in onu on beş yıl beklemesi sadakat ve vefa örneğidir. Deli Dumrul'un karısı ise hiç tereddüt etmeden kocasının yerine canını verecek kadar vefakâr ve fedakârdır.

"Göz açuban gördüğüm
Könül virüb sevdüğüm
Koç yigidüm şah yigidüm
Arş tanığ olsun, kürsü tanığ olsun,
Yir tanığ olsun, gök tanığ olsun
Kadir Tanrı tanığ olsun
Menüm canım senün canına kurban olsun."
dedi (Ergin 2008: 183).

Çocuk-Evlat

Dede Korkut Kitabı'nda aile bireyleri, aile olmanın önemi, ailenin değeri her fırsatta dile getirilirken merkezde çocuk yer alır. Zira çocuk aile için hatta devlet için geleceğin, var oluşun ifadesidir. Türkler ataerkil aile yapısı içerisinde erkek çocuğu aile reisinin (babanın) yerine geçecek olan kişi olarak belirler. Dede Korkut, mukaddimede "oğul atanan yeteridür, iki gözinünbiridür" (Ergin, 1989: 74) ve Beyrek'in ana babasının "oğul görür göz, tutar bel" (Ergin, 1989: 151) ifadeleri çocuğun ailenin daha genelde milletin, devletin, teminatı olduğunun en açık göstergesidir. Bu bakımdan Türk toplumunda erkek-kız çocuğunun en güzel vasıflarla

donatılması için çaba gösterilir. Diğer taraftan “ata adını yontmayan hoyrat oğul” (Ergin, 1989: 74) tanımı ile de sosyal değerlerden yoksun çocuğun doğmaması gerektiğini söyleyecek kadar da keskin bir ifade görülür. Yaşanılan dönemde erkek çocuğun itibar ve gelecek için güvence olduğu dikkate alınıp Dirsehan oğlu Boğaç hikâyesinde çocuğu olmayanların toplumdan dışlanması hatırlanırsa Kam Püre’nin oğlu Bamsı Beyrek hikâyesinde oğlu olmayan Kam Püre Bey “Han Kazan niçe ağlamayayın, niçe buzlamayayın, oğul da ortacım yok, kartaşda kaderüm yok, Allah tala meni kargayupdur, bigler tacum tahdum için ağlaram, bir gün ola düşem, ölem yirümdede yurdumda kimse kalmaya” (Ergin, 1989: 116) derken Oğuz toplumun değer hükümleri bağlamında erkek çocuğun önemini de kavramış oluruz.

Aile, çocuğun kimlik kazanmasında, sosyal roller üstlenmesinde, değer ve davranışları edinmede etkin rol oynar. Anne babanın temel görevi “model insan” olmaktır. Korkut Ata; “Kız anadan görmeyince öğüt almaz; oğul atadan görmeyince sufra çekmez” (Ergin, 1989: 74) sözleriyle müspet ve menfi özelliklerin kazanılmasında “iyi insan” olunmasında ebeveynlerin rehber ve örnek niteliği taşıdığını vurgular. Kazan Bey, oğlu Uruz’un ad almamasından, düşmanla mücadele etmemesinden dolayı çok üzülür, şikâyet eder. Uruz, “... Hüneri oğlu atadan mı görür öğrenür, yoksa atalar oğuldan mı öğrenür...” (Ergin, 1989: 156) diye sorar. Buna mukabil çocuk da baba adını yaşatmalı, soyunu devam ettirmeli, onurlu davranmalı, sorumluluklarının bilincinde olmalıdır. Korkut Ata’nın “Ata adını yorıdan devletlü oğul...” (Ergin, 1989: 74) tanımlamasıyla hünerli ve erdemli oğulun devlet adını da koruyup sürdüreceği kanaati oluşmuştur. Boğaç, avda at binip ok atıp kılıç çaldığı vakit babası sevinir, kıvanç duyar (Ergin, 1989: 75). Boğaç, Bayındır Han’ın yarı vahşi boğasını yenerek ad alır, nam kazanır. Kanlı Koca, oğlu Kan Turalı’ya evlenebilmesi için hüner göstermesi (kanlı kâfir iline akın çapmak, baş kesip kan dökmek (Ergin, 1989: 186) gerektiğini söyler.” (Yücel Çetin, 2011: 326-327).

Dede Korkut hikâyelerinde; teşekkür ettiği, anlatıldığı veya yazıya aktarıldığı dönemlerde, toplumsal yapı kandaşlık üzerine kurulmuştur. Bundan dolayı anne baba ve kardeş ile bunlara kan bağıyla bağlı akrabalıklar önemlidir. Hikâyelerde kardeşlik bağları oldukça güçlüdür. Kardeşlerin birbirlerine olan görev ve sorumlukları, fedakârlık derecesine yükselir.

Hikâyelerde kardeşler sevgi, saygı ile birbirlerine bağlı, aynı zamanda zor durumlarda bir birinin en büyük desteğidir. Kardeşlerin birbirleri uğruna fedakârlık yapmaları, esir düştüklerinde kurtarmak için her türlü mücadeleyi vermeleri anlatılarda görülmektedir. “Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyı”nda, Kazılık Koca’yı kurtarmak için kardeşi Emen’in bıkıp usanmadan altı defa Düzmürd Kalesi’ni kuşatması. (Pehlivan, 2015:302), Segrek ağabeyi Egrek’in esir olduğunu öğrenir öğrenmez sefere çıkması (Ergin, 2008: 233) kardeşler arasındaki sevgi bağı göstermesinin yanı sıra

üst düzey bir dayanışma örneği de teşkil eder. “Basat Depe Gözi Öldürdigi Boy”da; Tepegöz tarafından öldürülen ağabeyi Kıyan Selçuk’un arkasından, “Basatın karangulu gözleri yaş ile toldu. Karındaşı-y-içün soylamış:

Karşu yatan yatan kara tağum yükseği kartaş
Akındılu görklü suyumun taşkınıu kardaş
Güçlü bilüm kuvveti
Karangulu gözlerimün aydını kardaş
Kardaşumdan ayrıldum”
(Ergin, 2008:210) diyerek ağlar.

Dede Korkut zamanı diyebileceğimiz Bozkır Medeniyeti döneminde erkek merkezli olan toplumsal yapıda daha çok erkek evlattan bahsedilmesine rağmen anlatılarda kız kardeşlerden de bahis vardır.

Dönemin şartları gereği savaşı olarak yetiştirilen kızlar, toplumun değerleriyle eğitilirler. Aile ve toplum içinde hiyerarşik yapı mutlaka gözetilir. Saygı-sevgi esasları göz ardı edilmez. Öyle ki esir olan kardeşlerden sonra kızlar adeta dünyaya küser, evlenmeyi dahi düşünmezler (Pehlivan, 2015: 302-303).

Bamsı Beyrek’in esir düşmesinin ardından kız kardeşleri feryat-fıgan ederek on altı yıl yas tutarlar.

“Yidi kız kardaşun yidi yol ayırında ağlar gördüm Bamsı
Güz alması gibi al yanakların yırtar gördüm Bamsı
Vardı gelmez kardaş diyu zarılı kider gördüm Bamsı”
(Ergin, 2008: 134)

Dede korkut Kitabı’nda aile, başlangıçtan itibaren meşru bir zeminde, sağlam bir yapıyla oluşturulmuş, norm ve kuralları, değerleri, hak ve sorumlulukları belirlenmiş güçlü kurum olarak görülmektedir. Aile birliği, sevgi, saygı, huzur, emniyet, itimat ve sadakat temeli üzerine kurulmuştur. Oğuz toplumunun esası ve devamlılığını sağlayan aile, aile bireyleri ideal ve kutsal değerlerle donatılmış, sosyal dayanışmanın, birlikte yaşama iradesinin, birleştirici olmanın gücünün de ifadesidir.

Dede Korkut Kitabı’nda aile sistemi içinde yer alan aile bireylerinin yetişmesi, törenin, geleneğin aktarımı ile aile içi ve sosyal yapıdaki rolleri, kişilik gelişimi, “ben”den “biz”e geçiş ile sağlanan mensubiyet şuru ile tamamlanırken milletin devamlılığını da sağlamış olurlar. Otoriteyi temsil eden ve ailenin hamisi olan baba, iffet, sadakat ve fedakârlığın sembolü olan ana, millî kimlik ve toplumun devamlılığını temsil eden alp oğullar ile kızlar görev ve sorumluluklarının bilinciyle yetişir, yetiştirilir, terbiye edilir ve davranışlar sergilerler.

Kaynakça:

Abdullah, Kemal (2012), *Mitten Yazıya Veya Gizli Dede Korkut*, (Akt. A. Duyamaz), İstanbul.

- Çetin, İsmet (1997), *Kızıl Elma*, Ankara.
- Duymaz, Ali (2012), “Dede Korkut Kitabı’nda Alplığa Geçiş Ve Topluma Katılma Törenleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları* (Haz. S. Sakaoğlu-A. Duymaz), 125-137, İstanbul.
- Ergin, Muharrem (2008), *Dede Korkut Kitabı I*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Güngör, Şeyma (2005), “Dede Korkut Kitabı’nda Aile”, *Türk Halk Edebiyatına Dair*, 1-78, İstanbul.
- Gökay, Orhan Şaik (1973), *Dedem Korkut Kitabı*, İstanbul.
- İnan, Abdulkadir (1987), *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara.
- Kafesoğlu, İbrahim (1977), *Oğuzlar*, İstanbul.
- Kafesoğlu, İbrahim (1988), *Türk Milli Kültürü*, 5. Baskı, İstanbul.
- Kaplan, Mehmet (1976), “Dede Korkut Kitabı’nda Kadın”, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-I*, 41-54, İstanbul.
- Kaplan, Mehmet (1976), “Türk Destanlarında Alp Tipi”, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I*, 11-20, İstanbul.
- Nirun, Nihat (1994), *Sistemik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*, Ankara.
- Nirun, Nihat; Özönder, Cihat (1990). “Türk Sosyo-Kültürel Yapısı İçinde Adetler, Örfler, Görenek, Gelenekler”, *Milli Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*, 251-264, Ankara.
- Pehlivan, Gürol (2015), *Dede Korkut Kitabı’nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım*, İstanbul.
- Sümer, Faruk (1980), *Oğuzlar, Tarihleri, Boy Teşkilatı*, Destanları, Ankara.
- Şahin, Halil İbrahim (2012), “Türk Destanlarında Aile Algısı Üzerine Bir Değerlendirme” *Karadeniz Araştırmaları*, 33 (Bahar), 117-138.
- Tezcan, Mahmut (2000), *Türk Ailesi Antropolojisi*, Ankara.
- Türkçe Sözlük* (1988), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Türkdoğan, Orhan (1992) *Türk Ailesinin Genel Yapısı, Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi-I*, Ankara, 29-66.
- Yücel Çetin, Ayşe (2011) “Dede Korkut Hikâyelerinde Karakterler ve Değer Öğretimi”, *Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Bildiriler Kitabı*, Ankara. 323-332.
- Yücel Çetin, Ayşe (2015), “Dede Korkut Kitabı’nda Baba, Oğul Ve Baba-Oğul İlişkisi”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 15/12, Kış, 55-63.
- Ziya Gökalp (1976), *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul.

Türk Atasözlerinde Aile Değerlerinin Ele Alınışı Üzerine Sosyolojik Tespitler

*Türkan Erdoğan**

Sociological Findings on Addressing of Family Values in Turkish Proverbs

Summary

Values is one of the founding elements of social structure that forms not only an individual's personality but also society's personality. Proverbs have a guiding function in terms of not letting individual deviate from values and letting the individual embrace social values. While values emerge as basic criteria in providing integration in social structure, proverbs contribute to the provision of this integration as a means of social control within this process.

Proverbs offer an important analysis framework on the basis of differences shown in terms of individuals' social roles in a family. In this communicate, how family values are addressed in Turkish proverbs is discussed. The basic objective of our study is to reveal how and in what manner values vary on arole and status basis in thecontext of gender. In this study in which qualitative research method was used, thedocument analysis technique was employed. For this purpose, materials with the subject of proverbs were scanned and those related to family members and values were included in the study.

Considering the findings, among proverbs related to values, a major part of those discussing family values constitute the general total. This rate also shows that family is itself a "value" in Turkish socio-cultural structure. Comparing in terms of addressing gender (role, responsibilities and expectations, behavior, personality characteristics, biological characteristics, social characteristics, etc.), it is observed that values are generally produced in an androcentric (male centripetal) field of values. While values in proverbs impose the role of emotional satisfaction to woman or mother, the role of representation and being the economic producer are imposed on the manor father. Man represents the financial strength, woman represent spiritual strength. Again, values included in proverbs try to implement the understanding that family means child in Turkish society.

Key Words: Values, proverbs, familyvalues, gender, culture.

Giriş

Gelişmişlik düzeyi ya da örgütlenme biçimi ne şekilde olursa olsun her toplumun yazılı kültürünün dışında asırlardır süregelen bir sözlü kültürü bulunmaktadır. Sosyo-kültürel bütünlüğe katkı sağlama ve toplumsal

* Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Türkiye.

sürekliliği etkin kılma yoluyla sözlü kültürde bir bakıma bilginin kaynağı “insanın hafızası” olagelmıştır. Sözlü kültürün egemen olduğu durumlarda akıl yürütmeler yaşanan çevreye, hayata dair örnekler üzerinden gerçekleştirilir¹. Bundan dolayıdır ki sözlü kültürde insan deneyimi ve yaşantı örnekleri, sonraki kuşaklar için bir nevi eğitici-öğretici bir alan işlevi görmek ve bireye “örnek davranışlar” ya da “rol modelleri” sunmada birer referans kaynağı olmak niteliğini taşırlar. Sözlü kültür, üstlenmiş olduğu bu işlevleri sayesinde gündelik yaşamda bir bakıma toplumsal bir bilinç, ortak bir inanç ve değerler alanının yaratılmasına da katkı sağlamış olmaktadır. Çalışma konumuzu teşkil eden atasözleri de sözlü kültürün bir ürünü ve parçası olarak söz konusu işlevlerin sürekliliğinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu rol aynı zamanda bize geleneksel halk kültürünün bir ürünü olan atasözlerinin “bireyin toplumun istek ve beklentilerine uyacak şekilde etkilenmesi ve değiştirilmesini”² içeren kültürlenme sürecinde bir etkileme gücüne de sahip olduğunu göstermektedir.

Atasözleri, sözlü kültürün önemli bir folklorik unsurudur. Atasözleri, “atalarımızın, uzun denemelere dayanan yargılarını genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştıran, kalıplaşmış şekilleri bulunan, Türk halkı tarafından benimsenmiş, dokunaklı, hazır cevap tanımına uygun, zekâyı kamçılaman, insana yeni düşünce ve fikir çağrıştıran; bazen kelimelerin sözlükteki karşılığı dışında örtülü, başka bir anlam sezdirmek için söylenmiş, kimin tarafından söylendiği belli olmayan, geniş anlamlı fakat öz sözlerdir.”³ Belli bir dünya görüşünü, yaşam felsefesini dayatması nedeniyle atasözleri normatif bir içeriğe sahiptir. Bireylere düşünce, eylem ve karar aşamalarında belli bir model sunar, bu model hem olana hem de olmasa gerekene de işaret ettiği için belli bir yargıyı taşır, ilginç ve çarpıcı uyarılarda bulunur. Bu yönüyle atasözleri, gündelik yaşamın düzenliliğini sağlamada kolaylaştırıcı-yol gösterici bir rol oynar. Toplumun sosyo-kültürel, siyasi ve ekonomik örgütlenme biçimlerinin etkisinde farklı durum ve olaylara bağlı olarak yaratılmış olan atasözleri, dil dediğimiz canlı varlık aracılığıyla kulaktan kulağa, ağızdan ağıza süregeldikleri için zamana ve coğrafi bölgelere bağlı olarak yargı ve hükümler içerebilmektedir. “Bekârlık sultanlıktır” ya da “Bekârlık maskaralıktır” atasözleri buna örnek verilebilir. Atasözlerinin “olumsuz ve çelişkili yargılarında bile toplumumuzun alay, yergi, taşlama biçiminde gizli tepkileri vardır.”⁴ diyebiliriz.

¹ Naci Bostancı, “Toplum ve Kültür”, *Sosyolojiye Giriş*, (Ed. İhsan Sezal), Martı Yayınları, Ankara 2002, s. 154.

² Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Yayınevi, İstanbul 1984, s. 131.

³ İhsan Kurt, *Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 9-10

⁴ Erol Yılmaz, *Açıklamalı Atasözleri ve Deyimler*, Doğruluk Yayınları, İzmir 1989, s. 4.

Bir toplumun manevi şahsiyeti hakkında bilgi sahibi olmanın vasıtalarından birisi de değerlerdir. Değerler yalnızca bireyin değil toplumun da şahsiyetini şekillendiren toplumsal yapının kurucu öğelerinden birisidir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde vurgulayacağımız üzere gündelik yaşantımızın işleyişini kolaylaştıran değerler, bizlere ideal düşünme ve davranma yollarını sunarlar. Atasözlerinin önemi tam da bu noktada karşımıza çıkar. Topluma uyumumuzu sağlayan, birbiriyle tutarlı davranış örüntülerimizin temelini oluşturan değerlerin öğretici-eğitici vasıtalarından birisi de atasözleridir. “Atasözleri öğrenme ortamlarında öğrenmeye katkı sağlayacak nitelikte edebi ürünlerdir.”⁵ Atasözleri bireyin değerlerden sapmaması ve ait olduğu toplumun değerler sistemini benimsemesi yönünde yol gösterici bir işleve sahiptir. Değerler ve atasözleri genelde kültürlenme, özelleme ve sosyalleşme sürecinin katkı sağlayıcı hatta inşa edici önemli bileşenleridir. Değerler, toplumsal yapıda bütünleşmenin sağlanmasında temel ölçütler olarak karşımıza çıkarken atasözleri de bu süreç içerisinde birer sosyal denetim aracı olarak bu bütünleşmenin sağlanmasına katkı sağlar. Atasözleri ait olduğu toplumun ortak deneyimleri, düşünce ve inançları, ortak değer ve tutumları hakkında birçok bilgi içerir. Bu özelliğiyle atasözleri inandırıcı ve etkileyici bir anlatıma sahiptir. Ayrıca toplumların kimlik, benlik ve bilincini⁶ yansıtmalarından ötürü, atasözlerini irdelemekle bir bakıma o toplumu ya da kültürü tanıyıp öğrenmek mümkün olabilmektedir.

Ailede bireylerin sosyal rollerinin değerler açısından sergilediği farklılığın temelinde atasözleri önemli bir analiz çerçevesi sunar. Bu makalede Türk atasözlerinde aile değerlerinin ne şekilde ele alındığı üzerinde durulmuştur. Aile bireylerinin sosyal statüleri ve rolleri, diğer aile üyeleri ve sosyal çevre ile ilişki biçimlerini yönlendiren atasözlerinde değerlerin hangi bağlamlarda konu edildiği üzerinde durulan bir diğer husustur.

1. Yöntem

Nitel araştırma yönteminin gözetildiği çalışmada doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Bu maksatla atasözlerini konu alan yazılı materyaller taranarak aile bireyleri ve değerleri konu edinen atasözleri çalışmaya dâhil edilmiştir⁷. Çalışmanın ilk aşamasında öncelikle genel olarak

⁵ Ömer Faruk Sönmez, “Atasözlerinin Sosyal Bilgiler Programındaki Değerler Açısından İncelenmesi”, *Zeitschrift für die Welt der Türken*, Vol. 6, No. 2, 2014, s. 104.

⁶ E. Yılmaz, *Açıklamalı Atasözleri ve Deyimler*, s. 1.

⁷ İhsan Kurt, *Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım*; Erol Yılmaz, *Açıklamalı Atasözleri ve Deyimler*; Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri Sözlüğü 1*, İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş., İstanbul, 2016; Metin Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Atasözleri Sözlüğü*, Excellence Yayınları, İstanbul 2012; Nurettin Albayrak, *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2009; Ali Püsküllüoğlu, *Türk Atasözleri Sözlüğü*, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2012; Mustafa S. Kaçalın, *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler*, TDK Yayını, Ankara 2016; *Türk Atasözleri ve Deyimleri 1*, Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü (MKGM), Milli

değerleri konu edinen bütün atasözleri seçilmiştir. İkinci aşamada ise bu genel set içerisinde aileyi ve aile bireylerini-sosyal ilişkilerini (geniş akrabalık grupları vs.) hedeflemiş olan değerler çalışma kapsamına alınmıştır. Çalışmanın kapsamı, ulaştığımız bulgu ve sonuçlar, söz konusu eserlerde belirtilen atasözleri ile sınırlıdır.

Bu çalışmada aile değerleri denildiğinde bir sosyal kurum olarak ailenin içerdiği değerler ile ailenin ya da aile bireylerinin uyması gereken diğer genel ölçütler kastedilmektedir. Bu nedenle çalışma kapsamında göz önünde bulundurduğumuz değerler daha geniş bir tarama alanını kapsamaktadır. Başka bir deyişle aile değerleri şeklinde özel-daraltılmış değerler kümesinin yanı sıra aile bireyini (eş, anne, baba, gelin statüsü ya da rolleri gibi) odağına almış diğer atasözleri de taranarak çalışma kapsamına dâhil edilmiştir. Atasözlerinde yer alan değerlerin -ailedeki- sosyal statü ve cinsiyet ile olan ilişkisi göz önünde bulundurularak çalışmamızda toplum cinsiyet bakış açısı gözetilmiştir. Bu maksatla çalışmada “hoşgörü, emeğe saygı / emeğin kutsallığı, tutarlı ve ölçülü olma, temizlik, yardımseverlik, misafirperverlik, adil olma, rekabet, vefalı olma / vefakârlık, bağımsızlık, aile birliği/dirliği, yardımlaşma, dayanışma, sorumluluk duygusu, sevgi ilkesi, saygı ilkesi, dürüstlük, çalışkanlık, sadakat, akraba ilişkilerine önem, annenin değeri, ataya hürmet/büyüklerle saygı, çocuğun değeri, evliliğe verilen önem, aile mahremiyetine önem, doğruluk, namus, vatan sevgisi, sadakat, toplulukçu anlayış, aile soyuna önem, hoşgörü, başarı, bireysel başarı, kanaatkârlık, tutumluluk, cesaret, cömertlik, Mahremiyet, özgürlük/hak ve özgürlüklere saygı, sabır, dürüstlük, dindarlık, erdemli olma, akıllı olma, olgun olma/davranma, merhamet, nefesine hâkim olma, şefkat, ailenin değeri kutsallığı, aile terbiyesi almış olma, anne-babaya itaat, maharetli-becerikli olma, ihtiyatlı olma, aile soyunun önemi /soyun değeri” gibi değerler dikkate alınarak bulgu ve yorumlara gidilmiştir. Toplumsal cinsiyet bağlamında değerlerin rol ve statü temelinde nasıl ve ne şekilde farklılaştığını ortaya koymak, çalışmamızın hem temel amacı hem de temel sorusudur.

2. Kavramsal Çerçeve

2.1. Sosyolojik Açıdan Değerler

Sosyal bilimlerin, din ve ahlakın ilgi alanına giren ortak olgulardan birisi değerlerdir. Pozitivist/natüralist bilim anlayışının etkisiyle 20. yüzyılın başlarına kadar genelde bakıldığında sosyal bilimciler, değerleri so-

Eğitim Basımevi, İstanbul 1992; *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, MKGM, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2001; Sabahat Emir, *Atasözleri ve Özdeyişlerin Açıklamaları*, Kurtiş Matbaası, İstanbul 1985; Selim Kurnaz, *Konularına Göre Seçme Türk Atasözleri*, Emek Yayınları, İstanbul 1962; Türkmen Ş. Aktaş, *Seçme Atasözleri ve Eleştirmeli Açıklamaları*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004; Emin Özdemir, *Açıklamalı Atasözleri Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2001; İskender Pala, *Sözün Özünden Dünden Bugüne Atasözleri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2015.

mut bir gerçeklik alanına sahip olmadığı gerekçesiyle “bilimsel” bir olgu olarak kabul etmemiş ve bilim dışı bir olgu/konu olarak görmüşlerdir. Onlara göre değerler, bir kişinin kişisel değerleriyle ilgilenilmeksizin incelenemez. Bunun yanı sıra değerler, sosyal bilim çalışmasının dışında birer psikolojik ve etik olgu mahiyetindedir⁸. Günümüze gelindiğinde sosyal bilimlerin birçok disiplini ve sosyoloji için değerlerin “sosyal bir olgu” olarak görüldüğünü, birey ve toplum açısından farklı yönleriyle ele alındığını görmekteyiz. Değer kavramı ilk defa Znaniecki tarafından sosyal bilimlere kazandırılmıştır. Latince “kıymetli olmak” veya “güçlü olmak” anlamlarına gelen “valere” kökünden türetilmiştir⁹. Sosyolojinin klasik döneminden itibaren değerler, sosyologların ilgi alanı olmaya devam etmiştir. Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü adlı eseri başta olmak üzere çalışmalarına genel olarak bakıldığında M. Weber, “sosyoloji tarihinde değerlerin toplumsal bir olgu olarak ele alınmasının yolunu açan bir öncü olarak görülebilir”¹⁰. İntihar, din ve anomi üzerine yaptığı çalışmalarda E. Durkheim, sanayileşen toplumla birlikte kurumların işleyişi ve değerler sisteminin yaşadığı değişikliklere vurgu yaparken K. Marx, diyalektik materyalizmden hareketle emek ve yabancılaşma kavramları çerçevesinde alt yapıya bağlı olarak değerler sisteminin nasıl biçimleneceğine dikkat çekmiştir.

Literatüre bakıldığında sosyal bilimlerde değerlerin birçok tanımının yapıldığını görmekteyiz. “Değer” ve “değerler” konusunun sosyolojiden önce ağırlıklı olarak felsefe, teoloji ve ahlak bilimi tarafından ele alındığı söylenebilir. Felsefi açıdan “değer” ile “değerler”in ayrı ayrı şeyler olduğunu belirten Kuçuradi’ye göre “değerler var olan şeylerdir, var olan imkânlardır. Değer ise bir şeyin değeridir; bir şeyin bir çeşit özelliğidir. Değer, yani bir şeyin değeri, kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasında özel yeridir. Buna göre bir şeyin değerliliği -ve dereceleri- kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasındaki yerinden dolayı insanla olan özel ilgisi, insan için taşıdığı özel anlamdır. Değerler ise eserleriyle veya kişilerin yaptıklarıyla, yaşamlarıyla gerçekleştirilen insan fenomenleridir; insanın, kişilerce gerçekleştirilen varlık yapısı imkânlarıdır”¹¹. Sosyolojik açıdan bakıldığında ise değerler ile ilgili olarak şu tanımları örnek verebiliriz: “Sosyolojik olarak değerler grup veya toplumun, kişilerin, örüntülerin, hedeflerin ve diğer sosyokültürel nesnelere önemliliği üzerindeki değerlen-

⁸ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?* (Çev. Nilgün Çelebi), Selçuk Üniversitesi Yayınları No:75, Konya 1990, s. 131

⁹ Mustafa Aydın, “Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (3), 2003, s. 122.

¹⁰ Ertan Özensel, “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (3), 2003, s. 221.

¹¹ İoana Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2010, s. 40-42.

dirmelere dayanan ölçütlere göre tanımlanabilirler. Değerler kültür ve topluma anlam ve önem veren ölçütlerdir”.¹² Benzer bir şekilde değerleri, insanların tavır ve hareketleri bakımından birer “standart” olarak tanımlayan Dönmezer’e göre değerler arzu olunanı belirler. Sosyal değerler soyut duygular ve ideallerdir¹³. Bir başka tanıma göre ise “sosyolojik anlamda değer, nesne ve olayların toplumca önem taşıma oranıdır. Ekonomik, ideolojik, töre, manevi olarak insan ihtiyaçlarını karşılayan değer toplumsal bir olgudur. Değerler, topluma ve kültüre anlam veren ölçütler olup insanların çoğunluğu tarafından üzerinde uzlaşılan ve paylaşılan gerçek davranış standartlarıdır”.¹⁴ Güngör, değerleri bir şeyin arzu edilebilir veya edilemez olduğunu belirleyen inançlar olarak tanımlar. Değerler bir bakıma bizim hayatımızın gayeleridir; hatta sadece kendi hayatımızın değil, başkalarının hayatı için de gaye olmasını istediğimiz şeylerdir¹⁵.

Genel olarak diyebiliriz ki değerler, insan ve insana ait olan, insan ilişkileri yoluyla gerçekleşen nesne, olay ve durumların önem derecesine göre belli bir ölçütle belirlenmesi durumuna işaret eder. Başka bir deyişle davranış örüntülerinin önem derecesini belirleyen temel ölçüt değerlerdir. Her davranış örüntüsünün bu değerle orantılı belli bir yaptırım derecesi de bulunmaktadır. Bu özelliğiyle değerler toplumda sosyal kontrol aracı işlevi görürler. “En yüksek sosyal değere sahip davranış örüntüsü, aynı zamanda en geniş uyulan ve üzerinde en çok sosyal baskı yapılan değerdir. Töreler geleneklerden daha zorlayıcıdır. Töreler arasında dini, sivil ve evlilik davranışlarına ilişkin merkezi örüntülerin yer aldığı monoteizm, yurtseverlik ve monogamiye yüksek değerler atfedilir”¹⁶. Bireyin sosyal dünyasında bu davranış örüntüsüne uyma zorunluluğunu hissettiren ise yaptırım derecesinin kendisi ve somutlaştırdığı örnek deneyimlerdir. Birey, etkileşim ortamında bu örnekler ve deneyimlerden hareketle davranışlarını kontrol eder.

Sosyal bilimler alanında ve sosyolojide yapılan tanımlardan yola çıkılarak değerler hakkında şunlar söylenebilir:

1. İnanışlar içeren ve dolayısıyla da aşkınlıklar taşıyan olgulardır.
2. Fertlerin yapıp ettiklerini rasyonelleştirip içselleştirmelerine imkân verirler.
3. Genelde ilgi gösterilen, arzu edilen şeylerdir.
4. Her alanla ilgilidirler ama alanların kendilerine özgü değerleri vardır.

¹² J. Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s. 132.

¹³ Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Savaş Yayınevi, Ankara 1984, s. 171, 253.

¹⁴ Mustafa Turgut, *Türk Aile Değerleri Araştırması*, (Proje Yürütücüsü: Abdullah Topçuoğlu & Editör: Mustafa Turgut), T. C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, Ankara 2010, s. 16.

¹⁵ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 1998, s. 84.

¹⁶ J. Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s. 134.

5. Farklı kaynak ve içeriklere sahip olsalar da bir biçimde sosyaldirler.¹⁷

Fichter, değerlerin şu özelliklere sahip olduğunu belirtir: “Değerler paylaşırlar; kişilerin çoğunluğu değerler üzerinde uzlaşmıştır. Herhangi bir bireyin yargısına bağlı değildirler. Ciddiye alınırlar; kişiler bu değerleri, ortak refahın korunması ve sosyal gereksinmelerin karşılanması ile birlikte görür. Değerler coşkularla birlikte bulunurlar; kişiler yüce değerler için özveride bulunur, dövüşür ve hatta ölürler. Son olarak değerler kişiler arası oydaşma ve uzlaşma gerektirdiği için kavramsal olarak diğer değerli nesnelere tutlanabilirler”¹⁸.

Değerler, bir yönüyle bireysel bir yönüyle de toplumsaldır. “Kaynağı sosyal kişinin dışında”¹⁹ olan “değerlerin bireysel yönleri bulunsalar da kapsamlı etkililiklerini toplumsal yönleri sağlar. Çünkü değerlerin en iyi yansıma biçimleri olan tutum ve davranışlar, toplumsal şartlarda gerçekleşirler”²⁰. Bir diğer deyişle değerler, etkileşim ortamının birer ürünüdür; bireysel eylemlerimizde varlığını hissettirir ve dışsal bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle Özensel’in de ifade ettiği gibi “kişiler bunları kontrol edemezler; çünkü bunlar, kişinin kontrol edemeyeceği çoklukta ve farklılıktadır”²¹. Değerlerden bahsetmek ancak bireyin, belli bir sosyal etkileşim ortamını gerektirir. Bireyin ve toplumun/toplumsalın dışında ve de öncesinde değer varlığından söz etmek sosyolojik açıdan mümkün değildir. “Değerlerin varlığı sadece değerlendirmeye değer kişiler ile şeyleri ve kişileri değerlendirme konusunda uzmanlaşmış kişilerin var olmasına bağlıdır. Toplumun indirgenemez parçası nasıl eylem içindeki kişi ise değerlerin son ve kesin odak noktası da yine kişidir”²². Öte yandan “aynı değerlerin içerikleri toplumdan topluma da değişik olabilmektedir. Mesela hürriyet böyledir; hürriyetin insanlar için anlamı Batı ve Doğu toplumlarında aynı değildir”²³.

2.2. Değerlerin Sınıflandırılması, Din ve Ahlak İle Olan İlişisine Genel Bir Bakış

Araştırma konumuz ile ilgili olduğu için değerler hakkında değineceğimiz hususlardan biri değerlerin ne şekilde sınıflandırıldığı konusudur. Değer sınıflamalarının sosyal kişilik, toplum ve kültür temelinde ele alınabileceğini ileri süren Fichter, değerlerin kurumsal işlevlerine göre ya-

¹⁷ M. Aydın, *Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği*, s. 122.

¹⁸ J. Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s. 132.

¹⁹ J. Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s. 133.

²⁰ M. Aydın, “Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği”, s. 122.

²¹ E. Özensel, “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer”, s. 218.

²² J. Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s. 134.

²³ S. Dönmezer, *Sosyoloji*, s. 254.

pılan sınıflandırmanın en anlamlı sınıflandırma²⁴ olduğunu belirtir. Buna göre değerler dinî, siyasal, ekonomik ve benzeri açılardan bir ayrıma tabii tutulabilir. Bir sonraki alt başlıkta vurgulayacağımız üzere aile değerleri tabiri, sözünü ettiğimiz kurumsal temeldeki sınıflandırmanın bir sonucudur. Allport, Vernon ve Lindzey tarafından yapılan *Study of Values* (1960) adlı çalışmada değerlerin “Estetik, teorik (veya ilmi), iktisadi, siyasi, sosyal ve dinî değerler”²⁵ şeklinde altı grup hâlinde sınıflandırıldığına değinen Güngör ise çalışmasında bu sınıflamaya ahlaki değer boyutunu da ekler ve yedi grupta değerlendirir.

Din ile ilişkisi dikkate alınarak değerler ile ilgili yapılan sınıflandırmalardan biri profan değerler ve dini değerler şeklindeki sınıflandırmadır. H. Z. Ülken, değerın “bilme” ve “inanma” gibi iki yönü olduğundan söz eder. Buna göre din ve değer ilişkisi karşılıklıdır; değerler dinin dokusunu oluşturduğu gibi din de yerine göre hem değer oluşturur hem de ortamını inşa eder. Dinin bu etkisi, seçici ve pekiştirici olmak gibi nedenlere bağlı olarak çoğu kere profan değerler için de geçerlidir. Esasen değerler eylem bağlantılı oldukları zaman “ahlaki değer” adını taşırlar ve ölçek görevini yerine getirirler. Değerlerin yargı düzeyindeki ifadelerine ise “değer yargısı” denir.²⁶ Değerler ile ilgili yapılan bir diğer sınıflandırma ise modern-geleneksel şeklindeki ayrıma dayanmaktadır. Aydın’ın belirttiği gibi “yüz yılı aşkın bir zamandır kullanılan bu ayrıma göre geleneksel değerler bir değişim geçirerek moderne dönüşmektedir. Modern ve geleneksel ayrımı ile ilgili olarak denilebilir ki ilkece, modern değerler aşkınlıktan uzak, akılcı, dış görünürlüğü ön plana çıkaran değerlerdir. Geleneksel değerler ise bunun aksine aşkın, soyut, sezgisel, ahlaki ve mahremiyetçi bir karaktere sahiptir.”²⁷ Öte yandan değerlerin geleneksel ya da modern şeklinde sınıflandırılması, onların değişkenliğini, dinamikliğini toplumdan topluma, kültürden kültüre farklılıklar gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu sınıflandırma sanayi öncesi ve sanayi sonrası toplumların yapısal ve kültürel özelliklerini belirtmek amacıyla da ayrıca kullanılmıştır. Günümüzde sanayi toplumunun ön plana çıkardığı değerler arasında “bilim, bireycilik, rekabet, kuşkuculuk, yenilikçilik gibi değerler sayılabilir. Geleneksel değerler denildiğinde ise aileye verilen önem, din, dindarlık, vatanseverlik, hayırseverlik, yardımlaşma, ordu, kanaatkârlık”²⁸ gibi değerler akla gelmektedir.

²⁴ J. Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s. 137.

²⁵ E. Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, s. 84.

²⁶ M. Aydın, “Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği”, s. 124.

²⁷ M. Aydın, “Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği”, s. 124.

²⁸ Kadir Ulusoy-Ali Arslan, “Değerli Bir Kavram Olarak Değer ve Değerler Eğitimi”, *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi* (ed. Refik Turan-Kadir Ulusoy), Pegem Akademi, Ankara 2016, s. 2.

Değerler hakkında değineceğimiz hususlardan biri, değerlerin ahlak ile olan ilişkisidir. Güngör'ün ifadesiyle “ahlak bir şeyin iyi ya da kötü oluşuna dair bir yargıda kendini gösterir. “Ahlaki hükümler birer değer hükmüdür ama değer hükümlerinin hepsi ahlakla ilgili şeyler değildir. Değer hükmü bir şeyin arzu edilebilir veya edilemez olduğunu belirten ifade ise o hâlde değer de bir şeyin arzu edilebilir veya edilemez olduğu hakkındaki inançtır. Ona göre hiçbir değer sahasının başka sahalara olan ilişkisi ahlaki değerlerde görüldüğü kadar sıkı ve yaygın değildir. İnsanın iyi ve kötü kategorilerine sokmadığı düşünce ve davranış pek azdır”.²⁹ Bu açıdan bakıldığında gündelik yaşamda eylemlerimizin neredeyse çoğunun hem ahlak hem de değerler alanına dâhil olduğunu söyleyebiliriz. “İyi-kötü, istenilen-istenilmeyen, olumlu-olumsuz, beğenilen-beğenilmeyen, arzu edilen-arzu edilmeyen vd. kabul edilen ve edilmeyen davranışları değerler ile ifade etmek mümkündür”.³⁰

Değerler denildiğinde ele alacağımız bir diğer husus ise normlar ile olan ilişkisidir. Normlar ve değerler aynı şeyler değildir, aralarında farklılıklar olduğu gibi ilişkiler de söz konusudur. “Normlar belli şartlar içerisinde toplum iştirakçilerinin neleri yapıp neleri yapmayacaklarını gösterirler. Değerler ise belirli durum ve şartlardan bağımsız olan ve arzu olunanı gösteren standartlardır. Normlar gerçi çoğu kere değerleri cisimleştirir; fakat değerler, normlara göre daha geneldirler. Normlar ise değerlere göre daha belirli ve sosyal bakımdan daha emredicidirler. Mesela insan varlığına saygı asli bir değerdir; adam öldürmenin yasak olması ise bu değerın açıklanması olan bir normdur. Bir değer aynı zamanda birçok normun temeli olabilir; aynı suretle bir norm çeşitli değerlere dayanabilir”.³¹

Biçimlendirici olma niteliğiyle insan eylemlerine yön veren değerlerin kendisi de zamanla değişime uğrarlar. Bu değişimi, bir değere verilen önemin derecesindeki artış ya da azalışın o toplumdaki (bölgeden bölgeye de farklılık gösterebilir) yansımalarına bakarak gözlemek mümkün olabilir. Bu aynı zamanda değerlerin herhangi bir toplumda yaşanan sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel değişmeler karşısında dinamik bir mahiyette olduğunu bize göstermektedir. Öte yandan değerler toplumdan topluma ve kültürden kültüre de hem farklılıklar hem de değişiklikler gösterebilmektedir. Özeldir sosyoloji, genel de ise sosyal bilimler “değişmeyen (mutlak) değeri incelemeler. Bunlar daha çok felsefe, teoloji ve ahlakın alanına girerler”.³² Günümüzde geleneksel değerlerin yerini, toplumsal değişimin ve küreselleşmenin getirdiği bazı yeni değerler almaya başlamıştır. Örneğin, itaatkârlık ve kanaatkârlık, artık eskisi kadar

²⁹ E. Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, s. 27, 77.

³⁰ K. Ulusoy-A. Arslan, “Değerli Bir Kavram Olarak Değer ve Değerler Eğitimi”, s. 2.

³¹ S. Dönmez, *Sosyoloji*, s. 254.

³² E. Özensel, “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer”, s. 235.

güçlü değerler değildir. İtaatkârlığın yerini akılcılık ve sorgulamacılık, kanaatkârlığın yerini ise girişimcilik ve rekabet almaya başlamıştır. Herhangi bir toplum için bakıldığında değişimin tümüyle iyi ya da kötü olduğunu söylemek mümkün değildir, çünkü iyi ve kötü şeklindeki yargılar da aslında şu anki değerler sisteminin bir ürünüdür³³.

2.3. Aile Değerleri

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi değerleri aynı zamanda toplumun aile, din, ekonomi, eğitim, siyaset gibi temel sosyal kurumlarına göre sınıflandırabilmemiz mümkündür. Çünkü genel olarak baktığımızda toplum, kendini oluşturan bu sosyal kurumların fonksiyonel bütünlüğüne sahiptir ve varlığı bu kurumsal işleyişin düzenliliğine bağlıdır. “Toplumsal değerler bir bakıma toplumsal kurumların da temelini oluşturur. Zira değerler insanın insanla, insanın nesnelere ve insanın topyekûn toplumla ilişkilerine yön veren kuralların özünü oluştururlar. Bu toplumsal kurumlar ise toplumsal yapının ana bileşenleridir”³⁴ Bu nedenle toplumda bazı değerler, sıraladığımız kurumlarla birlikte anılırlar. Başka bir deyişle herhangi bir kurum, işleyişini ilgilendiren davranış örüntüleri için toplumca arzulanan ya da idealize edilen/beklenen bazı ölçütleri bünyesinde barındırır. Bunlara sosyolojik açıdan “kurumsal değerler” adını veriyoruz. Sosyal kurumların her birinin kendine ait değerleri olduğu gibi diğer kurumların değerlerini de onayladığı daha genelleşmiş bir ortak bir değerler alanı vardır. Kurumların değerleri daha genel bir etkileşim ortamında bir araya gelerek toplumun total değerlerini oluştururlar. Buradan yola çıkarak aile değerlerini, sözünü ettiğimiz kurumsal değerlerden biri olarak sayabiliriz. Değerler, kurumsal işleyişin varlığına katkı sağlayan yapı taşlarından biridir. Çünkü “kurum, süreç ve rollerin sosyal aktörler tarafından anlamlandırılmaları değerler sayesinde mümkün olabilmektedir. Öte yandan nasıl bu kurumların işleyişini birbirinden bağımsız düşünemiyorsak değerleri de birbirinden bağımsız düşünmek mümkün değildir”³⁵. Aynı yaklaşım şüphesiz aile kurumu için de geçerlidir. Bir toplumda aile kurumunun anlaşılması ve bilimsel açıklanması noktasında değerler yol gösterici konumdadır, bu nedenle de aile sosyolojisinde önemli bir yere sahiptir.

Değerlerin bilgisi sayesinde bir kültürün unsurlarını ya da herhangi bir toplumda bir bireyin neden, niçin ve nasıl o şekilde bir davranış sergilediğini açıklayabilme ya da anlayabilme imkânına sahip oluruz. Bu yönüyle değerler, birer ölçüt olarak davranış biçimlerimize yol gösterirler ve bize bir anlamlandırma haritası sunarlar. Sosyolojinin önemi de bu noktada karşımıza çıkmaktadır. ‘Aile’ ve ‘Değer’ hem toplumun hem de

³³ M. Turgut, *Türk Aile Değerleri Araştırması*, s. 7.

³⁴ K. Ulusoy-A. Arslan, “Değerli Bir Kavram Olarak Değer ve Değerler Eğitimi”, s. 2.

³⁵ E. Özensel, “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer”, s. 222, 228.

sosyalleşmenin kaynağıdır³⁶. Parsons ve Bales'in ifade ettiği gibi aileler, insan kişiliği üreten fabrikalardır. Aileler, bir yandan çocukların içinde doğdukları toplumun gerçekten üyeleri hâline gelmesi için onları sosyalleştirme görevini üstlenirken öte yandan da toplumun sahip olduğu yetişkin nüfusun kişiliklerinin istikrarlaşmasını sağlama işlevini de üstlenirler.³⁷ Değerler, sosyalizasyon sürecinde ilk olarak ailede içselleştirilir ve etkileşime giren bireysel davranışların/eylemlerin sonuçlarında varlığını hissettirir. Sosyalizasyon ajanları vasıtasıyla değerler bu anlamlandırma haritası özelliğiyle bilişsel dünyamızda âdeta hazır şema oluştururlar, normlar ve kurallar aracılığıyla somutluk kazanırlar. Kültür, çoğu zaman değerler sistemi sayesinde bütünlüğünü ve düzenliliğini korur. “Değerlerin ifade edildiği ve simgelendiği temel mekanizma ise sosyal roldür. Davranış örüntüleri sosyal rolleri oluştururlar. Rollerini oluşturan örüntüler en önemli olandan en az önemli olana doğru bir süreklilik üzerinde değerlendirilebilirler”³⁸. Bireyler sosyalizasyon sürecinde statülerine uygun rolleri öğrenirken aynı zamanda bununla ilintili normları ve değerleri de öğrenmiş olurlar. Başka deyişle rollerin öğrenilmesi ile norm ve değerler setinin öğrenilmesi süreci bir arada işler. “Değerlerin öğrenilmesi daha ziyade rol öğrenmesi şeklinde bir sosyal öğrenmedir. Herkesin toplum içinde bir mevkii (kız, erkek, memur, tüccar, evli, dul, genç vs.) ve bu mevki için toplumun uygun gördüğü rolleri vardır. Şu hâlde biz bulunduğumuz her mevkide o mevkideki insanların neler yapması, neler düşünmesi, nelere kıymet vermesi vs. gerektiği hakkında fikirlere sahip oluruz”.³⁹ Toplum, sosyal rollerin önem derecesine uygun bir şekilde değerleri tayin eder. Bunun temel amacı, bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak toplumun istikrarının sağlanması gayesidir. Bundan ötürüdür ki “kişinin toplumdaki çoğu sosyal rolleri de değer açısından farklılık gösterir. Bu kültürdeki başat kuruma ve ikinci derecede de bireyin yaş, cinsiyet ve benzeri özelliklerine bağlıdır. Herhangi bir kültürde ekonomik, ailesel veya dinî rollerden biri en üst sosyal değere sahip olabilir. Ama bunun yanı sıra her bireyin de farklı başat rolleri olabilir. Sözgelimi her kültürde annelik ve eşlik en yüksek değere sahip ailesel rollerdir. Bir din adamının da dinî rolünü ekonomik, siyasal ve diğer rollerden daha yüksekte tutması beklenir. Başka bir deyişle toplum, rolleri sosyal değer dereceleri ile çepeçevre kuşatır ve bireyler de davranış örüntülerini bu değerlere göre saptamalıdır”.⁴⁰

³⁶ M. Turgut, *Türk Aile Değerleri Araştırması*, s. 5.

³⁷ T. Parsons-R. F. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process*, The Free Press, New York 1955, s. 16-17.

³⁸ J. Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s. 134.

³⁹ E. Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, s. 70.

⁴⁰ J. Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s. 135.

Değerler insan eylemlerinde somutluk kazanır ve her birey içine doğduğu toplumun kültürü aracılığıyla değerleri öğrenir ve içselleştirir. Ailenin temel kurum olarak önemi buradan kaynaklanmaktadır. Aile değerlerin öğrenildiği ve öğretildiği ilk kurumdur. “Aile değerleri genel değer sisteminin yansıması ya da alt parçası olarak görülebilir. Ayrıca bu değerler ekonomik, politik ve kültürel gelişmelere cevap olarak zaman içinde değişebilir. Bundan dolayı “aile değerleri” evden eve, ülkeden ülkeye ve nesilden nesile farklılıklar gösterir”.⁴¹ Topluma ve kültüre ait değerleri taşıyan ailenin kendisi de başlı başına bir değerdir. Birçok toplum için toplumsal olanın üretildiği bir çekirdek bir birim olarak aile, toplumun temeli olarak görülmesi gerekçesiyle aynı zamandan bir değer içeriğine/niteliğine sahip olma konumunu taşımaya devam etmektedir. Modern öncesi toplumlarda eğitim ve şahsiyet ediniminde çocuğun üzerindeki tek temel etken ailedir. Geleneksel toplumlarda çocuğa değer aktarımında rol oynayan temel aktörler ebeveynlerdir. Ebeveynler tecrübe ve yaşantıları aracılığıyla çocuklarına zaman zaman rol model olarak aktarıcılık vazifesini sürdürürlerken zaman zaman da eğitici olma misyonunu üstlenmişlerdir. Bu noktada Bulgular ve Tartışma bölümünde de görüleceği üzere hem atasözlerinin hem de değerlerin birer rehber olarak ebeveynlere yol gösterici olduklarını belirtebiliriz.

3. Bulgular ve Tartışma

Atasözleri, sözlü kültürün değer taşıyıcı yapı taşlarıdır. Toplumsal yaşantı ve deneyimlerin birer ürünü olması sebebiyle atasözleri “seçilmiş, düşünüerek yapılan tavır ve hareketleri” içerirler. Bu “seçilmiş, düşünüerek yapılan tavır ve hareketlerimizde daima değer vardır. Tavır ve hareketler, eylemler, duygular, fikirler, vasıflar, kişiler ve gruplar, amaçlar ve araçlar tümü ile her şey toplum hayatında değerlere göre mukayese olunur ve (daha iyi), (daha doğru), (daha adil), (daha uygun) ve başka biçimlerde ya da tersi olarak değerlendirilirler”.⁴² Bu açıdan atasözlerine bakıldığında uyarıcı-öğretici niteliğiyle belli toplumsal şartlarda ya da durumlarda bireyin nasıl davranacağı konusunda sosyal kontrol aracı olarak katkı sağlarlar. Bu tür sosyal kontrol mekanizmaları, şüphesiz toplumların devam ve istikrarı için bilhassa üretmiş olduğu mekanizmalardır.

Çalışmaya dâhil ettiğimiz eserlerde, değerleri konu edinen atasözleri içerisinde aile değerlerini konu edinmiş olanların genel toplumun önemli bir bölümünü oluşturduğunu söyleyebiliriz. Doküman incelemesi tekniğini kullanarak taradığımız atasözleri arasında aile bireylerini ve değerleri doğrudan konu edinen toplam 1177 atasözüne ulaştığımızı belirtebiliriz. Bu durum, aynı zamanda Türk sosyo-kültürel yapısında ailenin de

⁴¹ Halil Ekşi-İbrahim Demirci-Cemal Yıldız-Fusun Ekşi, “Almanya’da Yaşayan Türk Göçmenlerin Aile Değerleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 13/29, 2015, s. 43.

⁴² S. Dönmezer, *Sosyoloji*, s. 253.

başlı başına bir “değer” olduğunu ve bunun atasözlerine de yansıdığını bize göstermektedir. Buna göre Türk kültürü aile merkezli bir kültürel yapıya sahiptir. Atasözleri, bireylerin sosyal statü ve rollerinin neler olduğu ve kadın ile erkeğin toplumda hangi ölçütlere göre hangi pozisyona yerleştirildiği konusunda da aydınlatıcı veriler içermektedir. Değer taşıyan birçok atasözünde “aile ve soy, servet, işlevsel yararlılık, eğitim, din ve biyolojik özellikler”⁴³ ölçütleri açısından bireylerin belirli yerlere yerleştirildiğini görmekteyiz. Eleme sonucu irdelediğimiz değer içeren birçok atasözü, ailenin kuruluşu, evliliğin teşvik edilmesi ve nikâhın da bir değer⁴⁴ olduğu yönünde tavsiyeler içermektedir. Aşağıda konumuzla ilgili olarak cinsiyet değişkeni ve farklı sosyal statülerle birlikte ele alınan değerlerden bazı örneklerle yer verilmiştir:⁴⁵

- Anadan gören sergen (serip kurutulan tahıl, meyve vs. için kullanılan sözcük) düzer; babadan gören saban düzer.
- Anası ne ise danası da o olur.
- Anam olsun ağzı olmasın, babam olsun eve gelmesin.
- Ananın bohçası babanın akçesi varsa her yere girersin.
- Ananın kızı kötü olmaz, kaynananın gelini iyi olmaz.
- Anası olmayan yuva dağılır.
- Atla avratta uğur vardır.
- Avradın iyisi nene, üzümün iyisi tene olur.
- Ana gibi yar olmaz, Bağdat gibi diyar olmaz.
- Ana gözü yürekte bakar.
- Analı kızın bedeni büyür, anasız kızın sözü.
- Anaya asi gelen onmaz.
- Acele eden kadın kıçsız uşak doğurur.
- Adam eşeğinden, kadın dөşeğinden belli olur.
- Damı ar, avradı er zapt eder.
- Ağır at, mırmır avrat insanın evini yıkar.
- Altın ateşle, kadın altınla, erkek kadınla imtihan olur.
- At ile avrat emanet edilmez.
- Avradı eri saklar, peyniri deri.
- Baba ölmeyince kıymeti bilinmez.
- Babası oğluna bir bağ bağışlamış, oğlu bir salkım üzüm vermemiş.
- Bir adamın karısı, o adamın yarısıdır.
- Çalgı düğün evine yakışır.
- Er ile avrat arasına girilmez.

⁴³ J. Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, s. 132.

⁴⁴ Benzer sonuçlar için bkz. M. Turgut, *Türk Aile Değerleri Araştırması*.

⁴⁵ Çalışmanın başlangıcında cinsiyet değişkeni ve sosyal rol/statüye göre tek tek tablolar oluşturulmuştur ancak makalenin basımındaki sınırlılıklar dikkate alınarak bu tablolara basım sürecinde yer verilmemiştir, bunun yerine metin içinde toplam sayılar ve değerlerin ayrıntılı bir şekilde verilmesine gayret gösterilmiştir. Aynı gerekçeyle taradığımız 5000’e yakın atasözünden çalışma konumuz ile ilgili geriye kalan toplam 1177 atasözünden belli başlı bazı örneklerle yer verilmiştir.

- Erkek evin seli; kadın onun gölü.
- Erkeğini öğren sonra evlen.
- Erkek getirmeyi, kadın yetirmeyi bilmeli.
- Gelinin başı kırılrsa, börk altında; kolu kırılrsa, kürk altında olmalı.
- Hanım var ki arpa unundan aş eder, hanım var ki buğday ununu termaş eder.
- Kadını eve bağlayan altın şıkırtısı değil, beşik gıcırıtısıdır.
- İki avratlı ev, çöplük olur.
- Karı malı, kapı mandalı.
- Karısını döven kafasını döver, öküzünü döven kesesini döver.
- Kocadır gül eder, kocadır kül eder.
- Kocam gitti evim şaştı, kocam geldi evim taştı.
- Kız anadan öğrenir oda düzmeyi, oğlan babadan öğrenir sokak gezmeyi.
- Kız anadan görmeyince sofraya kaldırmaz.
- Evlât âlim olmaz, okutmayınca; iplik kilim olmaz, dokutmayınca.
- Çocuk güle benzer; bakarsan açar, bakmazsan solar.
- Akıllı oğlun varmış malı neylesin, akılsız oğlun varmış malını neylersin.
- Oğlan olsun da keçeden olsun.
- Oğullu baba ölmez.
- Kardeş kardeşi bıçaklamış, dönmüş yine kucaklamış.
- Kardeşin düşmanlığı karşıdan düşman çıkıncaya kadardır.

Erol Güngör *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* adlı eserinde evliliğin öneminin kültürden kültüre farklılıklar taşıdığına dair şu tespitte bulunur: “Evlilik için gereken şartların neler olduğunu, kadın ve erkeğin karşılıklı hak ve vazifelerini, evlilik merasiminin şeklini her cemiyetin kendi kültürü belirler. Fakat bu açıklamaya bakarak ailenin kadın, erkek ve çocuklardan ibaret olduğunu söyleyemeyiz. Modern cemiyetlerde “çekirdek aile” dediğimiz bu tipe doğru bir gidiş olmakla beraber, aile çok daha geniş bir sosyal birliği ifade eder”⁴⁶. Güngör’ün ailenin daha geniş bir sosyal birliğe sahip olduğu tespitinin Türk ailesi için de geçerli olduğunu belirtebiliriz. Türk aile yapısında aile, sadece kendisini oluşturan bireylerin etkileşiminden ibaret değildir, aileyi kuran kadın ve erkeğin aile ve akrabalık ilişkilerini de kapsayan daha geniş bir etkileşim ağına sahiptir. Bunu atasözlerinden de çıkarabilmekteyiz. Bununla ilgili olarak örnekler vermek gerekirse kayınvalide-gelin ilişkisi ile etiler arasındaki ilişkide rekabet değerinin ön plana çıktığını görmekteyiz. Toplam 42 atasözünde gelin-kayınvalide arasında rekabetin olduğuna dikkat çekildiği görülmektedir. Kadın ile ilgili olarak elti pozisyonunda sadece 11 atasözü ile yine rekabet değerinin konu edildiği görülmektedir. Yeğen ile ilişkili toplam 2 atasözünde onur/onurlu olma değeri konu edilmektedir. Erkeğin damat olarak konu edildiği 3 atasözünde onur değeri 2 kez, sevgi değeri ise 1 kez işlenmiştir. Dayı olarak konu edildiği 2 atasözünde 1 kez onur değeri, 1

⁴⁶ Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1995, s. 207.

kez de sevgi değeri ele alınmıştır. Amca olarak konu edildiği 1 atasözü sevgi değeri ile ilişkili iken enişte olarak konu edildiği 1 atasözü ise onur değeri ile ilgilidir. Akrabalığın konu edildiği 4 atasözünün 1'i sadakat, 1'i onur, diğerleri ise sevgi değeri hakkındadır.

Herhangi bir bireyin rolüne vurgu yapılmadan genel olarak aileye göndermede bulunulan toplam 44 atasözü içerisinde ele alınan değerler, sayıları ile şu şekildedir: Vefalı olma (1), kutsal (4), sadakat (3), birlik olma (3), terbiyeli ve olgun olma (7), fedakârlık (3), aile dirliği (13), maddi güç sahibi olma (4), saygı (2), marifetli olma (2) ve sevgi (2) değeridir. Toplumsal cinsiyete dayalı olarak kadın sosyal statüsüne göndermede bulunulan toplam 85 atasözünde şu değerler konu edilmiştir: Vefakâr olma (3), ölçülü olma (9), terbiyeli ve olgun olma (11), birlik olma (4), saygı (3), mahremiyet (11), güç sahibi olma (12), rekabet (1), çalışkan olma (5), merhamet (1), maharetli olma (3), sabır (5), temizlik (6), tutumlu olma (1), sorumluluk (5), aile birliği (3), kanaatkârlık (1), sevgi (1) ve cesaret (1).

Atasözlerine göre evliliğin temeli öncelikli olarak sadakat ve mahremiyet değerlerine dayanmaktadır. Mahremiyet ve sadakat değerleri açısından baktığımızda aile sorunları eşleri ilgilendirirken birlik olma ve yardımlaşma değerleri açısından aile içi ilişkiler yalnızca eşleri değil, aynı zamanda eşlerin ailelerini ve diğer akrabaları da ilgilendirecek bir boyuttadır. Bu açıdan bakıldığında akraba ilişkileri, ailenin devamlılığında, dayanışma ve birliğin sağlanmasında destekleyici bir mekanizma rolünü oynamaktadır. Benzer tespitler 2010 yılında yayınlanan Türk Aile Değerleri Araştırması'nın sonuçlarıyla ve Güngör'ün (1995) tespitleriyle benzerlikler taşımaktadır.

Kadının ailedeki eş rolüne vurgu yapılan toplam 112 atasözündeki değerler şu şekilde sıralanabilir: Temizlik (1), vefakârlık (6), rekabet (6), sabır (3), terbiye ve olgunluk (18), akıllı olma (9), ölçülü olma (14), mahremiyet (14), maharetli olma (5), dayanışma (1), güç sahibi olma (13), aile birliği (16), sorumluluk (1), çalışkanlık (1), cesaret (1), sevgi (1) ve özgürlük (2) değerleridir. Toplam 2 atasözünde kadın teyze rolüyle sevgi (1) ve akıllı olma (1) değerleriyle anılmıştır. Böylelikle farklı statü ve rollerine göndermede bulunarak kadınla ilişkili ele alınan değerlerin toplamının 199 olduğunu söyleyebiliriz. Anne rolüyle kadının konu edildiği 161 atasözünde şu değerlere yer verilmiştir: Saygı (11), şefkat (10), manevi güç (18), fedakârlık (20), ölçülü olma (3), sevgi (34), birlik olma (9), vefakâr (5), sabır (2), aile dirliği (9), terbiyeli ve olgun olma (17), vicdan sahibi olma (9), sadakat (6), maharetli olma (1), sorumluluk (4), eşitlikçi olma (1) ve merhamet (2).

Atasözlerinde kadının evlilikte sadakati öncelikli vurgulanan bir değerdir. Bu husus geleneksel aile değerlerinin önemine bir kez daha vur-

gu yapmaktadır. Atasözlerinde kadının ve erkeğin evlilikte rollerinin nasıl olacağı, niteliklerinin neler olacağı konusunun ağırlıklı yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Bazı atasözleri kız ve erkek çocuğunu evliliğe hazırlama ve ailenin sorumluluğunu taşıma yönünde tavsiyeler içermektedir. Buna göre ailenin dirliğini/geçimini erkeğin, birliğini/düzenini ise kadının sağlaması gerektiği yönünde tavsiye edici, özendirici ya da uyarıcı nitelikte ifadeler karşımıza çıkmaktadır. Ailenin diğer akrabalarla ilişkileri açısından bakıldığında büyüklere saygı ilk sırada yer alan değer konumundadır.

Toplumsal cinsiyete dayalı olarak erkek sosyal statüsüne göndermede bulunulan toplam 164 atasözünde şu değerler konu edilmiştir: Maharet (2), çalışkanlık (7), terbiye ve olgun olma (33), maddi güç (5), birlik (8), onur (3), güç sahibi olma (13), ölçülü olma (35), akıllı olma (16), başarı (2), mahremiyet (1), dayanışma (13), vefakârlık (1), sadakat (4), rekabet (5), cesaret (7), vicdan (6) ve sorumluluk (3) değeridir. Erkeğin ailedeki eş rolüne değinen toplam 52 atasözünde geçen değerleri şu şekilde sıralayabiliriz: Terbiye ve olgun olma (9), birlik olma (1), onur (1), güç (19), sevgi (5), aile birliği (2), çalışkanlık (4), maddi güç (2), akıllı olma (2), mahremiyet (1), cömertlik (2), cesaret (2), rekabet (1) ve sadakat (1). Baba rolüyle erkeğin ilişkilendirildiği toplam 42 atasözündeki değerler ise şunlardır: Sevgi (8), vefalı olma (4), birlik olma (3), manevi güç (1), maddi güç (7), cömert (1), güç (7), ölçülü olma (5), fedakârlık (5) ve saygı (1).

Atasözlerinde en az anne ve baba kadar çocuğun da farklı değerlerle ilişkili olarak ele alındığını görmekteyiz. Herhangi bir cinsiyete değinmeden çocukla ilgili atasözlerinde (toplam 95) ele alınan değerler şunlardır: Kişi hakkı (2), onur (8), terbiye ve olgunluk (37), saygı (1), çalışkanlık (29), sadakat (3), vicdan (2), güç (1), vefa (2), temiz olma (1) ve sevgi (9). Aile değerleri konulu atasözleri nasıl bir çocuk, nasıl bir eş olunacağı yönünde tavsiyelerde bulunan birer rehber niteliğindedir. Özellikle çocuk faktörü vurgulanarak meşru ilişkiler ve ahlaki değerler öne çıkartılmaktadır. Ayrıca çocuk için iş hayatını kurma, kendi ayakları üzerinde durma, sorumluluk sahibi olma şahsiyet kazanımının önemli vasıtaları olarak önerilmektedir ve bu noktada özellikle babanın etkisine ve sorumluluğuna dikkat çekilmektedir. Özetle atasözlerinde yer alan aile değerleri, çocuğun sosyalizasyonunu önemsemekte bir bakıma değer eğitimi ailenin öncelikli görevleri arasında saymaktadır, diyebiliriz. Nikâhın ve çocuğun birer değer olarak görüldüğü anlayışın Türk Aile Değerleri Araştırması'nda⁴⁷ da katılımcılar tarafından benimsendiğini görmekteyiz.

Kız çocuğunun konu edildiği atasözlerinde (toplam 34) işlenen değerleri şu şekilde sıralayabiliriz: Birlik olma (7), sabır (1), terbiye ve ol-

⁴⁷ M. Turgut, *Türk Aile Değerleri Araştırması*, 2010.

gunluk (10), nezaket (4), mahremiyet (1), güç (1), sadakat (1), sorumluluk (2), sevgi (2), itaatkârlık (1), saygı (2) ve ölçülülük (2). Erkek çocuğunun ise ele alındığı toplam 46 atasözünde şu değerlerin konu edildiğini görmekteyiz: Onur (3), sadakat (3), terbiye ve olgunluk (8), çalışkanlık (4), birlik olma (3), güç (12), saygı (1), sevgi (3), sorumluluk (2), yardımseverlik (4), itaat (1), vicdan (1) ve akıllılık/rasyonellik (1). Kardeşlik ilişkisini ele alan toplam 25 atasözünde konu edilen değerler şunlardır: Birlik olma (11), sevgi (2), rekabet (11), terbiyeli ve olgun olmak (1).

Atasözlerinde niceliksel açıdan bakıldığında kadın aile bireyi olarak ikinci sırada yer almaktadır. Kadının annelik rolü, değerlerle birlikte en sık vurgulanan roldür. Atasözlerinde ailenin kurulması ve devamlılığı açısından bakıldığında evlilik, aile birliği, mahremiyet, sadakati konu eden atasözlerinin ön planda olduğunu belirtebiliriz. Çocuk terbiyesi, çocuğun bir şahsiyet edinmesinde annenin, babanın ve diğer akrabaların rolü, atasözlerinde değerlerle birlikte sıklıkla ele alınmıştır. Bu atasözlerinde çocuk ailenin merkezi olarak görülmektedir. Çocuğun sağlam bir kişiliğe sahip olması çalışkanlık, tutarlı ve ölçülü olma, vefalı olma, dürüst olma özelliklerinin yanında kendi ayakları üzerinde durması ile mümkündür. Atasözlerine göre ailenin temel görevlerinden biri çocuğa bir şahsiyet kazandırmak ve onu geleceğe hazırlamaktır. “Anne” merkezli bir kültür yapısına sahip olan Türk ailesinde çocuk, toplumun geleceği manasını taşımaktadır ve çocuğun eğitiminde ağırlıklı rol anneninindir. Anne terbiyenin kaynağıdır. Cinsiyete göre sosyal rollerin öğrenilmesinde ve belirli karakter özelliklerine sahip olmada, (sosyal öğrenme kuramında vurgulandığı gibi) anne ve baba birer model olma ve rol pekiştirme mekanizmaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada geleneksel cinsiyet rollerinin idealize edildiğini belirtebiliriz. Ayrıca çocuğun yetiştirilme sürecinde bazı atasözlerinde sevgi, şefkat gibi değerler ağırlıklı olarak önemsenirken az sayıda atasözünde dayak gibi şiddete yönlendirici olumsuz davranışlar teşvik edilerek çocuğun eğitiminde daha sert bir otoriter anlayışın güdüldüğü görülmektedir. Genel olarak bakıldığında çocuğa ve kadına yönelik şiddetin pek desteklenmediği belirtilebilir. Belirtmemiz gereken önemli husus, birçok atasözünün değerler aracılığıyla ailenin işlevine yapmış olduğu göndermelerdir. Ailenin başlı başına bir değer olduğuna işaret eden atasözleri, onun ve toplumun istikrarını sağlayıcı beklenti ve sorumluluklara ilişkin hatırlatıcı ve ikna edici misyonunu böylelikle gözler önüne sermektedir.

Değerler aile içerisinde erkeğe, kadına ve evlatlık rolü ile çocuğa geleneksel değerleri benimseyen-koruyan roller yüklemektedir. Atasözlerinde değerler, ailede duygusal doyum sağlama rolünü kadına ya da anneye yüklerken temsil etme ve ekonomik üretici olma rolünü ise erkeğe ya da babaya yüklemektedir. Maddi gücü erkek, manevi gücü kadın temsil etmektedir. Yine atasözlerinde yer alan değerler, Türk toplumda “aile demek çocuk demektir” anlayışını-inancını yerleştirme çabası içerisinde yer almaktadır.

Atasözlerinden ailenin önemli bir diğer işlevi olan ekonomik faaliyetleri düzenleme ve koordine etme işlevinin ağırlıklı olarak erkeğin sorumluluğu olarak dile getirildiğini görmekteyiz. Ailede duygusal doyum sağlama işlevi yine atasözlerinde kadına yüklenmiş bir görev olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Cinsiyetlerin ele alınışı (rol, sorumluluk ve beklentiler, davranış, kişilik özellikleri, biyolojik özellikler, sosyal özellikler vs.) bakımından irdelediğimiz atasözlerinin genelde androsentrik (erkek merkezci) bir değer alanının üretimine katkı sağladığını belirtebiliriz. Değerlerin sınıflandırılması açısından bakıldığında atasözlerinin çoğunlukla geleneksel değerleri içerdiği görülmektedir. Bunun nedenini, atasözlerinin ağırlık olarak geleneksel-yazılı olmayan bir kültürün ürünü olmasına bağlayabiliriz. Atasözleri hem kadını hem de erkeği daha çok birincil toplumsallık alanı ile ilişkilendiren değerleri içermektedir. Burada değerler hakkında yaptığımız genellemeler, daha önce yöntem bölümünde de vurguladığımız gibi eldeki dokümanlarla sınırlı olacak boyuttadır, bu nedenle evrenin tümüne genelleme yapmamız bilindiği üzere metodolojik açıdan mümkün değildir. Çalışmamız bu yönüyle bir bakıma daha sonra yapılacak olan başka araştırmalar için de giriş niteliğinde ve katkı sağlayıcı mahiyettedir.

Kaynakça

- Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri Sözlüğü 1*, İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş., İstanbul, 2016.
- Aktaş, Türkmen Ş., *Seçme Atasözleri ve Eleştirmeli Açıklamaları*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- Albayrak, Nurettin, *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2009.
- Aydın, Mustafa, “Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (3), 2003, s. 121-144.
- Bostancı, Naci, “Toplum ve Kültür”, *Sosyolojiye Giriş*, (Ed. İhsan Sezal), Martı Yayınları, Ankara 2002, s. 129-159.
- Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Savaş Yayınevi, Ankara 1984.
- Ekşi, Halil, İbrahim Demirci, Cemal Yıldız, Füsün Ekşi, “Almanya’da Yaşayan Türk Göçmenlerin Aile Değerleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt: 13, No: 29, 2015, s. 41-82.
- Emir, Sabahat, *Atasözleri ve Özdeyişlerin Açıklamaları*, Kurtiş Matbaası, İstanbul 1985.
- Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?* (Çev. Nilgün Çelebi), Selçuk Üniversitesi Yayınları No: 75, Konya 1990.
- Güngör, Erol, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1995.
- Güngör, Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 1998.

- Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Yayınevi, İstanbul 1984.
- Kaçalın, Mustafa S., *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler*, TDK Yayını, Ankara, 2016.
- Kuçuradi, İoana, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2010.
- Kurnaz, Selim, *Konularına Göre Seçme Türk Atasözleri*, Emek Yayınları, İstanbul 1962.
- Kurt, İhsan, *Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım*, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1991.
- Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü (MKGM), *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1992.
- Milli Kütüphane Genel Müdürlüğü (MKGM), *Türk Atasözleri ve Deyimleri II*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2001.
- Özdemir, Emin, *Açıklamalı Atasözleri Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2001.
- Özensel, Ertan, “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (3), 2003, s. 217-239.
- Pala, İskender, *Sözün Özünden Dünden Bugüne Atasözleri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2015.
- Parsons, T. ve R. F. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process*, The Free Press, New York 1955.
- Püsküllüoğlu, Ali, *Türk Atasözleri Sözlüğü*, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2012.
- Sönmez, Ömer Faruk, “Atasözlerinin Sosyal Bilgiler Programındaki Değerler Açısından İncelenmesi”, *Zeitschrift für die Welt der Türken*, Vol. 6, No. 2, 2014, s. 101-115.
- Turgut, Mustafa, *Türk Aile Değerleri Araştırması*, (Proje Yürütücüsü: Abdullah Topçuoğlu & Editör: Mustafa Turgut), T. C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, Ankara 2010.
- Ulusoy, Kadir ve Ali Arslan, “Değerli Bir Kavram Olarak ‘Değer ve Değerler Eğitimi’”, *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi* (Ed. Refik Turan ve Kadir Ulusoy), Pegem Akademi, Ankara 2016, s. 1-16.
- Yılmaz, Erol, *Açıklamalı Atasözleri ve Deyimler*, Doğruluk Yayınları, İzmir 1989.
- Yurtbaşı, Metin, *Sınıflandırılmış Atasözleri Sözlüğü*, Excellence Yayınları, İstanbul 2012.

Karşılaştırmalı Türk Azerbaycan Atasözlerinde Aile ve Akrabalık İlişkileri

*Lale Bayramova**

Family and Kinship Relations in Comparative Turkish Azerbaijani Proverbs

Summary

Proverbs, one of the bearers of the oral culture, reflect the culture of the community to which they belong. Family and kinship relations are of great importance in Turkish culture, and this factor is visible in proverbs. More particularly, Turkey Turkish and Azerbaijani Turkish have been evaluated in terms of the proverbs on kinship relations in the study and we tried to identify the similarities between those proverbs in terms of vocabulary and semantics. Turkish sources such as *Türkiye Türkçesinde Atasözleri* (Turkish Proverbs) by Nurettin Albayrak and *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri* (The Classified Turkish Proverbs) by Metin Yurtbash were used as main references to determine the proverbs on kinship in both dialects, Halik Rzayev's, Abulqasim Huseynzadeh's and Celal Beydili's books were adopted as another reference for proverbs on the same subject in Azerbaijani Turkish.

The findings on proverbs related to kinship obtained in the comparative study of both dialects will contribute to the cultural cohesion not only between the two dialects, but between others in the Turkish family of languages, as well.

Key Words: Azerbaijan Turkic, Turkey Turkic, Family and Kinship in Turkish family of languages, Proverbs.

Giriş

Bir dili konuşan bireylerin maddi ve manevi kültürünü, başka toplumlarla ilişkilerini, değer yargılarını yansıtan söz varlığı; sadece dildeki sözcükleri değil kalıp sözler, deyimler, terimler, atasözleri gibi birçok anlatım kalıbını içermektedir. Bu bağlamda, söz varlığı içinde yer alan, toplumun türlü konulardaki deneyimlerini gösteren ve o dilin anlatım gücünü somutlaştıran atasözleri de üretildiği toplumun kültürünü yansıtmaktadır¹.

Azerbaycan atasözlerinin ilk araştırmacılarından Ebülqasım Hüseyinzade atasözlerini “Hayatın çeşitli meselelerine dair ibret verici, kısa, hikmetli sözler” yani “halkın tecrübesini yansıtan ifadeler” şeklinde tanımlar².

* İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

¹ Doğan Aksan, *Türkçenin Sözcük Varlığı*, Engin Yayınevi, Ankara 2006, s. 181

² Ebülqasım Hüseyinzade, *Atalar Sözü*, Yazıçı, Bakı. 1981, s. 5

Mensubu olduğu milletin toplumsal düzeni, sosyal yaşam şartları ve medeniyet seviyeleri hakkında kültürel yapının oluşturulmasında büyük katkı sağlayan atasözlerinin incelenmesi ait olduğu toplumun milli kimliği hakkında önemli verilere ulaşılmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda Türk atasözlerinin incelenmesi Türk toplumlarının temel söz varlığına, nesilden nesile aktarılmış gelenek ve göreneklerine ulaşmamıza katkı sağlarken aynı zamanda karşılaştırmalı lehçe çalışmalarında önemli bulgular elde etmemize yardımcı olacaktır.

Tarih boyunca üç kıtaya yayılarak birbirilerinden uzak mesafelerde yaşayan Türk aileleri bu süre zarfında tanıştıkları farklı yaşam tarzlarından ve verdikleri mücadelelerden elde ettikleri deneyimleri atasözleri vasıtasıyla günümüze kadar ulaştırmışlardır. Çalışmamızda Altay dil ailesinin Oğuz dil grubunda yer alan Azerbaycan Türkçesi ile Türkiye Türkçesindeki akrabalık ilişkileri ile ilgili atasözlerindeki ortak ve benzerliklerden yola çıkarak özelden bu iki lehçe arasında, genelde ise tüm Türk lehçeleri arasındaki kültürel birliği göstermeye çalışacağız.

Azerbaycan Türkçesi İran'a yakınlığından dolayı pek çok Farsça kelime barındırırken yirminci asırdan itibaren Sovyet istilası ile Rusçanın etkisi altında kalmıştır. Türkiye Türkçesi ise bilhassa ses yapısı ve kelime hazinesi bakımından Arapçanın etkisi altında olmuştur. Ancak tüm bu faktörler birlikte Türk toplulukları kurdukları sağlam aile yapısı sayesinde sosyal yapı, kültür ve geleneklerini asırlarca korumayı başarmışlardır.

Akrabalık Türkçe Sözlük'te kan bağıyla birbirine bağlı olan kimse-ler³ ve hısımlık yani evlilik yoluyla aralarında bir ilişki, bir yakınlık doğan kimseler⁴ olmak üzere ikiye ayrılırken Türk Dünyası Aile ve Akrabalık Terimleri Sözlüğü'nde; "Baba soyundan yakınlığı olan aileler"⁵ olarak tanımlanmaktadır.

Türk toplumlarında akrabalık ilişkileri tarihin her döneminde büyük önem taşımış; mutluluğun paylaşmasında, problemlerin çözümünde sıkıntı ve kederin göğüslenmesinde büyük güç olarak görülmüştür. Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinde önemle vurgulanan akrabalık ilişkileri: "Akraba akrabanın etini yese de kemiğini dışarıya atmaz", "Ciğer akraba", "Ağaç düşer (de) yakınına yaslanır" şeklindeki Türk atasözlerinde de yerini almıştır.

Azerbaycan ve Türk atasözlerinden yola çıkılarak yapılan çalışmada her iki kültürün atasözlerinde detaylı adlandırma ile karşılaşılmış, başlıca akrabalık terimleri şu şekilde sınıflandırılmıştır: *Ata* "baba, peder", *ana* "anne, valide", *bacı* "abla, kız kardeş", *qardaş* "abi, erkek kardeş", *baba* "dede, büyükbaba", *nene* "anneanne, babaanne, nine", *emi* "amca", *bibi*

³ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 2011, s. 72.

⁴ *A.g.e.*, s. 1095.

⁵ Mehmet Ziya Binler, *Türk Ailesi ve Akrabalık Terimleri Sözlüğü*, 2007, s. 22

“hala”, *xala* “teyze”, *dayı* “dayı”, *yezne* “enişte”, *yenge* “yenge”, *küreken* “damat”, *qaynana* “kaynana”.

Bu iki Türk lehçesinde akrabalık ilişkilerinin isimlendirilmesi açısından bazı farklılıklar görülmektedir. Türkiye Türkçesinde büyüklük küçüklük farkının özellikle belirtilerek büyük erkek kardeş için “ağabey”, büyük kız kardeş için “abla”, küçük için “küçük kardeş” sınıflandırılması yapılırken Azerbaycan Türkçesinde böyle sınıflandırmanın olmaması, “yenge” kelimesinin Azerbaycan Türkçesinde anlam daralmasına uğrayarak sadece gelinin yardımcısı anlamını ifade etmesi, Arapçadan Türkçeye girmiş olan (Ar. *hale*) ve aslında “annenin kız kardeşi” anlamına gelen *hala* kelimesinin Azerbaycan Türkçesinde aynı anlamda kullanılırken Türkiye Türkçesinde anlam değişikliğine uğrayarak “babanın kız kardeşi” anlamından kullanılması gibi detay farklarına rağmen akrabalık bağı taşıyan üyelerin görev ve fonksiyonlarının genelde aynı olduğu değerlendirilmiştir.

Çalışmada daha kesin verilere ulaşabilmek adına Altay dil ailesinin iki önemli kolu, Türkiye Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesindeki akrabalıkla ilgili atasözleri kaynak alınarak söz varlığı ve anlambilimsel olarak incelenmiş, böylece Altay dilleri arasında kültürel benzerliklerin tespit edilmesinde bir nebze faydalı olmaya çalışılmıştır.

Altay dillerinde aile ve akrabalık ilişkileri tarihin en eski dönemlerinden itibaren önem taşımış, zengin akrabalık ilişkileri atasözlerinde kapsamlı olarak incelenmiştir. Cinsiyetler arası farkların ve iktidar ilişkilerinin inşa edildiği bir mekân olarak kadın ve erkek cinsinin çocukluktan itibaren sosyal ve toplumsal rolleri kazandığı, eğitildiği, toplumsal ve kültürel bilgi aktarımının en etkili bir şekilde yapıldığı ortam olan aile “sosyal bir sistem” olma özelliği göstermektedir⁶. Toplumsal ilişkileri kurucu ve düzenleyici olan bu sistem kadına anne, eş, kız evlat, kardeş, hala, teyze, yenge, nine, kaynana vb.; erkeğe ise baba, koca, erkek evlat, kardeş, amca, dayı, enişte, dede vb. roller yüklemiştir.

Karı-koca ve Evlilik

Türk atasözlerinde yuvayı kurma, devamlılığını sağlama gibi eylemlerin büyük ölçüde kadınla temsil edildiği görülmektedir. Bu bağlamda Türk ailelerinde kadının üzerine düşen görevler ve beklentiler erkeğe nispetle daha fazla olmuş, aileyi aile yapan temel unsur kadın olarak değerlendirilmiştir:

AT: “Evi abad edən arvaddır.” - TT: “Evi, ev eden kadındır”.

AT: “Arvadsız ev, susuz dəyirman.” - TT: “Kadınsız ev, parasız kasaya benzer”.

⁶ İhsan Sezal, *Toplum ve Aile, Sosyolojiye Giriş*, Martı Yayınları, Ankara 2002, s. 172.

Erkeğin toplum içinde kimliğini kanıtlanmasında kadın temel etken olarak değerlendirilmekle birlikte Türk toplumlarında karı koca ilişkilerini ele alan atasözlerinin bir kısmı erkeği bir adım önde tutmuş, kadının toplum içinde değerini kocasına “iyi bir eş” olma şartına bağlamıştır:

AT: “Arvadı bəd olanın saqqalı tez ağarar.” - TT: “Avradı bed olanın sakalı tez ağarır”.

AT: “Arvad var ev yığar, arvad var ev yıxar.” - TT: Kadın var ev yapar, kadın var ev yıkar”.

Türk atasözlerinde karı koca ilişkisinde erkeğin kadın üzerinde gözle görülür otoritesi söz konusudur. Fakat bu üstünlük genellikle erkeğin güç ve yapı olarak kadından üstün olması, kadına sahip çıkması ve onun üzerinde sorumluluğu ve dolayısı ile evin reisi konumu ile açıklanmaktadır:

AT: “Arvadın şamdanı qızıldan da olsa, şamı yandıran kişidir.” - TT: “Kadının şamdanı altın olsa, mumu dikecek erkektir”.

AT: “Arvadı ər saxlar, suyu vər.” - TT: “Kadını eri saklar, peyniri deri saklar”.

Türk ailelerinde erkeğin ailede rolünün önemini belirten AT: “Ərsiz arvad – cilovsuz at.” - TT: “Ersiz avrat, yularsız at.”, “Eri olmayanın, yeri olmaz.”, “Horoz kadar kocan olsun, harman kadar yerin olsun.” gibi atasözlerine karşılık olarak kadını yücelten “Kadınsız hane, kuşsuz kafese benzer.”, “Kadınsız ev olmaz.”, “Ocağın yakışığı odun, evin yakışığı kadın.” - AT: “Arvadsız ev, susuz dəyirman.” gibi atasözlerinin sayısı az değildir. Aile ilişkilerine önem verilen Türk ailelerinde bu bakımdan karı koca ilişkisi atasözlerinde genellikle birbirilerini tamamlayan unsurlar olarak değerlendirilmektedir:

AT: “Arvad evin iç divarıdır, kişi çöl divarı.”, “Kişi fəhlədir, arvad – bənnə!”, “Arvad evin süpürgəsi, kişi evin xəkəndazı.”, “Arvad, sən içəridən, mən bayırdan – yaxşı ev tikərik.”, “Ər axar çaydır, arvad isə - bənd!”

TT: “Erkek getirmeyi, kadın yetirmeyi”, “Er getiri, avrat yetiri”, “Erkek vefakar, kadın cefakar olmalı”.

Anne Baba.

Türk ailelerinde kadın ve erkeğin en önemli statüsü anne ve baba rolleri olarak görülmektedir. Türk atasözlerinde cinsiyet yaklaşımında anenin rollerinin babaya nazaran daha fazla olduğu, babanın rollerinin aneyle kıyasla zayıf kaldığı gözlemlenmektedir. Anne çocuk yetiştirmek, özellikle de kız çocuğuna örnek olmak gibi çeşitli görevler yüklenmektedir. Bu bakımdan sabrı ve fedakârlığı ile her iki kültürde de en yüksek mertebede tutulan, hakkı ödenmez ve rızası alınması gereken kişi olarak atasözlerinde yer almıştır:

AT: “Ağlarsa anam ağlar, qalanı yalan ağlar.” - TT: “Ağlarsa anam ağlar, kalanı yalan ağlar”.

AT: “Ana haqqı – tanrı haqqı.” - TT “Ana hakkı, Tanrı hakkı”.

AT: “Anadan yaxşı yavər olmaz.”, “Anadan əziz yenə anadır” - TT: “Ana gibi yâr olmaz”.

Fakat annenin daha baskın olması babanın sevilip sayılmadığı anlamına gelmemektedir. Annenin çocuk üzerinde üstlendiği roller kadar babanın rolleri de önem arz etmektedir. Ailede disiplini sağlamak, evi geçindirmek, özellikle erkek çocuk eğitimi gibi rolleri ile baba da anne gibi güven duyulan, saygı gösterilen kişi olarak değerlendirilmektedir:

AT: “Atamın öldüyünü bilsəydim, duz ilə dəyişdirərdim.” - TT: “Babamın öleceğini bilseydim tuz ile değiştirirdim”.

AT: “Ata nəsihətin tutmayan peşman olar.” - TT: “Baba nasihati tutmayan pişman olur”.

AT: “Ata evin Allah'ıdır.” - TT: “Ata hakkı, Tanrı hakkıdır”.

Erkek çocuklarının toplumda kişilik olarak gelişmesinde etkin role sahip olan baba, Türk atasözlerinde genelde miras konusuyla ele alınır:

AT: “Ata malından mal olmaz.” -TT: “Ata malı mal olmaz”.

AT: “Ata malı tez tükənər.” - TT: “Baba malı tez tükenir”.

AT: “Ata biliyi ilə adam adam olmaz.” - TT: “Baba bilgisi ile adam adam olmaz”.

AT: “Atanın sənəti oğula mirasdır.” - TT: “Atalar sanatı oğlana mirastır”.

Kız ve Erkek Evlat

Geleneksel Türk kültür yapısında çocuk, aile olmanın temel göstergelerinden biri olarak değerlendirilmektedir.⁷ Bu bakımdan çocuk muhakkak sahip olunması gereken ve hayata renk ve zenginlik katan bir değer olarak görülmüş, çocuksuz bir aile eksik aile olarak değerlendirilmiştir:

AT: “Balalı ev - bazar, balasız ev – məzar.” - TT: “Balalı ev Pazar, balasız ev mezar”.

AT: “Bala ciyər ətidir.” - TT: “Çocuk çiğər etidir”.

Türk ailelerinde kız ve erkek evlada yaklaşımda farklılıklar söz konusu olmuş, bu farklar belirgin olarak atasözlerine de yansımıştır. Türk atasözlerinde erkek çocuğunun değeri, kız çocuğuna göre daha yüksektir.⁸

Türk kültürünün en önemli kaynaklarından biri olan Dede Korkut kitabında da çok güçlü bir oğul algısı vardır. Anlatının mukaddime kısmında “Oğul babadan görmeyince sofraya çekmez. Oğul babanın yerine ye-

⁷ Esra Akbalık, “Türk Atasözlerinde Cinsiyet Algısı”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 36, Nisan 2013.

⁸ Bülent Özkan-Eda Gündoğdu, “Cinsiyet Bağlamında Türkçede Atasözleri ve Deyimler”, *Turkish Studies*, 6/3, Summer 2011, s. 1141.

tişenidir, iki gözünün biridir. Devletli oğul olsa ocağının korudur.”⁹ atasözlerinden de anlaşıldığı üzere ataerkil düzenin egemen olduğu Türk ailelerinde erkek çocuk her zaman daha çok istenen çocuk olmuştur.

Erkek evladın daha fazla tutulmasının başlıca nedeni soy devamlılığının güvencesi olarak değerlendirilmesidir. Bu bakımdan Türk atasözlerinde erkek çocuk eğitiminde daha fazla sorumluluğa sahip babanın oğlundan temel beklentisi ailesine ve mirasına sahip çıkarak soyunu layıkıyla devam ettirmesidir:

AT: “Oğul yönlü olsa neynir ata malını, yönsüz olsa neynir ata malını?!” - TT: “Oğlun iyi mi, neyleyeceksin malı; oğlun kötü mü, neyleyeceksin malı”.

AT: “Ata oğula öyrədər taxıl biçməyi, ana qızına öyrədər süfrə açmağı” - TT: “Oğlan babadan görür at oynatmasını, kız anadan görür sofrə donatmasını”.

Geleneksel toplum yapılarında erkek çocuk kız çocuğuna tercih edilmekle birlikte kız çocuğunun varlığı da Türk atasözlerinde sevinç ifade etmektedir:

AT: “Bir anaya bir kız, bir kölləyə iki göz”, “Kız kapısı, sultan kapısı”, “Qızdır – qızıl parçası, torpağa düşən parıldar”.

TT: “Bir anaya bir kız, bir kafaya bir göz (yeter)”, “Kız evi, umut evi; oğlan evi, unut evi”, “Kız evi, vezir evi”, “Kıza iki kurban, oğlana bir kurban”.

Dayı- Amca

Türk toplumunda dayı ile amca kıyaslaması yapıldığında dayı daha çok sevilen taraf olarak değerlendirilmektedir:

“İt ataya benzer, er dayıya (Er dayıya, it ataya).”, “İgid oğul dayısına çəkər.”, “Dayısı olan dayısına inanar (Dayısı olan, dayısına yanaşır).”, “Dayı tikən körpünü su aparmaz.”, “Dayıya yeğen gerek, gemiye yelken kürek.” atasözlerinde dayı yeğenlerinin korunması hususunda güç ve güveni simgelemektedir.

“Amca baba yarısıdır.”, “Darğa əmimdir daha nə gəməmdir?” atasözlerinin tersine, hem Türkiye Türkçesi atasözlerinde hem de Azerbaycan Türkçesi atasözlerinde amca ile ilgili, “Dayı ilə dağ dolan, əmi ilə bağ dolanma (Dayı ile dağı gez, emmi ile bağı gezme)”, “Dayılar yeğenleri yükseltir, amcalar batırır.” gibi olumsuz atasözlerinin varlığı söz konusudur.

Bu ise geleneksel Türk ailelerinde babadan çekinilmesi, baba tarafına da biraz korku ve mesafe ile yaklaşılmasından kaynaklanmaktadır. Anneye ise daha yakın olduğundan çocuk kendini annenin akrabalarına içgüdüsel olarak daha yakın hissetmektedir.

⁹ Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1999, s. 16.

Teyze-Hala

Türk ailelerinde kız kardeşler arasındaki bağ çocukları da etkilemekte, teyze anne yarısı olarak görülmektedir. Bu bakımdan teyze ile ilgili daha fazla atasözünün varlığına rastlanmaktadır:

AT: “Bacı oğlunu dayısı tanıdar, bacı kızını – xalası.”, “Anası durub, xalasının ürəyi gedib.”, “Xalamın saqqalı olsaydı, mən ona dayı deydim.”, “Aləm aləm ilədir, kor qız xalam ilə.”, “Xanım qız xalasına oxşar, yaxşı oğlan dayısına”.

TT- “Kel kız teyzesinin saçıyla övünür.”, “Ekmek bezeden, kız teyzeden (anadan) belli olur.”, “Teyze anne yarısıdır”.

Türk toplumunda hala ve teyze kıyaslaması yapıldığında teyze daha fazla sevilip güvenilmekle birlikte hala ile ilgili “Teyze sürekli size gelir; halaya ise kırk yılda bir misafirlige gidilir.” atasözü dışında olumsuz anlamda kullanılan atasözlerine rastlanılmamaktadır. Hala ile ilgili her iki Türk lehçesinde var olan “Ər dayıya, qız bibiyə çəkər.” - “Er dayıya, kız halaya çeker.” atasözü tespit edilen tek atasözüdür.

Sonuç

Çalışmamızda Altay dillerinden Azerbaycan Türkçesi ile Türkiye Türkçesindeki akrabalık ile ilgili atasözleri incelenmiş, bu atasözlerine dayanarak akrabalık bağı taşıyan kişilerin toplum içinde rolleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Elde edilen sonuçlara dayanarak bu atasözlerinde karı koca dolayısıyla anne baba ailenin temel dayanağı, çocuk ise aileyi tamamlayan temel unsur olarak değerlendirilmiştir. Kız çocuğunun evlenip aileden ayrılması, erkek evladın ise soyu devam ettirmesi nedeniyle erkek evlat daha değerli görülmüştür. Ayrıca ataerkil Türk ailelerinde baba otoritesi nedeniyle çocuklar anne dolayısı ile anne tarafına kendini daha yakın hissetmiş, buna bağlı olarak teyze ve dayı atasözlerinde üstün konumda değerlendirilmiştir.

Yapılan çalışma sonucunda iki Türk ailesi arasında akrabalık ilişkilerinin yanı sıra söz varlığı ve anlambilimsel açıdan da benzerlikler tespit edilmiştir. Bu benzerliklerin ise Azerbaycan ve Türk kültürel birliği ile birlikte genelde Altay Türk aileleri arasındaki kültürel birliğin sağlanmasında faydalı bir kaynak niteliği taşıyacağını düşünmekteyiz.

Kaynakça

Akbalık Esra, Türk Atasözlerinde Cinsiyet Algısı, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 36 , Nisan 2013.

Aksan Doğan, *Türkçenin Sözvarlığı*, Engin Yayınevi, Ankara 2006.

Albayrak Nurettin, *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2009.

Binler Mehmet Ziya, *Türk Dünyası Aile ve Akrabalık Terimleri Sözlüğü*, Selenge Yayınları, İstanbul, 2007.

Ergin Muharrem, *Dede Korkut Kitabı*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1999.

Hüseynzadə Əbülqasım, *Atalar Sözü*, Yazıçı, Bakı 1981.

Özkan Bülent-Eda Gündoğdu, Cinsiyet Bağlamında Türkçede Atasözleri ve Deyimler, *Turkish Studies*, 6/3, Summer 2011.

Rzayev Halıq Ağa Həsən Oğlu, *Atalar Sözü*, I, Nurlar Nəşriyyat.

Sezal İhsal, *Toplum ve Aile Sosyolojiye Giriş*, Martı Yayınları, Ankara 2002.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara 2011.

Azerbaycan ve Anadolu Atasözlerinde Aile Değerleri

*Gülzar Osmanova**

The Family Values Found in Azerbaijani and Anatolian Proverbs

Summary

One of the most important elements which indicate folk traditions in the folklore of Azerbaijan and Anatolian Turks are the proverbs that reflect the cultural and social values of the collective. In proverbs, the provision is firmly confirmed, and high moral qualities such as honesty, loyalty, correctness, commitment, love to labour and homeland, respect for elders are reflected. Let us suppose that in Turkish culture the family includes various roles, which determine mutual expectations among family members. Proverbs about family values are common in Azerbaijan and among Anatolian Turks. The relationships between daily or business life of people are reshaped by the oral law rules. Embarrassment, knowing the sake, the rhetoric behind the word, makes it possible for a person to organize their behavior against someone else in the context of social relations.

A number of proverbs that reflect family values have been examined in this investigation.

Key Words: folklore, proverbs, Azerbaijan, Anatolia, family values.

Çok eski bir geçmişi olan Türk halklarının zengin bir dili ve yüzyıllar boyunca çok geniş coğrafi yörelere yayılmış bir kültürü vardır. Bu kültürün en önemli alanlarından biri de sözlü halk yaratıcılığıdır. Sözlü halk yaratıcılığı herhangi bir halkın geçmişinden bugününe iletilen bilim, kültür hazinesidir. Dünyanın herhangi bir halkı atalarının yarattığı örneklerle atıfta bulunarak gelecek kültürünü oluşturur ve geliştirir. Halk yaratıcılığının her örneğinde halkın manevi-psikolojik dünyası, kültürü, bakış açısı vb. yansıtılmaktadır. Çoğunluk tarafından yaratılan ve yaşatılan sözlü halk sanatı olan folklorda halkımızın maneviyatı, tefekkürü ve psikolojisi toplanmıştır. Sözlü halk yaratıcılığı canlı konuşma dilinin tüm inceleklerini yansıtan değerli bir hazinedir. Bu milli-manevi, ahlaki servetler genç kuşağın kimliğinin oluşmasında tükenmez bir kaynaktır.

Milli-manevi değerler, genç neslin eğitimi, ahlakı, akı, zekâsı ve manevi-psikolojik durumuyla ilgili fikirler vermektedir. Her bir halk kendini doğru kavrayıp değerlendirmek ve ilerleme sağlamak için sadece kendi manevi geçmişine derinlemesine hâkim olmalıdır. Yüzyıllar boyunca halkın düşünce süzgecinden geçerek günümüze kadar gelen örf ve

* Dr., Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Bakü, Azerbaycan.

geleneklerimiz, ana babaya, büyük ve küçüklere saygı, kadın kimliğine aşırı sevgi esasına dayanmaktadır. Bu bakımdan Türk halklarının yaratıcılığına yansıyan âdetlerin, yıllar boyu sağlamaştırılmış aile imajının, milli-manevi değerlerin, eğitim, terbiye anlayışının, anlaşılmasında ailenin rolü bugün de tartışmasız olarak önem arz etmektedir.

Küçük aileler arasındaki karşılıklı yardımlaşma biçimleri komşuluğun esasını oluşturmaktaydı. Bu fikir atasözlerinde de kendine yer bulmuştur: “Yakın komşu uzak akrabadan iyidir”. Karşılıklı yardım biçimlerinin korunmasında yerleşim meskenlerinin sosyal yapısı ve yönetim sistemi de önemli rol oynamıştır. Şehir ve köy yerlerinde mevcut karşılıklı yardımlaşma biçimlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu âdet kırsal alanlarda daha geniş boyutlara ulaşmıştır. Belirtildiği gibi yardımlaşma kurumunun var oluş nedenlerinden biri de ekonominin zayıf gelişme hızıdır. Kentlerde ekonomik gelişme göstergeleri köylere nazaran yüksek oranları işaret etse de önemli bir noktaya da dikkat edilmelidir: Köylerde akrabalık bağları daha güçlüdür, şehirlerde ise nüfus yapısı sivil akrabalardan, hatta farklı kültürlerin taşıyıcısı olan ayrı etnik gruplardan oluşmaktadır.

Sözlü halk sanatının zenginliği toplumun kültürel unsurlarıyla yakında ilişkilidir. Çünkü halk yaratıcılığı mensup olduğu halkın zengin yaşam tecrübesini, onun geçmişten günümüze kadar meşgul olduğu faaliyet alanlarını, mesleğini, bakış açısını, arzu ve isteğini ifade eder. Folklor genetik, işlev ve imge-içerik açısından halk yaşamının sosyal ve ev donanımları, tören, ev gelenekleri ve sabit tekrar edilen durumlarla ilgilidir.

Halk yaratıcılığının türlerinden olan atasözlerinde halkın hayatı, gelenek ve görenekleri, davranış kuralları, psikolojisi hakkında geniş bilgiye rastlıyoruz. Atasözlerinde halkın bilgeliği, zekâsı ve yüzyıllardan beri elde ettiği tecrübenin sonuçları özetlenir.

Yapıca küçük olmasına rağmen içerik bakımından zenginlik sergileyen atasözleri, geniş halk yığınlarının yüzyıllar boyunca geçirdikleri deneyimlerden ve bunlara dayanan düşüncelerden doğmuşlardır. Atasözlerinde aile değerleri, toplumsal ilişkiler, yemin etme, toplumsal yardımlaşma, komşuluk ilişkileri, ahlak vs. sözlü hukuk kurallarına uygun bir şekilde anlamlandırılmıştır. Bunlardan bazıları hayattan alınacak dersleri ifade ederken bazıları da töreleri, gelenek ve görenekleri bir sonraki kuşağa bildirir. C. Beydili'nin ifadesiyle, “En büyük hikmetleri en basit ve derin şekilde anlatan atasözleri uçsuz bucaksız bir alemdir” (Atalar sözü, 2004: 4).

Toplumdaki ahlaki normlar, toplum üyelerinin davranış kuralları terbiye sürecinde oluşur. Çocuklara doğruluk, iyilik, emek verme, zor anda birbirine destek olma, mertlik gibi değerler aşılanır. Terbiyeli olma, ahlaklı bir hayat sürme, toplum içinde kendi ayakları üzerinde durma, gibi olumlu mesajlar atasözlerinde yer almıştır. Halk en iyi manevi nitelikleri, başka bir deyişle vefalı, dürüst, cesur olmayı, çalışkanlığı, dostluğu,

arkadaşlığı, alçakgönüllülüğü takdir ederken insanın kabahat ve kusurlarını; tembellik, yalancılık, gevezelik, hırsızlık ve yılgınlık gibi alışkanlık ve eylemlere karşı olumsuz bir tavır gösterme eğilimindedir. Bununla ilgili durum atasözlerine yansımıştır: “Doğruluk kişiye saygı arttırır.”, “Merd ile taş taşı, namert ile bal yeme.”, “Yersiz konuşanın saygısı olmaz.”, “Sözün kısa ve özü makbuldür.”, “Doğruya zeval yoktur.”, “Terbiye baş tacıdır.”, “Vicdanlı vicdanını satmaz.”, “Doğruluk mutluluk getirir.”, “Dost kötü günde tanınır.”, “Dost birse azdır, düşman birse fazladır.”, “Bir buğday ekmezsen bin buğday biçmezsin.”, “İş insanın cevheridir.”, “Açık söze ant gerekmez.”, “Söz verme, verdinse dönme.”; “Her evin bir töresi vardır.”, “Kardeş kavgası, parmak kınası.”, “Karı koca arasına girilmez.”, “Oğlan babadan görmeyince sofraya sermez, kız anadan görmeyince öğüt almaz.”, “Sanat ömrün süsüdür.”, “Güvensizlik başladığında dostluk biter.”, “Er gözünden, yiğit sözünden belli olur.”, “Attığın okun varacağı yeri bilmen gerek.”, “Büyük lokma ye, büyük söz söyleme.”, “Tek elden ses çıkmaz.”, “Aç doyuran aç kalmaz.”, “Tuz-ekmek hakkını bilmeyen kör olur.”, “Bir acı kahvenin kırk yıl hatırı vardır.”, “İyilikte adı çıkkanı el üstünde tutarlar.”, “Süleyman isen dahi karıncanın ahından sakın.” vs.

Her halkın sözlü yaratıcılığı bu halkın sosyal yaşam tarihidir, çünkü herhangi bir halkın sözlü halk edebiyatını inceleyerek onun tarihinin önemli yönlerini öğrenmek mümkündür. Kamran Eliyev halk yaratıcılığının önemi hakkında şöyle demektedir: “Folklora aracılığıyla herhangi bir halkın sadece tarihini değil, onun psikolojisini, geleneklere, hayata ve dünyaya yaklaşımını öğrenmek de mümkündür” (Aliyev, 2017: 257).

Azerbaycan ailelerinde erken yaşta çocuklarda büyüğe saygı hissi terbiye olunur. Yüksek asıllı genç bile aksakalın karşısında ayakta durmalı, onun adını sormadan en saygın yeri ona vermelidir. Gençler aksakalların görüşlerini takdir eder, onların saygısını kazanmak isterler. Azerbaycan'da aile kurarken, ev inşa ederken ihtiyarların hayır duası alınır. Ev inşa edilirken temele konulan ilk taş kutsal bilinir, bu yüzden *yurt taşı* “temel taşı” olarak adlandırılır. Ebediyetin ve yurt edinmenin sembolü sayılan, eve hayır, uğur getireceğine inanılan bu taşı temele yaşanan toplumun aksakalı koyar. Taşın konulması dolayısıyla oba sakinleri ev yaptırarak tebrik için gelir. Büyük sözü dinlemeyen, büyüğün tavsiyesi ile oturup kalkmayan, sonunda tuttuğu işten, amelden pişman olan kişiler için ise halkımız, “Ulu sözüne bakmayan uluya-uluya kalır.” demiştir. Büyüğe saygı hakkında Azerbaycan folklorunda bilgece sözler vardır: “Allahsız yerde otur, büyüksüz yerde oturma.”, “Büyük sözüne bakmayan ekme bulmaz.”, “Anne-baba sözüne bakmayan hoş gün görmez.” vb.

Türk halklarının karakteristik özelliklerinden biri de misafirperver olmalarıdır. Bu gelenek en çok toplumsal bilincin ahlak, din ve hukuk gibi formları ile ilgili olup esasen ev ilişkileri alanında tezahür etmektedir.

Eski geleneklerden biri olan misafirperverlik bütün güzel yönleriyle bugün de Azerbaycan halk kültüründe korunmaktadır. Bu âdete uygun davranmayanlar toplum tarafından kınanır, hatta aşağılanırlar. Azerbaycanlılar misafire göre sofraya kurar ve tüm sofraya kültürünün gerektirdiği kurallara riayet ederler. Maddi imkanı az olan Azerbaycanlılar konuklarını en uygun şekilde karşılamaya çalışır, misafirin yanında mahcup olmamak için ellerinde olan her şeyi sofraya getirirler. Yeri gelmişken belirtelim ki bununla ilgili olarak “Konuk umduğunu değil, olanı yer.” atasözü de mevcuttur. Anadolu Türklerinde de bu atasözü aynı biçimde kullanılmaktadır: “Misafir umduğunu değil, bulduğunu yer”.

Misafiri saygıyla karşılayıp onurla uğurlamak ev sahibinin görevidir. Azerbaycanlılar konuk eve girer girmez “hoş geldin” deyip onu misafir için hazırlanmış en iyi odalarına (konuk odasına) götürür ve dinlenmesi için ona uygun bir ortam oluştururlar. Ev sahipleri en iyi yemeklerini konuk için pişirir, yatacak en iyi yeri konuk için hazırlarlar. Misafir evin diğer odalarına giremez. Misafirin oturduğu odanın kapısı açık kalmalıdır. Misafire ziyaretinin amacını, misafir kalacağı süreyi sormak hoş karşılanmaz. Duruma göre misafirin arzusu ev sahibi tarafından yerine getirmelidir. Konuk evden ayrılırken geleneklere uygun bir şekilde gerekli saygı kurallarına riayet edilir.

Halk arasında misafir ağırlamanın ayrıcalıklı yönüne işaret eden atasözleri de bulunmaktadır: “Payı pay kabına koyarlar”. Eğer misafir uzaktan gelmişse ve sık sık gelen akrabalarından değilse yakın akraba ve komşular onu misafir çağırırlar. Herkes uzaktan gelen misafiri yeni haberlerin müjdecisi olarak kabul eder. Misafirperverliğin manevi-etik özellikleri günümüze kadar korunmuştur. Misafire saygı, misafirperverlik geleneği hakkında onlarca atasözü bulunmaktadır: “Misafir evin gülüdür.”, “Misafir evin hayır ve bereketidir.”, “Misafirsiz ev suyu kurumuş değirmene benzer.”, “Evin yaraşığı çocuktur, sofranın yaraşığı misafir” vb.

Misafir ağırlamak aynı zamanda bir prestij göstergesidir. Öyle ki misafir ağırlanan ev, aile ve topluluk sosyal çevrenin ilgi ve dikkatini çeker.

Halkın kültürünü şekillendiren unsurlardan biri de akrabalık ilişkileridir. Bu ilişkiler folklor da yansımıştır: “Kardeş kardeşin kötülüğünü istemez.”, “Kardeş kötü günde destek olur”. Akrabalık ilişkileri esasen yoğun olur. Bazen yakın akrabalar arasında gidip gelmeler seyrekleştğinde ya da kaybolduğunda yabancılaşma başlar. Bu konuda şu atasözü dikkat çekicidir: “Gide gide yad olur, gele-gele evlat”.

Tüm Türk halkları tarafından ortak yaşam biçiminin canlı ifadeleri olarak kullanılan kültür ürünlerinin başında ortak özellikler taşıyan atasözleri gelmektedir. Bu ortak ve benzer atasözlerini oluşturan en önemli faktör bir zamanlar aynı coğrafi şartlarda yaşamış olmalarıdır. Çünkü aynı coğrafyada yaşamış olan veya hâlâ yaşamaya devam eden insanların

kültürel özellikleri de ortak ve benzerdir. Günümüzde değişik coğrafi yörelerde yaşamalarına rağmen binlerce yıllık ortak geçmişleri olan, ortak değerleri paylaşan, belirli kültürel gelenekleri olan, Türk halkları geleneksel halk kültürünün ürünlerinden olan atasözlerini sözlü gelenekte yaşatarak yüzyıllar boyu varlıklarını korumuşlardır. Bu nedenle aynı coğrafyayı paylaşmış olan Türk toplumlarında kullanılan atasözlerinin büyük çoğunluğu benzer ve ortaktır. Bunu aşağıdaki örneklerde de görebiliriz:

Anadolu'da	Azerbaycan'da
El için kuyu kazan evvela kendi düşer	Özgəsinə quyu qazan özü düşər
Bıçak yarası geçer, dil yarası geçmez	Qılınc yarası sağalar, söz yarası sağalmaz
Dağ dağa kavuşmaz, insan insana kavuşur	Dağ dağa qovuşmaz, adam adama qovuşar
Demir tavında dövülür	Dəmiri isti-isti döyərlər
Evdeki hesap çarşıya uymaz	Evde deyilen bazarda tapılmaz
İt ürür, kervan yürür	İt hürər, karvan keçər
Kızım sana söylüyorum, gelinim sen işit	Qızım, sənə deyirəm, gəlinim, sən eşit
Kurunun yanında yaş da yanar	Qurunun oduna yaş da yanar
Sakla samanı, gelir zamanı	Saxla samanı, gələr zamanı
Acı sirkenin zararı küptünerdir	Sirkə nə qədər tünd olsa öz qabını çatladar
Taş düştüğü yerde ağırdır	Daş düşdüyü yerdə ağır olar
Ucuz etin yahnisi tatsız olur	Ucuz ətin şorbası olmaz
Yalancının evi yanmış, kimse inanmamış	Yalançının evi yandı, kimsə inanmadı
Sütten ağzı yanan ayrıntı üfleyerek içer	Ağzını süd yandıran ayrıntı üfütüb içer

Nesillerin yetiştiği kurum olan aileye bu noktada çok büyük görevler düşmektedir. Türk milletinin toplumsal çekirdeğini oluşturan Türk aile yapısı tarihî köken itibarıyla çok sağlam temellere sahip olup bugün bu temellerin üzerinde durmaktadır. Bu başlık altında soy ve nesil, aile ve aile çevresini oluşturan bireyler ve akrabalık ilişkileri ile ilgili olarak ortaya konulmuş atasözlerimizden örnekleri değerlendirilmeye çalışılacaktır. Soy neslin, ailenin kalıtsal devamı olduğu gibi milletin de devamı demektir. Aynı zamanda soy, bir aileyi diğerinden farklı kılmakta ve toplumsal yapıya çeşitlilik katmaktadır. Bir kişinin doğduğu ailenin huy ve mizacı, o kişide de hayat bulduğu için bu irsi özelliklerin değiştirilmesi güç, hatta imkânsızdır. Bu konuyla ilgili bazı atasözleri de bulunmaktadır: “Ak şeker, kara şeker, bir damar soya çeker.”, “Katrandan olmaz şeker, olsa da cinsine çeker.” (Anadolu), “Ot kökü üstündə bitər.”, “Bədəsil əsil olmaz boyunca qızıl qala.”, “Bədəsili başa çəkərsən, sürüşüb ayağa düşər” (Azerbaycan). Akrabalar arasındaki birlik ve beraberlik diğer insanlara göre her konuda çok daha ileridir. Ama bazen çeşitli sebeplerle bu ilişkiler bozulabilmektedir. Aşağıdaki atasözü bu konuyu işlemektedir: “Akraba idik akrep olduk biz bize, ayrı düştük bakmaz olduk yüz yüze” (Anadolu).

Ailenin en temel üyeleri anne ve babadır. Onların değerleri iyi bilinmeli ve ona göre davranılmalıdır. Çocuklar bu sorumlulukla yükümlüdürler. Zira çocukları en fazla düşünen anne ve babalarıdır. Türk aile yapısının temelini oluşturan anne ve baba, atasözlerimize de konu olmuştur. Bir evladı doğumundan başlayarak büyüten ve onu kollayan annedir.

Annenin bu görevi kendisi ölünceye kadar devam eder. Aşağıdaki atasözlerinde de görüleceği üzere insanın başına bir iş geldiğinde en fazla üzülen kendi annesidir: “Ağlarsa anam ağlar, kalanı yalan ağlar” (Anadolu), “Ana bala ucundan canını oda yaxar” (Azerbaycan). Aşağıdaki atasözü de anne ve baba üzerine kurulmuş, annenin çocuğunu yetiştirirken çektiği zahmet ile babanın aldığı mükâfat konu edilmiştir: “Ana çeker zahmeti, baba alır rahmeti”. Annenin şefkatli yüreği aşağıdaki atasözünde dağ çiçeğine benzetilmiştir: “Ana yüreği, dağ çiçeği”. Anne her zaman çocuğunu düşünür. Belki çocuğu onu hiç düşünmezken annenin aklı hep ondadır. Evladı ise onu, onun düşündüğü kadar düşünmez. Bu sosyal vakayı işleyen örnek metinlerimiz aşağıdadır: “Ananın aklı balada, balanın aklı avada” (Anadolu), “Ananın aklı balada, balanın aklı havada” (Azerbaycan). Bir aileyi aile yapan kişilerin başında evin hanımı gelir. Zira evdeki işleyiş onun isteği doğrultusunda gerçekleşir. Atasözlerinde kadının kız, eş, ana, hala, teyze, elti, kaynana, gelin, evlat, kardeş olarak roller aldığı görülmüştür. Dolayısıyla kadının bulunduğu duruma göre, kendisinden bazı beklentiler de olmuştur. Buradan hareketle aşağıda bu konuyla ilgili örneklerimiz yer alacaktır. Evi, mutlu bir aile yuvası yapan, evin hanımıdır. Aşağıdaki örnek de bu konu ile ilgilidir: “Arvat var, ev bezeği, arvat var, ev tezeği”. Aşağıdaki atasözünde, dişi kuş olarak tanımlanan evin hanımının üzerinde taşıdığı yük bir kez daha gözler önüne serilmektedir: “Erkek kuş, havayı havayı, dişi kuş, yapar yuvayı” (Anadolu); “Yuvanı dişi kuş qurar” (Azerbaycan).

Ailenin var olması için başta ekonomik koşulların sağlanması olmak üzere pek çok görevi olan aile reisi ve koca atasözlerine de konu olmuştur. Aşağıdaki örneğimizde de bir kadın açısından babası ile eşinin kendisine göre yakınlığı karşılaştırılmıştır: “Baba (evlat, oğul) ekmeği zindan ekmeği, koca (er) ekmeği meydan ekmeği”. Yine, aşağıdaki atasözünde de babanın kızına bakışı ile kocanın eşine bakışı değerlendirilmiş ve âdeta aile yapısı özendirircesine eşin tarafı tutulmuştur: “Baba vergisi görümlük, koca vergisi doyumluk”. Neslin ve dolayısıyla kültürünün devamını günün çocukları, yarının büyükleri sağlarlar. Onların en güzel ve en doğru bir şekilde yetişmesi için birçok atasözü söylenmiştir. Bu da Türk kültüründe çocuğun yerini bir kere daha gözler önüne sermesi bakımından önemlidir. Aynı zamanda, bir ailenin mutluluğunun semeresi olan çocuklar atasözlerine de konu olmuştur. Aşağıdaki atasözünde aklını iyi kullanan oğul ile iyi kullanmayan oğul karşılaştırılmış ve onların ekonomik durumlarındaki farklılıklar dile getirilmiştir: “Akıllı oğlun varmış malı neylersin, akılsız oğlun varmış malı neylersin”. Aşağıdaki atasözünde ise yine bir çocuğun en büyük koruyucusu olarak anne karşımıza çıkmaktadır. Zira annesi olmayan bir çocuğa her türlü kötü muamelenin kolayca yapılabileceği hicivli bir dille anlatılmıştır: “Alçak eşek binmeye kolay, öksüz çocuk dövmeye kolay” (Anadolu), “Anasızın gördüyü iş danlaqsız bitmez.”, “Analı qızın özü böyüyər, anasız qızın sözü böyüyər” (Azerbaycan).

Ortak söz ürünleri olan atasözlerinden hareketle Türk halk edebiyatının gerçek anlamda bütün bir toplumun milli ve manevi ortak kültürünü, ortak dilini, ortak inancını ve düşüncelerini aksettiren milletin öz varlığı olduğu söylenebilir.

Kaynaklar

1. Acaroğlu T. (1992). *Türk Atasözleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
2. Beydili, C. (2004). *Atalar sözü*. Bakı: Önder neşriyyat.
3. Aliyev K. (2017). *Çağdaş folklorşünaslığın problemleri*. Bakı: Elm ve tehsil.
4. Nebiyev A. (2002). *Azerbaycan xalq edebiyatı*. I hisse. Bakı: Turan.

Eski Hint Toplumunda Aile ve Onun Türk Toplumuna İle Kıyaslanıp Değerlendirilmesi

*Müslüme Melis Çelikaş**

The Family in the Ancient Indian Community and a Comparative Evaluation With That of the Turkic Community

Summary

One of the world's oldest civilizations is Hinduism. According to Hinduism, which came into existence in the soil of India, the union of a man and woman in marriage is sacred. It is known that there quite a few different marrying forms among the Indian community.

The foremost objective of marriage in the Ancient Indian community was extending the family line, which is the same for the Turkic community. Certainly, there are specific rules with regard to extending one's family line in the Indian community and the foundation of these rules is the caste system, which separates groups into classes based on the Hindu religion.

In our study, we take up issues like marriage, family structure, responsibility of men and women in the family and divorce among the Hindu community. We then evaluate the result in comparison with the Turkic community.

Key Words: Indian family, family in the Indian community, Turkic and Indian family structure, family.

Hint toplumu, dünyanın en eski uygarlıklarından biri olan Indus (Sind) medeniyetine sahiptir. Söz konusu medeniyetin etkileri ve yansımalarını günümüzde de görmek mümkündür. Bu önemli medeniyete sahip Hint toplumunun en küçük yapı taşı ailedir. Türklerde "Oğuş" olarak kullanılan "aile" kelimesinin Batı'daki karşılığı olan "family" terimi ise bir ev, iş yerini ifade eden Latince "familia" sözcüğünden türemiş olup "yaşamlarının önemli evrelerinde bir arada yaşayan ve birbirlerine biyolojik ve/veya sosyal, psikolojik ilişki yoluyla bağlı olan bir grup birey" anlamına gelmektedir¹.

Aile özellikle Asya topluluklarında en önemli kurum olup yüzyıllarca yerini korumuştur. "Bireycilik" olgusunu savunan Batı toplumlarının aksine Türkler gibi geleneksel olan Hintler de "kollektivist" yapıdadır. "Kollektivist" yapı bireyselliğin tam tersi ve geniş aile olgusunu kar-

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon, Türkiye.

¹ Sethi B. B. "Family as a potent therapeutic force", *Indian J. Psychiatry*, 1989, 31, s. 22-30.

şılmaktadır². Bu tarz geleneksel aile yapısına sahip olan toplumlar uzun yıllar ayakta kalmış ve kendi kültürlerini yaşatabilmişlerdir. Hint ailelerinin, bireysellik, seçim özgürlüğü, mahremiyet ve kişisel alan pahasına, aile bütünlüğü, aile sadakati ve aile birliği üzerine odaklanarak güçlü, istikrarlı, yakın, esnek ve dayanıklı oldukları düşünülmektedir³.

Hint aile yapısının hem çekirdek ve hem de geniş aileden müteşekkil olduğu söylenir⁴. Yapısal olarak Hint ortak ailesi ortak bir mutfığa ve çoğunlukla tüm aile bireylerinin katkıda bulunduğu ortak bir ekonomiye sahip; büyükanne-babalar, ebeveynler, amca, teyzeler, yeğenler ve yeğenlerin dahil olduğu 3-4 nesilden oluşan bir ailedir. Böyle bir aile yapısındaki değişim yavaştır ve yaşlı ebeveynlerin ölümü sonrasında sarsılan aile birliği, aileye doğum ya da evlilik yoluyla yeni üyelerin katılmasıyla yeniden sağlanabilmektedir⁵.

Hint toplumu hakkındaki en eski belgeler M.Ö 1500'lerde yazılan Veda kitaplarıdır. Bu kitaplar dinî metinler olmasının yanı sıra Hint toplumunun duygu ve düşüncelerini de aktarmaktadır. Dolayısıyla Hint toplumunda aile ve aile yapısı hakkında ilk bakılması gereken metinler Veda kitaplarıdır. Eski metinlerden elde edilen bilgilere göre Hint aile yapısı ataerkindir⁶. Nesillerin sürekliliğini sağlayan aile ve bunu meydana getiren evlilik olayı da Hindu toplumlarınca kutsaldır⁷. Bunun temel nedeni ise çeşitli cenaze törenleri ve babanın mirasının sadece erkek çocuğa devredilmesidir. Kız çocuğunun genel olarak az istenmesinin nedeni ise onun başka bir aileye gelin olarak gitmesi ve o ailenin bir ferdi olmasıdır. Ancak bazı çağlarda kadınlara verilen değerlerin zaman içinde değişmesi ile dönem dönem anaerkil bir yapının varlığı da inkâr edilemez⁸. Yapılan araştırmalar sonucunda Hindu toplumunda kızların evlilik yapma şekilleri sekiz farklı bölümden oluşmaktadır:

² C. Hui-H. Triandis, "Measurement in Cross-Cultural Psychology: A Review and Comparison of Strategies", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol 16, s. 131.

³ L. Mullatti, "Families in India: Beliefs and Realities", *J Comp Fam Studies*, 26, 1995, s. 11-25.

⁴ R. Devindra, "The Study of Caste, Marriage and Family Systems in India", *Indian Streams Research Journal*, 4/8, September 2014, s. 4-5.

⁵ Rakesh K. Chadda-Koushik Sinha Deb, "Indian Family Systems, Collectivistic Society and Psychotherapy", *Indian Journal of Psychiatry*, 55 (suppl. 2), June 2013. (<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3705700>).

⁶ Reeta Sonawat, "Understanding Families in India: A Reflection of Societal Changes", *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Vol. 17, Brasília 2001, s. 179; M. Melis Çelikaş, *Gupta Tarihi ve Kültürü*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2015, s. 140; M. Melis Çelikaş, "Eski Türk ve Hint Toplumunda Kadının Yeri ve Değerlendirilmesi", *De-de Korkut'un İzinde 30 Yıl Prof. Dr. Üçler Bulduk'a Armağan*, Ankara 2017, s. 737.

⁷ J. D. M. Derret, *Religion, Law, The State in India*, London 1968, s. 404.

⁸ Sonawat, a.g.m., s. 180; Çelikaş, *Gupta Tarihi*, s. 141.

1. Rakşasa: Kızın evinden zorla kaçırılması.
2. Paişāça: Bir genç kızın, başka bir kız ile evlenecek olan damat tarafından kaçırılması.
3. Asura: Kızın ücret karşılığında verilmesi.
4. Arsha: Kızın birkaç inek ya da birkaç parça eşya karşılığında verilmesi
5. Brāhma: Karşılıklı rıza ile herhangi bir şey verilip alınmadan kızın evlendirilmesi.
6. Daiva: Bu evlilik formu Hindular için önemlidir. Burada kız kutsal ritüeller karşılığında hiçbir şey beklemeden din adamı ile evlendirilir. Bu sistem Hint toplumunda çok devam edememiştir. Çünkü kast sistemi buna engel olmuştur.
7. Prācāpatya: Burada kızın babası onu mücevherlerle süsler ve tören eşliğinde onu damada teslim eder.
8. Gāndharva: Kız ve erkek anlaşır ve kızın babasının haberi olmadan kaçarlar⁹.

Bu evliliklerin yanı sıra eski Hint toplumunda monogami, poligami ve poliandri de oldukça yaygındır. Hinduların en eski hukuk metinleri olan Smritiler’de kadın eğer bir erkek çocuk dünyaya getirmiş ise poligami yani erkeğin bir den fazla eşi olması onaylanmaz hatta bu durum bir şahit ile desteklendiği sürece eşin cezalandırıldığı yazmaktadır.¹⁰ Eğer çocuğu olmamış ise de erkek ilk karısının rızasını alarak evlenebilir¹¹. Büyük Hint imparatorluklarından biri olan Gupta dönemine ait yazıtlardan da racaların en az iki eşe sahip oldukları bilgilerine ulaşılır¹². Ancak kadının çok eşli olduğu da (polyanrous) görülmektedir. Bugün bile bu durumun özellikle Tibet, Sikkim, Ladakh ve Kuzey Hindistan’da etkili olduğu görülmektedir. Hint toplumunda bunun en güzel örneği de Mahābharata Destanı’ndaki kahramanlardan biri olan Draupatā’de görülür. Destanda onun beş kocası ile birlikte yaşadığından bahsedilir¹³. Bu durum Ak Hunlarda da görülmüştür. Onlarda da kadın birden fazla erkek ile evlenir ve kafasına evlendiği erkek sayısı kadar tüy ya da boynuz taktığı bilinmektedir¹⁴.

Evlilikler genellikle ritüel ve seremoniler eşliğinde yürütülürdü. Bu seremonilerde evler, bahçeler süslenir; evlenecek kız ve erkeğin yakınları ve arkadaşları renk renk kıyafetler giyip süslü takılar takarlardı. Ayrıca bu seremonilerde din adamları da bulunur ve ilahiler okurlardı¹⁵.

⁹ Devindra, “The Study of Caste”, s. 4; Çelikaş, *a.g.e.*, s. 141-142.

¹⁰ Naradasmriti, I. 80; Maity, *a.g.e.*, s. 121.

¹¹ Manusmriti, IX, 88; Maity, *a.g.e.*, s. 121.

¹² Fleet, II-III, s. 52.

¹³ Maity, *a.g.e.*, s. 122.

¹⁴ W. M. McGovern, *The Early Empires of Central Asia*, New York 1965, s. 406.

¹⁵ Maity, *a.g.e.*, s. 123-125.

Damat iyi bir neslin temelidir ve sağlıklı bir nesil dünyaya getirmek de oldukça önemlidir. Çünkü Hindistan'da çok eski dönemlerden beri cüzzam, akderi, epilepsi ve emoroid gibi pek çok hastalık engellenmek istenmiştir¹⁶. Ayrıca damadın bazı özellikler taşıması gereklidir. Bunların başında eğitim görmüş, zeki, sorumluluk sahibi, iyi huylu, sağlıklı ve hayırlı biri olması gelir.¹⁷ İşte bu yüzden de daha olgun olup kadından büyük olması makbuldür.¹⁸

Hindu toplumunda kadın evlendiği erkek ile birlikte yaşamaya başlar ve onu korumak, gözetmek kocasının kutsal görevidir. Kadın da kocasının her türlü ihtiyacının giderilmesinden ve çocukların bakımından sorumludur¹⁹. Kadın, ailesinin iyiliği ve refahı için sabah ve akşam bazı ritüelleri yerine getirirdi. Öyle ki kralın düzenlediği dinî ve sosyal kutlamalarda onun eşinin önemli büyüktü. Bunun örneği Gupta hükümdarlarından Samudragupta'ya ait Asvamedha (at kurban töreni) tarzındaki paralarda görülür. Ayrıca hem erkek hem de kadın doğumdan ölüme kadar Dharma, Artha, Kama ve moksha adı verilen ahlak kurallarına uymak zorunda idi.

Maity, eski Hint geleneklerine göre kadının tamamen özgür olmadığını yazar ve "Kadın kocası gelip ondan izin almadan dışarı çıkamaz, kapıda bekleyemez ve özellikle dul bir kadın sokaktaki kişilere bakamaz, içki içemez ve başkasının evinde kalması da hoş karşılanmaz."²⁰ şeklinde bilgi verir.²¹ Vedic dönemde kadın ve erkek sosyal, ekonomik ve dinî açıdan eşit statüye sahipti. Ailenin yarısı yani "ardhangini" olarak görülen kadın aile içinde olduğu kadar dışarıda da oldukça rahat ve özgür bir yaşam tarzına sahipti.

Evliliğin çocuk için yapıldığı Hint toplumunda, elbette ki kısırlık çok önemlidir ve kısır kadınlar aşağılık varlıklar olarak düşünülür. Dinine düşkün birinin inancına göre bir kadın eğer dünyaya bir erkek çocuk getiremezse öteki dünyada onun yeri yoktur. Kutsal metinlerde de evliliğin amacının çocuk doğurmak olduğu vurgulanır. Bengal'de özellikle kısır bir kadın çocuk sahibi olabilmek için pek çok dinî tören düzenler. Özellikle de üretkenlik için, Şiva, Kārttikeya gibi tanrılara sunaklar sunulur. Şiva'ya ait Liōga sembolü üretkenliğin işaretidir. Bu yüzden bebekleri olmayan kadınlar özellikle Orissa'a Bhubanshvar'da bulunan Liōga tapınağını ziyaret eder. Ayrıca İndus Vadisi kenarında bulunan küçük Liōga tapınaklarına da giderler. Hint toplumunda erkek çocuğun aileyi koruduğu-

¹⁶ Manusmriti, III, 7.8.

¹⁷ Kamandakiya Nitisara, 4.1.12, 11.1.12; Manusmriti, III, 4; Yacnavalkyasmriti, I, 52.

¹⁸ Kamandakiya Nitisara, 1.5.7.

¹⁹ Maity, *a.g.e.*, s. 126.

²⁰ Kamandakiya Nitisara, III,1.22; Maity, *a.g.e.*, s.128.

²¹ Maity, *a.g.e.*, s.128.

na ve geçim konusunda onlara yardımcı olduğuna inanılır. Ölü yakma törenlerinde de cesedi genelde ailenin erkek evladı ateşe verir. Dolayısıyla hem dinî hem de ekonomik nedenler için erkek çocuk önemlidir.

Hindu toplumunda boşanma olayı ise kadının kocası eğer farklı bir kasttan ise mümkündür. Ancak genellikle Hint toplumunda boşanma yasaktır²². Elbette ki erilliğin bu kadar önemli olduğu toplumda dul kalan kadınlara ve onların durumlarına değinmemek doğru olmaz. Hint toplumunda kadının, aile ve toplumdaki yeri kocası ölünce tamamen değişir. O, çok zor durumlara maruz kalır. Dul kadınların bütün kutlama törenlerine katılması yasaktır²³. Ayrıca karnında kocasının ceninini taşıyan kadın, kocasının yakıldığı törenden uzak tutulur.²⁴

Dul bir kadının yeniden evlenmesi çok nadir olan bir olaydır²⁵. Ancak bazı edebî eserlerde buna, hatta dul kadınların bekâr erkekler ile dahi evlendiğine rastlanılmaktadır. Manu kanunlarına göre ise dul kadın asla evlenemez²⁶. Toplumda üzerinde birçok baskı olan kadın da kocasının ateşinde yanmak ister. Buna da “sātī” geleneği denilmektedir²⁷. Bu, Kuzeybatı Avrupa’dan Hindistan’a kadar yayılmış eski bir Hint-Germen âdetidir. Bu gelenekte kocası ölen kadının Satī kararı alabilmesi için bir gün beklenir, eğer kadın satī kararı alırsa eşi yakılmak için hazırlandığında kadın da yanına uzanabilir, eşi yanarken ateşe atlayabilir ya da bağdaş kurarak eşinin yanında oturur ve kaderini bekler²⁸.

Sonuç

Geleneksel yapısını koruyarak milli benliklerini kaybetmeyen, varlıklarını çağlarca sürdüren nadir toplumlardan biri olan Hintler, tarih boyunca aile ve aile yapısına önem vermişlerdir. Türklerde de olduğu gibi ataerkil aile yapısını benimsemişler ve soyun devamı ve kültürlerinin aktarılması için aile kurmadaki en önemli adım olan evliliklere büyük önem vererek onun meydana geliş adımlarını çeşitli tören ve dini ritüellerle günlerce kutlamışlardır. Hint toplumunda aile kutsaldır. Aile kurulduktan sonra ise ataerkilliğin verdiği yapıya bağlı olarak erkek çocuğa sahip ol-

²² P. H. Prabhu, *Hindu Social Organization: A Study in Socio-psychological and Ideological Foundations*, Mumbai 2010, s. 192; V. Nandal-M. Rajnish, “Status of Women Through Ages in India”, *International Research Journal of Social Sciences*, Vol. 3, sayı 1, Indore 2014, s. 23.

²³ Maity, *a.g.e.*, s.130; S. N. Salawade, “Status of Women in Ancient India: (The Vedik Period)”, *Indian Streams Resarch Journal*, 2/8, Solapur 2012, s. 2.

²⁴ Maity, *a.g.e.*, s. 130.

²⁵ Sen, *a.g.e.*, s. 237.

²⁶ Manu Samhita, s. 84.

²⁷ Nandal-Rajnish, *a.g.m.*, s. 24.

²⁸ Y. Kayalı, “Eski Bir Hint Geleneği: Satī”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 53/1, Ankara 2013, s. 366.

mak istendiği bilinmektedir. Bu, dinî ritüeller için gereklidir. Belki de günümüzde Hint toplumunun nüfuslarının çok olması ve çok çocuklu aileye sahip olmalarının temel nedenleri arasındadır. Çünkü özellikle Hindu ve Buddhist geleneklerde uygulanan ölü yakma törenlerinde cenazeyi ateşe erkek çocuk verir. Türk toplumunda olduğu gibi Hint toplumunda da aileyi meydana getiren bireylerden kadın değerlidir. Ancak kadına verilen değer zaman zaman değişim gösterdiği yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır. Aileyi oluşturan diğer birey olan erkek de oldukça önemli olmakla birlikte aileyi kurabilmesi için belirli özelliklere sahip olmalıdır.

Sonuç olarak hem Türk hem de Hint toplumu için aile, ailenin kurulması ve aile yapısı oldukça önemlidir. Her iki toplum da aile ve aile değerlerine sahip çıktıkları için kendi kültür unsurlarını günümüze kadar koruyabilmiştir. Özellikle Hindistan'da büyük bir hâkimiyet elde eden İngilizler ekonomik anlamda pek çok imkâna sahip olabilmelerine rağmen köklü Hint medeniyetini değiştirememişlerdir.

Kaynakça

- Chadda, Rakesh K.; Deb, Koushik S., "Indian family systems, collectivistic society and psychotherapy", *Indian Journal of Psychiatry*, v. 55 (suppl. 2), June 2013. (<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3705700>).
- Çelikaş, M. M., "Eski Türk ve Hint Toplumunda Kadının Yeri ve Değerlendirilmesi", *Dede Korkut'un İzinde 30 Yıl Prof. Dr. Üçler Bulduk'a Armağan*, Ankara 2017.
- Çelikaş, M. M., *Gupta Tarihi ve Kültürü*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2015.
- Derret, J. D. M., *Religion, Law, The State in India*, London 1968.
- Devindra, R., "The Study of Caste, Marriage and Family Systems in India", *Indian Streams Research Journal*, 4/8, September 2014.
- Fleet, J. F., *Corpus Incriptionum Indicarum: Inscriptions of The Early Guptas, II-III*, Calcutta 1888.
- Hui, C.; Triandis, H., "Measurement in Cross-Cultural Psychology: A Review and Comparison of Strategies", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol 16, s. 131 - 152.
- Kamandakiya Nitisara, 1.5.7.
- Kamandakiya Nitisara, 4.1.12, 11.1.12.
- Kamandakiya Nitisara, III,1.22.
- Kayalı, Y., "Eski Bir Hint Geleneği: Satī", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 53/1, Ankara 2013.
- Maity, *The Imperial Guptas and Their Times*, New Delhi 1975.
- Manusmriti, III, 7.8.
- Manusmriti, III.4.
- Manusmriti, IX,88
- Mullatti L., "Families in India: Beliefs and realities", *J. Comp Fam Studuies*, 1995; 26, 11–25.
- Nandal, V., Rajnish, M., "Status of Woman Through Ages in India", *International Research Journal of Social Sciences*, Vol 3, sayı 1, 21-26 Indore 2004.

- Nandal, V., Rajnish, M., "Status of Women Through Ages in India" International Research Journal of Social Sciences, Vol. 3, sayı 1, Indore 2014.
- Naradasmriti, I. 80
- Prabhu, P. H., Hindu Social Organization: A Study in Socio-psychological and Ideological Foundations, Mumbai 2010.
- Salawade, S. N., "Status Of Women In Ancient India: (The Vedik Period)", *Indian Streams Resarch Journal*, 2/8, Solapur 2012.
- Sen, S. N., Ancient Indian History and Civilization, New Delhi 1999.
- Sethi B. B., "Family as a potent therapeutic force", *Indian J Psychiatry*. 1989, 31.
- Sonawat, R., "Understanding Families in India: A Reflection of Societal Changes", *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Vol. 17, Bresilia 2001.
- W. M. McGovern, The Early Empires of Central Asia, New York 1965.
- Yacnavalkyasmriti, I. 52.

Үй бүлөнүн ыйман, маданиятты калыптандыруудагы жана билим берүүдөгү орду

Таасилкан Жумабаева -Каныбек Исаков***

The Role of the Family in Education Within the Re-formation of Moral and Cultural Training

Taasilkan Chumabaeva-Kanibek Isakov

The family assumes certain duties within the community and constitutes a stable element for people close to one another. The family's meaning and importance is measured by its structure and duties. Democratic and authoritarian are the two family structure types. In the democratic model, all problems are solved by consulting all family members, whereas in the authoritarian model decisions are made either by the father (patriarchial system) or the mother (matriarchial system). As a social organ, the family has various functions such as procreation, education, material or social and psychological support.

The family is the most important social element when it comes to child rearing and such training is evident throughout one's life. The mother's role in child rearing is quite important. In Kyrgyz ethnopedagogy the mother's significance can be understood from proverbs such as "if the mother is bad all her children will be as well but if the father is bad only one child will turn out bad", "look at the mother, know the daughter" and "the mother's child is sweet, the father's is hostile."

In this article the family's role in the community will be examined firstly with regard to child rearing, secondly, relating to making a child civil and thirdly, providing a child with morality and thoughtfulness.

Key Words: Family, child rearing, child education, ethnopedagogy.

Үй бүлө. Мамлекеттик саясаттын эң негизги багыты болгон социалдык-экономикалык өнүгүү, жарандын коопсуздугун камсыз кылуу, атуулдар сыймыктанып жашагыдай, меймандар суктангыдай өлкөгө айлантуу үй бүлөдөн башталат. Ошондуктан бул мамлекеттик саясатка стимул берүү үчүн Кыргыз Республикасынын Президенти 2012-жылды "Үй бүлө, тынчтык, ынтымак жана кечиримдүүлүк" жылы деп жарыялаган. Жарлыкты аткарууда университетибизде үй бүлө, тынчтык, ынтымак жана кечиримдүүлүккө багытталган көптөгөн иш чаралар өткөрүлүп (ар жылы өткөрүлүүчү "Сулайман –Тоо тынчтыктын жана ынтымактын символу" аттуу эл аралык Кампания, ярмарка

* Профессор, ОшМУ, Ош., Кыргызстан.

** Профессор, ОшМУ, Ош, Кыргызстан.

жана конференция (ПРООН, ОБСЕ, АНКР менен биргеликте), тиешелүү жакшы натыйжалар алынды десек жанылышпайбыз.

Үй бүлө коомдо тиешелүү кызмат аткарууга багытталган жакын адамдардын биргелешкен туруктуу уюму - мамлекеттин кичинекей ячейкасы. Үй бүлө жарандын коомдук иш аракеттеринин негизги фундаменти, үй бүлөдөн алган тарбия баланын жаратмандык же бүлдүргүчтүк аракеттерин негиздейт. Үй бүлөнүн маңызы анын структурасы жана аткарган кызматтары менен ченелет.

1. Структурасы. Үй бүлө мүчөлөрүнүн ортосундагы туугандык, руханий, маданий, сый-урмат, басынтуу, үстөмдүк кылуу ж.б. мамилелеринин топтомун структура катары кабылдоого болот.

М.: *Демократиялуу структурадагы* үй бүлөдө кандайдыр бир чечимдер кабыл алууда үй бүлөнүн бардык мүчөлөрүнүн сүйлөшүүлөрү аркылуу чечилет. *Авторитардык структурадагы* үй бүлөдө атасы (патриархалдык) же апасы (матриархалдык) үстөмдүк кылат, үй бүлө мүчөлөрүнөн алардын чечимдерин талкуусуз аткарууну талап кылышат.

2. Аткарган кызматтары. Мүчөлөрүнүн ортосундагы мамиленин түрдүүлүгүнө карабастан, үй бүлө өзүнчө бир социалдык институт катары төмөндөгүдөй кызматтарды аткарат:

1. *Жаратмандык (репродуктивная)* – адам санын көбөйтүү, толуктоо, жаңылоо. Биологиялык особдор сымал – өзүнө окшогондорду жаратуу. Коомдо демографиялык өсүү болуш үчүн ар бир үй бүлөдө кеминде 3төн бала болуш керек.

2. *Тарбия берүүчүлүк функциясы* – ар бир ымыркай, наристе, өспүрүм, улан-кыздар ата-энесинен алгачкы сүйлөө, кыймыл-аракет, жумуш аткаруу, окуу, ишенүү, баалоо, сыйлоо, сүйүү, кам көрүү азбукасын алардын дараметине жараша алышат. Учурда социологдор тарбиялоонун бир нече типтерин келтирип да жүрүшөт:

- Балага багытталган тарбия, баланын кызыкчылыгын жогору коюп, өтө эркелетүү менен, турмушка багытталбаган, эгоисттик сезимдерин күчөтүүгө алып келүүчү процесс;

- Кесипкөйлүүлүк менен тарбиялоо, ата-эне тарбиялоону толугу менен бала бакчаларга, мектепке, окуу жайларга таштап коёт. Натыйжада ата-энесинин мээримин толук албаган, кош көңүл, адамдарга мерез (холодный) балдар тарбияланат;

- Прагматикалык тарбия – тарбиянын негизги багыты жашоодо пайдалуу нерсени алуу үчүн гана багытталып “Кызарганды жулган”, “Өз очогуна гана кам көргөн”, индивидуалисттер – керт башынын кызыкчылыгына кам көргөн шылуундар чыгат.

3. *Экономикалык (чарбачылык) кызматтары* – Төрөлгөн балдарды ичинтүү, кийинтүү, эрезеге жеткирүү, окутуу-тарбиялоо, толтуу-чоңойтуу, үйлөө, бөлүү, жайгаштыруу.

4. *Психологиялык (социалдык) кызматтары* – бири-бирине жакын (руханий) жубайлардын, туугандык жакындыктар (туугандары жана балдары) менен бириккен топтордун колдоосу, кыйын кезенде “Биримдик болгон жерде - ийгилик” принцибинде бири-бирине кол сунуусу, чарчаганда эс алууга, күчүн чыңоого шарт түзүп берүүчү жагдайларды жаратуу.

Билим берүү. Белгилүү педагог, ойчулдар Я. А. Коменский, И.Г. Песталоцци, А. Дистервег, К.Д. Ушинский, А.С. Макаренко, А. В. Сухомлинский өз эмгектеринде үй бүлө тарбиясына мектептеги окуу-тарбия процессинин ийгилиги көз каранды экендигин байкап, ата-энелерге үй бүлөдө баланы тарбиялоо-окутуу жөнүндөгү баалуу ой-пикирлерин айтышкан [1-6].

Үй бүлө тарбиясынын теориясын биринчилерден болуп иштеп чыккан улуу педагог, гуманист Я.А. Коменский “Эне мектеби” деп аталган эмгегинде үй бүлөдө баланы мектепке тарбиялоодо эненин ролуна өзгөчө маани берип, “Эне өз баласын терең түшүнөт, анын өзгөчөлүгүн жана мүнөзүн жакшы билүү менен педагогдун жетекчилиги аркылуу баланын жөндөмдүүлүктөрүн өнүктүрө алат” деп белгилөө менен “Үй бүлө баланы тарбиялоодогу негизги социалдык институттардын бири, негизги максаты баланы келечекте ата-энесинин оюндагыдай, коомго пайдалуу жана ар тараптан өнүккөн инсан катары тарбиялоо жана турмушка даярдоо эсептелет”-деп, үй бүлөлүк тарбиянын мазмуну адамдын бүткүл жашоосунда жана иш аракеттеринде байкаларын, анткени бала өзү өскөн үй бүлөгө мүнөздүү болгон инсандык ресурстарга жараша калыптангандыгын белгилейт [1].

Эненин билимин жогорулатуу, ага окутуу жана тарбиялоо боюнча методикалык сунуштарды берүү бүгүнкү күндө да актуалдуу. Кыргыз этнопедагогикасында да үй бүлөөлүк тарбияда: “Энесин көрүп кызын ал, эшигин көрүп төрүнө өт”, “Энеси жамандын баары жаман, атасы жамандын бири жаман”, “Энелүү эрке жетим, аталуу арсыз жетим” ж.б. макалдардан эненин орду өзгөчө белгиленгендигин байкоого болот.

Учурда үй бүлөнүн социалдык, экономикалык структураларында активдүү миграциялануунун, урбанизациялык өзгөрүүлөрдүн таасиринде традициялуу патриархалдык үй бүлөнүн ордуна ата-энеси 1 же 2 бала менен чектелген, үй бүлөдө ар бири жеке ийгиликтерине таянууга аракеттенген – нуклеардык үй бүлө калыптанууда. Патриархалдык үй бүлөдө калыптанган тууганчылдык карым катнаш өз ара жардамдашуу, бала тарбиялоодогу чон ата, чон эненин

кол кабышы негизги социалдык-экономикалык фактор болуп “Күч биримдикте”, “Көп түкүрсө көл болот”, дегендей мындай структурадагы үй – бүлөнүн негизги таяныч күчү болот.

Маданиятты калыптандыруу. Белгилүү швейцариялык педагог, ойчул И.Г. Песталоцци үй бүлөдө баланы окутуу боюнча энелерге усулдук сунуштарды берген. Курчап турган чөйрө адамдын өнүгүүсүндө табигый каражаттарды – тилди, сүрөт тарта билүүнү, жаза билүү, саноону жана ченөөнү тартуулайт. Баланын кебин өстүрүү үчүн, болгон билимдерди тил менен байланыштырып кеңейтебиз. Тил баланын сезүү органдары аркылуу кабыл алган нерселерин так аныктайт. Мында окутуу эки түрдө жүргүзүлөт “...биринчисинде буюмдардын аты айтылып, андан кийин буюм менен тааныштырат, экинчиси тескерисинче буюм менен тааныштырып, андан кийин аты айтылат”. И.Г. Песталоцци экинчи жолду туура деп эсептейт [2].

К.Д. Ушинский “Тарбиялоо искусствосу өзүнчө өзгөчөлүккө ээ. Ал баардыгына тааныш жана түшүнүктүү, кээде оңой эле иш сыяктуу сезилет - эгерде адам аны менен теориялык жана практикалык жактан таанышса – ал андан да түшүнүктүү жана оңой туюлат. Тарбия иши чыдамкайлыкты талап кылат, ал үчүн тубаса талант жана шык керек деп ойлошот, бирок көпчүлүк адамдар чыдамкайлык, тубаса талант жана шыктан тышкары да атайын билимдер керек экендигине ынанышат” деп белгилеген жана үй бүлөдө баланы окутуу-тарбиялоо ишинде эненин ролун жогору баалаган [3].

Ар бир үй бүлө, “Энеге баланын алалыгы жок”, “Карга да баласын аппагым дейт, кирпи да баласын жумшагым дейт” демекчи, балдарынын сөзү, өзү, ар бир аракетин, баскан-турганы менен сыймыктангысы келет. Кээ бир учурларда ата-энесинин ашкере амбициясын (түрдүү сынактарга, кастингдерге катыштыруу, ОРТ телеканалында “Лучше всех” телеберүүсүндөгү кээ бир моменттери) калыптандыруу балдарга ашыкча психологиялык, эмоционалдык жүк бериши мүмкүн. Негизгиси, балдарды “Ванька-встанька” курчагына айландырып албоо керек. Албетте, маданиятты калыптандырууда баланын биринчи мугалими ата-эне экендиги талашсыз. Балага жакшылык-жамандык, достук-кастык, ыйман-ынтымактын, талаш-тартыштын, эмгек кылуу, алака-мамиленин негиздери ата-энесинин жашаган чөйрө, туугандары, достору, коңшу-колон, коллективи менен мамилесине, сүйлөгөн сөздөрүнө, жасаган иш-аракеттерине жараша калыптанаары шексиз. Демек баланын маданияты ата-энесинин инсандык ички дареметинин чагылуусу. Ошондуктан баланын жүрүм-турум маданияты деп жалпысынан күнүмдүк жашоодо, коомдук жайларда, түрдүү жагдайларда кийинүү, өзүн алып жүрүү, сүйлөө, мамиле түзүү жөндөмдүүлүктөрүнүн туруктуу калыптанган формаларын

кабыл алабыз. Ошентип, ата-энелердин алдында балада маданиятты калыптандырууда төмөндөгүдөй милдеттерди бөлүүгө болот:

- *Иш алып баруучулук, аткаруучулук маданияты* – баланын сабакта, танаписте, көчөдө, коомдук жайларда өзүн алып жүрүү, башкалар менен мамиле түзө билүү, өздүк гигиена, баштаган ишин аягына чыгаруу, бирөөгө жардам берүү, өз буюмдарына, бирөөнүн буюмдарына аяр мамиле жасоо, убакытты үнөмдөй билүү касиеттери;

- *Мамиле кура билүү маданияты* – коомдук жайларда, үйдө “Улууга урмат, кичүүгө ызат!” менен мамиле жасоо, ашыкча эмоцияланбай, “Ачуу - душман, акыл - дос” түшүнүгү менен “Сабырдын түбү сары алтын” экенин унутпастан, “Жамандан адаш, жакшыга жанаш”, “Жаман менен бир болсоң калаарсын балаага, жакшы менен бир болсон жетерсин мурадга” деген элдик накыл кептерин түшүнүүгө багыттоо зарыл.

- *Сүйлөө маданияты* – “Сөз тапкан колко бербейт”, “Тилден бал да тамат, уу да тамат”, “Сөз айласын билбеген, сөздү өзүнө келтирет”, “Кийими менен тосот, акылы менен узатат” демекчи, бала тиешелүү сөз запастарына ээ болушу керек. Сүйлөп жатканда ашыкча жаңсоолорго, мите сөздөргө этияттанып, сөздүн маани маңызына жараша интонация, тембр, тон тандап, тиешелүү жерлерге басым, пауза коюшту да үйрөтүү зарыл. Анткени сүйлөө маданияты менен адам ичинде кайнаган ой учун, акыл тереңинен казып алган руханий байлыгынын дареметин көрсөтөт.

Ошентип, балада калыптанган ички маданият анын жеке жүрүм-турумунан, өздүк гигиенасынан, коомдук жайларда, үйдө өзүн алып жүрүүсүнөн байкалып, анын жеке турмушунда, коомдо тиешелүү орун алуусуна ишенимдүү кадам боло алат.

А. Дистервег чыгармачылыкты инсандын активдүүлүк, инициативдүүлүк сапаты менен байланыштырат да, маданиятты калыптандырууда ымыркай төрөлгөн жана жашап жаткан жердин жана мезгилдин шартына көңүл бурууну, баланы анын шыгына карап тарбиялоону сунуштайт. Адамдын чыгармачылыгын өнүктүрүүгө багытталган окутуу баланы акыл, нравалык, дене-бою жагынан өнүктүрөт [4].

Тарбия берүү. Белгилүү педагог В. А. Сухомлинский: “Ата-энелер биринчи насаатчылар жана педагогдор болсун, алардын сак, сергек байкоолорунун жана көзөмөлүнүн алдында балдарда эч убакта жалкоолук жана шалаакылык туулбасын деген максатты көздөп, биз ата-энелер менен болгон ишке ушунчалык чоң көңүл бурабыз”, - деп баса белгилеген. “Кандай гана мыкты билим берүүчү мекеме болбосун, ата-энелер балдарды тарбиялоонун негизги чеберлери. Ата-энелердин педагогикалык мүмкүнчүлүктөрүнө ишенүү менен мугалимдер алар менен ынтызаарлыкта иш алып барса, аларга или-

мый билимдерди берсе, биздин жасаган педагогикалык иш аракетибиз жанданып, өз натыйжасын берет”, - деп белгилеген [5].

А. С. Макаренко да ата-энелерди тарбиянын максатын жана методун билүүгө чакырып: “Тарбиялоонун эң биринчи жана башкы методу - ата-энелердин өзүнө койгон талабы, өз үй бүлөсүн сыйлоосу, баланын ар бир кадамына ата-эненин көзөмөлү”, - деп белгилеген [6].

Кыргыз педагогикасында үй бүлө менен коомчулуктун өз ара байланышын изилдөлөөр катары - болочок мугалимдердин үй бүлө менен мектеп байланышын камсыз кылуу багытындагы Н. К. Сартбекованын изилдөө ишин [7], ата-энелер чогулушун уюштуруу жана өткөрүү проблемасына арналган Л.П. Кибардинанын изилдөөсүн [8], Б. А. Шайкеновдун мектеп менен социумдун бирдиктүү аракетин изилдеген ишин [9], үй бүлөдө башталгыч мектеп окуучуларын кыргыз этнопедагогикасынын каражаттары аркылуу тарбиялоого арналган Р. А. Абдыраимованын изилдөөсүн [10] белгилөөгө болот [7-10].

Ата-энелердин тарбиялоодогу тажрыйбаларын элдик педагогиканын каражаттарысыз элестетүү мүмкүн эмес. Кыргыз элинде “Уядан эмнени алсан, учканда ошону бересиң”, “Үйүндө ыраматы жоктун, талаада кош баракаты бар”, “Үйүндө сүтүң төгүлсө, талаада музоң эмип кетет”, “Үйүндүн байлыгын, көчкөндө көрөсүң” деген үй бүлө орду тууралуу көптөгөн накыл кептер бар. Чоң аталарыбыздын “бардык адамдар улутуна, терисинин түсүнө (расасына), диндик ишенимине, улутуна карабастан бир тууган болушат, анткени алардын баары АДАМ атанын балдары” деген осуяттарын эске ала жүрсөк, көпчүлүгүбүз үчүн сабак болмок.

Ыйманга тарбиялоо. Тарбиянын башаты – ата-эне. Балдардын иш аракети, жаңылыктарды кабыл алууга умтулуусу, дүйнө таанымынын калыптануусу жана өзгөрүүсү үй бүлөдө ата-энеден берилген тарбиянын, уккан сөздөрдүн, ата-энесинин жүрүм турумунун, дүйнө таанымынын, көз караштарынын, иш билгичтиктеринин чагылдырылган натыйжасы деп кароого болот. Бала кадимки күзгү сымал ата-энесинин кимдир бирөөгө, тарбияга, айлана-чөйрөгө ал тургай саясатка да болгон терс же оң пикирлерин жазыксыз чагылдыруучу курал. Балдарды ыймандуу, маданияттуу жана билимдүү тарбиялоо менен коомдун активдүү жаранына айландыруу ата-эненин милдети. Ыймандуу бала кечиримдүү, ал ынтымакты туу тутат.

Кечиримдүүлүк. Кечиримдүүлүк таарынткан кишиге ырайым кылууну билдирет. Таарынычты коё берүү жана кек сактабоо жан дүйнөбүздүн тынч болушуна, ден соолугубуздун чың болушуна жана бактылуу болушубузга өбөлгө түзөт. Кыргыз эли байыртан кечиримдүүлүктүү туу туткан. Буга мисал катары “Оң колундун ачуусун, сол колун менен бас”, “Атанды өлтүргөнгө, эненди алып бер”, “Ачуу

- душман, акыл - дос”, “Эки өчтүүнү, бир күчтүү кошуптур”, “Ээсин сыйласаң, итине сөөк сал”, “Таш менен урганды, аш менен ур” ж.б. макалдарын келтирүүгө болот.

2010-жылдын апрель, июнь айларында Бишкек, Ош шаарларында, Ош жана Джалал-Абад областарында болуп өткөн окуялар калкыбызга, айрыкча өсүп жаткан балдарга ар кандай таасир тийгизди.

Саясий карама-каршылыктан келип чыккан нерселерге, албетте, айкөлдүк кылып, аны эсепке албай, “Манаста” айтылгандай, “чачылганды жыйнап, үзүлгөндү улашыбыз” керек. Көз карашты өзгөртүүгө, кечиримдүү болууга тарбиялоо ата-энеден, үй бүлөдөн. Ошондуктан “Эки киши күнөөкөр, бир киши данакер”, ”Кичүү кемчилик кетирет, улуу кечирет” деген макалдарда берилгендей, бүгүнкү күндөгү адамдардын өз бала-чакасы жана урук-тукумдарына бере турган эң баалуу белеги, эң орой мамилелерге карата дагы “кечиримдүү болууну” үйрөтүүсү болуп саналат. Кечиримдүүлүк, кеңпейилдик жаралуулардын бир тобун айыктыра тургандыгына ишенүү зарыл.

Ынтымакчылык. Үй бүлөдө ынтымак болуп, эл-журт аман-эсен болсо, ага эч нерсе жетпейт. Бул жагынан элибизде көптөгөн асыл сөздөр айтылып келгени белгилүү “Ырыс алды - ынтымак”, “Ынтымагы бар элдин калага карды ток болот, ынтымагы болбосо, ит менен кушка жем болоор” ж.б. Ынтымак болсо, сүйүү жана тынчтык болот. Ынтымактын негизги башаты ыймандуулуктан башталат. Инсандын ыйманы болсо, башкаларга жакшылык каалап, башкаларга жакшы жол баштайт, эгерде ыйман болбосо эч кандай ынтымак болбойт. “Бир жылды көздөп дан өстүр, он жылды көздөп дарак өстүр, жүз жылды көздөп бала өстүр” дегендей, коомдо баланы өстүрүп, татыктуу тарбия жана билим берүү коомдо чоң роль ойнойт.

Пайдаланылган адабияттар

1. Коменский Я. А. Материнская школа. Сочинения. Т1. Москва: 1982. (229-237-б.)
2. Коменский Я. А. Педагогическое наследие. Москва: Педагогика, 1989. (323-б.)
3. Ушинский К. Д. Избранные педагогические сочинения. Т1. Москва: Педагогика, 1974. (229-б.)
4. Бестужев-Лада И. В. Что делать родителям в школе // *Классный руководитель*. №1, 1991. (39-43-б.)
5. Сухомлинский В. А. Избранные педагогические сочинения. Т3. Москва: Педагогика, 1979. (107-б.)
6. Макаренко А. С. Книга для родителей. Москва: Педагогика, 1988. (245-б.)

7. Сартбекова Н. К. Основы профессиональной подготовки студентов педвузов к работе с родителями учащихся. Кандидатская диссертация. Бишкек: 2007.
8. Кибардина Л. П. Родительское собрание: методическое пособие. Бишкек: 2002.
9. Шайкенов Б. А. Взаимодействие школы и социума в новых социально-экономических условиях. Кандидатская диссертация. Бишкек: 2006.
10. Абдураимова Р. Үй бүлөдө кенже мектеп курагындагы балдарды элдик педагогиканын каражаттары аркылуу тарбиялоо. Кандидатская диссертация. Киев: 2006. (214-б.)
11. Сөз көркү макал. Пословицы и поговорки кыргызского народа из собрания академика К. К. Юдахина. Бишкек: Инновационный центр “АРХИ”, 2006.

Aile ve Sosyo-Kültürel İlişkiler

Altay Dastanlarında Aile İlişkiləri

*Galib Sayılov**

Family Relations in Altay Eposes

Summary

Altay eposes are about the history of the society, the life style, the spiritual world and especially the traditional society structure and family relations. According to the investigations carried out by us, it is shown that in the texts family relations surround the characteristic elements of an Altay family.

In the eposes these relations, mainly, appear in the form of conflicts. The husband-wife, father-son, the elder brother-the younger brother, the uncle-the nephew, the step brothers form the sides of the conflict.

Key Words: Altay eposes, family, husband-wife, father-son, the elder brother-the younger brother, the uncle-the nephew, the step brothers.

Altay dastanları onları yaradan və yaşadan cəmiyyətlərin tarixindən, yaşam tərzindən, mənəviyyat dünyasından, xüsusilə ənənəvi cəmiyyət quruluşu və ailə münasibətlərindən danışır. Altay dastanları əsasında apardığımız təhlillər göstərir ki mətnlərdə ailə münasibətləri Altay ailəsi üçün xarakterik olan ünsürləri əhatə edir. Dastanlarda bu münasibətlər, əsasən, konfliktlər şəklində təzahür edir. Konfliktin tərəflərini ər-arvad, ata-oğul, böyük qardaş-küçük qardaş, dayı-bacıoğlu, siğə kardaşlar təşkil edir.

Dastanlarda ailə münasibətləri hərtərəfli əhatə olunmuşdur. Bu cəhətdən diqqətimizi ilk növbədə ailə üzvləri arasında qarşılıqlı sevgi münasibətləri cəlb edir. Qəhrəman evin, ailənin, yurdu, el-obanın qoruyucusudur. Ailəyə hər hansı bədbəxtlik üz verdikdə o, qələbəyədək vuruşur və ailənin birliyi və bütövlüyünü bərpa edir. “Kan-Altın” dastanında bunun bariz nümunəsini görürük. Dastanda deyilir ki qəhrəman evdə olmayanda Kan-Güler adlı başqa bir pəhləvan hücum edir və qəhrəmanın arvadı ilə körpə uşağını aparır. Kan-Altın düşməni izləyir, onunla amansızcasına vuruşur. O get-gedə gücdən düşür. Bu vuruş o qədər uzun çəkir ki həmin dövr ərzində uşaq böyüyür. Uşaq atasını əvəz edərək düşmənlə vuruşur və ona qalib gəlir (1, s. 250-251).

Görkəmli Altay dastanşünası Sazon Saymoviç Surazakov (1925-1980) bu barədə yazır: Bu süjet durumu söyləmələr üçün o qədər adidir ki onlar eyni bir əsərin variantları təsirini bağışlayır (2, s. 62). Lakin bu sadə

* Prof. Dr., AMEA Folklor Enstitüsü, Bakü, Azərbaycan.

süjetin dərinliklərində Altay ailəsinin, ümumikdə həyatının ritual-mifoloji özəllikləri gizlənmişdir. Onlara diqqət edək.

Kan-Altın bir qəhrəmandır. Onun ailəsi, evi və uşağı var. Bu, o deməkdir ki Kan-Altın artıq özünü cəmiyyətdə bir qəhrəman kimi təsdiq etmişdir. Əski türk cəmiyyətində hər hansı bir fərd öz-özünə qəhrəmana çevrilə bilməzdi. Bunun üçün o, qəhrəman olma mərasimindən keçməli idi. Bu mərasim öz-özünə icra olunmurdu. Onun şərtləri var idi:

1. Fərd qəhrəmanlıq yaşına çatmalı idi;
2. Ərgənlik mərasimindən keçmək üçün fiziki və mənəvi cəhətdən yetişməli idi.
3. Ərgənlik mərasimində ölərək o biri dünyaya getməli, orada yenedən qurulmalı və artıq yeni statusda, yəni bir qəhrəman olaraq öz cəmiyyətinə qayıtmalı idi.
4. Yeniyetmə olaraq ölmüş, qəhrəman kimi dirilmiş fərdə yeni ad verilirdi.
5. Qəhrəman evlənməli, ailəsi, uşaqları olmalı idi.

Biz dastanda Kan-Altını artıq bir qəhrəman kimi görürük. Bu, o deməkdir ki o, artıq ərgənlik/inisiasiya ritualından keçmişdir. Bu halda belə bir sual meydana çıxır:

– Bəs onda dastan süjetinin əsasını təşkil edən qəhrəmanlıq motivi nəyə xidmət edir?

– Əlbəttə, Kan-Altının oğlunun qəhrəmanlığının təsdiqinə.

Bunu süjətdən çox asanlıqla görmək olur. Kan-Altın ailəsini xilas etmək üçün Kan-Güleri izləyir, onunla vuruşur, lakin gücü tükəndiyi üçün qələbə çala bilmir. Oğlu düşmənə vuruşur və onu məğlub edir.

Göründüyü kimi, süjet qəhrəmanlıq ənənəsinin təsdiqinə xidmət edir. Qəhrəmanlıq ailə daxulində atadan oğula ötürülür. Bununla da Altay ailəsi dastanda milli etnik ruh və psixologiyanın yeganə xəzinəsi kimi təsdiq olunur.

Altay dastanları üçün xarakterik olan motivlərdən biri qisasdır. Bunun xarakterik nümunəsini “Kan-Püdeyin İki Moosla savaşı” dastanında görürük. Dastanda deyilir ki İki Moos Kan-Püdeyin atasını öldürür. Anası bu hadisəni Kan-Püdeydən gizlədir. Kan-Püdey böyüyüb igid oğlana çevrilir. Bir gün küçədə başqa uşaqlarla dalaşarkən uşaqlar ona atası ilə bağlı lağ edirlər: “Əgər belə güclüsənsə, nəyə görə atanın intiqamını İki Mooslardan almırsan?”.

Bunu bilən Kan-Püdey İki Moosların üzərinə yollanır, onları öldürür, heyvanlarını isə qəsb edərək özünə götürür (3, s. 22-26).

Burada da ailə əlaqələri baxımından çox məsələlər öz əksini tapmışdır. Əslində, dastanın süjeti çox sadədir:

- Düşmən atanı öldürür;
- Oğul hələ çox kiçikdir;
- O böyüyür və atasının ölümündən xəbər tutur;
- Düşməni məhv edərək atasının intuiqamını alır.

Bu sadə süjetdə iki məna qatı qovuşmuşdur:

Birincisi, oğulun qəhrəmana çevrilməsi sxemi;

İkincisi, qan intiqamı sxemi.

Altay qəhrəmanlıq düşüncəsinə görə, hər bir insan öz ailəsinin qisasını almalıdır. Bu, ata da ola bilər, oğul da. Türk düşüncəsinə görə, “qisas qiyamətə qalmaz”. Dastanda görürük ki oğul böyüyür və atanın qisasını alır. Ancaq bu qisas həm də oğulun ərəgənlik/inisiasiya ritualından keçməsi kimi gerçəkləşir. Bununla da aydın olmur ki altaylarda oğulun ailənin qisasını (indiki halda atanın qisasını) alması Altay qəhrəmanlıq psixologiyasının əsas qanunlarındanıdır.

Altay dastanlarında ailədaxili konfliktlər də öz əksini tapmışdır. S. S. Surazakov yazır ki Altay eposunda qəddar ata ilə evin kiçik oğlu, yaxud böyük qardaşlarla kiçik qardaşlar arasında konfliktlərdən bəhs edən dastan silsilələri vardır (2, s. 64).

V. V. Rodlovun topladığı “Tektebey Mergen” dastanında deyilir ki atanın üç oğlu var idi. O, oğlanlarına əmr edir ki onlar üç dağın zurvəsinə qalxsınlar, orada yatsınlar və yuxuda gördüklərini gəlib atalarına danışsınlar. Böyük oğlanlar deyirlər ki onlar yuxuda varlı və qüdrətli olduqlarını görmüşlər. Kiçik oğlan yuxusunda bədbəxt hadisələr gördüyünü söyləyir:

- Qardaşları canavara dönüb meşəyə qaçacaqlar;
- Ata və anası arıq dəvələrə dönüb aulların arasında gəzəcək (yaxud kasıb qullar olacaqlar).
- Özü isə xan taxtına oturacaq, solunda Ay, sağında Günəş parlayacaq.

– Qəzəblənmiş ata kiçik oğlanın öldürülməsini və qanının ona gətirilməsini əmr edir.

– Lakin ortancıl qardaşın arvadı Altın Tananın kiçik qardaşa yazığı gəlir və iki böyük qardaş həmin gəlinin məsləhəti ilə oğlanı öldürməyib buraxırlar. Öz atalarına qardaşının qanının əvəzinə it qanı gətirilər. O da həmin qanı içir.

– Kiçik qardaş xeyli gəzəndən sonra kor ər-arvada rast gəlir. Onlar oğlanı oğulluğa götürürlər.

– Kiçik oğlan yeni ailəsində böyüyərək qəhrəmana çevrilir.

– Qəhrəman daha sonra Ay kaanla Gün kaanın qızı ilə evlənir və onların arasında taxta oturur. Beləliklə, yuxu çin çixır.

– Kiçik qardaş bir gün Karatı-Kaana qonaq gedir. Orada iki kasıb qula rast gəlir. Bunlar onun ata və anası idi. Kiçik oğlan atasını cəzalandırır və anasını öz yanına aparır (3, s. 29-58).

Qeyd edək ki bu dastanda təkcə ailə münasibətləri deyil, ümumiyyətlə, Altay düşüncə tərzinin, ənənəvi dünya modelinin, gerçəklik haqqında ilkin təsəvvürlər sisteminin bir çox mühüm tərəfləri inikas olunmuşdur. Əlbəttə, onların hamısını burada təhlil etmək mümkün deyildir. Odur ki mövzimizlə bağlı bəzi əsas məqamlara diqqət verək.

Göründüyü kimi, burada ailədaxili konflikt var. Konfliktin bir tərəfində ata və onun iki böyük oğlu, o biri tərəfində isə kiçik qardaş durur. Konfliktin nüvəsində hakimiyyətin kimə çatması durur. Epik ənənəyə görə, sonda, bir qayda olaraq, kiçik qardaş taxtın sahibinə çevrilir. Altay ənənəsinə görə, hakimiyyətin simvolu olan taxt kiçik qardaşa çatmalıdır. Kiçik qardaşın yuxusu bunu təsdiq edir. Böyük qardaşlar yalan danışrlar. Çünki onlar da taxta sahib olmaq istəyirdilər. Ən düzgün yuxu kiçik qardaşındır. Bu – tale yuxusudur.

Digər türklər kimi, Altay türkləri də yuxuya böyük əhəmiyyət verir, ona gələcəkdə baş verəcək hadisələrin ilahi mesajı kimi yanaşırdılar. Bu cəhətdən yuxudakı elementlər diqqəti cəlb edir.

Kiçik qardaş yuxusunda görür ki o, taxta oturacaq, solunda Ay, sağında Günəş duracaq. Ay və Günəş göylər aləmini, yəni Göy Tenqrini təmsil edir. Bu, o deməkdir ki oğlanın taleyi göylər tərəfindən müəyyən edilmişdir. Heç kəs bu taleyə qarşı çıxa bilməz.

Konfliktin tərəfləri arasında diqqəti cəlib edən bir element də var. Bu, ortancıl qardaşın arvadı olan Altın-Tanadır. Əgər Altın-Tana olmasaydı, oğlanı öldürəcəkdilər. Hadisələrin gedişatını Altın-Tananın məsləhəti dəyişir. Bu halda biz onun epizodik roluna ötəri yaşaşmamalıyıq.

Fransız sosial antropoloqu Viktor Terner göstərir ki ilkin ənənəvi cəmiyyətlərdə ağ rəng – kişi başlanğıcını, qırmızı rəng – qadın başlanğıcını, qara rəng isə – övladsızlığı bildirir. Alimə görə, qadın ikili semantika daşıyır, o, həyatla ölüm, ağla qara arasında duraraq vasitəçilik edir (5, s. 71).

Beləliklə, qadın mifoloji dünya medelində mediator, yəni dünyanın zidd qütbləri arasında vasitəçidir. Ümumiyyətlə, türk dastanlarında ən global konfliktlər qadınların məsləhəti ilə aradan qaldırılır. Altın-Tana da burada həyatla ölüm arasında vasitəçilik edərək kiçik qardaşı ölməyə qoymur. Bu da Altay ailəsində qadınların oynadığı rolun dasdtanda inikas olunmasıdır. Diqqəti cəlb edən ən mühüm məqamlardan biri kiçik qardaşı oğulluğa götürmüş qoca və kor ər-arvadlardır. Burada korluğun mühüm mənası vardır.

Korluq türk epik-mifoloji ənənəsində ölümü bildirir. Köməksiz vəziyyətdə korların ailəsinə düşən kiçik qardaş burada böyüyərək qəhrəma-

na çevrilir. Qəhrəmana çevrilmək üçün mütləq insiasiya ritualındam, yəni ölüb-dirilmə mərasimindən keçmək lazımdır. Kiçik qardaşın ölümü simvolizə edən korlar mühütində böyüməsi onun qəhrəmana çevrilmək üçün inisiasiya ritualından keçməsinə işarə edir.

Ümumiyyətlə, Altay dastanları ailə ilişkələrinin öyrənilməsi baxımından çox zəngin material verir. Düşünürük ki bu dastanların monoqrafik planda tədqiqi Altay cəmiyyətinin tarixin yaddaşından silinmiş mühüm reallıqlarını bərpa etməyə imkan verir.

Ədəbiyyat

1. Gaybaliyeva S. Altay dastanları ve efsaneleri. IV. kitab. Bakı: Elm ve təhsil, 2016.
2. Radlov V. V. Obraztsı narodnoy literaturı tyurkskix plemyon Yujnoy Sibiri i Djungarskoy stepi. Sankt-Peterburg: 1866.
3. Surazakov S. S. “Kan-Altın” dastanının variantları. Altayskiy geroičeskiy epos. Moskva: Nauka, 1985.
4. Surazakov S. S. Altayskiy geroičeskiy epos. Moskva: Nauka, 1985.
5. Terner V. Simvol i ritual. Moskva: Nauka, 1983.

Особенности выражения семейных отношений в корейском, узбекском, каракалпакском фольклоре и литературе

Людмила Хван - Айсултан Бектурсынова** - Назокат Ибрагимова****

Features of Expression of Family Relations in Korean, Uzbek and Karakalpak Folklore and Literature

L. B. Khvan - A. M. Bektursynova - N. M. Ibragimova

Summary

The problem of family and family relations is crucial for each country. In this report, on the basis of a comparison of Korean, Karakalpak and Uzbek folklore (proverbs and sayings) and literature, in particular, based on works such as “The Wanderings of Ms. Sa in the South” by Kim Manjun, the story of “Adad” by Ken Enmuk, “Anna Karenina” by L. N. Tolstoy and stories by Abdullah Kahhar, Utkur Hashimov reveal the features of the expression of family relations, their similarities and differences conditioned by the national mentality and the interdependence of the family and state. We conclude that the similarity of family relations among different peoples is due to the commonality of moral ideals and that today family relations are under going changes related to the impoverishment of morality. We emphasize that reading the above works fulfills the most important function of a kind of alarm that announces to the world the news about the threat leading to the degradation of the family, family values and the need to motivate the best family traditions, high morality and spirituality.

Key Words: family, folklore, family values, family relations, moral.

Семья, будучи общечеловеческой ценностью, единственно возможной формой социальной жизни, обладает национальной спецификой. «Семья, играя роль ячейки общества, является зеркалом, в котором отражаются социальные, правовые, демографические, культурные стороны жизни народов. Множество семей разных социальных слоев составляет в целом общество и отражает сложную палитру системы общественных отношений»¹. Другими словами, нормы се-

* Профессор, кандидат педагогических наук Каракалпакский государственный университет имени Бердаха.

** Магистрант 1 курса отделения магистратуры «Лингвистика: русский язык» Каракалпакский государственный университет имени Бердаха.

*** Студентка 2 курса факультета иностранных языков Каракалпакский государственный университет имени Бердаха.

¹ Любарг М. К. Семья во французском обществе 18-начала 20 вв. М., 2005, с. 64.

мейного поведения, передаваемые из поколения в поколение, становятся безусловными традициями, направляющими образ мышления и образ жизни людей в определенное русло.

Сегодня проблема брака и семейных отношений трансформируется в болевую проблему, связанную с распадом семьи, увеличением матерей – одиночек, забвением долга перед родителями, равнодушием к близким и родным, отходом человека от извечных ценностей. Отвержение традиционных ценностей, появление новых ориентаций предполагает усиление меры ответственности человечества, живущего в эпоху крушения вековых устоев. В этой связи возрастает необходимость использования фольклора и литературы в воспитании высокой духовности и нравственности.

Анализ пословиц и поговорок корейского, русского, узбекского и каракалпакского языков свидетельствует об определенном сходстве и различии в семейных отношениях. Сходство определяется общностью нравственных идеалов, связанных с добродетелью, милосердием, верностью и т.д., различия же обусловлены национальными семейными традициями. Ниже нами приведен подробный анализ пословиц и поговорок, выражающих семейные отношения русского, корейского, узбекского и каракалпакского языков.

В корейских, русских, узбекских и каракалпакских пословичных изречениях отражены традиции и обычаи народа. Среди них не мало назидательных, в которых запечатлены этические взгляды народа на семейные устои, брак, любовь, воспитание и т.д. Они учат молодое поколение относиться с уважением к старшим, родителям, любить родных и близких. Например, «Атанын салган жолы бар, Шешенин пишкен тоны бар» (каракалпакская пословица); «Ота-онанг дуоси утга, сувга ботирмас» (узбекская пословица); «Родительное слово мимо не молвится» (русская пословица); «없는 소문에 의해 부모의 단어» (корейская пословица).

Практически во всех четырех языках имеются пословицы, отражающие взаимные отношения между мужем и женой: «Муж – голова, жена – душа» (русская пословица); «Эр – бош, хотин – буйин» (узбекская пословица); 남자는 씨, 여자는 밭 (корейская пословица). Большинство таких пословиц показывают, что муж и жена являются одним целым, что жена является опорой для мужа, всегда следующей за ним и поддерживающей его. Например: «Где муж, там и жена» (русская пословица); «Эр каерда булса, хотин шу ерда» (узбекская пословица). Или же: «Эрни эр килган хам хотин, коро ер килган хам хотин» (узбекская пословица); «Ердин атын катын шигарар, ердин хорын да катын шигарар» (каракалпакская пословица), эквивалент в русском языке – «Жена мужу пластырь, а муж жене пастырь».

Абсолютно синонимичными пословицами, выражающими отношение детей к родителям, являются пословицы «Оталар сузи – аклинг кузи» узбекского языка и «Аталардын сози – аклдын кози» каракалпакского языка. Пословицы, отражающие также уважительное отношение к родителям, можно встретить и в других языках. К примеру: «아버지와 어머니는 읽기 - 슬픔은 알 수 없습니다» (корейская пословица) и «Отца с матерью почитать – горя не знать» (русская пословица). Достаточно много пословиц такого рода мы можем наблюдать в анализируемых языках. Например, пословица «Родителей чти – не собьешься с истинного пути» русского языка говорит о том, что дети должны прислушиваться и придерживаться родительского мнения. Похожие пословицы можно встретить и в других языках: «부모를 공경 - 진정한 경로에서 사라지지 않습니다» в корейском языке, «Бор отангга, бор онангга» и «Ата – ана даулетин» в узбекском и каракалпакском языках, соответственно.

Пословичное изречение «Мои родители – мое богатство» имеет синонимичные высказывания в каракалпакском «Ата-ана даулетим» и узбекском «Ота-онам давлатим» языках. При этом необходимо заметить, что выражения узбекского и каракалпакского языков полностью идентичны друг другу. В один ряд с данными пословицами можно поставить и корейскую пословицу «세상에 부모 만한 게 없다», что в переводе на русский означает «Нет на свете никого лучше отца с матерью».

Абсолютными синонимичными пословицами являются пословицы узбекского и каракалпакского языков. Это обусловлено сходством национальных идеалов, традиции и обычаев, уклада жизни. К примеру, пословицы «Ота рози – худо рози» (узбекская пословица) и «Ата рази – куда рази» (каракалпакская пословица) выражают мысль, что разрешение отца является благословением Всевышнего. В качестве сравнения можно привести в пример корейскую пословицу «아버지 가는 데 아들이 간다», означающую «Куда идет отец, туда идет сын».

Очень много пословиц и поговорок посвящены теме детей и их отношению к родителям. Например, пословицы «Без отца полсироты, а без матери и вся сирота» (русская пословица), «Оналик етим – гел етим, оталик етим – шум етим» (узбекская пословица) и «Аталы жетим кор жетим, аналы жетим зор жетим» (каракалпакская пословица) выражают одно и то же значение: большое место в жизни ребенка отводится родителям, являющимся опорой для него, но более всего незаменимо в жизни детей место матери.

Многие пословицы и поговорки узбекского и каракалпакского языка посвящены роли отца в семье и воспитании детей, так как в

тюркских семьях, являющихся патриархальными семьями, отец занимает место главы семьи. В связи с этим, неслучайно подобраны следующие пословицы «Ота душмани дуст булмас» (узбекская пословица) и «Атаннын душпаны дос болмайды» (каракалпакская пословица), которые дословно можно перевести, как «Враг отца тебе не друг».

Испокон веков принято считать, что дети – это цветы жизни, поэтому немало пословиц и поговорок в корейском, русского, узбекском и каракалпакском языках, определяющих место детей в жизни семьи, а в тюркских народах и в жизни государства. Например, узбекская пословица «Давлатнинг боши фарзанд» высказывает идею о том, что в деле процветания и прогресса государства большую роль играют дети. Дословно данная пословица переводится, как «Богатство начинается с ребенка». Синонимичным к данному изречению являются пословица русского языка «Дети – нашего богатство».

Анализируя пословицы вышеназванных языков, мы пришли к выводу, что пословицы о детях выражают не только отношение детей к родителям, но и наоборот. Достаточно большое количество пословиц посвящено любви родителей к своим детям. Например: корейская пословица *고슴도치는 자녀 소프트 펠트 말했다*, что переводится как «Ёж считает шкурку своих детей мягкой», говорит о том, что, несмотря на колючесть характера, каждый ребенок любимым своими родителями. Или вот еще один пример: *사랑하는 아이가 다시 한 번 봉으로 구타* (Любимого ребенка лишний раз розгами бьют). Проанализировав данную пословицу можно заключить, что строгое отношение родителей к детям связано не сколько провинившимся поведением ребенка, но, в первую очередь, желанием родителей подготовить к будущим трудностям своих детей, а возможно даже отгородить и не позволить впредь допускать ошибки. Пословицы такого рода можно встретить и в других языках. Например: русская пословица «Всякой матери свое дитя мило». Данная пословица является эквивалентом к пословице корейского языка о любви ежа к своим детям. Или же пословица «Много бывает, а лишних не бывает», что опять же говорит о том, что для родителей не бывает лишних детей, каждый любим и ценен по-своему.

Аналогичные пословицы мы можем найти и у тюркских народов. Например, пословица узбекского народа «Бола бошидан, углон ёшидан». Данная пословица гласит о том, что детей надо воспитывать с самого юного возраста, чтобы подготовить их к тем жизненным трудностям, с которыми они встретятся во взрослой жизни.

Таким образом, анализ пословиц и поговорок различных народов, выражающих семейные отношения, показал, что сходства меж-

ду ними, обусловлены нравственными идеалами, общечеловеческими ценностями, а различия определяются национальной ментальностью, традициями и обычаями, своеобразием уклада жизни народов.

Наряду с пословицами и поговорками неопределимую роль в формировании добрых отношений в семье, в почитании родителей играют и художественные произведения, ведь мировая литература имеет много образцов, включая и русскую, корейскую и узбекскую литературу.

Проблема брака и семейных отношений была предметом размышления Л. Н. Толстого на протяжении всей его жизни. Интерес к ней обострился в 70-е годы. Свидетельством тому является роман «Анна Каренина», над которым автор работал четыре года, начиная с 1873 по 1877 г. В романе получает отклик реальный случай, связанный с трагической смертью знакомой семьи Л. Толстого Анны Степановны Пироговой, которая в январе 1872 года бросилась под поезд.

Сюжет романа не сложен. В основе его лежит история встречи графа Алексея Кирилловича Вронского с замужней женщиной Анной Карениной. Встреча их оказалась роковой, ибо Анна Каренина ради Вронского оставляет единственного восьмилетнего сына Сережу с мужем Алексеем Александровичем Карениным. Понимая безнравственность своего поведения, Анна Каренина старается забыть о Вронском. Однако она не смогла преодолеть свое чувство - любовь к Вронскому: «Я поняла, что не могу больше себя обманывать, что я живая, что я не виновата, что Бог меня сделал такою, что мне нужно любить и жить»².

Трагедия Анны Карениной обусловлена социальными условиями, устоями высших кругов бюрократической среды, «пучиной» жизни. Так, муж Анны, бывший губернатором, женился на ней, которая была моложе его на 20 лет. Узнав об измене Анны, он лишь заботится о том, как «наилучшим, наиприличнейшим, удобнейшим для себя и потому справедливейшим образом отряхнуться от той грязи, которою она забрызгала его в своем падении, и продолжать идти по своему пути»³.

В отличие от него, Вронский жертвует во имя любви военной карьерой, уходит в отставку. Однако позже, «несмотря на полное осуществление того, что он желал так долго, не был вполне счастлив. Он скоро почувствовал, что в душе его поднялись желания желаний, тоска»⁴.

² Толстой Л. Н. Анна Каренина. Роман восьми частях. М., 1987, ч. 3, с. 299.

³ Там же, ч.3, с. 285

⁴ Толстой Л. Н. Анна Каренина. Роман восьми частях. М., 1987, ч.5, с. 30.

Анна почувствовала, что Вронский все больше и больше хочет уйти от нее, она осознала безысходность своей жизни. Она избрала путь добровольной жертвы.

Смерть Анны воспринимается, как приговор социальным устоям, «пучине» жизни, в которой естественные чувства проверяются устоями жизни, удобными для светской знати. Л. Н. Толстой, как великий провидец, подводит писателя к выводу о том, что распад семьи чревато не только для семьи, но и для общества, государства, что состояние семьи и государства определяется социально-нравственными устоями, государственным устройством.

Роман «Анна Каренина» был художественным открытием русской литературы, новым словом о семейных отношениях, по признанию одного из современников Л. Толстого: «Всякая глава «Анны Карениной» подымала все общество на дыбы, и не было конца толкам, восторгам и пересудам, как будто дело шло о вопросе, каждому лично близком»⁵. В сокровищнице корейской литературы немало произведений, в которых раскрываются семейные отношения, положение женщины в семье, сыновняя почтительность, воссоздаются образы кротких, верных жен.

Особое место в ней уделяется раскрытию образцовых, доброжелательных, верных жен, бесправного положения женщины. Лучшими образцами в этом плане являются «Повесть о Чхунхян», «Скитания госпожи Са по югу» Ким Манджнуна (XVIII), «Адада» Ке Енмука (начало XX в.) и мн.др..

Так, в произведении Ким Манджнуна «Скитания госпожи Са по югу» раскрывается образ образцовой добродетельной женщины, чисто семейный конфликт вызывает отклик среды и может повлечь за собой тяжкие последствия в масштабах государства. А в рассказе Ким Юджена «Цветок Камелии» воссоздан образ девушки Чомсун, поступки которой не обременены традициями, сознанием, а отличаются свободной инициативностью, глубиной чувств.

В основу «Повести о Чхунхян» положена жизнь Чхунхян, родившейся от простолюдинки Вольме Кисэн, которая к 40 годам выходит замуж за дворянина Сон. Чхунхян была первой красавицей в Поднебесье, самой совершенной среди женщин всех времен. Она выходит замуж за богатого юношу Ли Моннен. Вскоре, боясь общественного прозрения, Моннен оставляет Чхунхян и один едет в столицу: «Будут люди болтать, что дворянский сынок приехал с отцом из провинции, а муж наложницу с собою привез! Передо

⁵ Летописи государственного литературного музея // Переписка Л.Н.Толстого с А. А.Толстой. СПб., 1911, с. 273.

мною закроются все три чина, могут не получить. Мы должны разлучиться, другого выхода нет»⁶.

В его отсутствии к Чхунхян сватается правитель, но Чхунхян отказывает ему: «Ваше поведение привело меня в трепет, но я хочу служить одному мужу и не могу выполнить ваши приказы. Верный чиновник не служит двум господам, добродетельная же не выходит замуж дважды»⁷.

Любовь Чхунхян - свидетельство социальной несправедливости, определяющей драматизм событий, достигающего особого накала, когда правитель уезда Пен Хакто хочет силой сделать Чхунхян своей наложницей, будучи уверенным в том, что дочь кисэн не посмеет воспротивиться воле дворянина. Несмотря на пытки, которым подвергалась героиня, она добивается своей цели, сохраняет верность Моннену. Чхунхян достойно ведет себя, когда Моннен предстает перед нею в лице королевского ревизора и предлагает ей стать его наложницей, она предпочитает смерть измене своему избраннику. В Намвоне в провинции Северная Чолла сооружена усыпальница Чхунхян, ставшая символом верности и добропорядочности.

Примером высокого мастерства служит творчество Ке Енмука (1904-1961 гг.), выпускника Токийского университета «Тое», автора рассказов «Остров молодости» (1936 г.); «Стена» (1936 г.), «Воздушные замки» (1949 г.) и др. Характерная особенность Ке Енмука - интерес к коллизиям социальной повседневной жизни простых людей, отягощенных муками феодальных предрассудков, неприятия зла, насилия. Важной стороной мастерства писателя является изображение драматизма положения женщины, ее бесправность. Подтверждение тому - рассказ Ке Енмука «Адада» (1935 г.), представляющее новое явление в прозе 30-45 гг.

В нем главная героиня, именем которой назван рассказ, является жертвой феодального уклада. Немая Адада, отличающаяся трудолюбием, созидательной способностью вынесла побои, унижения в родительском доме. В 20 лет родители «выпихнули ее замуж», избавились от нее, «как от ненужной вещи»⁸.

Благодаря ее трудолюбию, семья мужа разбогатела, муж тогда выгоняет ее из дому, женится на другой. Вернувшись в родитель-

⁶ Корейская литература с древнейших времен до 50 годов XX века. Ташкент, 2015, с.85

⁷ Там же.

⁸ Современная корейская проза. Современная корейская литература, I. СПб.: Гиперион, 2011, с.156.

ский дом, она была жестоко избита и изгнана. Оставшись без крова, она идет к одинокому Суруну и остается с ним.

Вскоре они переселяются на остров Синмидо. Здесь Сурон решает купить землю, на накопленные им деньги. Адада боялась, что, купив землю, они разбогатеют и Сурон выгонит ее, и она потеряет свое счастье. Ночью, когда Сурон заснул, она забирает деньги и выкидывает их в море. Узнав об этом, Сурон убивает Ададу.

Бесчеловечность, жестокие надругательства над ней не подавили в ней способность трудиться, любить. Смерть Адады - свидетельство о силе пробуждения ее духа, вызова тирании, бесправному положению женщины, миру жестокости и произвола.

Эволюцию семейных отношений, отвержение лучших традиций, связанных с уважительным отношением к старшим, родителям отразил в своем творчестве известный представитель узбекской литературы Уткир Хашимов (1941-2013 гг.) в рассказах «Сноха», «Дорожное происшествие». Так, в центре рассказа «Дорожное происшествие» тетушка Фазилат, которая, прожив очень многотрудную жизнь, испытал голод и холод, вырастила единственного сына. Она дала хорошее образование Хуршиду, свидетельством тому служит высказывание его преподавателя: «Знание в вас обширное, вы серьезно относитесь к занятиям. Думаю, вам непременно поступать в аспирантуру»⁹.

Однако, несмотря на успешность Хуршида в учебе и работе, жизнь матери и сына не сложилась из-за алчной невестки Назиры. Мечта Фазилат о том, что сын будет покоить ее старость – не сбывается из-за того, что им правит Назира, для которой роскошь, знатность, деньги определяют смысл жизни.

Хуршид, боясь Назиры, не проявляется прежнюю сыновнюю почтительностью к матери и очень переживает за то, что он не смог сделать радостней ее старость: «Хуршид сидел хмурый, он все не мог забыть, как мать прижимала к себе узелок, торопясь поскорее уйти, словно стеснялась, боялась причинить сыну неудобства... На душе было скверно...»¹⁰.

Уткир Хашимов с особой силой, с большим мастерством раскрывает психологию матери. Так, Фазилат боится причинить сыну неудобства и отказывается от помощи сына отвезти ее домой: «Не надо, сынок, у тебя и так дел много... не такой уж дальний край наш Чиназ. Не в первый раз еду. Путь знакомый...»¹¹.

⁹ [ziyouz.uz/Дорожное происшествие/Уткур Хашимов](http://ziyouz.uz/Дорожное_происшествие/Уткур_Хашимов).

¹⁰ Кельдиев Т.Т. Справочник абитуриента. Литература. Т., 2015, с. 322.

¹¹ [ziyouz.uz/Дорожное происшествие/Уткур Хашимов](http://ziyouz.uz/Дорожное_происшествие/Уткур_Хашимов).

Перерождению взглядов Хуршида способствовала его встреча с семьей, которая состоялась на грани смерти в результате дорожного происшествия, с семьей, которая жила по законам совести, добра и любви, разрушила его иллюзии; но данная встреча восстановила истинные нравственные понятия в душе Хуршида. Он, наконец, понял истинную цену простого счастья, взаимопонимания и уважения между людьми, которые не возможно измерить деньгами.¹²

Значимость рассказа «Дорожное происшествие» Уткира Хашимова определяется тем, что в нем автор выражает неприятие жесткости, внутренней бездуховности Назиры, выражает боль, связанную с утратой традиции семейных отношений – почитание родителей.

Трагедия высочайшей социальной значимости - забвение детьми долга перед родителями раскрывается в повести известного русского писателя Распутина «Последний срок», основу которой составляет история жизни старухи Анны, доживающей свой век вместе с младшим сыном Михаилом.

Автор сумел раскрыть глубинные чувства своей героини, кроткую, нежную ее любовь к детям: «Побудьте. Я не стану вам надоедать, долго не видела вас. От радости сама над собой не ведаю. Вы занимайтесь своим делом, каким охота, а я за день хоть раз на вас взгляну, и мне хватит. Глаза открою: вы тут возле сейчас, кажется, взлетела бы куда-нибудь, как птица какая, и всем рассказала бы»¹³.

Богатство духовного мира Анны отмечено печатью святости, поруганной жестокостью детей, раскрытой автором в кульминации повести, когда Михаил на упреки родных просит брата Илью и сестер Варвару и Люсю забрать к себе мать и обещает дать в придачу корову. Никто из детей не согласился взять ее к себе.

В образе старухи Анны В. Распутин воплотил идеал женщины-матери, сумевшей уловить в своих детях «дьявольское совмещение человеческого обличия с жуткой жестокостью и зверством, понять их обреченность на трагическое повторение ее участи, судьбы забытой, брошенной матери. И потому она, как чеховский «человек с молотком», до конца пыталась достучаться до сердец своих детей, пробудить в них совесть, старалась оградить их от позора и осуждения их людьми. «Старуха заплакала, поворачиваюсь лицом то к Люсе, то к Илье повторяла: - Помру я, помру. Вот увидите. Седни же... Однако дети не послушались ее. Сборы были торопливыми, неловкими. Старуха больше не плакала, она, казалось, опьянела.

¹² Кельдиев Т.Т. Справочник абитуриента. Литература. Т., 2015, с. 323.

¹³ Семенов С. Г. Валентин Распутин, М., 1987, с. 50.

Лицо ее было безжизненно и покорно. Ей что-то говорили, она не отвечала. Ночью старуха умерла»¹⁴.

Повесть «Последний срок» В. Распутина говорит о потере нравственных устоев семей, о забытии основных ее заповедей. История жизни старухи Анны выходит за рамки повести, ибо, «через героиню «Последнего срока» В. Распутин обрел для себя и возможность нового поворота во взгляде на мир». Типологическое сходство с повестью В.Распутина улавливается в повести А.Кима «Лотос».¹⁵ Главный герой повести «Лотос» - художник Лохов, так же, как и дети Анны, долго не навещал свою мать. Приехав к матери, он оказывается у смертного ее одра.

Встреча Лохова с умирающей матерью, ее смерть становится началом величайшего его самосознания, мучительного самобичевания за непоправимую вину перед ней. Смерть матери становится тяжелым испытанием для сына в постижении истинных человеческих ценностей: «Лохову присуждена была казнь через смерть матери, любовь к которой он отверг ради своего мучительного занятия. Лохов раньше готов был, спокойно размышляя, заплатить за право выбора судьбы собственной гибелью или бездушием, но никогда не ожидал столь изощренного наказания. Перед ним, на своем мученическом одре - и это была родившая его мать, перед которой он оказался непоправимо виноват».¹⁶

Позже, после смерти матери, Лохов приносил на ее могилу апельсиновый лотос – в память того дара, что был принят умирающей матерью.

Образ Лотоса воспринимается как «творящая сила, как символ бессмертия, воскресения. В повести «Лотос» автор использует этнокультурные элементы. Так после смерти жены Пак сжигает ее одежду, провожающие мать Лохова в последний путь облачены в белую одежду - белый цвет-символ траура у корейцев. Если взять за данность, что одно из характерных особенностей повести «Лотос» – есть художественное осмысление божественных заповедей, не разнящихся в Священных писаниях любого религиозного течения, то отражение в ней наиболее важной, с точки зрения значимости, проблемы почитания родителей, долга перед ними является вполне объяснимым и закономерным процессом. Писатель с трепетом и состраданием говорит о безмерной любви матери к сыну, которая,

¹⁴ Семенов С. Г. Валентин Распутин, М., 1987, с. 76.

¹⁵ Хван Л.Б. Свообразие творчества А.Кима // The Korean Giaspora Multicultural Societies. Тэгу, 2014.

¹⁶ Ким А. Избранное. Повести. Роман. М., 1988, с. 49.

будучи на многие годы парализованной, тяжкий крест возложила на мужа, старика Пака, «а не сына и неведомой невестке, которая, возможно, прокляла бы все на свете, а не стала за ней ухаживать». Раскрывая сокровенное желание матери, умереть вдали от отвыкшего от него сына, на чужих руках, Анатолий Ким утверждает вину сына, «неизбывную боль его совести». Острота чувство вины Лохова передается в заключительной части повести: «Мать уходила из мира, не дождавшись меня, и я виновато пошел вслед за нею».¹⁷ Духовные искания писателя связаны с его желанием пробудить в каждом читателе, увидеть себя, осознать истинные ценности жизни, разрушительную силу беспамятства, забвения долга: «Смерть – успение матери было отдано не в одни его трясущиеся неумелые руки, и на мгновение. Мы впервые ему дали увидеть себя»¹⁸.

Анализируя исторический литературный процесс, можно отметить одну важную особенность, касающуюся вечной темы - темы семьи, семейных отношений: в своем развитии она, изначально нравоучительная и морализаторская, представляется как обязательная данность, формирующая поведенческие мотивы людей. Семья, семейные отношения сегодня претерпевают ощутимые изменения, связанные с нравственным оскудением общества, с отходом человека от этих извечных традиционных ценностей, нравственных национальных устоев. Напрашивается вывод о том, что развитие цивилизации и прогресса, предполагающие замыкание и уход человека в себя, способствуют разрыву семейных взаимоотношений между родителями и детьми, забвению долга перед родителями и, как следствие, утрате актуальности темы семьи и семейных отношений.

Думается, что это ошибочное мнение, ибо литература, являясь зеркалом той или иной эпохи, не только отражает моральные и жизненные ценности современников, но и выполняет важнейшую функцию своеобразного набата, возвещающего миру тревожную весть об угрозе, ведущей к деградации личности и общества. Остеречь людей от забвения традиционных национальных ценностей, связанных с проблемой семьи, семейных отношений – вот главный смысл рассмотренных в статье произведений.

Библиография

1. Кельдиев Т. Т. Справочник абитуриента. Литература. Ташкент: 2015.
2. Ким А. Избранное. Повести. Роман. Москва: 1988.
3. Клуб фантазии. Современная корейская проза. Перевод с корейского Инны Нигай. Санкт-Петербург: Гиперион, 2011.

¹⁷ Ким А. Избранное. Повести. Роман. М., 1988, с. 113.

¹⁸ Там же, с. 327.

4. Корейская литература с древнейших времен до 50 годов XX века. Ташкент: 2015.
5. Летописи государственного литературного музея // Переписка Л. Н. Толстого с А. А. Толстой. Санкт-Петербург: 1911.
6. Любарг М. К. Семья во французском обществе 18 – начала 20 вв. Москва: 2005.
7. Семенов С. Г. Валентин Распутин. Москва: 1987.
8. Современная корейская проза. Современная корейская литература. Санкт-Петербург: Гиперион, 2011.
9. Толстой Л. Н. Анна Каренина. Роман восьми частях. Москва: 1987.
10. Хван Л. Б. Своеобразие творчества А. Кима // *The Korean Diaspora Multicultural Societies*. Тэгу: 2014.
11. Хашимов У. Дорожное происшествие.
<http://www.ziyouz.uz/ru/proza/uzbekskaya-sovremennaya-proza>

Bursa Yöresindeki Uludağ Türkmen/Yörük Köylerinde “Aile”nin Teşkili ve Akrabalık Bağları

*Yusuf Oğuzoğlu**

Founding of “Family” and Kinship Ties in Uludag Turkmen/Yoruk Villages of Bursa

Summary

In the mountain region of Bursa, there are villages that were settled 700 years ago and preserve their social structure. We found an opportunity to examine the region thanks to the Scientific and Technological Research Council of Turkey (STRCT), local government and university projects, which we carried out by starting with the Ottoman and Republican period records. While I supervised the Master’s Thesis of a Kazak student, we determined that the “family and kinship culture” in a village in the east of Almaty and the one in the villages of Keles substantially overlapped.

The words *home/marry*, also included in the ancient Turkish records, indicate that, together with residence, family have also been integrated. In tens of villages located in the region of Uludag, the founding of a family took place traditionally and originally. Firstly, the ceremonies of asking for the girl’s hand in marriage (a respected old man asks for the girl's hand in marriage) and betrothal were performed. We determined that the events of abduction were not seen and the events of betrothal in the cradle were rarely seen. In the morning of the engagement day, the prospective groom and his brothers’ wives took a carpetbag including wheat and bread and a few meters of fabric for loose robes attached around it. And “the girl’s brothers’ wives” gave things in response to this.

Serving guests meals the contents of which we determined starting from the engagement until the end of the wedding ceremony was, of course, as a result of the phenomena of abundance and offering in the Turkish culture. At this point, the girl's and the boy's fathers seem to be the decision-makers during the founding of family in the Turkish culture. However, the women undertook a determinant role in this process. (The Bamsı Beyrek example in Dede Korkut) We see a structuring like “Youngsters, Head of Youngsters” well-functioning in the whole of this social process in villages.

In relation to the founding of the family, we determined such expressions as girl, boy, the respected old man asking the girl’s hand in marriage, mother-in-law, father-in-law, son-in-law and daughter-in-law in this process. Gifts given, meals at tables laid, engagement, henna, wedding ceremonies and mutual behaviors were recorded. Moreover, it is necessary to mention such customs as giving birth,

* Prof. Dr., Düzce Üniversitesi, Düzce, Türkiye.

naming a baby, offering after childbirth which help extend the family. The inhabitants of the villages, having been established by various Turkmen tribes, regard themselves as relatives. This brought about a serious solidarity.

In the text prepared for the Altay Communities Symposium, the research results were presented by supporting with dictionaries and the related literature.

Key Words: Bursa, Turkmen tribes, family, kinship culture.

Giriş

Bursa'nın Dağ yöresinde, 700 yıl önce yurt tutmuş ve toplumsal yapısını muhafaza etmiş köyler bulunmaktadır. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi kayıtlarından hareket ederek yürüttüğümüz TÜBİTAK, yerel yönetim ve üniversite projeleri sayesinde bölgeyi inceleme fırsatı bulduk. Bir Kazak öğrencinin yüksek lisans tezinin danışmanlığını yürütürken kendisinin Almatı'nın doğusunda yer alan köyündeki "aile ve akrabalık kültürü" ile Keles ilçesi köylerindeki kültürün büyük oranda örtüştüğünü belirledik.

Kadim Türkçe kayıtlarında da yer alan *ev/evlenmek* sözcükleri mesken ile ailenin bütünleşmiş bulunduğunu gösteriyor. Uludağ yöresinde yer alan onlarca köyde ailenin teşkili geleneksel ve özgün bir biçimde gerçekleşmekteydi. Önce kız isteme (Dünürbaşı) ve söz kesme yapılırdı. Kız kaçırmanın olmadığını, "beşik kertme"nin nadiren yaşandığını tespit ettik. Nişan günü sabahı oğlan ve yengeleri, içinde buğday ve ekmek bulunan ve kenarına birkaç metrelik entarilik bağlı olan heybeyi götürürlerdi. "Kız yengeleri" bu ziyarete karşılık verirlerdi.

Nişandan düğün bitimine kadar içeriğini tespit ettiğimiz sofraların kurulması elbette Türk kültüründe bereket ve ikram olgularının sonucuydu. Bu noktada Türk kültüründe ailenin teşekkülü sırasında kız ve oğlan babaları karar verici durumda gözüdürler. Oysa kadınlar bu süreçte belirleyici bir rol üstlenmişlerdi. (Dede Korkut'taki Bamsı Beyrek örneği) Köylerde "delikanlılar, delikanlıbaşı" gibi bütün bu sosyal süreçlerde iyi işleyen bir yapılanma görmekteyiz.

Ailenin teşekkülü ile ilgili olarak kız, oğlan, dünürbaşı, kayın-ana (kaynana) kayın-ata (kaynata), güvey, gelin gibi söylemleri tespit ettik. Sunulan hediyeler kurulan sofralardaki yemekler, nişan, kına, düğün törenleri ve karşılıklı davranışlar kaydedilmiştir. Ayrıca doğum, çocuğa isim verme, lohusa ikramı gibi ailenin büyümesini sağlayan halkaları da bu kapsamda zikretmek gerekir. Çeşitli Türkmen oymakları tarafından kurulan incelediğimiz köylerin sakinleri birbirlerini akraba olarak görürlerdi. Bu durum ciddi bir dayanışmayı meydana getirmişti.

Bu çalışmada sonuçlar sözlükler ve literatürle desteklenerek sunulmuştur. Kaşgarlı Mahmud'un Divanü Lügat it-Türk'ünde yer alan aile ile ilgili söz varlığının Bursa köylerinde de yaşandığını belirledik. Bazı sözler günümüzde aynen söylenmese de aile kurmanın süreçleri eski Türk kültürü ile benzerlik gösteriyordu. Yine bu araştırmamızda, Uludağ Üniversitesi'nin

de tez danışmanı olarak yönettiğimiz Kazak uyruklu Gulnaz Kraubayeva'nın yüksek lisans tezi kapsamında araştırdığı aile varlığına ilişkin eski sözlerin günümüz Kazak toplumu içinde yaşadığını gösteren örnekleri de değerlendirmiş bulunuyoruz.

Kaşgarlı Mahmud'un örneklediği bazı sözcükler şunlardır:

Ana: "Ana" (Kaşgarlı, 93).

Kız: "Kız" (Kaşgarlı, 326).

Tul: "Dul". Tul Uragut = Dul Kadın (Kaşgarlı, 133).

Kadhin: "Kayın, dünür, hısım" (Kaşgarlı, 403).

Baldız: "Bir adamın karısının küçük kız kardeşi" (Kaşgarlı, 457).

Tüngür: "Dünür" Karının hısımları, bunlar kardaş, baba, ana gibi kimselerdir (Kaşgarlı, 362).

Yenğge: "Yenge, büyük kardeşin karısı" (Kaşgarlı, 380).

Kız İsteme ve Evlenme

Sawçı: Kız istemeye giden dünürçülere veya görücüler için söylenildiği anlaşılıyor.

Elçi: Hısım ve dünür arasında yazı ile gidip gelen kişidir (Kaşgarlı, 154, 441).

Arkuçi: İki kişi arasında aracı olan, evlenme zamanında dünürler arasında gelip giden kişi (Kaşgarlı, 141).

Kalmğ: "Ceyiz" (Kaşgarlı, 372).

Kavut: "Darı unu yağla şekerle karıştırılır. Yeni doğan kadına yemek olarak verilir" (Kaşgarlı, 163).

Beşik Ügrildi = Beşik ırlandı, sallandı (Kaşgarlı, 248).

OğlanTişlendi = Oğlan diş çıkardı (Kaşgarlı, 244).

Tügün: "Düğün" (Kaşgarlı, 400).

Küden: "Düğün yemeği" (Kaşgarlı, 404).

Mendiri: "Gelinle güveyinin geleleyn başlarına para saçmak için toplanılan yerin adı" (Kaşgarlı, 492).

Aile Teşkilinin Dönemleri

Tanışma

Hıdırellez köy meydanında ya da yakındaki bir doğal sahada yapılırdı. Hıdırellezde okul önünde gençler ayrı ayrı eğlenirdi. Erkekler uzaktan kızlara bakarlardı, kızlar salıncak kurup eğlenirlerdi. Delikanlıbaşı hıdırelleze çalgı da getirirdi.

Söz - Nişan

Köylerimizde kız istemeye perşembe ve pazar akşamları gidilir. Aracı bir kadın iki ailenin kadınları arasında arabuluculuk yapar. Oğlan tarafı, kız tarafına "Size oturmaya geleceğiz." diye haber gönderir. Bunun üzerine tespit edilen günün akşamında kız evine gidilir. Geç vakitlere kadar sohbet edilir. Bir ara oğlan tarafının en yaşlısı konuyu açar ve "Allah'ın

emriyle, Peygamber'in kavliyle, kızınızı oğlumuz istiyoruz. Ne dersiniz?" diyerek kız ister. Kız tarafı düşünmek ve büyüklerine sormak için zaman ister. Kız tarafından herhangi bir haber gelmezse tekrar gidilir. Kız verilecek ise "Kısmetinizi başka yerde arayın." denilir. Kız verilecek ise kız evi oğlan evine haber gönderir. Bunun üzerine oğlan evi oyalı yemeni alarak tekrar kız istemeye gider.

Kız usulünce istenir ve oyalı yemeni kız tarafına verilir. Kız tarafı da gelin teliyle işlenmiş bir çevre verir. Böylece söz kesilmiş olur. Sabahleyin kız oğlan tarafının verdiği oyalı yemeniyi başına bürünür. Erkek ise poturunun arka cebine telli çevreyi sokar, bir ucunu da dışarı çıkarır. Böylece sözlendiklerini herkese ilan ederler. Söz kesim günü, nişan günü de tespit edilir. Alınacak takılar konuşulur.

Kız istemeye cuma günü akşamı gidilir. Giderken entarilik, göyneklik ve basma götürülür. Söz kesilince genellikle pekmez helvası yapılarak oğlan tarafına ikram edilir. Aynı zamanda telli çevre verilir. Daha sonra nişan (heybe) günü tespit edilir. Kız evinde veya uygun bir alanda köy kadınları toplanır. Kız urba giyer ve sağdıcı ile beraber gelerek orta yere otururlar. Telli abla lakaplı Fatma Oğuz yanlarına gelerek kadınların getirdikleri hediyeleri tanıtarak kızın omuzlarına koyar. Oğlan tarafının getirdiği yiyecekler kız evinde pişer ve orada bulunanlara ikram edilir. Nişan (heybe) sofrasında çorba, kuru fasulye, nohut, yufka böreği ve hoşaf bulunur. Öğleden sonra yapılan bu merasimde yüzük ve altınlar takılır, tören eğlencelerle sona erer.

Kına

Kına gecesinde önce kız evine sini verilir. Yarım saat sonra oğlan evi kız evine balkona almaya gelir. Düğün evinin önüne gelir oynarlar. Kınalarda mani atışması yapıldı.

Manici başı mısın?
Cevahir taşı mısın?
Ben bir mektup yollayacağım
Cebinde taşırmışın?
Bizim evin önünde
Vişne yetişir vişne
Bizim eve yakışır
Çakır gözlü enişte
Ayakkabı giyerim
Üstü güzel olursa
Kaynanamı severim,
Oğlu güzel olursa

Düğün

Gelin öküz arabasıyla veya atla getirilirdi. Öküz arabasına öküz görünmesin diye kilim örtülürdü. Nişanda oğlan tarafının eşyalarını sini-

lere, kız tarafıninkini herhangi bir yere koyarlardı. Bunlar arasında yemeni, esvap, şiptik (terlik) bulunurdu. Düğünde kaşık oyunu da oynanırdı. Yaşlı kadınlar eskiden bindallı giyerdi. Düğün yemeği olarak yaprak dolması ve kelem sarılır, fasulye ve pirinç pilavı yapılırdı. Bunlar için ayrıca yemekçi tutulurdu. Kırık pirinçten zerde yapılır, hayvanlar kesilir ve etli yemekler hazırlanırdı.

Gelini götürün öküzü arabasına çubuk çakılırdı. Üstüne allı güllü kilim örtülürdü. Damat kızı evinden alırdı. Erkekler öğlen gider, öğlen gelini götürürlerdi. Damat gelini arabadan indirirdi. Gelinin içeriye girdiği kapının üzerine yağ gibi geçsinler diye teze yağı sürülürdü. Cuma akşamı giyilir, kuşanılır, bakır, kaşık çalınır oynanırdı. Pazar günü camiden çıkılırdı.

Düğün yemeği olarak erişte kesilir, onunla düğün çorbası yapılırdı. Düğünden önce iki gün yufka açılırdı. Cevizli yufka böreği ve yağ helvası yapılırdı.

Düğüne davet (okuma) şeker, mendil, mum, kibrit gönderilerek yapılır. Gönderilen bu hediyelere okuntu denir. Düğünden önce delikanlılar köy odalarında toplanarak başkan seçerler. Güvey sağdıçı ile beraber düğünü organize ederler. Düğünden önce hazırlıklar tamamlanır, düğün ekmeği yapılır. Gökçeören köyünde çarşamba günü Bursa'da Hüsnügüzel Hamamı'na gidilerek gelin hamamı yapılır. Hısım akraba, eş dost davet edilir. Masrafları oğlan evi karşılar. Hamamda peynir, zeytin, lokum vs. gibi yiyecekler yenir.

Bazı köylerde ise çarşamba ve perşembe günleri köyün içinde bulunan hamamda gelin hamamı gerçekleştirilirdi. Hamam yıkıldığı için bu gelenek günümüzde yaşatılmamaktadır. Köylüler gelin hamamına davet edilirdi. İki gün boyunca yenilir, içilir (şerbet) eğlenilirdi. Genelde zeytin, peynir lokum gibi yiyecekler yenir, masraflar oğlan evi tarafından karşılanırdı.

Evli genç kadınlar gelinliklerini giyerek gelin evine gelir ve onu da giydirerek beraberce hamama giderler. Oğlan evi misafirleri karşılar. Gelenler dömbüldek çalarak gelirler. Dömbüldek sesi, gelin hamamını çevreye duyurur. Hamama gelenlerin ellerini öpen gelin, kaynanasının yanına oturur. Eğlenceler yapılır ve geç vakit yeni giysiler giyilerek hamamdan çıkılır.

Perşembe günü kız evine çeyiz gider ve asılır. Yapılan on iki çeşit yemek çeyiz asanlara ikram edilir. Gökçeören köyünde entari giydirme yapılırken aynı günde Güneybayırı köyünde de düğün ekmeği yapılır. Düğün evine bayrak asılır.

Cuma günü kız evinde el kınası yakılır. Kadınlar kendi aralarında eğlenirler. Erkekler ise gelecek misafirlerin kalacakları konak evlerini tespit ederler. Gökçeören'de oğlan tarafı lokum döker ve köye dağıtır. Gelin başı da bugün yapılır.

Cumartesi günü Bursa'dan kadınlar için çengi gelir. Akşam geline kına yakılır. Bu arada Tutun atın başını, silin gözünün yaşını türküsü söylenir. Eğlenceler yapıldıktan sonra, "Ey gaziler yol göründü." türküsüyle gelin ağılatılır ve kına yakma işi sona erer. Çerezler dağıtılır. Daha önce-leri gelin fes giyer, tel bağlar ve üç etek giyerdi. Günümüzde bunun yerine beyaz gelinlik giyilir. Gece yarısından sonra kız evi oğlan evine tavuk almaya gider. Aynı gece oğlan evi de kız evinden tatlı alır. Bu gece düğüne gelen misafirleri delikanlı başkanı ve sağdıçlar konak evlerine yerleştirilirler ve yemeklendirirler.

Cumartesi günü sabahtan kız evine çeyiz götürülür. Akşam düğüne gelen misafirler köy dışında beklerler. Geldiklerini tüfek atarak ve ateş yakarak bildirirler. Çalgıyla gidilerek karşılanırlar. İçkili sofrada hemen getirilir. Türküler söylenerek kalacakları konak evine getirilirler. Yemeklendikten sonra kahvede toplanılır, topluca eğlenceler yapılır, oyunlar oynanır.

Orhaneli-Dağgüney köyünden gelen çalgıcılar sabahlara kadar misafirleri eğlendirirler. Gece delikanlılar köy içinde misafirleri gezdirirken maşalan denilen ve içinde çıra yakılan tenekeden yapılmış bir aydınlatma aracı taşır. Gece yarısı yufka böreği, yoğurtlu makarna, pekmez veya şekerle yapılan helva ve hoşafli sofralar getirilir. Afiyetle yenilir. İçkiler içilir.

Kadınlar gelin evinde kına eğlencesi yaparlar. Geline kına yakılır.

"Çinerim çinerim yüksek çinerim.

Dibinde bülbül gibi öterim.

Anamın yastığı yorgan olur.

Gözyaşlarımı içime çekerim.

Allı da beyaz yürekli yârim

Bensiz nasıl duruyon

Aşıkların meleği

"Mermer yürekli yârim" türküsüyle gelin ağılatılır. Kına gecesi böylece sona erer.

Pazar günü sabahtan güvey tıraşı yapılır. Orada bulunanlara yemek verilir. Bu arada gelinin bineceği öküz arabası çul ve kilimlerle kapatılarak süslenir. At ile alınacak ise at da süslenir.

Öğleden sonra gelin almaya, önde bir delikanlı bayrağı, arkada yaşlılar, onların arkasında delikanlılar ve en arkada gelin arabası veya atı olacak şekilde gidilir. Güneybayır'da sopaya bağlanmış oyalı yazmalı delikanlı bayrağı, Gökçeören'de Türk Bayrağı, Doğancı da ise nakil adı verilen özel yapılmış bayrakla gelin alınır. Gökçeören'de gelin almaya "gelin kaldırma" denir.

Gökçeören ve Güneybayır köylerinde gelin almaya çalgıyla gidildiği gibi tekbir getirilerek de gidilir. Gelin evine varıldığında delikanlılar eğlence yaparlar. Bu sırada odada gelinin beline babası tarafından "gayret

kuşağı” denilen kırmızı bir kurdela bağlanmaktadır. Kapı ve çeyiz parası ödendikten sonra gelin ailesiyle helalleşir.

Gelin odasının önünde dua edilir ve dış kapıya kadar gelin babası tarafından çıkarılır. Duvağı örtülü olan gelin öküz arabasına ve ata bindirilir. Yengeler de yanında olur. Gökçeören ve Güneybayır’da urba ve bindallı giyen gelin Doğançı’da beyaz gelinlik giyer. Gökçeören köyünde gelinin arabasının üstüne çerez ve bozuk para serpilir. Her köyde gelin arabasının önü kesilerek para alınır. Köy dışına giden gelin için toprak bastı parası alınır.

Evinden alınan gelin köy içinde dolaştırılarak güvey evine getirilir. Ancak Doğançı köyünde mutlaka mezarlığa uğranılır. Dualar edildikten sonra güvey evine getirilir. Gelin arabadan ve attan hemen iner. Kaynata ve kaynanadan hediyeler ister. Eğer yeterli görürse iner. Yeni yuvanın bereketli olması dileğiyle çerez ve bozuk para serpilir. Gelin eve çıkarılır. Oda kapısının üstüne, geçimleri mutlu, huzurlu olsun diye yağ sürülür. Güvey, evin önünde bekleyen delikanlılara sigara dağıtır. Güneybayır’da delikanlılar güveyi alarak atış yapmak üzere Dede Taşı’na (Cumhuriyet Meydanı’na) götürürler. Güveyin elinde, içinde cevizli, haşhaşlı lokum olan gelin teliyle işlemeli çevreden oluşan bohça bulunur. Çevre içindeki lokumlar orada topluca yenir, çevre ise bir sopaya takılarak hedef oluşturulur. Kim vurursa çevre onun olur.

Yatsı namazı için hazırlıklar yapılır. Sağdıçlarla ve hısım akrabayla namaza gidilir. Namazdan sonra tekbir sesleriyle güvey eve getirilir. Şerbetler içilir, helvalar yendikten sonra dua edilir. Güvey el öptükten sonra hızla kapıdan içeri girerken delikanlılar da yumruklamaya çalışırlar. Böylece güvey salınmış olur. Bu şekilde düğün sona erer. Pazartesi sabahı yatak kaldırmak için yakın konu komşu eve çağrılır. Daha sonra da gelin paçası eğlenceleri başlar. Gelin kese dağıtır.

Düğünden bir hafta sonra kız evine “gezence” gidilir. Sonraki hafta da kız tarafı güvey evine “kız ardı”na gider.

Türk Kültüründe Aile Bireyleri Arasında Hediyeleşme

*Fatma Ünyay Açıkgöz**

Gift-giving Between Family Members in Turkish Culture

Summary

Turkish society has kept the richness of tradition, customs, morals, beliefs and practices and cultural heritage until today. One of these is gift exchange, which is a tradition carried out on special days, and which concerns the individual and society, such as birth, circumcision, engagement, weddings and festivals, since the times of the ancient Turks. People express their feeling sand opinions through gift exchanges, which plays an important role in the relationship between people. The concept of gift can also be related to favour, kindness, gratuity, reward, incentive, cooperation, solidarity, faith fullness etc. The opinions and feelings behind gift exchanging are such as atonement, self-sacrifice, rejoicing, pleasing, moral and material support, favour, generosity.

In this context, a symbolic communication language and, thus creating social connections, strengthening these connections and gaining honour are in question in gift exchanges. Festivals, in particular, have created an environment to realize these traditions. Gift exchanges is both done in these-building block of the society, in which family and the relatives, as well as broader and different groups that create the society, and this scope is continually expanded to diverse societies in the Turkish culture. Likewise, gift exchange is also in question in state affairs.

This paper puts emphasis on the relations and connections of the family in Turkish society by giving examples about the gift exchanges between the family members in the course of Turkish culture.

Key Words: Gift-giving, special occasions, family ties.

Hediye kavramı, farklı bilim dallarınca farklı açılardan ele alınmıştır. Bir mübadele biçimi olarak hediye değiş tokuşu ekonomik ve siyasal amaçlarla yerine getirilen bir kültür unsuru olması bakımından iktisadi antropolojinin temel konusu olmuştur. Buna göre daha çok akrabalık biçimindeki insan ilişkilerinin egemen olduğu toplumlarda bir anlam kazanır. Hediye alıp vermenin, bu toplumlarda toplumsal yaşamın ve kurumların tüm yönlerinde ifadesini bulduğu ve dinî, ahlaki ve ekonomik yaşamda hediyeleşmenin önemli olduğu düşünülür. Hediye verme eylemini, toplumsal ve ekonomik boyutlarıyla, sosyal gerçeklik olarak inceleyen antropologlar,

* Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye.

hediye alışverişinin bu topluluklarda eşit düzeyde ekonomik ve sembolik anlam içerdiği sonucuna ulaşmışlardır¹.

Diğer taraftan sosyolojik ve psikolojik bileşenleri bulunan hediyeleşme konusuna sosyologlar daha çok sosyal sorumluluk, karşılıklılık ve içinde yaşanılan toplumdaki diğer bireylere bir şeyler verme normunun bir yansıması olarak yaklaşmışlardır. Sosyal psikolojide ise bu eylem, hediyeyi verenin hem kendisini hem de karşı tarafı nasıl algıladığını ifade etmeye çalıştığı karmaşık bir süreç olarak ele alınmıştır. Sosyolog Marcel Mauss'a göre ise hediye isteğe bağlıdır ama aynı zamanda bazı yükümlülükleri de beraberinde getirir. Her ne kadar formal bir sözleşmeye bağlı olmasa da hediyein karşılığı vardır. Bu karşılık gelenek, güven, şeref gibi toplumsal kurallara bağlı olabildiği gibi güç, yarışma, diğerine üstün çıkma amaçları da taşıyan onur ve saygınlık arayışından kaynaklanan bir zorunluluk da olabilir. Marcel Mauss'un "verme, alma ve karşılık verme" olarak adlandırdığı hediye döngüsü toplumsal ilişkide bulunma zorunluluğu olarak görülebilir; çünkü ister istemez çoğu kez hediyein maddi ve manevi bir karşılığı vardır. Mauss, hediyelerin bir istem değil toplumsal zorunluluklar ağının bir parçası olduğunu belirtmiştir. Yani, hediye vermek ve almak, toplumsal yapıda zorunluluğu temsil eder. Mallar hediye yoluyla değiş tokuş edilir. Hediye alışverişi, kuramsal olarak gönüllüdür. Fakat gerçeklikte, bir zorunluluk altında alınıp verilir. Mauss, "karşılıklılık" kavramını kullanmaktadır. Her türlü alışveriş ve paylaşma, karşılıklı olmak zorundadır. Hediye alışverişi gibi duygusal ilişkilerde bile bilinçaltında bir karşılık beklentisi vardır².

Farklı bilim dallarınca farklı açılardan ele alınan hediye, bütün kültürlerde görülen evrensel ve işlevsel bir kültür unsurudur. Hediyeleşme eylemine her bir toplum farklı kültürel özellikleri sebebiyle, farklı sembolik, ekonomik anlamlar yüklemekte ve hediyeleşme süreci kültürden kültüre ve aynı kültürde zamanla farklı biçimlerde ve sosyal yoğunlukta gerçekleşmektedir³.

Hediyeleşmede "karşılıklılık", Türk kültüründe de geçerlidir. Özellikle düğünlerde komşulara ve akrabalara götürülen hediyelerde bu hususa çok dikkat edilir. Herkes başkasına hediye alırken "onlar bize ne getir-

¹ Mahmut Tezcan, "Folklorik ve Antropolojik Yönleriyle Hediye Geleneği ve Türk Kültüründeki Yeri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, XXII, 1, 1989, s. 53; Müjdat Özmen, "Yeni Tüketicinin Hediye Verme Davranışı", *Yeni Müşteri*, İstanbul 2007, s. 155.

² Marcel Mauss, *Hibe: Arkaik Cemiyetlerde Mübadelenin Şekilleri ve Sebepleri*, (çev. Sadri Etem Ertem), Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1934.

³ Fatma Ünyay Açıkgöz, *XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Hediye ve Hediyeleşme*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2012, s. 3-4.

mişti?” diye düşünerek ona denk, eşit bir hediye almaya dikkat eder⁴. Hediyeleşme toplumun en küçük yapı taşı olan aileyi bir araya getirmeye vesile olan bazı günlerde Türklerde en eski zamanlardan beri süregelen nezaketli bir gelenektir. Bayramlar, kandiller, doğum, düğün, yıl dönümleri, ziyafetler, nevruz vb. zamanlarda hediyeleşmek bireyler arasındaki ilişkileri sağlamlaştırır.

Hunlardan itibaren Türk devletlerinde hediyeleşme âdetleri aile bireyleri arasında da devam etmiştir. Selçuklularda bir çeşit “ayakbaşı” parası veya “hoş geldin” hediyesi gibi de kabul edilebilecek vergilerden *hakk-ı kudüm*, *resm-i kudüm* ya da *kudümiye* sultanlardan başlayarak kademe kademe aşağı görevlilere kadar verilirdi. Buna göre yeni hükümdar, devlet merkezi olan Konya’ya geldiği zaman kendisine *pîşkeş* denilen hediyeler takdim edilmesi kanundu. Ayrıca bir devlet büyüğü şehri ziyaret ettiğinde; hatta diğer memurlara misafirliklerinde ya da başka suretle halk ile görüştiklerinde ona, bir çeşit vergi alma usulü olarak hane başına dağıtılıp toplanan pîşkeşler verilirdi. Bu işten kadı adına görev yürüten mahalle başları sorumlu idi. Hükümdar ailesinden gelen valiler (melikler), *uç umerâsı* ve ileri gelenler de sultan vilayetlerinin arazisinden geçtiğinde saltanat değişimi olup atanma belgelerini (menşur) yenilemek mecburiyetinde kaldıklarında pîşkeş takdim ederlerdi⁵.

Osmanlılarda da bu gelenek devam etmiş, başka pek çok vesileyle aile fertleri arasında hediyeler alınıp verilmiştir. Özellikle 17. yüzyılda hediyeleşme âdeti kanun haline gelmiş ve mecburi bir hâl almıştır. Gerek kronikler gerekse arşiv kayıtları bu konuda çok zengin bir içeriği haizdir⁶. Buna göre doğumlar hediyeleşme vesilesi sayıldığından müjdeli haberle birlikte padişaha hediyeler sunulur, buna mukabil padişah da müjdecilere hediyeler verirdi. Padişah saray dışındayken de bu geleneğe riayet edilirdi. Kanunî Sultan Süleyman Rodos Adası’nda iken İstanbul’da bir oğlu dünyaya geldiği haberi ulaştığında adını Mir Mehmet koyup haberi getirenlere “hil’at” ve “gâne” vermişti. 3 Nisan 1673’te İshakça Menzili’nde konaklandığı gün IV. Mehmet, bir oğlu olduğu haberi ulaşınca kendisine hediye gelen sekiz kese akçenin iki kesesini Darüssaade Ağası’na, bir kesesini de oradaki Has Odalılara ve Hazinecilere dağıtmıştı. Kalan beş keseden başka yedi kese daha derili sandıklara konarak Haseki Sultan’a hediye edilmişti⁷.

Padişah, sultan ve damat için saraylar alır, içlerini en güzel eşyalarla donatırdı. Sultanların çeyizleri genellikle Enderûn Hazinesi’nden verilir, bu eşyalar defterlere en ince ayrıntısına kadar kaydedilirdi. Örneğin,

⁴ Mahmut Tezcan, a.g.m., s. 32.

⁵ Fatma Açıkgöz, a.g.t., s. 23.

⁶ Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA) D. Nr. 13, TSMA, D. nr. 15, TSMA D. nr. 22, TSMA, D. nr 150, TSMA, D. nr. 1110 bunlardan bazılarıdır.

⁷ Fatma Açıkgöz, a.g.t., s. 140.

II. Selim'in kızı Fatma Sultan, Siyavuş Paşa ile evlendiğinde çeyizi için yaklaşık beş bin filori harcanmıştı. Sultan İbrahim, Fazlı Paşa ile evlenecek olan Fatma Sultan'a düğün günü mücevherli at takımları hediye etmişti (1646). 1675 Edirne Şenliği'nde gerçekleştirilen, IV. Mehmet'in kız kardeşi Hatice Sultan ile ikinci vezir Musahip Mustafa Paşa'nın düğününde çeyiz için İstanbul'a baltacılar gönderilip değerli kumaşlar ve mücevherler satın alınmıştı. Bu düğünde gümüşten yapılmış sahan, tas, tepsi, buhurdan, maşrapa, şamdan, güğüm, ateşlik, maşa, kürek, leğen ve ibrik gibi ev eşyaları; fağfurî fincan, tabak, tuzluk, gülâbdan, leğen ve ibrikler; bakır kaplar, som sırma ile işlenmiş minder, yastık, perde ve seccade gibi döşemelik eşya; elmas, zümrüt ve yakutla süslenmiş küpe, kemer, kuşak bilezik, düğme ve inci tespih gibi ziynet eşyaları çeyiz olarak verilmişti⁸. Bir başka kayda göre 27 Ocak 1693'te Şehzâde Sultan Selim'in sütannesine süslü bir kuşağın padişah tarafından ihsan edildiği görülmektedir.

Osmanlılarda sarayda Bâbüssaade ağası, kilercibaşı, rikabdâr ağa, çukadar ağa, cüceler, padişah imam ve hocaları vb. görevlilere yapılan inâmlar, cülûs hediyesi olarak dağıtılan paralar, valide ve haseki sultanlara, şehzadelere ve taşrada olan sultanlara Ramazan Bayramı'nda verilen nakdî hediyeler, kürk ve kaftanlar kimlere ne miktarda verileceği defterlere kaydedilirdi.

Osmanlı padişahlarının aile fertleri arasında özellikle eşleri ve aneleri ile daha fazla hediye alışverişinde bulunduğu görülmektedir. Valide sultan cüluslarda, sefer dönüşlerinde, bayramlarda, nevruz tebriklerinde padişaha değerli hediyeler takdim ederdi. 31 Ekim 1695'te sefer dönüşünde Çölmek köyüne gelindiğinde padişaha validesi tarafından elmas ile süslü altın zincirli ve Frenk işi sorguç; Darüssade Ağası Ali Ağa tarafından da siyah ve beyaz şatracı (satrancî) minekârî elmas ile süslenmiş Selimî kabzalı bir hançer sunulmuştu. Yeni tahta çıkan sultana tebrik maksadıyla darüssaade ağası ve valide sultan tarafından donanmış at ve samur kürk gönderilirdi. Bayramlarda valide sultanın yanı sıra haseki sultan da padişaha hediye takdim ederdi. Buna mukabil münasip hediyeler padişah tarafından valide ve haseki sultanlara ihsan edilirdi⁹.

Yine 17. yüzyılda Ramazan Bayramı'nda kanun üzere valide sultana ve haseki sultana, her birine ayrı ayrı olmak üzere samur kaplı serâser nîmtane, uşak kaplı serâser nîmtane, yedişer taşlı ve on iki altın düğmeli serâser kaftan, altışar taşlı ve dokuzar altın düğmeli iki serâser kaftan, birer taşlı ve dokuzar altın düğmeli iki serâser kaftan, sade ve dokuzar altın düğmeli serâser kaftan sade altın düğmeli iki dibâ kaftan, sade ve dokuzar altın düğmeli, altın ve gümüşle işlenmiş iki atlas kaftan verilirdi.

⁸ Fatma Açıkgöz, *a.g.t.*, s. 150.

⁹ Fatma Açıkgöz, *a.g.t.*, s. 72.

Şehzadelere ise serâser kaftan, iki atlas kaftan, iki atlas zıbın, iki atlas çakşır, bir serâser arakçin, iki atlas arakçin, iki pabuç ve iki mest hediye edilirdi. Kurban Bayramı'nda da aynı şekilde dağıtım gerçekleşir ancak serâser kaftan yerine dibâ kaftan verilirdi. Taşrada olan sultanlara kanun üzere verilen bayramlık (ıydiye), üçer taşlı dokuzar altın düğmeli iki serâser kaftan, ikişer taşlı ve dokuz altın düğmeli beş serâser kaftan; diğerlerine birer taşlı ve dokuz altın düğmeli serâser kaftan ve hepsine birer tane daha verilen sade altın düğmeli Frenğî kırmızı dibâ kaftandan oluşurdu¹⁰.

Padişah, çoğu kez eğlenmek için diğer saraylara denizden gittiği zaman sarayın hanımlarının hepsini ya da birçoğunu beraberinde götürür; valide sultana, haseki sultana, şehzâdelere, kadın efendilere vb. ihşanda bulunurdu. Örneğin, II. Mustafa zamanında Tersane'den Kemerler denilen İstanbul yakınlarındaki mesire yerine göç olduğunda Valide Sultan'a on beş kese, Şehzâde Ahmet'e iki yüz guruş, Şehzâde İbrahim'e, Emine Sultana, Safiye Sultana, Şehzâde Mehmet'e ve Şehzâde Hasan'a, biner guruş; üç Kadın Efendiye ve Hazinedâr Ustaya biner ve Çaşnigir Ustaya elli guruş verilmişti¹¹.

Selçuklularda görülen bir tür *hoş geldin hediyesi* ya da *kudüm pişkeşi* de diyebileceğimiz karşılama hediyeleri Osmanlılarda da mevcuttu. Hediyeler, padişah bir kasabaya, çiftliğe, köşke vb. geldiğinde hane sahibi ya da ayan ve eşraf tarafından takdim edilirdi. 14 Ekim 1665'te IV Mehmet, valide sultanın çiftliğine teşrif ettiğinde validesi ona donanmış ve mücevherlerle süslü, biri küheylan ve biri çapkun olmak üzere iki at takdim etmişti. Hediyeler sultan tarafından çok makbule geçmiş, getirenlere bol altın ihşanda bulunulmuştu¹². 31 Ağustos 1667'de IV. Mehmet, Haseki Sultanın Karaağaç'taki bahçesine geldiğinde Haseki Sultan onu donanmış bir küheylan ve altından yapılmış mücevherli bir hançer ile karşılamıştı¹³.

Çeşitli çalışmalarda Türkiye'de ve dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan Türk topluluklarında günümüzde de aile efradı arasındaki hediyeleşme âdetleri üzerinde araştırmalar yapılmıştır. Örneğin Balıkesir yöresinde doğumdan sonra lohusaya ve yeni doğana hediyeler sunulduğu, lohusanın doğumdan sonra aile bireyelerine ve konu komşuya gösterildiği ilk andan itibaren hediyeleşmelerin başladığı ve yeni doğanın kırk töreninden sonra da devam ettiği bilinmektedir. Lohusaya ve yeni doğana ilk hediye ev içindeki aile efradı tarafından verilir. Bu hediye çoğu zaman taşınır ve taşınmaz bir malın bağışlanması şeklinde olmakta, bu ilk hediyein ardın-

¹⁰ Fatma Açıkgöz, *a.g.t.*, s. 137.

¹¹ Fatma Açıkgöz, *a.g.t.*, s. 145.

¹² Fatma Açıkgöz, *a.g.t.*, s. 176-177.

¹³ Fatma Açıkgöz, *a.g.t.*, s. 177.

dan diğer akrabalar ve tanıdıklar hediyelerini vermektedirler. Bu hediyelerse daha çok elbise, kumaş, çorap, mendil, patik, çember, yemeni, takke, para veya altın şeklindedir. Görümlük adı verilen bu ilk ziyarette verilen hediyeler loğusa ailesi tarafından daha önce benzer vesilelerle götürülen hediyelerle eş değer olmalıdır. Daha sonra doğumu yaptıran veya büyükanne “ömürlü ve yüreği bakır gibi olsun” diye çocuğa bir bakır sahan hediye eder. Gelenlere yapılan ikramlar çocuğun kız ya da erkek oluşuna göre değişir; kız ise çikolata, oğlan ise lokum ikram edilir. Anadolu’nun bazı bölgelerinde olduğu gibi Balıkesir’in bazı köylerinde de hediye getirmeyenlere çocuğun yüzü gösterilmez. Çocuğa ad verilmesi sırasında eğer aile büyüklerinden birinin adı verilmişse adı konulan kişi çocuğa altın hediye eder¹⁴.

Kazakistan’da da hediyeleşme âdetlerine rastlanır. Düğün merasimi gerçekleşmeden önce hem kız tarafı hem de erkek tarafı birtakım hazırlıklar yapar. Bu hazırlık aşamasında da hediyeleşmeler olur. Kızı doğduğundan itibaren ailesi tarafından çeyiz hazırlanmıştır. Ayrıca düğündeki hediyeleşmeler için ön hazırlıklar tamamlanır. Kazakistan’da kız, düğünden önce akrabalarını görmeye, onlarla vedalaşmaya gider. Akrabaları ona hediyeler verirken kız da orada mutlu günler geçirdiğini, onları çok sevdiğini ve özleyeceğini anlatan acıklı şarkılar söyler¹⁵.

Kazakistan’da kız tarafı yatak, yorgan, yastık yapar. Kız annesi kızın bütün ev ihtiyacını hazırlar. Örtüleri, güzel desenlerle, örneklerle işler. Kız evi kızlarına dört mevsimlik kıyafetini baştan aşağı çeşit çeşit alır. Bunlar mağazadaki gibi sergilenir. Türkiye’de de kızın ailesi tarafından el işleri, yatak, yorgan gibi işler yapılır ve bunlar “çeyiz serme” adı altında sergilenir. Türkiye’de el işleri sergilenirken Kazakistan’da daha çok kıyafete ağırlık verilir. Elazığ’da kız tarafı kızın çeyizini serer. Bu durumda da çeyiz görmeye gidenler hediyeler götürürler. Kız, düğünden sonra bu çeyizlerin bir kısmını kendisi kullanır, bir kısmını da damadın yakınlarına dağıtır. Elazığ’da kızın çeyizine paha biçilir ve onun değeri ayrıntılı bir şekilde yazılır. Çeyiz, kızın kendi değeri, güvencesidir. Ayrılma gibi bir durumda kızın çeyizinin değerini oğlan evi ödemek zorundadır. Bingöl’de de gelin olacak kızın dantel, oya, mutfak eşyası, mobilya vs. çeyizi vardır¹⁶.

Kazakistan’da gelin ve damattan daha çok ailelere ve ailelerin kaynaşmasına önem verilir. Herkesin evinde mutlaka yemekler yenir, hediye-

¹⁴ Mustafa Aça, “Doğum Sonrasında Hediyeleşme- Balıkesir Örneği”, *Hediye Kitabı*, Ed.: E. G. Naskali-A. Koç, İstanbul 2007, s. 392, 394.

¹⁵ Gülda Çetindağ, “Kazak Türklerinde Evlenme Geleneğine Bağlı Olarak Gerçekleştirilen Hediye Alışverişi Üzerine Bir İnceleme”, *Millî Folklor*, 2007, Yıl 19, Sayı 76, s. 226.

¹⁶ Gülda Çetindağ, a.g.m., s. 225.

ler alınıp verilir. En değerli hediye at olmakla birlikte bazen deve ve koyun da hediye olarak gider¹⁷.

Kazakistan'da düğünden sonra gelinin evine gelenler yeni evlilere destek vermek amacıyla ev için hediyeler getirirler. Oğlanın babası da oğluna mal mülk bağışlar. Böylece oğlan, babasından kopmuş, yeni bir hayat kurmuş olur. O zaman da tek başına ayakta durabildiğini göstermek için etrafındakilere büyük hediyeler verir.¹⁸

Kadirli ve Sumbas'ta da düğünden sonra gelin ve damat, kızın ailesinin yanına gider. Bir süre sonra da kızın annesi hediyeler alarak kızının arkasından hayırlıya gider.¹⁹ Yapılan araştırmalara göre Erzurum, Adana, Kırşehir, Tokat ve Çanakkale gibi bölgelerde aile bireyleri ve halk arasında söz, nişan, evlilik, doğum, sünnet, iş edinme, askerlik gibi geçiş dönemlerinde hediyeleşme âdetleri uygulandığı görülmektedir.

Türk kültüründe sünnet düğünleri zenginliği gösterme, toplumsal statü ile ilgili geleneklerdendir. Düğünde davul çaldırmak, çocuklara para dağıtmak, yemek vermek, yoksul ve öksüz çocukları sünnet ettirmek, aynı zamanda bir zenginlik gösterisi olmaktadır. Günümüzde Kürt aşiretleri ve bazı Güney Türkmenleri arasında görülen "kirvelik" müessesesi bulunmaktadır. Kirvenin sünnet olacak çocuğu o esnada tutmasının yanı sıra, düğünün bütün masraflarını kendi kesesinden harcayarak sünnet yapan ailenin fertleriyle bütün davetlilere, hatta bütün köylülere, ayrı ayrı hediyeler vermesi gibi iki büyük görevi vardır. Ancak çocuğun babası da kirvenin bu masraflarından daha değerli ve büyük hediyeler takdimine mecburdur. Çocuğun babası, bunu yerine getirmediği takdirde halk arasında bütün şeref ve haysiyetini kaybeder. Bazı yörelerde ıdışmak (hediye alış-verişi), yoklatma (Sivas'ta hediye götürülerek yapılan ziyaretler), dürü (Yörüklerde hediye) gibi kavramlar da Türk kültüründe bu geleneğin farklı uygulama alanlarını göstermektedir.²⁰

Sonuç olarak Türk kültürünün zenginliğine işaret eden bütün bu uygulamalar ve âdetler, aile bireylerinin ilişkilerinde lütuf, iyilik, cömertlik, bağış, bahşiş, mükâfât, etkileme, teşvik, takdir gibi kavramlarla ilişkili olup yardımlaşma, dayanışma, himaye etme, sadakat, gönül alma, fedakârlık yapma, sevindirme, mutlu etme, maddi ve manevi destek sağlama, bağ kurma, mevcut bağları sağlamlaştırma gibi olumlu roller üstlenmiştir.

¹⁷ Gülda Çetindağ, a.g.m., s. 230.

¹⁸ Gülda Çetindağ, a.g.m., s.230.

¹⁹ Gülda Çetindağ, a.g.m.,s. 231.

²⁰ Orhan Türkdoğan, "Türklerde Kirvelik ve Sünnet Geleneği", *Türk Kültürü Araştırmaları*, III-VI, 1966-1969, s. 205-206; Müjgan Üçer, "Yoklatma", *Hediye Kitabı*, (ed. Emine Gürsoy Naskalı-Aylin Koç), İstanbul 2007, s. 343-348; Fatma Açıkgoz, a.g.t., s. 12.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), D. nr. 13, TSMA, D. nr. 15, TSMA, D. nr 22, TSMA, D. nr 150, TSMA, D.nnr. 1110.

Telif ve Tetkik Eserler

Aça, Mustafa, “Doğum Sonrasında Hediyeleşme- Balıkesir Örneği”, *Hediye Kitabı*, (ed. E. G. Naskali-A. Koç), İstanbul 2007.

Çetindağ, Gülda, “Kazak Türklerinde Evlenme Geleneğine Bağlı Olarak Gerçekleştirilen Hediye Alışverişi Üzerine Bir İnceleme”, *Milli Folklor*, 2007, Yıl 19, sayı 76.

Mauss, Marcel, *Hibe: Arkaik Cemiyetlerde Mübadelenin Şekilleri ve Sebepleri*, (çev. Sadri Etem Ertem), İstanbul 1934.

Özmen, Müjdat, “Yeni Tüketicinin Hediye Verme Davranışı”, *Yeni Müşteri*, İstanbul 2007.

Tezcan, Mahmut, “Folklorik ve Antropolojik Yönleriyle Hediye Geleneği ve Türk Kültüründeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, XXII/1, 1989.

Türkdoğan, Orhan, “Türklerde Kirvelik ve Sünnet Geleneği”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, III-VI, 1966-1969.

Ünyay Açıkgöz, Fatma, *XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Hediye ve Hediyeleşme*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2012.

Üçer, Müjgan, “Yoklatma”, *Hediye Kitabı*, (ed. Emine Gürsoy Naskali-Aylin Koç), İstanbul 2007.

**Дин жана билим институттарынын алкагындагы
заманбап кыргыз үй-бүлөсү: статистикалык-
социологиялык талдоо**

*Бакытбек Малтабаров * - Эльмира Сарыбаева***

**The Modern Kyrgyz Family in the Framework of Religious and
Educational Institutions (A Statistical and Sociological Analysis)**

Bakytbek Maltabarov-Elmira Saribaeva

Summary

The transition of the Kyrgyz family from nomadism to settled life occurred under the direction of Tsarist Russia and the USSR. In both of these periods Kyrgyz families experienced major socio-cultural changes in both religious and educational institutions. The last stage of change for Kyrgyz families happened in 1991 after the Kyrgyz Republic was proclaimed and both historical and national values entered a period of reinvigoration.

Kyrgyz families adopted Islam many centuries ago. Sociological research shows that the religious understanding within the family is determined by the beliefs of the mother and father. With regard to the formation of children's personalities, the parents' level of education, field of study and profession play significant roles. When one looks at the situation from this angle, one sees that the family has great importance as an educational institution. Consequently, it is essential that the state formulate new policies for today's Kyrgyzstan in order to strengthen the religious and educational institutions of the Kyrgyz family.

Key Words: Kyrgyz, family, education, religion, Islam, religiousness.

Кыргыз үй-бүлөсү, дин жана билим тарыхый мерчемде, көчмөн жашоодон отурукташууга, падышалык Россиянын колониясында, Советтик Социалистик Союздун курамында башкечирген. Ар бир мезгилде үй-бүлө, дин жана билим социалдык институттар катары олуттуу социо-маданий өзгөрүүгө дуушар болгон. Соңку этабы 1991-жылы Кыргыз Республикасы көз карансыздыкты жарыялап өз алдынча мамлекет куру менен баштаганда, башка этностордой эле, кыргыз улутунун тарыхын жана баалуулуктарынын жандандыруу жана жаңылануу процесстери башталган.

Заманбап Кыргызстанда социологтор А. Алымкулов жана А. Унал 2014 жылдары өткөрүлгөн изилдөөлөрүндө үй-бүлө институ-

* К. Карасаев атындагы БГУнун социология кафедрасынын башчысы.

** Institute of Development and Society, Bishkek, Kyrgyzstan.

тундагы жаштардын жашоо турмушу, социалдык абалы жана үй-бүлө маскелелерин социологиялык фокусунда карашкан. Кыргызстан өз башынан өткөрүп жаткан базар экономикасынын шартында үй-бүлө институту дагы башка социалдык институттардай эле трансформациялаганга дуушар болууда.

Өткөөл мезгилдин шарттарында үй-бүлөнүн жеке адам менен социалдык өзгөрүүлөрдүн ортосундагы орду жана мааниси өскөн. Заманбап Кыргызстандагы үй-бүлө өзүн түрдүү кырдаалдарга жана базар шартына ыңгайлаштыруунун жогорку мүмкүнчүлүгүнө ээ болгон өтө функционалдуу тутум жана социалдык институт катары калыптанып келе жатат. Бардыгыбызга маалым болгондой эле үй-бүлө - никеден турат жана балдарды асырап, тарбиялап жаткан жүрүш үй-бүлөлүк мамилелердин калыптанышына, чыңдалышына жана өнүгүшүнө көмөк көрсөтүүгө жана милдеттер менен байланышкан адамдардын чөйрөсү. Коомдо акыркы мезгилдерде үй-бүлө институтундагы мамиле кризис, конфликт, ата-энелер тарабынан көзөмөлдүн начарлашы сыяктуу жат көрүнүштөр байкалууда. Үй-бүлө институтундагы милдеттер толук аткарылбай баш аламандык орун алууда, анын себебинен, өзгөчө ажырашуулар, үй-бүлөнүн кыргыз коомуна тура келбеген жат көрүнүштөр көбөйдү [Алымкулов 2015: 13].

Үй-бүлө бекем болусун шарттарынын бири, бул мүчөлөрү ортосунда пикир алышуу, акылдашуу, улууга урмат сыяктуу баалуулуктар азайып бараткансыйт. Ушул маселе аныкташ үчүн биз социологиялык сурамжылоонун жыйынтыктарын менен таанышып көрөлү. Сурамжылоодо чагылдыргандай, үй-бүлө мүчөлөрү менен күн сайын 83,7 % респондент пикир алышаса, күн алыс – 8,7 %, жумасына 2-3 жолу – 6,1%, айына бир жолу – 1,5 % көйгөйлөрү тууралуу пикир алышып турушканы белгилүү болду [Алымкулов 2015: 13].

Бүгүнкү күндө кыргыз үй-бүлөсүнүн жүрүм-туруму жана үй-бүлөлүк эрежелердин аныкталышындагы маанилүү факторлор кайсылар экендиги социолог А. Унал аныктаган. Ал суроого респонденттердин 17,2 % диний эрежелер, 12,2% укуктук мыйзамдар, 19,3% салт жана үрп-адаттар, 27,2% адеп-ахлактык баалуулуктар, 12,8% экономикалык муктаждыктар, 11,3% заманбап жашоо алып келген нерселер, 0,1% болсо башка - деп жооп беришкен. Кыргыз үй-бүлөсүнүн функцияларын жана жүрүм-турумун аныктаган эң маанилүү фактор катары адеп-ахлак баалуулуктары, экинчи орунда салт жана үрп-адаттар орун алган. Демек, кыргыз эли адеп-ахлак баалуулуктарына жана каада-салтка канчалык олуттуу маани бергендигин үй-бүлө бул эки принциптин негизинде курулгандыгын айтууга болот. [Унал 2015: 320].

Үй-бүлөнү тынчсыздандырган маселени ийгиликтүү чечүүнү 30,1 % өзүнө байланыштырса, 27,1 % ата-энесине, 41,6 % үй-бүлө

мүчөлөрүнө байланыштырат. 88,3 % респондент коомдо жаштарды улуу муундар тарабынан түшүнбөстүктөр кездешерин айтып, жаштарга шкала боюнча 64,0 % респондент 2-3-даражада улуулар тарабынан колдоо жоктугун билдирген. 85,0 % сурамжылоонун катышуучулары улуу муундарга жаштар тарабынан чыдамкайсыздык мамиле болуп жаткандыгын белгилешти. Кийинки үй-бүлөнү тынчсыздандырган маселени ийгиликтүү чечүүнү 30,1 % өзүнө байланыштырса, 27,1 % ата-энесине, 41,6 % үй-бүлө мүчөлөрүнө байланыштырат. 88,3 % респондент коомдо жаштарды улуу муундар тарабынан түшүнбөстүктөр кездешерин айтып, жаштарга шкала боюнча 64,0 % респондент 2-3-даражада улуулар тарабынан колдоо жоктугун билдирген. 85,0 % сурамжылоонун катышуучулары улуу муундарга жаштар тарабынан чыдамкайсыздык мамиле болуп жаткандыгын белгилешти [Алымкулов 2015: 13].

Ошентип респонденттердин турмуштук багыттары ар түрдүү, бир учурда көңүл чөгүү басымдуулук кылат. Эртеңки күнгө кенебестиктен улам жаштардын жашоо турмушун кыска мөөнөткө пландаштырышына себеп болууда. Алсак, сурамжылагандардын 73,6 % материалдык бакубатчылыкка умтулушат, 16,9 % өзүнүн кесиптик жана максат жактан өсүшүнүн, билим алууну каалашат, 2,7 % жаран катары карьера жасоону каалашат. Андан соң чет өлкөгө ектуунун 0,8% респонденттер калашса, 0,7% суралгандар пикири боюнча сачат менен алектенишет экен [Алымкулов 2015: 14]. Таасирдуу байланышка ээ болуну 0,4% респонденттер калашса, үй-бүлө куруу 0,2% респонденттер белгилешсе, бул эң төмөнкү позицияга тушту (1-таблицаны караңыз)

№	Жооптордун варианттары	Пайызы
11.	Материалдык бакубатчылык	73,6
22.	Билим алуу	16,9
33.	Үй-бүлө, ата эне	2,9
4.	Карьера жасоо	2,7
5.	Чет өлкөгө кетүү	0,8
6.	Саясат менен алектенүү	0,7
7.	Таасирдуу байланыштарга ээ болуу	0,4
8.	Үй-бүлө куруу	0,2

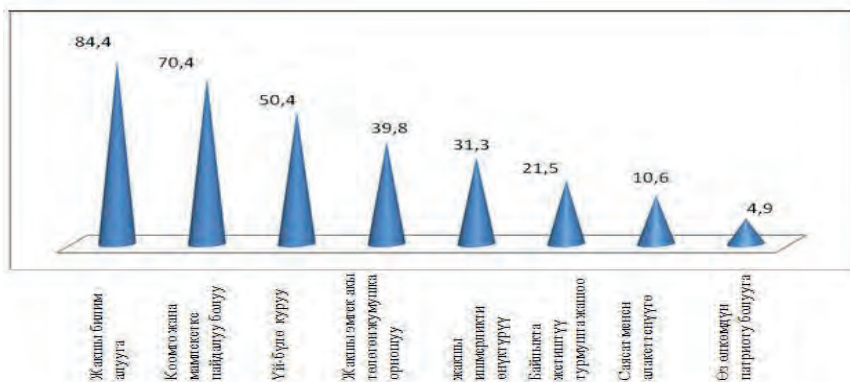
Таблица 1. Респонденттердин умтулуусу (пайызы менен)

Заманбап Кыргызстанда базар экономикасынын шартында үй-бүлө социалдык институт катары өзүнүн башынан көп маселелерди кечирип келе жатат, ошондой эле кризиске дуушар болууда. Үй-бүлөдөгү кризисти социолог А. Унал өзүнүн кандидаттык диссертациясында аныктаган. Бул социологиялык изилдөөдө үй-бүлөдөгү кризисти респонденттердин 38,5% - моралдык, адеп-ахлактык бузулуу; 30,8% - экономикалык каатчылык; 9,9% укуктук жетишпестиктер; 9,9% - каада-салт, үрп-адаттардан баш тартуу; 11,5% - диний

билимдин аздыгы; 0,2 % башка деген факторлор менен байланыштырышат. [Унал 2015: 320].

Жогорудагы айтылган социологиялык изилдөөлөрдүн маалыматтары боюнча төмөнкү жыйынтыктарды белгилеп кетсе болот. Заманбап Кыргызстанда азыркы шартта байланыштуу биринчи орунга коом турмушундагы инсандын статусу, анын абалы жана орду чыкты. Коомдук-саясий турмушка катышууга да, үй-жай менен камсыз кылууга да, материалдык жана руханий керектөөлөрдү канааттандыруу мүмкүнчүлүктөрүнө да тиешелүү. Чогуу иштөөнүн негизи – акырына дейре жеткирүүнү талап кылган аруулануу жүрүшү. Мына ушул методологиянын негизинде чындыкка болгон катаал, кайраттуу, жоопкер мамиле пайда болот. Бүгүнкү күндө эң байыркы социалдык институттардын бири болуп саналган үй-бүлө XXI кылымда кыргыз коомунда өзүн активдүү түрдө сактоо менен бирге, милдеттерин дагы аткарууга аракет кылууда.

Билим социалдык институт катары алгачкы кыргыз үй-бүлөсүндө диний институттар менен кошо калыптана баштайт. Ата-энесинин алган билими, билиминин багыты, алган кесиби дагы балдарына чон таасирин берет. Биз жаштарды социалдык демографиялык топ катары карасак, алар арасында билим алуу, көп акча табуу жана өз үй-бүлө күтүү алгачкы баалуктарына кирет. Мындайча таянак чыгарууга болот: акчанын болушу жана кенен билим, жаштар үчүн максат катарында эмес, турмуштун эң башкы планын жүзөгө ашыруу каражаты. Базар шартында бул кызыктуу, сүйүктүү жумушту алуу жана үй-бүлө күтүү заманбап жаштарынын максаты болуп саналат.



1-диаграмма

Социолог А. Алымкуловдун изилдөөсүндө төмөнкү суроону респонденттерге берген: “Айтыңызчы, бүгүнкү жаштарга билим алуу керекпи?” бул суроого 84,4% респонденттер “Ооба жакшы билим алуу керек” деп жооп беришкен. Муралгандардын 70,4 % - “Коомго

жана мамлекетке пайдалуу болуу” жана респонденттердин жарымына ашыгы (50,4%) “Үй-бүлө куруу”деп бул суроого жооп беришкен [Алымкулов 2015: 14]. Инсандарга туура багыт берүү керек, өткөөл заманда кандай кесиптин ээси болуу жөнүндө так маалыматтардын жоктугу алган билимдерин жашоосунда пайдалана албай калгандыктарынын себеби болуп калууда. Сурамжыланган респонденттердин баалуулуктарынын тизмесинде жакшы билим алуу ээлейт. Бул жерде бир топ социалдык багыттар чагылдырылышы мүмкүн. Алар коомдун социалдык түзүлүшүнөн белгилүү бир социалдык статусу ээлөөгө, тигил же бул социалдык топко же катмарга кирүүгө багытталган. (1-диаграмманы караңыз)

Билим алуу өзүнчө баалуулук катарында эмес, ал өзүнүн социалдык ал-ахбалын жакшыртуучу каражат, ошондой эле жакшы эмгек акы төлөгөн жумушка орношууга жана жакшы ишкерликти өнүктүрүү ийгиликтүү жүзөгө ашырууга негиз катары караса болот. Бул болсо өз кезегинде жашоого алгач рационалдуу, программалык мамилелеринин өсүшүнүн күбөсү болуп эсептелет деп, социолог А. Алымкулов белгилейт.

Кыргыз үй-бүлөсүндө ислам дини кылымдарды карытып, энеин сүтү менен синип келе жаткан процесс. Бул процесс заманбап Кыргызстанда социологдордун изилдөөлөрүндө дагы социалдык институт катары кыргыз үй-бүлөсүндө динге болгон мамилелери, диний көзкараштарды, динчилдиктин калыптанышына ата-энесинин жана алар туткан дини чон таасир берээри аныкталды.

Заманбап Кыргызстанда мамлекеттик статистикалык комитетинин жүргүзгөн каттоосунда, ислам динин туткан калкын этникалык идентификациялоо менен калктын 90% ислам динине киргизсек туура болот, бул көрсөткүч биздин өткөрүлгөн социологиялык изилдөөлөрдүн жыйынтыктары дагы тастыктайт.

Ислам динин Кыргызстанга таралышынын тарыхына көз чаптырсак, анда 751-жылдагы арабтар менен кытайлардын ортосундагы согушта, биздин ата-бабалар геостратегиялык чечимге келишет дагы, кытайларга каршы согуш баштайт. Арабтар биздин бабалардын чоң чечүүчү жардамы менен жеңишке жетишет, ошол мезгилден бери ислам дини түндүк Кыргызстанда толугу менен тарай баштаган [Малтабаров 2003: 76].

Борбордук Азияда жана Казакстанда ислам дининин таркап өнүгүшүнө Ахмед Ясави (Хазрет-Султан-аль-Арифин), тийгизген таасири чоң. Ахмед Ясави-түрк мусулмандарынын ичинде Мухаммадтан кийинки ыйык адам болуп эсептелинет. Ахмед Ясави-дервиш орденинин жаратуучусу болгон, бул орден ислам динин таркатууда чоң рол ойногон. Түрк тилинин пайдасы менен ислам дини бат эле Туркес-

танга тарай баштайт, андан ары Алтайды, Маверенахты, Индияны, Афганистанды, Грецияны, Албанияны бат эле кучагына камтыган. Ахмед Ясавинин окуулары бүгүнкү күнгө чейин сакталган. Ахмед Ясавинин учурунда зикр берүү, бир нерсени курмандыкка чалу тушунуктөрү киргизилген [Абуов 1997: 134].

Х кылымдын ортосунда Караханидтердин мамлекеттинде ислам дини мамлекеттеги илим менен маданияттын өнүгүшүнө чоң таасирин тийгизген. Бул учурда Борбордук Азия дүйнөгө кол жеткис акылмандарды, энциклопедистерди: Аль-Фараби, Ибн Сина, Беруни, Ибн Рушд, Махмуд Кашкари, Рудаки, Фирдоуси, Жусуп Баласагын, Хаям, Югнаки, Низами сыяктуу акындар адам коомуна чоң өзгөрүү жасаган акылман ойчулдар пайда болгон. Борбордук Азия элинин билим деңгээли Европа элинен бир топ алдыга кеткен, Аль-Хорезминин аты тарыхта алгебранын түзүүчүсү, астроном, тарыхчы болгон. Орто кылымдын эн улуу энциклопедисти Абу Али ибн Сина кылымдагы медицина менен философияны, Махмуд Кашгари биринчи түрк сөздүгүн, (Махмуд Кашгари Ыссы-көлдүн Барскоон айылында төрөлгөн), Жусуп Баласагын дүйнө жүзүндөгү шедевр «Кудатгу билиг» чыгармасы менен тарыхта калышкан. Бул чыгарма азыркы учурда дагы популярдуу. Ислам дини бир гана илимдин өсүшүнө таасирин тийгизбестен, адамдардын жүрүм-турумун дагы ондоого дагы жардам бере алган. Орто кылымдын ойчулдары Махмуд Кашгари, Жусуп Баласагын жана башкалардын дагы маселелери диний маселер дагы болгон. Алар ислам дининин потенциалын адамдарга таасирин тийгизе турган философиялык ойлорун айтышкан. Алардын айтуусу боюнча коомдо диндин эң негизги функциясы болуп-тарбиялоо, окутуу жана башкаруу тутумдарына катышуу болуп эсептелинет [Мукасов 1999:11].

Ислам дининин позициясы хан Берке, хан Тудеменгин учурунда дагы жоготпой, кийинки хан Улукбек дагы ислам динин кабыл алып, динди өзүнүн дипломатиялык башкаруусунда да колдонгон. Сирияда Алинин ысымын жактап, Хоросанда ислам динин киргизген. Ислам динине каршы чыккан шейттерди жазалап турган. Ал эми Кыргызстанда болсо ислам дининин таркашына арабтардан түзүлгөн даватчылар тобунун тийгизген таасири ото чоң. Ислам дини кыргыздардын Фергана жана Кашкарлар менен болгон экономикалык, саясий абалын жакшырткан. Ислам дини Кокон хандыгынын официалдуу дини болуп эсептелинген [Табышалиева 1993:15].

XIX кылымда Россия Казакстан менен Борбордук Азияны басып алуу үчүн даярданган. Бул учурда Кыргызстан Россиянын колониясына кирген. Алгач Россия бул аймактарга христиан динин таркатууга аракет жасаган бирок ага карабастан ислам динин туткан

адамдардын саны күндөн күнгө көбөйө берген. XIX кылымдын аягында XX кылымдын башында Туркестандын аймагында мечиттердин саны 11230ка жетсе. Имамдардын саны 12000ге жеткен, 5,8 мин мектеп, 5,7 мин мугалим эмгектенген, 1451 мазарда 1,5 шейхи менен пайда болгон. Күндөн күнгө ислам динин туткан адамдардын саны өскөн, Туркестанда 33 мин адамга жеткен, Ошто эле 88 медреседе 1000ден ашык окуучу билим алган. Бирок олкодо совет бийлигинин орношу менен коптогон дин окълдорү репрессияланып, мечит медреселердин копчүлүгү жабылган. 1941-жылдагы Улуу Ата Мекендик согуштун башталышы менен диний иш чараларга көнүл бурулбай калган. 1943-жылы гана Ташкентте мусулмандарды колдоо үчүн совет ачылып, бул советтин колдоосу менен мечиттер курула баштаган, Бухарада «Мир Араб» деген медресе ачылып билим берип башташкан [Табышалиева 1999: 16].

1993-жылы Кыргызстанда мусулмандардын казыяты пайда болгон, 5 айдан кийин, 17-сентябрда 1993-жылы Ташкенттеги мусулмандарды колдоо кеңешинин жардамы менен Кыргызстанда да кеңеш ачылган, кеңешти муфтий Кимсанбай ажы жетектеген, ал Ливиядагы Ислам Институтунда шариат жана анын мыйзамдары боюнча билим алып келген. Бара бара көптөгөн мечиттер курулуп, бүткөндөрү ишке кирип башташкан, ошону менен бирге медресе, институттар да ачыла башташкан. 8-сентябрда 1995-жылы Ош областынан мусулмандардын казыяты иштей баштаган, бир жылдан кийин 26-августа Жалал-Абад облусунун казыяты иштей баштаган. Республиканын түндүк регионунда 16-октябрда 1996-жылы Нарын облусунун казыяты иштеп баштаган. 1995-жылы Борбордук мечит эски мечиттин ордунан тургузулуп иштеп баштаган. Борбордук мечиттин курулушуна финансылык жардамды 1993-1995-ж.ж. түзүлгөн «Аль Вақф Аль Ислам» фонду жардам корсоткон. Ушул эле фонд 1998-жылда Нарын облусундагы курулган мечитке да, азыркы учурда «Чон-Суу» деген медресеге (Ысык-Кол об. Ысык-Кол району, Григоьевка айылы) финансы жактан жардам берүүдө. Ошондой эле «Социалдык рефармалоо коому» жетишпеген, социалдык жардамга муктаж адамдарга жардам берип, Бишкек Ислам Институтунун курулушуна да финансылык жардам корсотүүдө. Дин маселелери боюнча түзүлгөн мамлекеттик комиссиянын берген маалыматы боюнча Дүйнолүк мусулмандар лигасы «Рабита» (Сауд Аравия) Ошто курулуп жаткан «Рахматулла Алла» жана «Имам Бухари» мечиттеринин курулушуна финансылык жардам көрсөтүүдө [Малтабаров 2005: 34].

Азыркы учурда көбүнчө жаны мечиттер республиканын түштүк аймагында көбүрөөк курулуп жатат, көбүнчө мечиттерди салууда ислам өлкөлөрүнүн өкүлдөрү чон жардам көрсөтүшүүдө. Азыр республиканын ар бир айылында мечит курулган, ошондуктан жаш ка-

ры дебей мечитке барышып сыйынышууда тактап айтканда бардыгы Курандын өзүн жана анда жазылган аяттарды билүүгө аракет жасап жатышат. Ошондой эле диний китептер дагы чон суроо талапка ээ, ар бир үйдө ислам дининин ыйык китеби Куранды кездештирсек болот.

1990-жылда республикада мечиттердин саны аябай өсө баштаган, Мамлекеттик комиссиянын билдирүүсү боюнча мечиттерге «Ашар» биримдиги финансылык жардам көрсөткөндүгүн айтышкан. Ошондой эле Голландиядагы «Аль Ваф Аль Ислам» борбору дагы финансы жактан жардам көрсөтүшкөн. Андан тышкары Кувейтте жайгашкан «Социалдык реформа бирикмеси» дагы кандайдыр бир финансылык жардамын көрсөтүүдө. Кыргызстандын аймагында 7 ислам институту иштейт. 1993-жылдан бери Ош мамлекеттик институтунда теология факультети иштейт, факультетте 170 студент билим алат, бул факультетти «Дианет Вакфы» фонду финансы жактан каржылайт. Ал эми дин таануучуларын болсо Кыргыз Улуттук Университетинде, Кыргыз Орус Славян Университетинде, жана ошондой эле «Дин тануу» факультетине 2009-2010 окуу жылдарында Бишкек Гуманитардык Университети дагы студенттерди кабыл алган, бирок гранттык орун берилбей 2 курстан баштан студенттер башка адистиктерге которулуп кетишкен, ошол үчүн ал адистик жабылып калган. Ал эми Кыргыз-Турк «Манас» Университетинде Теология бөлүмү 2013 жылы ачылган жана быйыл 1-бүтүрүчүлөрдү чыгарышты [Малтабаров 2010: 45].

1991-жылдын башында Кыргызстанда алгач «Бйман» деген аталыштагы газета чыккан, баардык исламга тиешелүү окуулар, элдерди ислам динине суугара турган аяттар жарыкка чыгып турган. Андан тышкары газетада кыргызча «Исламдын ибадаттары» деген бөлүм болгон, бул бөлүмдө жазылгандардын бардыгын ар бир мусулман аткарууга тийиш болгон., о.э. кыргыз тилинде Мухаммад Алейхи саламдын «Жуз бир хадис» окуусу сандан санга чыгып турган. 1991-жылы жазында баардык мусулман дининин өкүлдөрүнүн курултайы болгон. Бул курултайдын эң негизги максаты болуп мусулман маданиятын өнүктүрүү, диний китептерди чыгаруу, мечит медреселерди куруу, исламга адамдардын кызыгуусун артыруу болуп эсептелинет. Кыргызстанда диний майрамдар пайда болуп баштаган, үй-бүлөсү менен чогуу «Орозо айт», «Курман айт» майрамдарын өткөрүп башташкан. Президенттин буйругу менен бул күндөр эс алуу күндөрү болуп эсептелип калган. Азыркы учурда көптөгөн окуучулар медреседен билим алууга барышууда, бул көрүнүштү дин өкүлдөрү элестете алышкан эмес. Күндөн күнгө жаштар арасында дагы ислам институтуна тапшыргандардын саны көбөйүүдө. 1996-жылы Хазрети Умар ислам институтуна окуу үчүн бир орунга 3,5 адам туура келген. Бул институт 2 жыл медресе болуп иштеп анан 1993-жылы

институт болуп калган. Бул жакта 5 жылдык окуу мөөнөтү жана ошондой эле институтка чейин даярдоо бөлүмү дагы бар. 1993-жылдын февраль айында Ошто Жогорку Ислам окуу жайы ачылган, Ош мамлекеттик окуу жайында Турциянын Кыргызстандагы элчилигинин жардамы менен Борбордук Азияда биринчи жолу теология факультети киргизилген, 1-2 курстун студенттери Анкара университетинде бекер билим алышат, билим учун «Дианет» фонду өзүнө алган, ал эми калган курстарын ОшМУнун теология факультетинде Г.24.322 бөлүмүндө уланта алышат. (Билим Берүү Министрлиги берген лицензиянын номери №5/2 7-июль, 1994-жыл). 1993-жылдын 27-июлда Ош областынын Кадамжай районунда Хахрети Али атындагы медресе, Талас областында 3-майда 1995-жылында Кок Токой районунда орто билим алуу үчүн медресе ачылган. 1996-жылы 22-январда Алексеевка айылында Хазрети Осмон атындагы медресе, 1996-жылдын 4-матрында «Төөлөс» атындагы ислам медресеси, ушул эле жылдын 24-майында Кара-Колдо «Жети Суу» атындагы ислам институту, 23-июлда Кызыл-Кыяда «Сырт билим» медресеси, 2 жылдан кийин Токмок шаарында 1998-жылдын 20-августунда «Лукман-аль Хаким» атындагы Токмок ислам институту ачылган, башчысы Лунгмар-ажи болгон [Малтабаров 2010: 87].

1993-жылы Кыргызстандагы мусулмандардын башкаруучусу Муфтиятты шайлашкан. 1996-жылы бул кеңештин курамына 25 адам кирип, алардын курамында 9 казыят бар, алардын ичинен 7 облустук казыят, 2 казыят Бишкекте жана Ошто жайгашкан. 1991-жылы республикада мечиттердин саны 39га болсо, 2010-жылы мечиттердин саны 1649га жеткен. Азыркы учурда бул тутумдун өзүнүн курамына 1766 исламдык бирикмени, 9 жогорку диний окуу жайын, 50 медресе, 47 фонду, ислам бирикмелерин, андан сырткары 3 чет мамлекеттик конфедерацияны камтыйт.

Кыргызстандагы статистикалык комитеттин 2009 жылкы катосу боюнча улуттук жана этникалык (этнокоффесиялык) талдоо жүргүзгөндө, диний тутумунда талдоо калктын 90%дан ашыгы ислам динине киришээри аныкталган. Баардык диндер жана диний бирикмелер бир гана Кыргыз Республикасынын конституциясынын негизинде иш алып барыш керек деген жыйынтыкка келишкен. Бул статистикалык талдоону тастыкташ үчүн социологиялык изилдөө өткөрүп, аны тастыкташ керек болчу. Ошол үчүн 2014-жылы “Кыргыз Республикасында жалпы жарандык идентүүлүк маселеси: социологиялык талдоо” деген темада социологиялык изилдөө өткөргөн.

Бул изилдөөдө жалпы республикалык тандама боюнча 2000 респондент сурамжылоого катышкан. Баштапкы маалыматтар социология илиминде кеңири тажрыйбаланып келген индивидуалдык стандартташтырылган интервью (баарлашуу) ыкмасы аркылуу чогул-

тулду. Биз жүргүзгөн социологиялык изилдөөнүн негизги инструментарийи сурама болуп, анын негизги бөлүгүндө 52 суроо жана паспорттук бөлүгүндө 9 суроо болуп, жалпы 61 суроону камтыган. Бул илимий иш-чараны жүзөгө ашыруу үчүн интервьюерлер тобу дайындалып, алар өз кезегинде, сурамжылоонун шарттары, ыкмалары боюнча үйрөтүүдөн өтүшкөн.

Социологиялык изилдөө 2014-жылдын апрель-май айларынын ичинде жүргүзүлүп, анын алкагында Кыргыз Республикасынын жети дубанан жалпы 2000 адам сурамжыланган. Респонденттерди тандоо үчүн көп баскычтуу квоталык тандама ыкмасы колдонулду. Кыргыз Республикасынын улуттук статистикалык комитетинин демографиялык-статистикалык көрсөткүчтөрүнүн негизинде төмөнкү схема боюнча тандама иштелип чыкты:

- *1-баскычта* облустар жана анын борборлору тандалып алынды.
- *2-баскыч* райондук жана айылдык деңгээлди камтыды. Облустардын жана анда жашаган калктын көлөмүнө жараша тиешелүү жашоо пункттары (район, айыл, кыштак) тандама киргизилди.
- *3-баскычта* баарлаша турган конкреттүү респонденттерди тандоо жүргүзүлдү. Респонденттер төмөнкү критерийлер: жынысы, курагы (толук жашы), улуту жана жашаган жери боюнча тандамага киргизилди. Тандаманын курамы жалпы калктын демографиялык курамына аталган критерийлер боюнча толук дал келип, репрезентативдүүлүктү камсыз кылган.

Изилдөөнүн жүрүшүндө 2000 адам сурамжыланып, андагы респонденттердин суроолорго берген жооптору статистикалык маалыматтарды эсептөөчү атайын SPSS программасы аркылуу кайрадан иштетилип, маалымат базасы түзүлгөн жана жыйынтыктар социологиялык талдоого алынган [Малтабаров 2016: 322-331].

Төмөнкү таблицаларда тандамынын түзүлүшү жана курамы чагылдырылган (2 жана 2а – таблицаларды караңыз).

№	Облустар жана шаарлар	Жалпы саны	Жынысы		Улуту			
			Аял	Эркек	Кыргыз	Өзбек	Орус	Башка
1.	Баткен	158	78	80	150	-	-	18
2.	Ош	399	192	192	260	105	-	34
3.	Ош ш.	96	48	48	44	42	8	2
4.	Жалал-Абад	370	185	185	267	92	3	8
5	Нарын	90	44	46	90	-	-	-
6.	Ысык-Көл	160	81	79	141	-	11	8
7.	Талас	79	39	40	73	-	2	4
8.	Чүй	308	155	153	194	4	55	55
9.	Бишкек ш.	340	172	168	238	6	66	30
	<i>Бардыгы</i>	<i>2000</i>	<i>994</i>	<i>991</i>	<i>1457</i>	<i>249</i>	<i>145</i>	<i>159</i>

2-таблица

Респонденттердин жашаган жери, жынысы жана улуту боюнча бөлүштүрүлүшү
(адам менен)

№	Облустар жана шаарлар	Жалпы саны	Курактык топтор						
			14-17 жаш	18-23 жаш	24-28 жаш	29-39 жаш	40-49 жаш	50-62(58) жаш	63(59) жаштан жогору
1.	Баткен	158	19	29	22	34	24	18	12
2.	Ош	399	51	74	54	84	61	46	29
3.	Ош ш.	96	9	19	16	19	14	12	7
4.	Жалал-Абад	370	45	69	51	78	56	44	27
5.	Нарын	90	11	16	10	19	14	12	8
6.	Ысык-Көл	160	17	26	19	32	26	23	17
7.	Талас	79	79	10	14	9	17	12	10
8.	Чүй	308	27	47	38	63	51	47	35
9.	Бишкек ш.	340	24	55	54	77	56	41	34
	<i>Бардыгы</i>	<i>2000</i>	<i>282</i>	<i>345</i>	<i>278</i>	<i>415</i>	<i>319</i>	<i>255</i>	<i>179</i>

2а-таблица

Респонденттердин жашаган жери жана курагы боюнча бөлүштүрүлүшү (адам менен).

№	Облустар жана шаарлар	Жалпы саны	Курактык топтор						
			14-17 жаш	18-23 жаш	24-28 жаш	29-39 жаш	40-49 жаш	50-62(58) жаш	63(59) жаштан жогору
1.	Баткен	158	19	29	22	34	24	18	12
2.	Ош	399	51	74	54	84	61	46	29
3.	Ош ш.	96	9	19	16	19	14	12	7
4.	Жалал-Абад	370	45	69	51	78	56	44	27
5.	Нарын	90	11	16	10	19	14	12	8
6.	Ысык-Көл	160	17	26	19	32	26	23	17
7.	Талас	79	79	10	14	9	17	12	10
8.	Чүй	308	27	47	38	63	51	47	35
9.	Бишкек ш.	340	24	55	54	77	56	41	34
	<i>Бардыгы</i>	<i>2000</i>	<i>282</i>	<i>345</i>	<i>278</i>	<i>415</i>	<i>319</i>	<i>255</i>	<i>179</i>

2-таблица. Респонденттердин жашаган жери жана курагы боюнча бөлүштүрүлүшү (адам менен).

Бул сурамжылоого катышкандарга диндик эрежелери канчалык денгээлде аткарышаары, кайсы динди өзүмдүкү деп эсептейсиз, эмне үчүн диний мекемелерге барып турасызбы деген суроолор берилген.

Социологдор дин деген түшүнүккө адамдардын жүрүм турумун жана реалдуу аң сезимин камтышат. Кыргызстандын социологдору жооптордун негизинде респонденттердин категориясын белгилешкен, алар биринчисине, жогорку топ б.а. бул топко диндик эрежелерди толук аткарган адамдар, экинчисине, орто бул топко орточо денгээлде эрежелерди аткарган адамдар, үчүнчүсүндө, диний активдүүлүгү төмөн жана түртүнчүсүнө эң төмөн, эч кандай диний эрежелерди аткарбаган адамдарды киргизишкен [Малтабаров 2016: 300-309].

Сурамжылоодо катышкан респонденттерге “Сиз өзүңүздү Аллага ишенген адам деп эсептейсизби?” деген суроо берилген: Бул суроого 96,6% респондент “ооба” Аллага ишенген адам деп эсептейбиз деп жооп беришкен. Бул суроого жок, Аллага ишенген адам деп

эсептебейбиз деп 1,8% респонденттер жооп узатышкан. Атеистмин деп 0,8% жана 0,8% респонденттертер бул суроого жооп бере албайм дешкен (2 – диаграмманы караңыз).

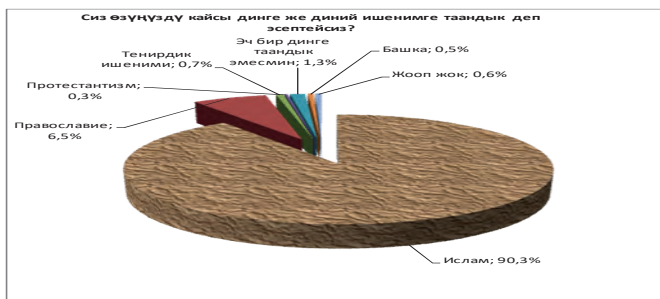
2-диаграмма



3-диаграмма

Аллага ишенген адамдарды гендердик аспект боюнча караганда 48,4 % эркек жана 48,1% аял респонденттер “Ооба” Аллага ишенген адам деп өзүбүздү эсептейбиз деп жооп беришкен. Бул суроого жок деп 0,9% аял жана 0,8% эркек суралгандар жооп беришкен. Атеист жана жооп жок традициясы боюнча аялдар жана эркектер 0,4% бардык категорияга жооп алышкан (3 – диаграмманы караңыз).

Респонденттердин диний багытын билиш үчүн төмөнкү суроону бердик: “Сиз өзүңүздү кайсы динге же диний ишенимге таандык деп эсептейсиз?” Бул суроого 90,3% респонденттер ислам динине таандык деп жооп беришкен. Башка диний ишенимине таандыкбыз деп 0,5% жана 0,6% респонденттер бул суроого такыр жооп бере алаган жок (4 – диаграмманы караңыз).



4-диаграмма

Бул изилдөөдө 46,0% эркек жана 44,2% аял респондентер ислам динине таандык деп жооп беришкен. Ал эми аял респондентер болсо 0,1% протестант, 0,4% тенирлик ишеними жана 0,3% башка диндерге таандык экенин изилдөө көрсөтүп турат. Эч бир динге таандык эмесмин деп 0,6% эркек жана 0,7% аял респонденттер жооп беришкен (3 – таблицаны караңыз).

№	Жооптор	Жооп жок	Ислам	Православие	Протестантизм	Тенирлик ишеними	Эч бир динге таандык эмесмин	Башка	Бардыгы
1.	Эркек	0,2%	46,0%	2,8%	0,2%	0,2%	0,6%	0,2%	50,2%
2.	Аял	0,4%	44,2%	3,6%	0,1%	0,4%	0,7%	0,3%	49,8%
	Бардыгы	0,6%	90,3%	6,4%	0,2%	0,6%	1,3%	0,5%	100,0%

3-таблица

Динге жынысы жана улуту боюнча таандык экенин аныктагандан кийин, респонденттерге төмөнкү суроого бердик: «Эмне себептен Сиз өзүңүздү бул динге таандык деп эсептейсиз?». Бул суроого жооптор төмөнкүдөй болд. Бул эң туура дин деп 42,8%, Ата-энем ушул динди тутунгандыктан деп 22,8% жана бул менин улутумдун тандоосу деп 18,9% респонденттер жооп беришкен. Бул менин жеке тандоом деп 13,4% суралгандар бул суроого жооп беришкен. Эч бир динге таандык эмесмин деп 1,3% жана 0,3% респонденттер бул суроого жооп бере алган жок (4 – таблицаны караңыз).

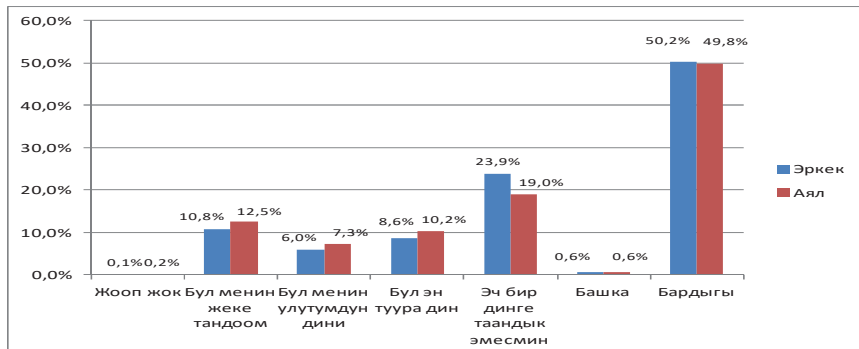
№	Жооптор	Жооп берген респонденттердин саны	Пайыз менен
1.	Жооп жок	6,0	0,3
2.	Ата-энем ушул динди тутунгандыктан	456	22,8
3.	Бул менин жеке тандоом	267	13,4
4.	Бул менин улутумдун дини	378	18,9
5.	Бул эң туура дин	857	42,8
6.	Эч бир динге таандык эмесмин	26	1,3
7.	Башка	10	0,5
	Бардыгы	2000	100

4-таблица

Эмне себептен Сиз өзүңүздү бул динге таандык деп эсептейсиз?

Респонденттердин динге болгон таандык сурагандан кийин, бул маселени жынысы боюнча карап көрдүк. Анда 10,6% бул менин жеке тандоом, 6,0% бул менин улутумдун дини жана бул эң туура дин деп 8,6% эркек респонденттер жооп беришти. Эч бир динге таандык эмесмин деп 23,9% эркектер жана 19,0% аялдар жооп беришкен. Аял респонденттер бул менин жеке тандоом деп 12,5%, бул менин улутумдун дини деп 7,3% жана бул эң туура дин деп 10,2% жооп беришти. Бул суроого 0,1% эркек жана 0,2% аял респонденттер жооп бере алаган

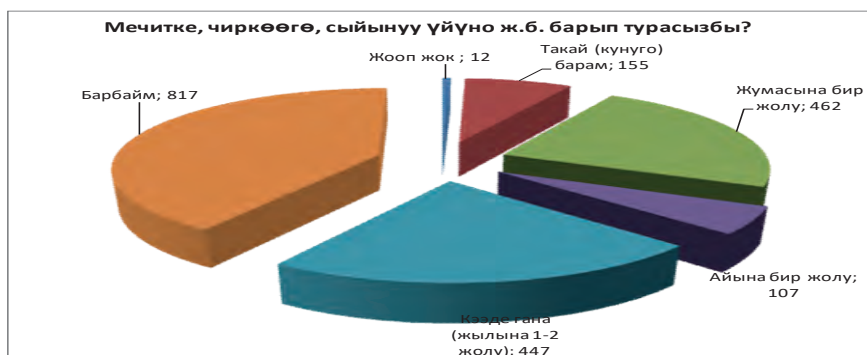
жок. Башка диндерге таандыкбыз деп 0,6% аял жана 0,6% эркек респондентер ар бири жооп беришкен (5-диаграмманы караңыз).



5-диаграмма.

Эмне себептен Сиз өзүңүздү бул динге таандык деп эсептейсиз?

Респонденттердин динчилдиги жогору болгондуктан, диний эрежелерди канча дэңгээлде аткараарын билиш үчүн төмөнкү суроону бердик: “Мечитке, чиркөөгө, сыйынуу үйүнө ж.б. барып турасызбы?”. Социологиялык изилдөөнүн негизинде диний мекемелерди такай (күнүгө) барам деп 7,8% респондентер жооп беришти. Жумасына 1 жолу 23,1%, айына бир жолу 5,4% жана кээде гана (жылына 1-2 жолу) ар бир 5-чи (22,4%) респондентер бул суроого жооп беришкен. Бул динчилдиктин дэңгээлин билдирет. Бирок, биздин суроого 40,8% респондентер мечитке, чиркөөгө, сыйынуу үйүнө ж.б. барбайбыз деп жооп берген. Бул суроого 0,6% респонденттер такыр жооп беришкен жок (6 – диаграмманы караңыз).



6-диаграмма.

Мечитке, чиркөөгө, сыйынуу үйүнө ж.б. барып турасызбы?

Респонденттердин динчилдигин билгенден кийин, жынысы боюнча динчилдик даражасын карап көрдүк. Такай (күнүгө) барам деп 6,7% эркек жана 1,0% аял респонденттер жооп беришти. Эркектер

болсо аялдарга караганда 6 эсе көбүрөк мечитке, чиркөөгө, сыйынуу үйүнө ж.б. барып турушат. Жумасына бир жолу ар бир 5-чи эркек (20,0%) жана 3,2% аял респондентер жооп беришкен. Айына бир жолу 3,8% эркек жана 1.5% аял респондентер мечитке ж.б. барып турат экен. Жылына 1-2 жолу мечитке жана б.у.с. жерлерге 9,6% аял жана 12,8% эркек респондентер барып турабыз деп жооп беришти. Барбайм деп жалпы 40,8% респондентер жооп беришкен, анын ичинен 43,5% аял жана 6,7% эркек респондентер. Бул суроого 0,4% аял жана 0,2% эркек респондентер жооп бере алган жок (6 – таблицаны караңыз).

№	Жооп	Жооп бере албайм	Такай (күнүгө) барам	Жумасына бир жолу	Айына бир жолу	Кээде гана (жылына 1-2 жолу)	Барбайм	Бардыгы
1.	Эркек	0,2%	6,7%	20,0%	3,8%	12,8%	6,7%	50,2%
2.	Аял	0,4%	1,0%	3,2%	1,5%	9,6%	34,2%	49,8%
	Бардыгы	0,6%	7,8%	23,1%	5,4%	22,4%	40,8%	100,0%

6-таблица.

Мечитке, чиркөөгө , сыйынуу үйүнө ж.б. барып турасызбы?

Жалпылап айтканда, дин, анын ичинен ислам кылымдар бери энинин суту менен синипкеле жаткан процесс. Бул процесс биздин социологиялык изидөөнү жыйынтыгында да Аллага ишенген адамдар эң жогору болду. Анын ичинен бул изилдоо теңирдик ишенимине таандыктар дагы аныкталды. Уй-було социалдык институт катары диний социалдашууда ата-энесинин туткан дини чон таасир берерин жана диний идентешууну калыптанышына чон экенин ар бир бешинчи суралгандар пирики боюнча бул изилдөө аныкталды. Заманбап Кыргызстанда калктын дин жана билим институттары калыптанышына үй-бүлөнүн тийгизген таасири жогору болуп жаткандыктан, үй-бүлөгө эң негизги социалдык институт катары мамлекет тарабынан терең көңүл бурулушу керек. Ошол таризде заманбап кыргыз үй-бүлөсүн бекемдөө үчүн, дин жана билим социалдык институттар катары алардын абалын эске алуу менен жаңы мамлекеттик саясатты иштеп чыгуу керек. Бул жогоруда айтылган маселелер мезгилдин чакырыгы жана аны аткаруу мезгилдин талабы экенин белгилеп кетсе болот

Библиография

1. Абуов А. П. Мирозрение Ходжа Ахмеда Ясави. – Алматы, Институт философии МН-АН РК, 1997. – 196 с.
2. Алымкулов А. Кыргызстан жаштарынын социалдаштыруудагы социалдык институттар. Социология илимдеринин кандидаты окумуштуулук даражасын алуу үчүн жазылган дисскертациянын авторефераты. – Бишкек, 2015. – 26 б.
3. Малтабаров Б. А. Ислам как религия монотеистического кредо. В кн.

- Ислам в истории Кыргызской государственности. – Бишкек, КГПУ: 2010.
4. Малтабаров Б. А. Кыргызстандагы диний индентүүлүк: социологиялык талдоо. «Жаран кантип идентешет?» деген китепте. – Б.: Махprint, 2016 – 346 б.
 5. Малтабаров Б. А. Социологический анализ религиозной ситуации в современном Кыргызстане // Вестник КазНПУ им. Абая №1(9), 2005. – С. 21-26.
 6. Малтабаров Б. А. Социология религии в Кыргызстане // Материалы научно-практической конференции «Роль науки и образования в решении актуальных проблем современности, посвященная 10-летию Таласского государственного университета». Бишкек-Талас, 2010. – С.12-19.
 7. Мукасов С. М. 1999. Традиции социально-философской мысли в духовной культуре кыргызского народа. – Бишкек, 1999. – 186 с.
 8. Табышалиева А. Вера в Туркестане. – Бишкек, 1993. – 124 с.
 9. Унал Али. Үй-бүлө маселелери социологиянын күзгүсүндө. – Б.: Махprint, 2015. – 498 б.

Отбасындағы тұлғааралық қарым-қатынастың қалыптасуы

Гүлнар Омарова - Айгүл Омарова***

The Structure of Personal Relationships in the Family

Gülнар Omarova-Aygül Omarova

Summary

From the time a child comes into the world he or she tries to learn how to identify him or herself, how to behave and how to establish relationships with those around him or her. All of the rules of behavior and relationship norms are learned in the family. In every family, the parents' attitudes, the atmosphere of the home and warmth of mutual relations form the child's character, behavior and understanding of justice and honor. The fact that these days parents do not spend much quality time with their children has caused a weakening of family ties and, in fact, the breakage of these.

In this article, we examine the relationship structure and characteristics between family members and the various aspects of the effects of relatives on adolescent children.

Key Words: family, child, family relations, family problems, rearing.

Отбасында бала дүние есігін ашып, тәй-тәй басқаннан баста, оның не біліп, өзін қалай ұстау керектігін және онда басқада қоршаған ортадағылармен қарым-қатынас орнатуға дағдыланады. Ол осылай айналаны танып біледі. Балалар отбасында әртүрлі тәрбие ұстанымдарын, мінез-құлқын нормаларын меңгереді.

Әр отбасында ата-ананың үлгі-өнегесі, үйдегі ахуал, отбасының психологиялық тынысы арқылы балалардың әдеті, мінез-құлқы, айналадағы жағдайларды өзінше бағалауы қалыптасады және әділдік пен адалдық ұғымдарын меңгереді.

Бүгінгі отбасынында балалардың ата-аналарымен, бауырларымен бірге уақыт өткізуі, сұхбаттасуы, ой-пікірлерін бөлісуі аз немесе болмағандығы балалар мен олардың ата-аналарының арасындағы қарым-қатынас процесін қиындатады.

Қарым-қатынастың адам өмірінде аса маңызды орын алады. Қарым-қатынас нәтижесінде тұлғааралық байланыс орнығып, өзара

* “Мирас” университеті, Шымкент, Қазақстан.

** “Мирас” университеті, Шымкент, Қазақстан..

түсінік қалыптасып, өзара пікір алмасу, рухани даму және ой-пікір, сана-сезім, мінез-құлық, өзара түсіністік, не болмаса қақтығыс, ұрыс-керіс, қарама-қайшылық тұрғысындағы мәміле үрдісі іске асады.

Кобіне бізде отбасының ең маңыздысы ұрпақ жалғастыру деп түсініп, ал бала тәрбиесіне ең алдымен орта, яғни қоғам міндетті деп түсінетін ата-аналар кәсіптеп кездеседі. Бұл туралы көптеген ғалымдар өз еңбектерінде. (Гави А.Ю, Тийт Э.А) қарастырды, сондай-ақ мұны олар қоса некедегі сәйкестікке қатысты мәселелер де талданған [1].

Қазіргі кезде отбасы проблемаларының арасында ата-ана мен бала арасындағы қатынаста түсінбеушілік жиі орын алып, бір-біріне кешіріммен қарау процесі кешеуілдеп, психологиялық қызмет көрсету жағынан мәселе туындауда. Сондықтан отбасынды орын алған қиындықтарды шешуге көмек көрсету жолдарын жан-жақты зерттеу қоғам алдында тұрған міндеттердің бірі болып отыр. Осы мәселені шешу біз отбасында дұрыс тұлғааралық қарым-қатынасты орнатудың психологиялық аспектілерін қарап, отбасында жиі орын алатын қақтығыс жағдайлардың отбасы мүшелеріне теріс әсерін тигізбеудің жолдарын қарастырсақ деген ойдамыз.

Отбасындағы тұлғааралық қарым-қатынастағы маңызды объект бала. Бала қай жас ерекшелік кезеңінде болмасын, ол әрдайым отбасының яғни ата-ананың қамқорлығын қажет етеді. Сол кезеңнің бірі яғни бала өміріндегі толқымалы кезең жеткіншектік кезең. Жеткіншектік кезенді қазіргі зерттеулер оның әртүрлі аспектілерін қамтиды.

Жеткіншектерді зерттеуге психология ғылымындағы базалық теориялар мен концепциялар негізге алынады. Психиканың онтогенезде дамуы мен тұлғаның қалыптасуы жайлы Л.С Выготский мен А.Н. Леонтьевтің [2] ғылыми мектебінде қалыптасқан психикалық даму теориялары жеткіншек жасының ерекшеліктерін зерттеген

Белгілі психологтардың көбісі мысалы: Д. Б. Эльконин, Т. В. Драгунова жеткіншектік жастың жетекші іс-әрекеті ретінде қарым-қатынасты келтіреді. Жеткіншек жаста қарым-қатынастың ерекше орнын дәлелдей келе, «жеткіншектік кезең адамда қарым-қатынасты құраушы тәртіптер мен ережелердің қалыптасу кезеңі»-деп В. В. Давыдов өз пікірін ұсынды:

Жоғарыда айтылып кеткендей отбасындағы, бала мен ата-ана арасындағы қарым-қатынасты қарастырамыз, яғни жас ерекшелік жағынан жеткіншек пен ата-ана арасындағы қарым-қатынас.

Жеткіншек жас кезеңі адам тұлғасының қалыптасуында маңызды кезең болып табылады. Дәстүрлі түрде бұл кезең тәрбиелік қатынасқа қиындықтар тудырытын кезең болып табылады. Ғылыми білімдер жүйесінде жеткіншектерді зерттеумен байланысты мәселе-

лер кешеніне көп көңіл бөлінеді, мәселелер әртүрлі деңгейде және мазмұнда болады. Осы жас кезеңдегі даму көздері, жағдайлары және механизмдерін танып білу тұтастай дамудағы онтогенетикалық заңдылықтарды ашуға негіз бола алады. Қазіргі кездегі зерттеулер жеткіншектік жастың ерекшеліктері мен қасиеттері жайлы үлкен материалдар жинақталды, ол өз кезегінде осы маңызды психикалық кезеңнің ерекшеліктерін қазіргі қоғамның жағдайларында зерттеуге қажетті базаның пайда болуына ықпал етті. Мәдениеттің нақты-әлеуметтік шарттарына, дәстүрлеріне сәйкес бұл өтпелі кезең әртүрлі мазмұнда әрі, әртүрлі ұзақтықта орындалуы мүмкін. Қазіргі таңдағы қоғам жағдайларына сәйкес бұл кезең шамамен 10-11 жастан 14-15 жасқа дейінгі аралықты қамтиды. Жалпы, балалардың мектептегі орта буында оқуымен сәйкес келеді.

Жеткіншектік жас кезеңнің психологиясы тақырыбы әрдайым өзекті болып табылады. Бірақ жеткіншектердің әрбір ұрпағы осы кезенді басынан өткізеді және де қоғам дамуының тарихи жағдайларына сәйкес өз мәселелерін өз бетінше орындауға тырысады

Жеткіншектік кезенді М. Мұқанов баланың дамуындағы ерекше орны бар «өтпелі», «бетбұрыс», «қиын», «сыналатын» кезең деген атауларында бейнеленген деп көрсетті. Бұл атауларда осы жастарда болатын, өмірдің бір дәуірінен екіншісіне өтумен байланысты даму процестерінің күрделілігі мен маңыздылығы айтылған. [3].

Біз жеткіншектің «мен» деген қасиетін жете түсіну үшін оның үлкендермен қарым-қатынастарына, әсіресе екі ортада кездесетін қайшылықтарына тоқталсақ. Қайшылық жеткіншекшектің есейіп қалуы мен үлкендердің оған бала деп қарауының келіспеушілігінен болған. Ал қайшылықтың нәтижесінде сол жағдайдан қалай құтылуды білмеуді дағдарыс дейміз. Дағдарыстың жеткіншек жасындағы бұл түрі бөбектердің дағдарыс кезеңінен әлдеқайда басым болады. Дағдарыс дегеннің мағынасы қиын жағдайда тап болған кезді одан қалай шығуын білмеуді білдіреді.

Зерттеуші ғалымдардың кейбірі дағдарыс кезі жеткіншектің жасына орай келмейді, онымен үлкендер арасындағы қатынастың бұзылуынан пайда болды дейді. Демек, жеткіншектің үлкендермен қатынасы жақсы болып келсе, онда дағдарыс кезі кездеспейді. Осы пікірге түгелдей қосылу қиын: біріншіден, дағдарысқа ұшырайтын үлкендер емес, жеткіншектің өзі. Екіншіден дағдарыс үлкендердің оған қатынасына риза болмаудан кездеседі (А.Г.Ковалев) [4].

Жеткіншек үлкендерден өзінің есейгенімен, өзбетілігімен санасуын әр сала бойынша талап етеді. Қыздар киім киюде, не өзін күтуде, ұл бала тиісті міндеттерді өз еркімен, орындағысы келеді. Осыған әуелгі кезде туған-туысқандары қарсы шығады. Бұлардың қарсы

шығатын себебі, баласына сенім білдіргісі келмегенен емес, оны «бала» деп бәлендей істі не тапсырманы бүлдіріп алады ғой деуінен. Бірақ жеткіншек осыған түсінбей «мені бала деп сенбей отыр», - дейді. Егер осындай қатынас көп созылса, жеткіншек пен үлкен адамдар арасында түсінбеушілік туып, бала ызаланып, ерегесуге, не негативті халде болып, үлкендер не айтса да соны орындамауға тырысады.

Жеткіншектің отбасының мүшелерімен түсініспеушілігі, оның өзінің дұрыстығын дәлелдеу үшін келеңсіз оқиғаларға тап болуына апарып соғады. Жеткіншектік жасқа тән нәрсе ол үлкендерге еліктеу, өз замандастарының арасында «ерекше», «ересек» екенін дәлелдеу.

Мысалы, олардың кейбірі үшін өмірде ең басты кітап пен білім болады, енді бірі үйде компьютермен бас алмайды да, сабақты оқымайды. Немесе киім киіну моладан қалып қоймаумен төтенше шұғылданып, өмірдің мәнінен бастап ең шебер шаштараз туралы мәселеге дейінгі барлық жайлар жөнінде әңгімелесуге болатын ересек жасөспірімдермен сөйлескенді артық көреді: үшінші бір «интеллектуалды» ересектіктің сыртқы көріністері онша қызықтырмайды, бірақ ол шешесінің сүйеніші, өзін ерлік қасиеттерге тәрбиелейді, ал қыздарға келгенде, осы қыздардың пікірінше, өзін балаша ұстайды, галстугін тартқылап, шаштарын үйпалап кетеді. Бір өлшем ұқсас осы үш вариантта ересектіктің дамуы әр қилы болады да, бұл орайда мазмұны әр түрлі өмірлік игіліктер қалыптасады: біреу үшін маңыздылық енді бірге құны жоқ. Жеткіншектік кезеңнің маңыздылығы адамның жеке басының моральдық және әлеуметтік негіздері қолданады және олардың қалыптасуының жалпы бағыты белгіленеді. Жасөспірімдік шақта олардың қалыптасуы жалғасады.

Жеткіншектік кезең қиын әрі сыналатын кезең деп саналады. Бұлай бағалау, біріншіден, осы уақытта болатын көптеген сапалық өзгерістерге байланысты, бұл өзгерістер кейде баланың бұрынғы ерекшеліктерін, мүдделері мен қарым-қатынастарын түбірінен өзгертетін сипатта болады, мұның өзі біршама қысқа мерзімде болуы мүмкін, көбінесе күтпеген жерден болады да, даму процесі секірмей, қауырт сипат алады деп көрсетті. Екіншіден, болып жатқан өзгерістер екінің бірінде, бір жағынан, жеткіншектің өзінде әр түрлі елеулі субъективтік қиыншылықтардың болуымен қабаттасады, ол екінші жағынан, оны тәрбиелеудегі қиыншылықтармен ұштасады. Жеткіншек ересектердің ықпалына көне қоймайды, онда тіл алмаудың, қарсылық пен наразылықтың әр түрлі формалары шығады (қиқарлық, дөрекілік, қарсылық, тентектік, бүкпелік, тұйықтық).

Жеткіншектік кезеңдегі дамудың сыналу көріністерінің пайда болуында биологиялық және әлеуметтік жайлардың ролі туралы теориялық талас жарты ғасырдан астам уақыттан бері болып келеді.

Жеткіншектер көп жағынан әлі бала болып жүріп, елеусіз есейеді. Ересектіктің қалыптасу үрдісі көзге бірден түспейді. Оның көріністері мен нышандары әр сипатта және сан алуан.

Қорытындылай келе ата-аналардың отбасында бала тәрбиесін қадағалауға қауқарсыз болып отырғандығы. Оған себеп, бүгінгі отбасы мүшелері арасындағы қарым-қатынас пен өзара сыйластық пен мейірімділіктің жеткіліксіздігі болып отыр. Ата-аналар күні бойы үйде болмағандықтан, бала тәрбиесі назардан тыс қалады. Ата-ана мейірімі ақшалай, заттай, материалдық қамтамасыз етумен толықтырылуда. Баланың сабағын, бос уақытының қалай өткізуде одан хабарсыз ата-аналар балаларына тек қарылай қамтамасыз етіп, олардың тәрбиесіне тек білім беру мекемелері жауапты деп ойлайтын отбасылар бар екенін білеміз. Тіпті, бүгінгі күні олардың тәрбиесі мен сабағын қадағалау да жалдамалы тәрбиешілер мен оқытушыларға жүктелген. Ойымызды қорытындылай келе, ұрпақ тәрбиесі баршамыздың міндетіміз екендігін айта келе, отбасында балаға ең алдымен мейірім мен сыйластық, яғни балаға адамгершілік тәрбиесін беру керек екенін ата-ана есіне салғымыз келеді.

Әдебиеттер Тізімі

1. Шалгинбаев Т. М. Особенности личностных свойств и межличностных отношений подростков с дезадаптивным поведением и их учет в реабилитационной работе Автореф. дис. ... канд. психол. Наук. А, 2004.
2. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975. – 303б.
3. Ковалев С. В. Психология семейных отношений – Алматы - 2012 – 224 б.
4. Шарафадин А. А. Отбасында ата-ананың балаға тәрбиелік ықпалын артырудың педагогикалық шарттары Автореф. дис. канд. психол. Наук. А, 2004.
5. Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. – Л., 2008. – 327 с.

Kadın ve Çocuk

Altay Destanlarında “Eş” Olarak “Kadın” Tipolojisi

*Naciye Ata Yıldız**

The Women "Typology" as "Wife" in the Altay Epos

Summary:

The core that constitutes the basic structure of a family are the "male" and the "female" spouses. The place of the "woman" as "spouse" is very important in the Turkish family structure; this prominence is emphasized in the proverbs reflecting the world of thought and the epics reflecting past culture. When we look at tradition and customs, we see that the factors which affect the preferences for the wife before the patriarchal period and the choice for the wife since the patriarchal period, provide a place for the family on solid foundations. Especially focusing on the "spouse" typology in the epics, we can show how the idea of the "spouse" is shaped in the culture and thought structure of the society either simultaneously or concurrently. For this reason the Altay legends, as the first homeland of the Turks, bear traces of both matriarchal and patriarchal periods and show the "spouse" as "woman", in other words the basic pillar of the family in the Turkish family structure as with expositive or negative within an epic reality.

Key Words: Altai, epos, woman, spouse, typology.

Giriş

Günümüzde “kadına yönelik şiddet ve baskıların” hâlâ mevcudiyeti ve tartışılır olması, geçmişe ait düşüncelerin de yeniden gözden geçirilerek değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu konuda sosyolog ve psikologların başvuracağı arşiv belgelerinin dışında, kültür ve edebiyat alanında çalışanların kaynağını edebî eserler teşkil eder ve disiplinler arası çalışmalarla konu çok yönlü olarak ortaya konulabilir. Edebiyat araştırmacılarının bu konuda başvuracağı temel kaynaklardan birisi destanlardır. Destanlar, pek çok konuda olduğu gibi, kadının “eş” olarak nasıl görüldüğünün araştırılmasında da önemli bilgiler içerebilir.

Altaylar, bütün Türklerin ilk yurdu olmak açısından birçok konuda başvurulacak ilk kaynaklardan birini teşkil etmektedir. Bu coğrafyadan derlenen destanlardan seçilen örneklerle kadına “eş” olarak nasıl bakıldığı, “eş” durumundaki kadının kendisini nasıl tanımladığı, aile ve toplum hayatındaki rolü, doğru ve yanlışlarıyla hayatın içinde nasıl yer aldığı gibi konular irdelenebilir; geleceğe yönelik davranış ve düşüncelerin geliştiril-

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

mesinde bunlardan faydalanılabilir. Bu bakış tarzı, eserleri sadece edebî hatıralar olmaktan çıkartır ve hayatı şekillendirirken örnek alınacak kültürel miras işleviyle değerlendirilmelerini sağlar.

Metot

Çalışmamızda “tipolojik” değerlendirme yöntemi uygulanarak özdeki benzerlikler tespit edilecek, olumlu ve olumsuz eş tipolojisi ortaya konulmaya ve bu tipin günümüzdeki durumu değerlendirilmeye çalışacaktır. Destandan örnekler alınırken Altay destanlarının oldukça karmaşık olaylar içermesi bakımından destanlardaki bütün eşler değerlendirilmeyip konu sınırlandırılacak ve sadece başkahramanın eşi durumunda olan kadın kahramanlar değerlendirilecektir.

Giriş

Bilindiği üzere geleneksel ve modern olmak üzere iki temel aile tipi vardır. Bu iki tip aile, otoritenin kimde olduğuyla bağlantılıdır. Ailede otoritenin tek kişi veya tarafta olması “geleneksel aile”, otorite kullanımının eşlerde ortak olarak gerçekleşmesi ise “modern aile” tipinin göstergesi olarak kabul edilmektedir. Ancak, aile içi işbirliğinde otorite kullanımı ölçüsünün öznel değerlere göre belirlenmesi, bu konuda varılan sonuçların da Orhan Türkoğın’ın belirttiği gibi (2012: 291) kişisel değer yargılarına dönüşmesine sebep olmaktadır. Türk kültürü açısından aile konusu irdelendiğinde, geçmiş dönemlerde otoritenin kadın tarafında olmasıyla, “anaerkil geleneksel aile tipi”; daha sonra otoritenin erkek tarafına geçmesiyle de “ataerkil geleneksel aile” tipinin ortaya çıktığını, günümüzde ise belli kesimlerde “modern aile” tipine doğru dönüşümün olduğu düşünülebilir ancak bu çalışmanın amacı bunu tespit etmek değil, kültürün yansıtıcısı olan destanlardan hareketle geçmişteki durumu tespit ederek gelecek açısından bundan faydalanabileceği varsayımını irdelemektir.

En eski Türk Yazılı belgeleri olarak kabul edilen Orhun abidelerinde, “Hanım olmaya layık kız evlatları cariye oldu.” (Ercilasun, 2016: 509) sözlerinde kadının statüsünün Türk milleti için önemi belirtilirken “Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye, babam İteriş Kağanı, annem İlbilge Katunu Tanrı tepelerinden tutup yukarı kaldırmış muhakkak ki” (Ercilasun, 2016: 513), “Umay’a benzer annem katunun talihi sebebiyle kardeşim Köl Tigin erkeklik adını buldu.” (Ercilasun, 2016: 525), “Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye babam kağanı ve annem katunu yükseltmiş olan Tanrı, il (devlet ve ülke) vermiş olan Tanrı, Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye, beni, o Tanrı kağan olarak oturttu.” (Ercilasun, 2016: 521) şeklinde yer alan sözlerde, annenin “evlat gözüyle”, temiz ve kut sahibi değerlendirildiği görülmektedir.

Metinlerden anlaşıldığı üzere, Türk kültüründe hükümdarların eşi için “katun” unvanı kullanılmaktadır. Katunların Türk kültüründeki yeriyile ilgili olarak İbrahim Kafesoğlu’nun hükümdarın törenle unvanını

alırken yanında katunun da olması gerektiğini, katun unvanının Hunlardan beri kullanıldığını, Türk devletlerinde katunların katunluk hukukuna sahip olduğunu, aralarında devlet siyasetine yön verenler bulunduğunu, ayrı sarayları ve buyrukları bulunan katunların devlet meclislerine genellikle katıldıklarını ve elçi kabul ettiklerini, katunların ilk eş ve asil (yani Türk) olmalarına dikkat edildiğini, kağanların ancak katundan doğan çocuklardan olabileceğini (1997: 259) belirtmesi Türk milletinin eşe verdiği değeri açık bir şekilde göstermektedir. Daha sonra bu durum önce yabancı eşler lehine değişmekle ve yetkiler zamanla da sınırlanmakla birlikte, başka milletlerde yalnızca eş olarak değil, kadın olarak da bir değerlerinin olmadığı göz önünde bulundurulduğunda Türklerin kadına verdikleri önem anlaşılmaktadır. Günümüz tarihçilerinden İlhami Durmuş da hatunun adının hükümdarın adıyla birlikte anılmasından bu önemin anlaşılabilceği görüşündedir (2016: 158).

Türkçede yer alan “terken” unvanı da Dîvânu Lugâti’t-Türk’te *Terken katun kutına tegürmindin koşug / Aygıl sizin tapugçı ötnür yanı tapug* “Sultan Hatun’a benden bir kaside götür ve kulunuz size yeni bir hizmetle armağan ediliyor de.” (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 161) “hükümdar hukukuna sahip hatun” anlamında kullanılmış; zamanla bu unvan özel isme dönüşürken Terken Hatun da, Şecere-i Terakime’de yer alan Sundun Bay’ın kızı ve Salur Kazan Alp’in eşi Boyı Uzun Burla (Bular), Karmış Bay’ın kızı ve Mamış Bik’in eşi Barçın Salur, Kayı Bay’ın kızı ve Bala Alp’in eşi Şabatı, Kondı Bay’ın kızı ve Biyeken Alp’in eşi Künin Körkli, Yumak Bay’ın kızı ve Kalkın Konak Alp’in eşi Künin Körkli, Alp Arslan’ın kızı ve Kestan Kara Alp’in eşi Kerce Buladı, Kınık Bay’ın kızı ve Dudal Bay’ın oğlu Kımaç’ın eşi Kugadlı (Şecere-i Terakime Tarihsiz: 97) gibi beylik kılan hanımlardan biri olarak adı tarihte yerini almıştır.

Divânu Lugâti’t-Türk’te *katun* “Afrâsiyab soyundan gelen bütün kadınların unvanı (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 693); *uragut* da “kadın” (Ercilasun-Akkoyunlu 2014: 71) anlamlarında kullanılan kelimelerdir. Katunla ilgili olarak *Xan ışı bolsa kârun ışı kalır* “Hakanın işi olduğu zaman hatunun işi bırakılır.” (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 177) şeklinde geçen söz, hatunların işlerinin hakanların işlerinden sonra, ikinci sırada geldiğini göstermektedir. Katunların önemiyle ilgili olarak “kunçuy: Kadınların soyulu olanı. Bu, hatundan bir derece aşağıdadır. Bundan katun kunçuy denir.” (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 451) açıklamasında, aralarındaki derecelendirmeye dikkat eden bir bakışı yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir.

Kutadgu Bilig’deki *Bayat birdi devlet ay terken kutı* “Ey iktidar sahibi hatun, devleti sana Tanrı verdi.” (Kutadgu Bilig: beyit 109) mısraı da kadına verilen kutun kaynağını göstermesi bakımından önemlidir.

Türk kültüründe “eş” ile ilgili görüşleri art zamanlı değerlendirmeler olarak ele aldıktan sonra oldukça karmaşık olaylar zinciri şeklindeki Altay

destanlarında kadının “eş” olarak nasıl yer aldığını görelim. Değerlendireceğimiz destanlar Ünlü Altaylı kayçı Nikolay Ulageşeviç Ulagaşev’den, Aleksey Grigoreviç Kalkin’den, N. K. Yalatov’dan ve başka destancıardan derlenmiş, İbrahim Dilek tarafından Türkiye Türkçesine aktarılmıştır.

Altay Destanlarında “Eş” Olarak “Kadın”

Er Samır Destanı'nda “Eş” Olarak “Kadın”

Destanın daha başında eş statüsünde iki kadından söz edilmektedir. Bunlardan birincisi destanın kahramanının babası olan Ak Bökö’nün eşi Ermen Çeçen (kahramanın annesi) ile Er Samır’ın eşi Altın Tana’dır. Bu eşlerin takdimi şu şekilde yapılır:

*Ak Bökö baatır kiji
Ermen Çeçen abakayıla
Ençilü, amır curtap cattı.
Azıragan uulu bolzo
Altın Tana abakaylu,
Ak Sarı atka mingen
Er Samır dep uul bolgon.*

Ak Bökö bahadır kişi
Ermen Çeçen hatunuyla
Huzurlu, rahat yaşadı.
Büyüttüğü oğlu ise
Altın Tana hatunlu,
Ak Sarı ata binen
Er Samır adlı delikanlıydı”
(Dilek, 2002: 33)

Burada “eş” olan kadınlar açısından ilk tespitlerimiz şunlardır:

1. Erkek kahramanların adlarının eşlerinin adlarıyla birlikte anılması, hatta eşinin adının Er Samır için bir epitet gibi kullanılması,
2. Ermen Çeçen ile Ak Bökö’nün huzurlu bir hayat sürmesi.

Er Samır kağan olarak hayat sürerken av etini özler, balık etini özler ve ava gitmek ister. Bu durumda ona ne yapmasının daha doğru olacağını yani töreyi öğreten kişi eşidir;

*Azyydaañ dabagan boyıñ
Arkagan ezinçi gadıñ?
Kaan kiji aındabay,
Kalgın başkarza kaydar?-diyt
Altı üyelü at çakıda
At turatı nuçurlu”
Segiz buttu ak şiree
Een arpaytan uçurlu.*

Sen önceden avlanmazdın
Ormana niçin çıkıyorsun?
Kağan kişi avlanmaz,
'Halkını yönetse ne olur?' dedi
Altı boğumlu at direğinde,
At durması gerekli.
Sekiz ayaklı ak tahtın
Boş kalmaması gerekli”
(Dilek, 2002: 34)

Bu uyarıyı dikkate almayan Er Samır, kardeşinin tahtta oturacağını, onun atının at direğine bağlı duracağını söyleyerek eşine kendisi geri gelene kadar evden, yurttan ayrılmamasını tembih eder. Eşiyse,

*Kayran üyi Altın Tana
Arı körüp, ıylapturat.
Beri körüp, katkıripturat.*

“Sevgili eşi Altın Tana
Öteye bakıp, ağladı durdu.
Beri bakıp, güldü durdu”
(Dilek, 2002: 35).

mısralarında görüldüğü gibi, sezgileri nedeniyle karmaşık ruh hâli içindedir. Bundan sonra sıkıntısını şu şekilde dile getirir:

Er Samırdıbojotpoy,

“Er Samır’ı bırakmadı

*Erikçel sözün aydıp turat:
Kara çışkabarala,
Kayra kelerin, kandy ne?
Bugün aıdap barba - dep,
Altın Tana ıylapturat.
Bugün aıdapatanzañ,
Bir-birübis barar - diyt.*

Sıkıntılı sözünü söyleyip durdu:
'Kara ormana gidince,
Nasıl geri döneceksin?
Bugün ava gitme.' diye
Altın Tana ağladı.
'Bugün avlanmaya gidersen,
Birimizden biri ölür.' dedi.
(Dilek, 2002: 35)

Ancak, kendisini dinlemeyen eşinin ardından acı çılgınlarla ağlayıp durur. Avlanmaya çıkan Er Samır av bulamayıp uzaklara gider ve babasının yurduna ulaşır. Babası kağan olan Er Samır'ın tahtını bırakıp avlanmaya gitmesine çok kızar ve onu kamçısıyla dövmek için üzerine gelir. Burada Ak Bökö'nün eşinin davranışları da “eş” olarak kadın tipolojisi için değerlendirilmeyi gerektirir, çünkü bu durumda Ermen Çeçen, eşine karşı çıkan bir kadın olarak destanda yer alır. Bu karşı çıkış, eşinin elinden kamçıyı alıp atması şeklindedir ve “Kötü de olsa oğlunu dövmesinin doğru olmadığını” söyler. Bu durum, Ermen Çeçen'in analık sıfatının eş sıfatının önüne geçtiğini göstermektedir. Üstelik, Ak Bökö'nün hiddetlenmesi boşuna değildir çünkü Er Samır'ın yokluğunda aç gözlü düşman Kara Bökö, Er Samır'ın yurduna gelmiş ve eşini gök boğaya sıkıca bağlayıp götürmüştür. Bu durumda Er Samır'ın eşi Altın Tana, ağlayarak giderken kayın anasına, eşine selam söylemesini, eşinin peşinden gelmemesini söylemiştir. Bu durumda Er Samır'ın tavrı şaşırıktır; karısının kaçırılmasına aldırmaz ve başka eş bulunacağını söyler. Bu durumda babası yeniden hiddetlenerek “Yetmiş kağanın eşi olan oğlunun eğer eşini şeytanın eline bırakırsa hiç yaşamamasını” söylemesi de kadına bakış açısından değerlendirilecek sözlerdir. Türk toplumunda “eş” olan kadın namustur, onu korumak erkeğin görevidir. Onun başına bir şey gelmesi kadının değil, erkeğin suçudur; onun ihmalinden kaynaklanmıştır. Ak Bökö, oğlunu dövecekken Ermen Çeçen yine kamçısını alıp fırlatır. Bu durumda da anaerkil dönemin izleri olarak erkeğin, eşi karşısında pasif duruma düşmesi söz konusudur.

Destanda Er Samır evine gelip eşinin kendisine bir ipucu bırakıp bırakmadığını arar ve iç içe geçirilmiş kağıtta Altın Tana'nın durumu anlattığı ve arkasından gelmemesini tembihlediğini yazdığını görür. Bu durumda eş, kahramanı başına gelecek felaketten korumaya çalışan fedakâr eş durumundadır. Hatta bu fedakârlık eşinin başka bir eş alıp kendisinin ardından gelmemesini isteyecek sınırdadır. Ancak Er Samır eşini bulmak ve kurtarmak için yola çıkar, yolda karşılaştığı birçok engeli atının da yardımıyla aşar ve Kara Bökö'nün Altın Tana'yı ellerinden ve kollarından gerilerek bağlandığını, eziyet edildiğini görür. Altın Tana, Er Samır'a Altay'a dönmesi için yalvarır, Kara Bökö'nün yenilecek bir düşman olmadığını söyler ama Er Samır eşini kurtarmaktan vazgeçmez, Kara Bökö yokken dinlenir, Altın Tana da kendisine sofraya hazırlar. Bundan sonra yola çıkan Er Samır, Kara Bökö'yü çeşitli hilelerine rağmen öldürür ve eşini alarak Altay'a

döner. Destanın bu kısmında kahramanın eşinin kaçırılması ve onun ardından gitmesi, kendisi için bir çağrıdır¹ ve kahraman bu çağrıyı önce reddetse de sonunda gider, kahramanın başarıyla dönüşünde eşi kendisini eskisinden daha güzel şekilde karşılar; Altın Tana güldüğünde ayın da sevinip gülmesi, Er Samır güldüğünde güneşin de sevinip gülmesi, kahramanların aile birliğini tekrar sağlayarak kut kazanmalarıyla ilgilidir.

Bu destandaki epizotları değerlendirdiğimizde şu sonuçlara ulaşılır:

1. “Eş” durumunda olan kadının adı, eşiyile birlikte anılır.
2. “Eş” durumunda olan kadın, kahramanın sıkıntılarını, dertlerini paylaştığı kişidir.
3. “Eş” durumunda olan kadın, geleneği bilir ve bunların korunması için çaba harcar.
4. “Eş” durumunda olan kadınlar sezgileriyle ailelerini korumaya çalışırlar.
5. “Eş” durumunda olan kadın her ne kadar saygın bir durumda olsa da erkek egemen toplumda kadının sözü arka planda kalır.
6. “Eş” durumunda olan kadın, gerektiği durumlarda eşine karşı çıkabilir.
7. Kadının uyarılarının dinlenmediği toplumda, felaket yaşanır.
8. Kadınlar evlatları söz konusu olunca haklı da olsalar eşlerine karşı çıkabilmektedirler. Anelik duygusunun yanı sıra, anaerkil izler bu epizotun şekillenmesinde etkilidir. Kadın kesin söz sahibidir. Üstelik bu durumun destanda ilk nesilde gerçekleşmesi, ikinci nesil olan Er Samır’ın eşe bakışının farklı olması, anaerkil dönemin ata erkil döneme göre daha eski olmasından kaynaklanabilir.
9. Kadının başına bir felaket gelmişse bunun suçlusu kadın değil, kadının felaketle karşılaşmasına zemin hazırlayan erkektir.
10. Kadın önleyemediği felaketlerde fedakârlık yaparak eşini korumaya çalışır, onun kendisi için tehlikeye girmesini istemez.
11. Erkek, zor duruma düşen eşini kurtarmak zorundadır yoksa onun yiğitliğinden söz edilemez.
12. Aile birliğini sağlayan kahramanlar kut sahibi olurlar.

¹ Joseph Campbell, *The Herowith A Thousand Faces* (Türkçe tercümesi *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*) halk anlatılarındaki kahramanın macerasını, dünyanın yıllık hareketinin=monomitin tekrarlanması olarak görür (2000: 41). Kahraman bir yolculuğa çıkış için bir çağrı alır, bu çağrı kimi zaman peşinden koşulan bir hayvan, kimi zaman düşman, kimi zaman bir yarış, kimi zaman uzaklardan alınan bir haber gibi, kahramanın kendisini göstermesine vesile olacak bir unsurdur. Bu çağrının sonu ya başarı ya da ölümdür. Er Samır destanında bu çağrı yani haber, eşinin kaçırılmasıyla ilgilidir. LordRaglan’ın “evden uzaklaşma” (1998: 126-138) olarak adlandırdığı bu yolculuğun veya mücadelenin başarıyla sona ermesi, kahramanın kendisini ispat etmesidir. Türk Dünyası destanlarında, kahraman bu ilk macerasından sonra bir eş almaya hak kazanır veya burada olduğu gibi eşini kurtarabilir.

Ak Tayçı Destanı’nda “Eş” Olarak “Kadın”

Bu destanda (Dilek, 2002: 112-172) Ak Bökö bahadır Altın Topçu hatunuyla birlikte yaşamaktadır. Dünyaya gelen ilk çocukları Erlik tarafından kaçırılır. Yaşları ilerlediğinde bir çocuğu daha olur ama av sırasında Ak Bökö’nün karşısına çıkan Ak Börü canının karşılığında kendisinden bir şey isteyince Ak Bökö önce eşi Altın Topçu’yu, onu kabul etmeyince atını vermeyi teklif eder ama Ak Börü yeni doğan oğlunu ister. Canı tatlı gelen Ak Bökö kabul eder. Avdan dönen eşini karşılayan Altın Topçu onun hâlinde başına bir şey geldiğini anlar. Çocuğu Ak Börü’ye vermemek için bütün yiğitler bir araya gelse de Ak Börü’nün çocuğu almasına engel olamazlar. Ak Börü çocuğu iki marala emzirterek büyütür ve bu çocuğa Ak Tayçı adını verir. Çocuk büyüyünce onu kendi macerasına gönderir. Ak Tayçı da babası bildiği Ak Börü için Teñeri Kağan’ın kızı Altın Tana’yı bulmaya gider ve birçok maceradan sonra onu alıp geldiğinde Ak Börü onu kendisi için değil, Ak Tayçı için getirttiğini, sonsuza kadar kutlu yaşamalarını, eteklerini çocukların basmasını söyler ve aslında gerçek anne ve babasının kim olduğunu açıklayıp ailesinin yanına gönderir. Altın Tana ile Ak Tayçı baba yurduna gittiklerinde onlar için büyük bir toy düzenlenir; ak saray dikilir ve içi ipeklerle bezenir, Altın Tana’nın saçını altmış gelin tarar, otuz gün oyun ve eğlence olur. Daha sonra da kendisi de giderek aslında kendisinin de Erlik tarafından kaçırılan ilk oğulları olduğunu, kardeşini de Erlik’in kaçırmaması için onu kendisinin kaçırdığını söyler ve bir yiğide dönüşür. Böylece, aile tekrar bir araya gelir. Ak Tayçı, düşmanla mücadeleye giderken eşiyile “Ölsek nefesimiz bir, yaşarsak ömrümüz bir.” diyerek vedalaşır, her zaman onurlu yaşamasını söyler, sağ eliyle tokalaşır, sağ yanağından öperek yola çıkar (Dilek, 2002: 144-145). Bu destanda eşle ilgili olarak iki değerlendirme yapabilmek mümkündür:

1. “Eş” durumunda olan kadının adı, eşiyile birlikte anılır.
2. “Eş” durumunda olan kadın, eşinin her hâlini anlayacak kadar onu tanır.
3. “Eş”ten beklenen en büyük vazife, aileyi ve soyu devam ettirecek olan çocuklardır ve bu sebeple bir kadın için edilebilecek en büyük dua, eteklerini çocukların basmasıdır.
4. Gelinin saçının altmış gelin tarafından taranması, kutla ilgilidir. Türk kültüründe “kut” saç ile ilişkilendirilir.
5. Ak Tayçı’nın savaşmak üzere giderken eşiyile vedalaşması ve sağ eliyle tokalaşıp sağ yanağından öpmesi, “kut” almasıdır.

Altay Buuçay Destanında “Eş” Olarak “Kadın”

Altay Buuçay (Dilek 2002: 200-228) isimli kahramanın eşi halk içinden aldığı Ermen Çeçen’dir. Altay Buuçay, otuz yıllık bir ava giderken eşiyile vedalaşır, kızına da tembihlerde bulunur. Altay Buuçay’ın gidişinin üzerinden altmış yıl geçtiğinde Altay Buuçay’ın eşi, kızını babası-

nın tembihlerini bozmak üzere teşvik eder ve kız sihirli aynayla baktığında kağan kişiyi görür. Annesine gördüklerini anlattığında, annesi babasının gidişinin üzerinden altmış yıl geçtiğini, onun artık dönmeyeceğini söyler ve o kağana gönderip kendilerini ve sahipsiz kalan yurt ile malları almasını istemek üzere bir mektup gönderir. Aranay ile Şaranay buna çok sevinir, yemedikleri tek yiğit olan Altay Buuçay'ın öldüğünü düşünürler ve her şeye sahip olmaya heveslenirler. Babalarının temkinli davranmalarını öğütlemesine rağmen, babalarını dinlemeyen Aranay ve Şaranay Altay Buuçay'nun yurduna giderler. Altay Buuçay'nun eşiyle kızı onları ipek elbiseler giyip altın saçaklar takarak karşılarlar, sağ elleriyle selamlayıp altın masa hazırlar ve eğlenceye başlarlar ancak kısa zaman sonra Altay Buuçay'ın geldiğine dair işaretler belirince saklanırlar, Ermen Çeçen eşini hiçbir şey olmamış gibi karşılar ve onu sarhoş eder. Altay Buuçay sarhoş olunda Aranay ile Şaranay saklandıkları yerden çıkarak Altay Buuçay'a saldırırlar. Sarhoş olduğu için gücü yetmeyen Altay Buuçay eşinden yardım ister ama eşi onun yenilmesi için çaba harcar. Altay Buuçay'ı öldürüp, dokuz yıl düğün yapıp Aranay Ermen Çeçen ile Şaranay da Altay Buuçay'ın kızı Caraa Çeçen ile evlenir. Altay Buuçay'ın atları, cins köpekleri ve boz doğanları Altay Buuçay'ın kemiklerini kurttan kuştan ve Aranay ile Şaranay'dan korurlar, saklarlar. Atlarından Kayçı Cereen Altay Buuçay'ı diriltmek için derman aramak üzere fırtına gibi gider ve Yer Ana'yı bulup ondan yardım ister ve sonunda Altay Buuçay'ı diriltecek çareyi bulur. Altay Buuçay dirilir; düşmanlarından intikam almak üzere Aranay ile Şaranay'ın yurduna giderek dokuz yıl savaşır. Aranay ile Şaranay'ın yenileceğini anlayan Ermen Çeçen yine Altay Buuçay'ın yenilmesi için hileye başvurur. Bunu gören Altay Buuçay eşine ve kızına sinirlenip kendileri için yaptıklarını ve onların kara düşüncelerini yüzlerine vurur ve hepsinden intikamını alır. Kendisiyle dönmek isteyen kızını ve eşini affetmez. Daha sonra Kamçı Ceeren gökten Temene Koo'yu alıp geririr. Altay Buuçay, Temene Koo'ya "Tek oğluma ana ol, bana eş ol." deyip sağ elini uzatarak Temene Koo'nun elini tutar ve ona güneşi ve ateşi olduğunu söyler.

Bu destanda yer alan epizotlardan;

1. İyi eşler gibi kötü eşler de destanlara konu olabilmektedir.
2. Kötülük cezasını bulur.
3. Kahramanın hayatında olumsuz eşlerden sonra olumlu eşler de yer alabilir düşünceleri ortaya çıkmaktadır. Bu özelliğiyle destan, gerçek hayatın bir aynası gibidir. Hayatta hep iyiler veya hep kötüler yer almaz.

Malçı Mergen Destanı'nda "Eş" Olarak "Kadın"

Bu destanda (Dilek, 2002: 229-251) Malçı yani çoban, Arslan Kağan'ın yedinci kızıyla, kojon söyleme yarışması sonunda kız tarafından beğenilerek evlenmeye hak kazanır ancak birçok destanda olduğu gibi adayı beğenmeyen kız babası kızını ve damadını kovar. Malçı ile Ak Şankı-

kara ağaçlı ormana gelip orada yaşarlar. Bir gün Malçı eşini babasının evine gönderip altı eniştesinin ne yaptığını öğrenmesini ve babasından yavaş giden bir at istemesini söyler. Kayınbaba kendisinde at olmadığını Malçı'nın kara ormanlık dağın başındaki kara aygırı tutup binmesini söyler. Malçı kara aygırı tutabilirse bunun kendisi için zafer olacağını söyleyerek yola çıkar. Bu, kahramanın kendisini ispatı için çağrıdır. Kara aygırı yakalayan Malçı'yı kara aygır göklere çıkarır, ama sonunda ona boyun eğer. Şimdiye kadar kendisini yakalamayı kimsenin başaramadığını söyleyen at ona Malçı Mergen (avcı) ismini verir. Avdan eli boş dönen altı bacanağına av etleri veren Malçı Mergen evine döndüğünde eşiyile sağ eliyle selamlaşır, sağ yanağından öper ve ona “gözümün ateşi, göğsümün kanı” diye hitap eder. Kendisi için ayırdığı etlerden kayın babasına gönderir, önce bunları yemeyi reddeden kayın babası hanımının ve kızının ısrarıyla yer ve tadına doyamaz ama yine de Malçı Mergen'den ürkererek ondan kurtulmayı düşünür ve gök denizin kıyısında bıraktığı gök tosunu getirmesini ister. Eşiyile vedalaşmaya gittiğinde Ak Şaňkı ona gök tosunun gök denizin iyisi olduğunu söyler ve tembihlerde bulunur. Bunları uygulayan Malçı Mergen zor görevden başarıyla döner. Böylece ikinci engeli de aşmış olur. Gök boğadan korkan kayınbaba ise onu tekrar bırakıvermesini söyler. Arslan Kağan üçüncü kez damadını içkiyle sarhoş ederek öldürmelerini ister. Bunu anlayan Ak Şaňkı babasının niyetini eşine açıklar ve yine ona ne yapması gerektiğini söyler. Bu defa malcı Mergen eşinin tembihini unutarak içkiyi içeceği sırada atı tarafından uyarılır ve içkiyi kayın babası ile bacanaklarına içirerek onları öldürüp eşinin yanına döner.

1. “Eş” olacak kızın evleneceği erkeği kendisinin seçmesi, Altay Türklerinde, dolayısıyla Türk milletinde kızların da evlenecekleri kişi konusunda söz hakkına sahip olduklarını göstermektedir.

2. Eş seçimi için yapılan yarışma, anaerkil dönemin izlerini taşımakla birlikte, mitolojik evlenmelerde yer alan üstün yaratıklarla mücadele veya üstün bir güç göstermenin yerini kojon yani türkü söyleme yeteneği almış, böylece motif destanın anlatıldığı yüzyılda olabilecek bir gerçek şeklinde işlenmiştir.

3. “Eş” durumunda olan kadın için, eşinin isteği önemlidir ve bunu babasına iletmek üzere harekete geçer.

4. Kahraman yolculuğa çıkarken eşiyile vedalaşır.

5. Başarıyla dönen kahraman eşiyile selamlaşır ve ona güzel sözler söyler.

6. “Eş” durumundaki Ak Şaňkı babası ile eşi arasında iletişimi kurmaya çalışır.

7. “Eş” durumundaki Ak Şaňkı babasının Malçı Mergen'i öldürmek için gönderdiğini anladığında ona tavsiyelerde bulunarak eşinin yanında olduğunu gösterir.

8. Gözyaşı dökerek eşini yolcu eder.

9. Üç engelde de “eş” konumundaki Ak Şaňkı babasına karşı eşinin yanında olarak vefa ve sadakat gösterir.

Kozın Erkeş Destanı'nda “Eş” Olarak “Kadın”

Kozın Erkeş (Dilek, 2002: 252-305) destanında kahraman Fakir Ak Bökö ile Ak Baş'ın oğludur. Kozın Erkeş'in babası o daha doğar doğmaz ölür. Bir yiğit olan Kozın Erkeş, Karatı Kağan'ın Kızı Bayım Sur'un kimi seçtiğini göstermesi için koyun kuyruğuyla evlenmek istediği kişiye vurması istenir ve Bayım Sur dilenci kılığındaki Kozın Erkeş'i seçer. Babası bunu kabul etmeyince yarışma düzenler, yarışmayı da Kozın Erkeş kazanır. Kozın Erkeş Bayım Sur'u alarak kaçır fakat kızın eski nişanlısının ailesi onları bulup Kozın Erkeş'i zehirler ve onu öldürmek için harekete geçerler. Bayım Sur, Kozın Erkeş'i uyarır fakat Kozın Erkeş onun uyarılarına rağmen kayınbabasının davetine gitmeye karar verince olacakları engellemez. Kozın Erkeş eşinin tembihlerini de sonuna kadar tutmaz ve bunun sonucunda zehirlenir ve yakılmak üzere demir kafese kapatılır. Bayım Dur sıçan şekline girerek eşini kurtarır fakat onları rahat bırakmayan düşmanları Kozın Erkeş'i Bayım Sur'un öldürmek istediğini söyleyen arkadaşının ihaneti sayesinde öldürmeyi başarırlar. Bayım Sur, ihanet eder Kodur Uul'u kandırmayı başarır, Kozın Erkeş'i diriltmek ister fakat gücü yetmez, Kozın Erkeş'in amcası olan Baçıkay Kara Kozın Erkeş'i diriltir. Hep birlikte Kozın Erkeş'in yurduna giderler.

Destanda Kozın Erkeş kağanın kızına talip olmaya giderken annesi oğluna şöyle söyler:

*Kara cuktuga öskönibis
Kaannıñ kızın kanaydaalar!
Ogo neni ettirer?
Karatı Kaan katı kaan
Elektedi dep korkıstanar
Caş boyındı öltürer.
Onıñ ordına, cañıs uulım
Öskö cerden bedre
Coktu albatı baldarınañ
Kanayıp eş tabılbas?*

Kara yoksulluk içinde yaşıyoruz
Kağanın kızını nasıl alırız!
Ona ne yaptırırız?
Karatı Kağan sert kağan,
Alay ediyorsunuz diye öfkelenir,
Genç vücudunu öldürür.
Onun yerine tek oğlum,
Başka yerden ara,
Yoksul halkın çocuklarından
Arayıp eş bulunmaz mı?”
(Dilek, 2002: 259)

Bu sözler “Davul bile dengi dengine çalar.” sözünün ifadesi olup sosyal bir problem olarak bugün de bir gerçek olarak önümüzde durur.

Destanda “eş” konumuna geçecek olan kızın saçının iki örgü hâline getirilmesi, günümüzde de bazı Kazak, Kırgız, Uygur gibi Türk boylarında uygulanan bir gelenektir. Saç, sosyal statüyü göstermektedir.

Kozın Erkeş'in “Benim eşim Bayım Sur ölsün dediye ölürüm.” (Dilek, 2002: 289) şeklindeki sözü de kahramanın eşini sorgulamaması, duyduğuna inanması bakımından dikkat çekicidir. Kozın Erkeş, dirildikten sonra da eşine düşünmeden Kodur Uul'la ilgili sözler söyler; akıllı ve

vefali eş Bayım Sur gözyaşı dökerek gerçeği ona anlatır. Bu durum, eşlerden “kadın” olanın daha akıllı ve mantıklı olduğunu göstermektedir.

Kozın Erkeş dirildikten sonra Bayım Sur otuz çeşit yemek hazırlar. Bu da “eş” olarak kadınların maharet sahibi olduklarını gösterir.

Kozın Erkeş Kodur Uul’dan intikam almak üzere giderken eşiyile vedalaşır; Bayım Sur eşini uğurlarken gülümser ve huzur içinde bekler (Dilek, 2002: 302). Destanda insan psikolojisinin işlendiğini bu örnekte görmek mümkündür. Bu huzurun sebebi, Bayım Sur’un da babasının gönderdiği Kodur Uul’dan intikam almak için kendisinin gitme kararından gelmekte ancak Bayım Sur bunu önceden eşine açıklamamaktadır.

1. Bu destanda da “eş” olacak kızın eşini seçme hakkı vardır.
2. “Eş” seçileceği zaman sosyal denklik önemlidir.
3. Kahramanın önüne engellerin çıkması, anaerkil dönemin izlerini yani damadın sınanmasını ifade etmektedir.
4. “Eş” durumunda olan kadın ailesine karşı eşinin yanında yer alır.
5. Erkeğin eşiyile ilgili olarak kendisine söyleneni sorgulamaması, ailenin sonu açısından olumsuz sonuç doğurmaktadır.
6. “Eş” durumunda olan kadın aklını erkek kahramana göre daha fazla kullanır...

Közüye Destanı’nda “Eş” Olarak “Kadın”

Destanda aşk konusu işlenmektedir. Karatı Kağan’ın kız, Ak Kağan’ın da bir erkek çocukları olur ve bunları beşik kertme olarak nişanlarlar. Bir Aksakal, erkek çocuğun adı Közüye, kızın adı ise Bayan koyar. Kısa zaman sonra Ak Kağan ölür, Karatı Kağan da babasız kalan çocuğun iyi yetişmeyeceğini düşünerek kızını vermekten vazgeçer ve başka bir yere taşınır. Közüye tesadüfen beşik kertme nişanlısı olduğunu öğrenir ve kendisi için bir çağrı olan bu haber üzerine onu bulmak üzere yola çıkar. Annesinin tavsiyesiyle Aksakal’ın yanına gider. Yolda karşılaştığı birçok engeli Aksakal’ın yardımcılarıyla aştıktan sonra Karatı Kağan’ın yurduna gelir ve Bayan’ı evlendirmek üzere düğün yapıldığını duyarak dilenci kılığında düğüne gider. Sesinin güzelliği sayesinde Karatı Kağan onu yanına çağırır; Közüye türkü söylerken tılsım yaparak havayı soğutur. Düğün dağılır ve Közüye Bayan’ı sandıktan çıkararak onunla bir araya gelir. Karatı Kağan bu durumdan hoşlanmaz ve Közüye’yi öldürmek üzere saraya çağırır. Zehirli okla Közüye öldürülür. Bayan iki gün onu diriltmek için uğraşır ama başaramayınca üçüncü gün kendini öldürür (Dilek, 2002: 306-362). Bu destanda:

1. Kadının kime “eş” olacağına, beşik kertme yoluyla hatta Kırgız Türkçesinde adlandırıldığı gibi daha anne karnındayken bel kudalık şeklinde karar verildiği görülmektedir.
2. “Eş” adayı olan kadının söz verildiği hâlde baba tarafından nişanlıya verilmemesi, nişanlı için yiğitliğin hor görülmesidir.

3. Eşler, birbirleriyle sağ elle selamlaşıp sağ yanaktan öpüşürler.
4. Avlanarak evin geçimini sağlayan erkeğin yanında kadın “eş”in görevi de bunlardan yemek yapmaktır. Bu durumda ailede iş bölümünden söz edilebilir.
5. “Eş” olan kadın kendi ailesinin tuzağından eşini haberdar eder ve ne yapmaması konusunda eşini uyarır.
6. “Eş” olan kadın eşi yaralandığında onun iyileşmesi için ilaç da yapar.
7. “Eş olan kadın erkeği öldükten sonra onun yanında kendisini öldürür.

Ösküs Uul Destanı'nda “Eş” Olarak “Kadın”

Mitolojik bir destan olan Ösküs Uul'da (Dilek, 2007a: 136-217), Ösküs Uul'un evlendiği kız aydan daha güzeldir, altın oturakta oturmaktadır, altın gibi parlamakta, dikiş dikmektedir; yüzü dolunay gibidir, kaşı gökkuşağı gibidir, gözleri çoban yıldızı gibidir; altıgen şeklindeki iğneyle otuz uçlu iplikle yeryüzündeki bütün çiçekleri işlemekte, kilin dokumaktadır; Talay Kağan'ın kızıdır ve adı da Altın Küskü'dür; Altmış, yetmiş çeşit yemek yaparak bahadırları ağırlar; o kadar güzeldir ki ona bakmaya dalan bahadırlar pişirdikleri yemeği unuturlar. Altın Küskü, bir kağan kızı olmasına rağmen eşinin avcılığıyla övünür. Güzelliğini duyup da kendisini almak için gelen aç gözlü Karatı Kağan'ın niyetini bilir ve onunla söz düellosu yaparlar ve onu söz söyleyemeyecek duruma getirir. Ancak Ösküs Uul Karatı Kağan'ın davetine uyup evine gittiğinde oynayacakları oyunda yenilirse eşini kendisine vermesini isteyen Karatı Kağan'ın teklifini, kendisine çok güvendiği için kabul eder. Altın Küskü Ösküs Uul'u iğne, havan ve at kılına çevirerek saklar; Karatı Kağan'ı nerede bulacağını da söyler. Böylece yarışı Ösküs Uul'un kazanmasını sağlar. Niyetinden vazgeçmeyen kağanın ortaya sürdüğü diğer yarışları da Ösküs Uul eşinin yardımıyla kazanır. Karatı Kağan ölür, Ösküs Uul ve Altın Küskü birlikte güzel bir şekilde yaşamaya başlarlar.

1. Ösküs Uul'un eşi hem güzel hem akıllı hem becerikli hem de sezgileri kuvvetli olan birisidir.
2. Eşine bütün zor işlerde yardım eder.
3. Eşine bağlı bir kadındır.

Kan-Kapçıkay Destanı'nda “Eş” Olarak “Kadın”

Yaşlı bir kağan olan Kan-Kapçıkay, Altay'da dolaşmaya çıkar. O dolaşmaya çıkarken eşi Ayana Aru ona altmış altın ve otuz gümüş akçenin olduğu bir çıkın verir. Kan-Kapçıkay, bunların sayesinde bütün engelleri aşarak yurduna geri döner (Dilek, 2007a: 217-342).

1. Ayana Aru, fala bakarak ne olup bittiğini bilen bir kadındır.
2. Eşinin neye ihtiyacı olacağını önceden bilerek ona gerekli yardımı yapar.

Temene-Koo Destanı'nda “Eş” Olarak “Kadın”

Temene-Koo Destanı'nda (Dilek, 2007a: 394-414) eşle ilgili kısımları değerlendirdiğimizde Temene-Koo'nun eşi Kara Taacı, Karatı Kağan'ın kızıdır ve Karatı Kağan sarayının etrafındaki nehre köprü kurması şartıyla kızını verir. Kara Taacı, ay gibi parlak yüzlü, güneş gibi parlayan, yuvarlak kara gözleri yıldız gibi parlayan, iki kırmızı yanağı gökkuşağı gibi oynatan, doksan saç örgüsü olan güzel bir kızdır. Yazı gibi elini uzatır, Temene-Koo da onu yanağından öper. Bu destanda sadece kızın güzelliği işlenmektedir. Karatı Kağan hile ile Temene-Koo'nun parmağındaki yüzüğünü yani onun gücünü çaldığında kızını geri getirir. Yüzük yani güç tekrar Temene-Koo'ya geçtiğinde Temene-Koo eşini geri getirir. Dolayısıyla bu destanda “eş” bir güç göstergesi gibi işlenmektedir.

1. “Eş” konumundaki kadın güzelliği ve asaleti nedeniyle kahramana statü kazandırmaktadır.

2. Baba ve eş arasında güç göstergesi olarak kullanılmaktadır.

Kara-Taacı Kıs Destanı'nda “Eş” Olarak “Kadın”

Bu destanın (Dilek, 2007a: 415-425) başkahramanı bir kızdır. Çok lezzetli yemekler yaparak Temir Bökö'yü ağırlar. Bunu duyan kağan Kara-Taacı Kız'ı kendisine ahçı yapmak ister ama kız kabul etmeyince askerini kızın üzerine sevk eder. Kara-Taacı gelen askerlerle savaşır. Temir Bökö Kara-Taacı'nın tarafına geçerek kağanın ordusunu birlikte yenerler ve ikisi evlenerek huzurlu bir hayat yaşarlar.

Bu destanda;

1. Kara-Taacı kız, güzel yemekler yapar.
2. Kara-Taacı kız, alp kız tipinin örneğidir.

Kögüdey Kökşin ile Boodoy-Koo Destanı'nda “Eş” Olarak “Kadın”

Bu destanda (Dilek 2007a: 426-445) Kögüdey Kökşin'in eşi, kağanın güzel kızı Kara Taacı'dır. Kögüdey Kökşin'in kız kardeşi Boodoy-Koo kızı Celbegen'den kurtarır ve onu ağabeyiyle evlendirmek üzere düğün hazırlıklarına başlar. Kara Taacı, eşinin öldüğünü anlayınca gökten ayı ve güneşi indirerek kocasını diriltir.

1. “Eş” dolaylı bir mükafattır.
2. “Eş”, kocasını diriltmek gibi olağanüstü bir kabiliyete sahiptir.

Altın Ergek Destanı'nda “Eş” Olarak “Kadın”

Bu destanın kahramanı Altın Ergek (Dilek 2007a: 446-465) görüp âşık olduğu Altın Küskü'ye altmış kulaç aşk mektubu yazar. Altın Küskü mektubu okuyunca evlilik teklifini kabul eder ve ağabeyinin verdiği çeyiz ve yardımcılarla birlikte Altın Ergek'in yurduna gider.

1. Destanda kahramanlığın yerini yazı/mektup almıştır ve genç kız “eş” konumuna mektup sayesinde geçer.

2. Destanda yer alan çeyiz geleneği, günümüzde hemen hemen bütün Türk boylarında varlığını sürdürmektedir.

Erke-Koo Destanı'nda "Eş" Olarak "Kadın"

Destanın baş kahramanı Erke-Koo'nun eşiyle ilgili kısımlar özetlenecek olursa Erke-Koo yurdunu düzene sokup anne ve babasını yer altından kurtardıktan yani bahadırılığını ispat ettikten sonra kendisine eş aramak üzere yola çıkar. Tarlan-Koo'nun yurduna kel kılığında gider ve onun kızı Altan-Tana'yı görüp konuşur. Kız, evlenmek için eş seçmek üzere yarış düzenlemiştir. Yarışı Erke-Koo kazanır; kız etli kaburgayı onun sırtına vurarak kendisini seçtiğini belli eder. Erke-Koo eşini alıp yurduna döner. Halkını kurtarmak üzere yer altına girerken yeryüzünde bıraktığı eşinin kaçırıldığını görür. Rüyasında eşini kimin kaçırdığını göremek eşini kurtarır (Dilek, 2007b: 32-67).

1. "Eş" olacak kız, evleneceği kişiyi kendisi seçer.
2. Düşman, kahramana zarar vermek istediğinde eşini kaçırma yoluna başvurur.
3. Kahraman eşini kurtararak macerasını tamamlar.

Ölöstöy Destanı'nda "Eş" Olarak "Kadın"

Oldukça uzun ve karmaşık olan destanda (Dilek 2007b: 68-259), destanın adını aldığı kahramanın eşi Altın-Topçı'dır. Asıl adı Ösküs Uul olan Ölöstöy, yıllarca çobanlık yaptığı kağandan yirmi beş ve otuz yaşlarına geldiğinde evlenmek için eş ister ama kağan onunla alay eder ve kovar. Kağan kızı Altın-Topçı'yı Kara-Bökö'nün oğlu Temir-Bökö'ye verir ama Ölöstöy'ün evlendirilmemesine üzülen Altın-Topçı, yanındaki kızlardan hiçbirinin Ölöstöy ile evlenmek istememesi üzerine babasına bir mektup göndererek Ölöstöy ile kendisi evlenir. Ölöstöy ile Altın-Topçı bir ihtiyarın yardımıyla kayanın içine gizlenirler; yıllar sonra Erkin-Koo adını verdikleri bir çocukları olduğunda oradan çıkarlar. Erkin-Koo dedesinden annesinin mirasını ister ama alamaz. Babası kendisini nişanladıktan sonra ölür.

Destanın ikinci dairesinde Erkin Koo başkahraman konumundadır. Onun nişanlısı Caraa-Çeçen geleneğe göre istenilerek nişanlanan bir eş adaydır. Caraa-Çeçen'i Erlik kaçıırır. Caraa-Çeçen mektup yazarak Erkin-Koo'nun kendisini kurtarmasını ister. Erkin-Koo, Caraa-Çeçen'in annesinin yardımıyla birçok engeli aşarak nişanlısını kurtarır ve yurduna dönerek evlenir. Ancak Caraa-Çeçen'e Erlik bir büyü yapmıştır; bu büyüün etkisiyle Erkin-Koo'yu öldürür ve bir çocuk doğurur. Kan-Mergen adı verilen çocuk, babasının kemiklerini ararken annesi ile Erlik'in keyif içinde yaşadığını görür. Caraa-Çeçen hatasını itiraf eder, Kan-Mergen yeryüzüne çıkarak babasını diriltir. Erkin-Koo tekrar Caraa-Çeçen ile yaşamaya devam eder. Kan Mergen de dokuz bahadırın tek kız kardeşi olan Ak-Koo'yu bulup onunla evlenir.

İlk dairede:

1. Kız, kime “eş” olacağını kendisi seçer.
2. Evlenmek için ailesine karşı çıkabilir.
3. Altın-Topçı'nın tavsiyelerine Ölöştöy uymaz ancak başlarına gelen her türlü sıkıntıya birlikte katlanırlar.
4. Üzerine düşen vazifeyi bir erkek çocuk dünyaya getirerek yapar.

İkinci dairede:

1. “Eş” olma yolu, geleneğe göre istenme şeklindedir.
2. Düşman “eş”i kaçırmak yoluyla kahramana zarar vermeye çalışmaktadır.
3. Eşin vefasızlığı veya ihaneti, eğer istemeden gerçekleşmişse eş tarafından affedilmektedir.

Katan-Kökşin ile Katan Mergen Destanı'nda “Eş” Olarak “Kadın”

Destanın başkahramanının macerası, eş aramakla başlar. Sudur kitabına bakarak eşini nerede arayacağını tespit eder. Altı kızın en büyüğü ve güzeli, aya ve güneşe benzeyen Altın-Sırğa adındaki ilk eşiyse evlenmeyi, Altın-Sırğa'nın yurdunu ve kendisini düşmandan kurtarmakla hak eder. Çünkü Karatı-Kaan dönürlük etmeden kız almak üzere Altın-Sırğa'nın baba yurdunu yağmalamaya gitmektedir. İkinci eşini rüyasında görerek âşık olur, aradan yıllar geçtikten sonra bile unutamadığı için, ilk eşinin uyarılarına rağmen onu bulmak üzere yola çıkar, tüyleri farklı hayvan besleyen ve dilleri farklı halkı idare eden ve aslında kardeşinin nişanlısı olan Altın-Tana'yı bulup yurduna getirerek evlenir. O Altın-Tana'yı bulmak için gittiğinde kardeşi kendisini dinlemeyen ağabeyiyle birlikte yaşamamak için ülkesini terk etmiş, Altın-Sırğa'yı da Eki-Toş adlı kardeşler kaçırmıştır. Kardeşi zorla da olsa ağabeyine yardıma gelir ve ağabeyinin öldüğünü görür ve onu diriltir. Yer altına kaçırılan halkı birlikte kurtarırlar (Dilek, 2007b: 260-321). Katan Mergen de Küler-Kaan'ın kızı Kümüjek-Aru ile evlenir.

1. Erkek kahramanların “eş” bulma yollarından biri de kutsal kitaplara fal niyetli olarak başvurmaktır. Bir diğer yol da rüyada görmektir.
2. İki eşle evlilik söz konusudur ancak birinci eş bunu onaylamaz.
3. İki eşle evli olmak aile tarafından da kabul görmemektedir.
4. Kardeşinin nişanlısıyla evlenmek onaylanmasa da gerçekleşir.
5. “Eş”in hak edilmesi için yurdun düşmandan kurtarılması güvenin sınanmasına yönelik anaerkil dönem izidir.
6. Düşman, kahramana zararı eşini kaçırmakla vermeye çalışır.
7. “Eş” olan kadınların farklı hayvanlar beslemek, farklı dillerdeki milletleri idare etmek gibi hünerleri de olabilmektedir.

Şulmus-Şunu Destanı'nda “Eş” Olarak “Kadın”

Bu destanda Şulmus-Şunu, babasının giden gelmez yolunda olduğunu söylemesine rağmen Cepten-Kaan'ın kızı Temene-Koo ile evlenmeye

gider. Cepten-Kaan'ın şartlarını yerine getiren Şulmus-Şunı, bu sınanma doğrultusunda, gebe kız kardeşinin karnındaki şeytanı yok etmek için kız kardeşini öldürmek üzereyken babası tarafından yakalanıp yerin altına atılır. Yerin altından kurtulduktan sonra eşinin savaşçı kılığında olduğu Üç-Kurbustan'a kağan olmuştur. Tanrı'ya söz verdiği için Şulmus-Şunı ile birlikte olmaz. Şulmus-Şunı'nın yılanları öldürmesiyle, Tanrıya verilmiş olan söz bozulmuş olur ve birlikte yaşamaya başlarlar (Dilek, 2007b: 322-369).

1. Giden gelmez yolu, zor evlilikleri ifade etmektedir ancak kahramanın bu sebepten dolayı vazgeçmesi gibi durum gerçekleşemez.

2. Taleplerin kayıtsız şartsız yerine getirilmesi, olumsuz sonuçlar doğurabilir.

Ak-Biy Destanı'nda "Eş" Olarak "Kadın"

Bu destanda evlilik epizodu Ak-Biy'in oğlu Altın-Koo isimli kahraman için işlenir ve evlenilecek eş kutsal kitaba bakılarak tespit edilir, yarışmalar sonunda Altın-Koo bu kızla evlenmeye hak kazanır fakat kızın ağabeyi tarafından zehirlenir ve kız başkası ile evlendirilir. Altın-Koo bu rakiple dövüşür ve onu öldürür. On yıl süren bir düğünle evlenir. Fakat Erlik, Altın-Koo'nun canını isteyince eşi Altın-Koo'yu uyarır ve böylece Altın-Koo hayatta kalabilir (Dilek, 2007b: 370-405).

1. Evlenilecek eş fal yoluyla tespit edilir.

2. Kız tarafı engel çıkarır.

3. "Eş" durumundaki akıllı ve sevgili kadın eşinin hayatını kurtarır.

Üç Kulaktu Ay Kara At Destanı'nda "Eş" Olarak "Kadın"

Bu destanda (Dilek 2007b: 406-458) da evlenilecek eş kutsal kitaba bakılarak tespit edilir fakat kahraman bir müddet sonra evlendiği için pişman olup kaçıp gitmek ister. Kendisini takip eden eşini başkasına vermek ister ancak vermek istediği kişi bunu kabul etmez.

1. Evlenilecek eş bir çeşit falla tespit edilmektedir.

2. Olumsuz davranış biçimi olarak eş başkasına verilmek istenmektedir.

Sonuç

1. Destanlarda olumlu eş durumunda bulunan kadınların isimlerinin eşlerinin isimleriyle birlikte anılması, onların önemsendiğinin ve ailenin eşit iki parçasından biri olarak görüldüğünün işaretidir. Ailenin temelinde bu önem ve eşitliğin yer alması, ailenin daha sağlam bir temele oturmasını sağlayacaktır.

2. Eş konumundaki olumlu kadın kahramanların isimlerinin "çeçen" yani söz ustası, "altın" sıfatıyla kurulması, onlara verilen değerle bağlantılıdır. Mitolojik kökenleri olan bu isimlendirmeler doğrultusunda "eş" durumunda olan kadın, altın kadar saf ve değerli, çeçen kadar lafını sözünü bilir ve müşkül işleri halleder konumdadır.

3. Destanlarda eş durumunda olan kadın, geleneklerin sürdürücüsü durumundadır. Günümüz toplumunda da kadınlar gelenek ve göreneklerle ritüellerin devamında çaba harcadığı ölçüde ailenin kültürel yapısı sağlam olacaktır.

4. Destanda kadın eşler, önsezileriyle olacakları önceden bilebilmekte ve eşlerini uyarmaktadırlar. Kadınların sezgilerinin güçlü olduğu, bugün psikolojide genel olarak kabul görmekle birlikte, kanıtlanmış değildir ancak kadınların hemen her konuda takipçi olmaları onların bazı şeyleri önceden tahmin edebilmelerine imkân sağlayabilmektedir. Bu özellik de geleceğin kurgulanması bakımından dikkate alınabilir.

5. Destandaki olayların işlenişi sırasında insan psikolojisi daha çok kadınlar açısından işlenmiştir. Bunu doğuran sebep, kadınların çoğunlukla duygusal olmalarıdır. Aile içi ilişkilerde bu özelliğin olumlu ve olumsuz yönleriyle göz önünde bulundurulması, daha iyi iletişim kurulabilmesi açısından gereklidir.

6. Altay destanlarında evlenilecek eşin faklı sosyal statüde bulunmasının uygun olmadığı görüşü yer almaktadır. Günümüz evliliklerinde problemlerden biri de eşler arasındaki sosyal eşitsizliğin ailenin geleceği üzerinde olumsuz etkide bulunmasıyla ilgilidir. “Davul dengi dengine çalar” atasözü, bu olguyu en özlü şekilde ortaya koyar.

7. “Eş” durumunda olan kadın, inandığı eşi için karşısındakini yalan söyleyerek kandırma da dahil olmak üzere sonuna kadar mücadele eder. Fedakârlık olarak görülebilecek olan bu durum olumsuz bakışla değerlendirildiğinde dürüst olmamak şeklinde algılanabilir. Destanlarda yaşanan bu tip olaylar, fedakârlığın da sınırlı olması gerektiğini düşündürmektedir.

8. Destanda kadın “eş”ler ailenin geleceği önemliyse eşlerine önceden haber vermeden harekete geçerek inisiyatif kullanabilmektedirler. Olumsuz bakışla “başına buyruklu” olarak görülebilecek olan bu özellik, aslında Türk kadınının seciyelerinden birini teşkil eder ve tarihte de örnekleri görülen bu davranış, ailenin birliği açısından önem arz eder.

9. Destanlarda eş durumundaki kadınlar, idealize edilmiş davranışların yanı sıra, yemek yapmak, dikiş dikmek, kilim dokumak gibi kadınlarla özleştirilen işleri de iyi bilmektedirler. Günümüz kadınları da hem mesleklerinde hem de ev işlerinde başarılı olarak destanlarda yer alan kadın kahramanların günümüzdeki versiyonlarıdır.

10. Destanlardaki alp tipi kadınlar, günümüzün çalışan kadın tiplerinin proto-tipleri sayılabilir.

11. Destanlarda yarışlarla veya savaşlarla hak kazanılan eşler, günümüzde geleneksel toplumlarda başlık ile evlenilen kadın tipine dönüşmüştür. Geleneksel toplumlarda kadının değeri kendisi için verilen başlık ile orantılıdır ancak bu gelenek yanlış değerlendirildiğinde kadının alınıp

satılan bir meta durumuna düşmesine sebep olarak olumsuz sonuçlara da yol açabilmektedir.

12. Destanda birçok eş için geçerli olan isteterek geleneğe göre evlenme, günümüzde de yaygın evlenme yollarından biridir.

13. Destanda “eş” durumunda olan kadınlar, eşlerinin kendilerine karşı yaptığı hatalarını affetmektedirler. Eşe karşı yapılan hata, eğer istenmeden veya bilinçsiz şekilde gerçekleşmişse eş tarafından affedilebilir ancak bunun sürekli hâle gelmesi, ailenin geleceği açısından olumlanabilecek bir durum değildir.

14. Destanlarda kadınlar tavsiyede bulunur, erkek kahramanlar bunlara uymadığı zaman sıkıntıya düşerler. Bu olgu kadına güven ve kişinin kendi benliğine olan güven arasındaki çatışmayı yansıtır.

15. Destanda kadın “eş”ler genelde her türlü sıkıntıya eşiyile birlikte katlanır. “Saçını süpürge etmek” şeklindeki atasözü bu durumu açıklar.

16. Destanlarda anaerkil dönemin izleri olarak “eş” olmaya aday olan kız, “damat” adayını sınar. Bu gelenek günümüzde de devam eder ancak “eş”e layık olmanın maddi ve manevi deneme yolları değişmiştir.

17. Kardeşinin nişanlısıyla evlenmek onaylanacak bir davranış olmakla birlikte hayatın olumsuz gerçeklerinden biri olarak günümüzde de mevcuttur. Destanda bunun olumlanmadığı, ilk eşin düşman tarafından kaçırılması şeklinde cezalandırılmasından anlaşılır. Böyle bir evlilik kardeşler arasında kırgınlık ve küskünlüklere yol açacağından aile birliğini bozacaktır.

18. Destanda giden gelmez yolundan “eş” aramak, günümüzün çeşitli sebeplerle gerçekleşmesi imkânsız olan evliliklerinin destan dönemindeki şeklindedir.

19. Şartı yerine getirmek üzere kız kardeşi öldürmek, evlilik yüzünden aile fertlerini sıkıntıya sokmak şeklinde günümüz açısından da olumsuz bir kabuldür.

20 “Eş” olarak düşünülen kişinin kendisini Tanrı'ya adanması nedeniyle evliliğin gerçekleşmemesi, günümüzün de gerçeklerindedir. Kendisini Tanrı'ya adayan ve bu sebeple evlenmeyen hanımlarla hemen her dinde karşılaşmaktadır.

21. “Eş” olan kadının kötü yollara sevk edilmesi veya kötü duruma düşürülmesi, her dönemde yaşanan olumsuz bir gerçekliklerdendir.

22. “Eş”in beşik kertme, tevirat gibi yollarla edinilmesi, fal gibi yollara başvurulması, her zaman olumlu sonuçlar doğurmaz.

23. “Eş” olma yani nişanlılık aşamasında kız tarafının verdiği sözü bozması, özellikle aşk destanlarında en sık rastlanan epizottur. Gerçek hayatta da bu tarz olayların yaşanması olumsuz sonuçlar doğurmaktadır.

Görüldüğü üzere destanlar, geçmişte kalan kültür mirası değil, her dönem faydalanabilecek ve geleceğin şekillendirilmesinde “eş” açısından da örnek ya da ders alınabilecek bir bellektir.

Kaynakça

- Campbell, Joseph (2000). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* (Çeviren: Sabri Gürses). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Dilek, İbrahim (2002). *Altay Destanları I*. Ankara: TDK Yayını.
- Dilek, İbrahim (2007a). *Altay Destanları II*. Ankara: TDK Yayını.
- Dilek, İbrahim (2007b). *Altay Destanları III*. Ankara: TDK Yayını.
- Durmuş, İlhami (2016). *Türk Kültürüne Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ebulgazi Bahadır Han (Tarihsiz). *Türklerin Soy Kütüğü* (Haz. Muharrem Ergin). İstanbul: Tercüman Yay.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Ötüken.
- Kafesoğlu, İbrahim (1997). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Raglan, Lord (1998). “Geleneksel Kahraman” (Çeviren: Metin Ekici). *Millî Folklor* 37: 126-138.
- Türkdoğan, Orhan (2010). *Çağdaş Bilimsel Araştırma Metodolojisi ve Sorunları*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Yusuf Has Hacib (2013). *Kutadgu Bilig (Nemengan/Fergana Özbekistan Nüshası) Tıpkıbasım* (Haz. Emek Üşenmez). Eskişehir: Eskişehir Valiliği Yay.

Sosyolojik Bağlamda İslamiyet Öncesi Türklerde Kadın ve Kadının Aile İçerisindeki Yeri Üzerine Bir Analiz

*Kamil Şahin**

An Anlysis of Women and the Position of Women in the Family Among Pre-Islamic Turks in Sociological Context

Summary

Epics have a vital role in understanding the first and fundamental characteristics of the cultures of societies. Inadequacy of written sources about the main features of the cultures of communities which previously lived a nomadic lifestyle, especially like Turks, increases the role of epics in the context of acquiring knowledge about the cultural foundations of these communities. In this context, especially in the topic which is related to pre-Islamic Turkish culture, in addition to the Orkhon inscriptions, legendary stories also need to be examined in details.

In the light of information, which we obtain from both Orkhon inscriptions and epic narratives, when we compare with the other communities of the time of the Turks, it is seen that the position of the women, both in social life and in the family, is quite remarkable. In some epic narratives, while a woman is seen as a goddess that Sky God (Tengri) has sent, in some others she is seen as a love of the khan and the mother of valiant heroes who invigorate the tribe. Again in Orkhon inscriptions a woman emerges in the position as the ruler of the country with the khan and this is also an indication of how effective a woman's position in the family is. When considering women's and men's equality and women rights, the case of continuity of some inequalities emerged in the West with the process of today's industrialization in the modern sense. The importance that Turks gave to a woman can be understood more clearly in the pre-Islamic period.

Key Words: Turks, women, family, , Turkish Epics, Orkhon inscriptions.

1. Giriş

Etimolojik bağlamda Arapçadan geçen "insan" kelimesi iki ayrı cinsiyeti birlikte ifade eden bir kavramdır. Eski Türkçede insan kelimesi yerine "kişi" kelimesinin kullanıldığı da görülmekte ve yine hem kadın hem de erkeği kapsayan bir anlama haiz durumdadır. Fakat gerek dinsel anlatıların bazılarında gerekse destansı anlatılarda "insan" kelimesi, yaratılış bağlamında daha çok erkek ağırlıklı bir çağrışıma sahiptir. Yine genel ma-

* Dr. Öğretim Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye.

nada semavi dinlerde ve destansı yaratılış hikâyelerinde ilk yaratılan insan erkek biçiminde tasvir edilmekte ve kadın erkeğin yardımcısı, yalnızlığının gidericisi veya neslinin devamını sağlamak üzere var edilen bir unsur biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Belleklere ve kültürlere işlenen bu durum kadının her devirdeki ve toplumdaki sosyal konumunu, değerini belirtir.

Toplumdan topluma ve hatta zamansal süreç içerisinde kadının toplum içindeki konumu farklılar arz etmektedir. Bu durumun nedenlerine inildiğinde görülen en belirgin sebebin toplumsal yapıyı belirleyen ana unsur olarak kültürün ve kültürün gelişip filizlendiği dinsel ve mitik felsefenin toplumdan topluma farklılık göstermesidir. Bu açıdan aslında bir toplumu diğer toplumdan ayıran yegâne unsurun kültür olduğu net bir biçimde ifade edilebilirken aynı şekilde kültürlerin farklı bir biçimde ortaya çıkıp oluşmasında da insanların yaşadıkları fiziksel çevre ve bu çevre çerçevesinde kendi varlıklarını anlamlandırma, yaşam gayelerini belirleme ve kendilerine bir başlangıç ile son belirleme bağlamında oluşturmuş oldukları düşüncelerin etkisinden söz edebiliriz.

Her toplumun bir düşünce tarihi bulunmaktadır. Düşünce tarihi, toplumun düşünürlerinin tanıtılmasından ziyade toplumun değerleri, kurumları ve bunlar aracılığıyla ürettiği kültürel unsurların bütünlüklü bir şekilde ortaya konulmasıyla oluşmaktadır. Böylece bir toplumun düşünce tarihi, o toplumun ürettiği ve kullandığı her şeyi içine alabilir. Aile biçimi, çocuk yetiştirme tarzları, insan anlayışı, dil, doğum, ölüm, evren, ahlak ve benzeri her tür kültürel inanış ve ritüel kapsayan düşünce tarihi yazılı veya yazısız kaynaklardan elde edilen bilgiler çerçevesinde analiz edilebilir¹.

Toplumların buldukları fiziksel şartlar onların yaşam alışkanlıklarını belirlemektedir ki bu yüzden her toplumun düşünce tarihinin aktarımı, anlatımı birbirinden farklı olacaktır. Yazının kullanımı, yazarın anlatımı toplumdan topluma farklılaşabilir. Bunun için yazılı kaynaklarına ulaşamayan toplulukların bir düşün yapısının olmadığından söz edilmesi doğru değildir. Çünkü toplumsal varoluş bir düşünce geleneği üzerine inşa edildiğinde mümkün olabilmektedir. Bu tür topluluklarda düşüncenin bireyselle indirgenemediğini, kolektif bir görüntü sergilediğini ifade edebiliriz. Türk düşüncesi de bu çerçevede kolektif düşünce ve bu düşüncenin ürünü olan şarkı, türkü, masal ve destansı anlatılar çerçevesinde analiz edilebilecek bir yapıya sahiptir². Türk düşüncesi içerisinde kadın ve kadının aile içerisindeki yerinin tespit edilebilmesi için birincil kaynaklar bu çerçevede Türk destanları ve yazılı kaynak bakımından da Orhun abideleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹ Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi I Kökenler*, Dergah Yayınları, İstanbul 2009, s. 21.

² Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, s. 23-25.

2. İslamiyet Öncesi Türklerde Kadın

İslamiyet öncesi Türklerde kadın figürünün yer yer kutsal bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Bunun yanında Türk mitolojisinde insanın ilk doğuşu dağda, dağın eteğindeki mağarada, ağaç ve hayvan gibi çeşitli nesnelere aracılığıyla anlatılmaktadır³. Burada dikkat çeken husus genellikle doğrudan kadın tarafından doğum biçiminde anlatının pek fazla kullanılmamasıdır. Fakat ilk doğum sonrası yani insanın, dolayısıyla erkeğin var olması sonrasında kutsal bir ışık veya doğrudan Tanrı tarafından gönderilen kadınlarla neslin devam ettiği, türediği gözlemlenmektedir. Kadın bu noktada erkekten farklı olarak daha tanrısal, kutsal bir görünüme sahiptir.

Orhun yazıtlarından anlaşıldığı üzere Göktürklerde kişiöğlü (insan) vardır. Burada semavi dinlerde olduğu gibi Âdem figürü yoktur, kadın ve erkek gibi bir ayırım da yapılmamaktadır. Yine Altun Yaruk adlı Uygur kitabında *kişi* sözcüğü, kadın ve erkek anlamında kullanılmıştır. Böylece bu anlatıya göre Yer ve Gök arasında yaratılan kişiöğlü çifttir.⁴ Bu denklik kadının sosyal hayattaki rolünün biçimlenmesinde de önemli rol oynamaktadır. Kadın, değer verilen, kutsal görülen toplumun önemli parçasıdır. Devletin devamlılığı kağana ve hatuna bağlıdır. Devletin devamlılığını sağlayan, onu sürdüren yücelten böylece hem kadın hem de erkektir.⁵ Orhun yazıtlarında bu durum açıkça ifade edilmektedir.

“Türk halkının adı sanı yok olmasın diye, babam hakanı ve annem hatunu yüceltmış olan Tanrı, devlet veren Tanrı, Türk halkının adı sanı yok olmasın diye, beni o Tanrı hakan olarak tahta oturttu, hiç şüphesiz”⁶ ifadesi kadının Tanrı tarafından önemli bir tür olarak ele alındığını ve devleti yöneten kağan kadar devlet yönetiminde eşit hakka sahip olduğunu göstermektedir.

Devlet yönetiminde erkekle denk bir durumda olan kadının toplum içinde ikinci planda olması elbette beklenemez ve erkeğin bu durumu kendi lehine çevirmesi yani kadını ikincil bir duruma düşürmesi de tanrısal iradeye karşı çıkılması anlamına gelecektir. Türk devlet geleneğinde Gök Tanrı tarafından verilen kut ile devleti yönetme yetkisi verilmektedir. Orhun yazıtlarındaki “Türk Tanrısı ve kutsal yer ve su ruhları şöyle yapmışlar şüphesiz ki: Türk halkı yok olmasın diye, halk olsun diye babam İleriş Hakan’ı ve annem İlbilge Hatun’u göğün tepesinde tutup daha yukarı kaldırdılar şüphesiz”⁷ ifadeleri “kut”un hem kadına hem de erkeğe

³ Bahattin Uslu, *Türk Mitolojisi*, Kamer Yayınları, İstanbul 2016, s. 27-28.

⁴ Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1982, s. 10.

⁵ Behiye Köksel, “Orhun Yazıtlarında Kadın”, *e-Jurnal of New World Sciences Academy*, Vol. 6, Nu. 2, 2011, s. 333.

⁶ Talat Tekin, *Orhon Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2014, s. 31.

⁷ Talat Tekin, *a.g.e.*, s. 53.

Gök Tanrı tarafından birlikte verildiğini göstermektedir. Böylece yönetsel açıdan da kadın ve erkeğin eşitlikçi bir yapıda olduğu, kadının ikinci plana atılmadığı görülmektedir.

İslam öncesi dönemde Türklerde kadının toplumsal konumu ile alakalı olarak özellikle hatunun, savaşlarda kağanın yanında yer alması, devlet meclislerine katılması önemli hususlar olarak ifade edilebilir. Kaynaklara göre İkinci Göktürk Devleti döneminde Çin'den gelen elçileri karşılayan heyetlerde Bilge Kağan'ın eşinin de bulunduğu ifade edilmektedir.⁸ Dönemin sosyal koşulları düşünüldüğünde kadının cemiyet içerisindeki konumunun İslamiyet öncesi Türklerde bazı çağdaş topluluklardan bile daha yüksek olduğu gözlemlenmektedir. Yine kadının bir tabu olarak görülmemesi kadınların toplum içinde genellikle saygı görmelerine ve oldukça müstakil bir hayat sürmelerine olanak tanımıştır.

Türkler askerliği, askerlikle ilgili görevleri ve savaşmayı kutsal kabul etmişlerdir. Özellikle İslamiyet'ten önceki Türklerde askerlik meslek sayılmamış, eli silah tutan herkes kadın olsun erkek olsun asker kabul edilmiştir. Türklerde ordudan kaçmak, vatana ihanet etmek büyük suçlardan sayılmış ve ordudan kaçana, vatana ihanet edene ölüm cezası verilmiştir, fakat savaşın olmadığı ya da savaşa neden olacak bir durum olmadığına kılıç çekene de yine ölüm cezası verilmiştir.⁹ Savaş koşullarında geçerli olan bu töre hem kadınlar hem de erkeklere uygulanmakta ve savaşlarda kadınların da aktif rol aldıkları görülmektedir.

İslamiyet öncesinde Türkler genellikle göçebe bir yaşam sürmekteydiler. Fakat göçebe yaşamın yanında yerleşik olarak yaşanan şehirler de vardı. Bu şehirlerde kadınların yaşam koşulları ve hakları değerlendirildiğinde çağın diğer medeniyetlerine göre oldukça eşitlikçi ve rahat bir ortamda oldukları anlaşıyor. Yerleşik hayata geçen ilk Türk topluluklarından Uygurlarda erkeklerin ata binmeye ve okçuluğa meraklı oldukları vurgulanırken kadınların da böyle işlerle uğraştıkları ifade edilmekte ve bunun yanında kadınların rüganlı başlıklar giydiği, kendi başlarına uzun gezintilere çıktıkları ve bu gezintilerinde eğlenme amaçlı yanlarında musiki aletleri götürdükleri belirtilmektedir.¹⁰ Yine Hotan şehrinde genel olarak insanların çiftçilik, ipekçilik ve kenevirçilikle uğraştıkları ifade edilmektedir. Kadınların şalvar, kürk gibi giysiler giydikleri ve saçlarını ördükleri, ayrıca erkekler gibi ata bindikleri, törenlerde hakan ve hatunun beraber oturdukları, selamlaşma esnasında kadınların erkeklerle birlikte dizlerini büktükleri belirtilmektedir. Öte yandan Türklerin yaşadığı bir şehir olan Kaşgar'da, Çin kaynaklarına göre kadınların toplum hayatında

⁸ Sadettin Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Akçağ Yayınları, Ankara 2006, s. 122.

⁹ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Yayınları, Ankara 2011, s. 281.

¹⁰ Louis Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, s. 248.

erkeklerle hep beraber oldukları ifade edilmektedir¹¹. Bu beraberlik onların toplumdan dışlanan bir varlık değil bilakis toplumun bir parçası, asli unsuru durumunda olduğunu göstermektedir.

Kadının toplumsal yaşamda erkek ile eşit ve birlikte var oluşunun temellerinde elbette toplumun sahip olduğu dünya algısı, evren tasavvuru ve dinin etkisi söz konusudur. Dinsel inançlar insanın yaşam pratiklerini doğrudan belirleme gücüne sahiptir. Genellikle dinsel inançlar insanın diğer insanlar ve diğer varlıklarla ilişkilerini belirler. Dolayısıyla İslamiyet öncesi Türk dini içinde kadının konumlanması elbette kadının toplumsal konumunun belirlenmesinde son derece önemli bir rol oynayacaktır.

3. İslamiyet Öncesi Türk Dininde Kadın

İslamiyet öncesi Türk inancı genel olarak üç noktaya odaklanmaktadır. Bunlardan ilki, doğa güçlerine inanmadır. Güneş, ay, yıldız gibi gök cisimleriyle, kutsal yer-sular bu inancın temel konuları arasında yer almaktadır. İkinci nokta atalar kültüdür. Bu inanç, atalara tapma, onlardan günlük hayatta yardım bekleme biçiminde kendini göstermektedir. Üçüncü nokta ise Gök Tanrı dinidir ki bu din İslamiyet öncesi Türklerin asıl dini olarak nitelendirilmektedir. Tanrı bu dine göre, yaratıcı ve tam iktidar sahibidir. Yine bazı Çin kaynakları Türklerin cinlere ve perilere taptığını ve şamanlara inandıklarını da belirtmektedir. Fakat genel olarak Türklerde iki tür tapınmanın olduğu ifade edilmektedir. Bunlardan ilki devlet ve hükümdarı ilgilendiren ve Gök Tanrıya dayanan resmî tapınmadır. İkincisi ise diğer tanrılarla birlikte boya ya da aileye dayanan özel tapınmadır ki bu ikinci tapınma türünde tapınma eyleminin gerçekleştirilmesinde aracılık eden kamlar devreye girmektedir. Kamlar, geleceği tahmin etme, hastaları iyileştirme, ölene ya da kurbanı öte dünyadaki yolculuğunda refakat etme görevini yerine getirmektedirler¹².

Kam ya da kamlık günümüzde hala Altay ve Tuva bölgelerinde varlığını sürdürmektedir. Yine Sibiryâ'da bulunan Saha Türklerinde de kamlar bulunmaktadır. Buralarda kamlar erkek ve kadın olabilmektedir. Kam'ın erkek ve kadın oluşuna göre adlandırmalar da yöresel olarak değişebilmektedir. Örneğin Moğollarda "bö" erkek kama verilen isimken kadın kama verilen isim "Udagan"dır.¹³ İslamiyet'i kabul eden Türklerde ise kam kelimesi unutulmuş fakat kamların yaptıkları işin mahiyeti nispeten değişmiş de olsa farklı bir biçimde o işleri yapan kişilere büyücü gibi birtakım adlandırmalar yapılmıştır. Diğer taraftan Orhun kitabelerin-

¹¹ Afet İnan, *Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1982, s. 34-35.

¹² Ayhan Bıçak, *a.g.e.*, s. 55-57.

¹³ Saadetin Gömeç, "Eski Türk İnancı Üzerine Bir Özet", *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXI/33, 2003, s. 3-4.

de kam ve şaman terimleri ise geçmemektedir. Bunun nedeni ise yazıtların devlet yapıtı olması ve devlet ricalinin devlet ve millet hakkında birtakım tespitler yapması ve onların dinî algısının doğrudan Gök Tanrı'ya dayanan devlet dini biçiminde olması biçiminde nitelendirilebilir.

Kadının İslam öncesi dinsel inanç içindeki yerine döndüğümüzde ilk olarak Gök Tanrı gibi gök yüzünde bulunan bir tanrı olan Ülgen'in bir eşi olduğu dikkat çekmektedir. Bu Umay Ene'dir.¹⁴ İnanca göre Gökten yağın yağmurlar Umay Ene'nin ağzından dökülmektedir. Yine ay, güneş ve bulutlar onun tarafından hareket ettirilir. Tanrı Ülgen oğullara ve kızlara sahiptir.¹⁵ Bu oğullar ve kızlar Ülgen'e yardımcı olmaktadır ve bu yardımcılarından başka da Ülgen'in yardımcıları bulunmaktadır.¹⁶ Bu yardımcıların da yine bazıları dişi ruhlar olarak tasvir edilmektedir. Bunlarda yine farklı Türk boylarında farklı isimlerle ifade edilmektedir. Umay, Ana Maygıl, Ak Ene gibi isimler bunlardan bazılardır.¹⁷ Umay kadın tanrı yani tanrıça olarak ele alınabildiği gibi dişi ruh olarak da ele alınmaktadır. Bu tanrıça hakkında yine en önemli bilgi Orhun kitabelerinde isminin geçmesidir. "Umay misali annem Hatun'un 'kut'u sayesinde, kardeşim Kül Tigin erkeklik elde etti."¹⁸ ifadesi Umay'ın bir tanrıça niteliğine sahip olduğunu gösterirken Hakan olabilmek için gerekli gücün kaynaklarından bir olarak konumlandırılmaktadır.¹⁹ Yine bir kadın olarak Hatun annenin özelliği "erkeği erkek yapan" olarak kitabelerde açıklanmaktadır.

Kırgızlar arasında Umay'ın iki manası vardır. Bunlardan birincisinde Umay efsanevi bir kuşur ve bu kuşun özelliği yuvasını havada yapmasıdır. İkinci anlamı ise çocukların hamisi olan efsanevi bir kadın olmasıdır. İkinci anlamda Umay aynı zamanda her bir kişinin annesi durumdadır. Yine Uygur Türklerinde Umay çocuk doğurma ve çocukları himaye etme ile ilişkili anlamlar içermektedir.²⁰ Altaylar Umay'ı göklerden inen bir kadın olarak nitelemektedirler. Yakutlarda ise Umay yine benzer anlamlarda kullanılmakla birlikte Umay'ın hayat veren, hayat kaynağı olan bir yönü olduğu düşünülmekte, buna inanılmaktadır. Bunun göstergesi ise Umay diye nitelenen fiziksel bir varlık olarak kuşun yeni doğan bir çocu-

¹⁴ Günnur Yücekal Arpacı, *Gök-Tanrı İnançının Bilinmeyenleri Din ve Millet Kavramları*, Çatı Yayınları, İstanbul 2012, s. 77.

¹⁵ Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1986, s. 33.

¹⁶ Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabcacı Yayınları, Ankara 2011, s. 30-32.

¹⁷ Abdülkadir İnan, *a.g.e.*, s. 34.

¹⁸ Talat Tekin, *a.g.e.*, s. 21-33.

¹⁹ Yaşar Çoruhlu, *a.g.e.*, s. 39.

²⁰ Saadetin Gömeç, "Umay Meselesi", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı 5, 1990, s. 277.

ğün yanında veya yakınında ötmesidir ki bu durum o çocuğun neslinin iyi ve bereketli olacağı bağlamında tanrısal bir işaret olarak algılanır²¹. Kadın tanrıça figürü toplumsal yaşam içinde kadın ve erkekler arasında bir denge unsuru olarak da düşünülebilir. Diğer taraftan hemen hemen her toplumda mitolojik bakımdan kadın tanrıçalar bulunmakla birlikte, mitolojik anlatılarda kadın tanrıçalara biçilen roller hepsinde pozitif bir durum sergilememektedir. Dolayısıyla İslam öncesi Türk inancı içinde kadın tanrıçanın pozitif konumu, toplumsal hayat içerisinde de kadının pozitif bir biçimde konumlanmasına etki eden önemli etkenlerden bir olarak nitelendirilebilir.

Türk toplulukları dışındaki diğer topluluklardaki dinsel inanışların pek çoğunda kadının din işlerini yürütücü, dinsel liderlik görevini üstlenen bir konumunun olmadığı görülmektedir. Türk topluluklarında ise kadınların bu işleri üstlendiği, kadın şaman ve kamların varlığı bilinmektedir. Kadın kamların diğer erkek kamlar gibi hastaları iyileştirme ve benzeri çeşitli işlerin üstesinden geldiği ve bazı konularda erkek kamlardan daha güçlü özelliklerinin olduğu ifade edilmektedir. Kadın kamların da erkek kamlar gibi ayinlerde çeşitli ritüel hareketler, titreme, sarsılma, dans etme, ateşle iyileştirme, hayvan kurban etme, kötü ruhu kovma gibi etkinliklerde bulunduğu bilinmektedir.²² Tüm bu etkinlikler, dinsel bağlamda kadınların erken dönem Türk toplulukları içinde ötekileştirilmediğini, bilakis günlük hayatın merkezinde erkeklerle birlikte yer aldığını göstermektedir. Dinsel inanış bakımından bazı mitolojik dinler ile Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi kadının birtakım günahların temel nedeni gibi görülmesi ve bu yüzden lanetlenmiş veya sakınılacak bir durumda olma durumunun İslamiyet öncesi Türk inancısında olmaması Türk topluluklarında kadının toplumsal konumunu diğer topluluklardan farklı ve daha iyi bir noktaya getirmiştir.

4. Aile ve Evlilik

İslamiyet öncesinde Türklerde kadınlar miras hukuku bağlamında birtakım haklara sahiptiler. Mülk edinme hakkı bunların başında gelmekle birlikte evlenen kız çocuklarının çeyiz olarak bazı malların verilmesi bir hak ve gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır²³. Evliliklerde eşler arasında bir denklik aranmaktadır. Bu denklik aynı topluluk içinden olmak bakımındandır. Hâkimiyet bir topluluğun diğer topluluğu kendi hükmüne alması biçiminde değerlendirildiğinde topluluklar arasında hâkimiyet kurmak bakımından bir denklik olmayabilirdi. Hâkim olan topluluk diğer topluluktan daha üstün olarak kendini saydığı için bu topluluk içindeki

²¹ Saadettin Gömeç, a.g.m., s. 279.

²² Ayhan Bıçak, a.g.e., s. 100-104

²³ Ahmet Taşağıl, *Kök Tengri'nin Çocukları*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2015, s. 185

evliliklerde, evlenen çiftler denk kabul edilirdi. Diğer türlü olduğunda eşler denk kabul edilmediği için onların hakları da boy içinden olan kadının hakları gibi olmazdı. Böylece evlilik, soylulukta birbirine eşit iki bireyin birleşmesi demek olduğundan ancak aynı topluluktan olan iki kişinin evliliği Türk töresine uygun olarak kabul edilmektedir.²⁴

Gökalp İslamiyet öncesi Türklerde bazı durumlarda halk tebaasında rastlanmasa da beylerin ve hakanların eşleri dışında ikinci bir eş daha edindiklerini ifade etmektedir. Fakat ikinci eşlerin asla birinci eşler gibi haklara sahip olmadıkları ve onlardan doğan çocukların da birinci eşlerden doğan çocuklarla aynı haklara sahip olmadıklarını belirtmektedir. Genellikle bu tür evliliklerdeki amaç devletin, boyun bekasıdır.²⁵ Yine bu doğrultuda Hun Türklerinde başka boylardan kız alma ve devlet ilişkileri çerçevesinde Çinli prenseslerle evlenme durumları görülmektedir. Fakat bu kadınlardan olan çocukların devlet yönetimi bağlamında miras hakkı, yönetme hakkı da bulunmamaktadır. Gök Türklerde de özel hukuk alanına baktığımızda da yine Hunlar ile benzerliklerin olduğu görülmektedir ve özellikle kadınlara yönetimde ve ailede büyük haklar tanımışlardır.²⁶

Genel manada İslamiyet öncesi Türklerde evlenme, kadın ve erkeğin birlikte iradesi ve ailelerinin karşılıklı rızasıyla gerçekleşmektedir. Evlilik toplumsal boyutları olan bir kurum olduğu için birtakım toplumsal ritüellerle belirli bir süreç içinde tamamlanan bir olgudur. Bu süreç içinde diğer akrabalar ve komşular huzurunda söz kesme, nişan ve nihayetinde düğün töreni yapılır. Her bir aşama toplumsal bir mahiyete ve anlama sahiptir. Yine kadının kendi mülkiyetine erkek tarafından “kalıng” adı verilen maddi değere sahip bir miktar mal verilirdi. Evlilikte yapılan nikâh hukuki bir nitelik taşımaktadır ve bu eşlere karşılıklı birtakım yükümlülükler getirir. Yine evlenen eşler arasında sadakat son derece önemlidir. Ve bu sadakat çiğnendiğinde ister erkek olsun isterse kadın gayrimeşru ilişkide bulunanın cezası ölümdür. Diğer taraftan geçerli sebepler hasıl olduğunda karşılıklı olarak boşanma isteğinde eşler bulunabilir. Dolayısıyla sadece erkeğin değil kadının da boşanmayı isteme hakkı bulunmaktadır. Bunlardan dolayı kadın sosyal sistem içerisinde pasif değil aktif bir konuma sahip olarak hem sosyal hem siyasal hem de ekonomik alanda faaliyet gösterme imkânına ve iradesine sahip bir konumdadır.²⁷ Dolayısıyla İslamiyet öncesi Türk topluluklarında ve ailesinde kadının görevi sadece çocuk yetiştirmek ve ev işleri ile uğraşmak olarak belirlenmemiş, toplumsal hayatın her alanında faaliyet gösteren bir birey olarak belirmiştir.

²⁴ Ziya Gökalp, *Türk Uygarlığı Tarihi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1991, s. 103.

²⁵ Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s.104

²⁶ Zihni Meray, *Türk Tarihi ve Kültürü*, Birleşik Kitabevi, Ankara 2009, s. 23.

²⁷ Salim Koca, “Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat”, *Türkler Ansiklopedisi*, C.2, Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 17.

Aile içinde kadın ve erkek ilişkilerine gelindiğinde ise karşılıklı sevgi ve saygının esas olduğu görülmektedir. Öyle ki bu sevgi ve fedakârlık Deli Dumrul anlatısında kendi canını eşi için verme noktasında tasvir edilmektedir. Deli Dumrul'un kendi canı için anne ve babasının vermediği canı eşinin vermesi²⁸ ve Deli Dumrul'un eşine kıyamaması evlilikte kadın ve erkeğin birbirine duyduğu sevgi ve muhabbetin açık göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

5. Sonuç

Türkler çok geniş bir coğrafya üzerinde çok farklı kültürlerle karşılaşarak farklı topluluklar hâlinde yaşamlarını sürdüren bir millet olarak kültürel anlamda bu geniş coğrafi alan içerisinde benzerliklerini sürdürmektedirler. Farklı topluluklarla karşılaşmalarına, birlikte yaşamalarına rağmen kültürel benzerliklerini sürdürebilmelerinin yegâne sebeplerinden birisi ve belki de en önemlisi sahip oldukları kültürün temellerinin bir oluşudur. Bir kültürün ortaya çıkabilmesi tutarlı bir düşünce ve yaşam biçiminin oluşturulmasına bağlıdır. Dünyanın ve yaşamın anlamlandırılması bağlamında ortaya çıkan bu düşünce yapısının sürdürülmesinde ve yaşatılmasında en önemli unsurlar da masalsı anlatılar ve destanlardır. Göçebelik ve geniş bir coğrafyada yaşama tarzı, yazılı kaynakların üretilmesine pek fazla imkân tanımamıştır. Fakat kültürel süreklilik, değerlerin, törenin insanların hafızalarına kazınarak nesilden nesile aktarılmasıyla sağlanmıştır. Hemen her Türk topluluğunda destanların isimleri farklı olsa da benzer olaylar farklı kahramanlar vasıtasıyla anlatılmış töreler, değerler kuşaklara bu yolla aktarılmıştır.

Türk topluluklarında kadın ve aile üzerine yapılan çalışmalar destanlardan ve yazılı kaynak olarak Orhun abidelerinden elde edilen bilgiler ve diğer kaynaklardan yararlanılarak yapılmaktadır. Bazı destansı anlatılarda az da olsa bazı olumsuz tutumlu kadın karakterlerden söz edilse de genel olarak bu çalışmalar İslamiyet öncesi Türklerde kadının sosyal konumunun günümüzdeki çoğu toplumdan daha iyi bir durumda olduğunu ortaya koymaktadır. Öyle ki kadın, erkek ile birlikte hemen hemen her alanda sosyal görünürlüğe sahip durumdadır. Kadının aile içindeki konumuna baktığımızda ise yine daha ailenin oluşumu aşamasında karşılıklı rıza temelli bir bireşimin varlığı görülmektedir. Dolayısıyla kadın bir meta olarak değil bir birey olarak karşımıza çıkmaktadır. Aile müessesesi devletin temeli olarak görülmüş, ailenin bulunduğu yer olarak ev "ocak" şeklinde tabir edilmiş ve ocağın tütmesi yani ailenin varlığı devletin varlığı ile eş sayılmıştır. Aile ve aile içi ilişkilerde sevgi saygı ve her bakımdan karşılıklılık ilişkisi göz önünde bulundurulmuştur.

²⁸ Ali Öztürk, *Çağlar İçinde Türk Destanları*, Alioğlu Yayınevi, İstanbul 2000, s. 217-220

Kaynakça

- Arpacı, Günnur Yücekal, *Gök-Tanrı İnanıcının Bilinmeyenleri Din ve Millet Kavramları*, Çatı Yayınları, İstanbul 2012.
- Bıçak, Ayhan, *Türk Düşüncesi I Kökenler*, Dergah Yayınları, İstanbul 2009.
- Çoruhlu, Yaşar, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalcı Yayınları, Ankara 2011.
- Gökalp, Ziya, *Türk Uygarlığı Tarihi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1991.
- Gömeç, Saadettin, “Eski Türk İnanıcı Üzerine Bir Özet”, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt 21, Sayı 33, 2003.
- Gömeç, Saadettin, “Umay Meselesi”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı 5, 1990.
- Gömeç, Saadettin, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Akçağ Yayınları, Ankara 2006.
- İnan, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1986.
- İnan, Afet, *Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1982.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Yayınları, Ankara 2011.
- Koca, Salim, “Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat” *Türkler Ansiklopedisi*, C. 2, Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Köksel, Behiye, “Orhun Yazıtlarında Kadın”, *e-Jurnal of New World Sciences Academy*, Vol.6, Nu. 2, 2011.
- Ligeti, Louis, *Bilinmeyen İç Asya*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998.
- Merey, Zihni, *Türk Tarihi ve Kültürü*, Birleşik Kitabevi, Ankara 2009.
- Ögel, Bahaeddin, *Türklerde Devlet Anlayışı*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1982.
- Öztürk, Ali, *Çağlar İçinde Türk Destanları*, Alioğlu Yayınevi, İstanbul 2000.
- Taşagül, Ahmet, *Kök Tengri'nin Çocukları*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2015.
- Tekin, Talat, *Orhon Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2014.
- Uslu, Bahattin, *Türk Mitolojisi*, Kamer Yayınları, İstanbul 2016.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkür Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011.

The Role of Women in Mediaeval History of Mongolia

Tsymzhit Vanchikova - Snezhana Tsypilova***

Summary

The social status of women in nomadic Mongolian society was significantly higher than in other traditional societies of Asia. The woman played a significant role in various spheres of life of Mongolian society. In the family, the woman enjoyed considerable respect. The head of the family could turn to her for advice when making important decisions. In the case of her husband's death she became head of the family - at least before the marriage of the eldest son. Women from the higher strata of the Mongolian society often became regents after the death of their husbands.

In most cases in Mongolian traditional society women did not take direct part in the political decision-making process. Their role was most often limited only by economic and house-holding functions. There are many examples in the history of Mongolia of women having great impact on political processes in the life of the state.

Key Words: Mongolia, women, nomadic society, family, power.

Modern Mongolian woman is an active participant of all social processes. On the one hand, this is due to the growing number of women's non-governmental organizations. The scope of their activities covers a wide range of issues - from private to public. On the other hand, traditionally the woman played significant role in many spheres of life of the nomadic Mongolian society. For a more successful study of the current position of the Mongolian woman in the society and in family, it is important to research her role in traditional society.

The aim of our article is to describe the position and role of women in traditional Mongolian society and family.

The social status of the woman in nomadic Mongolian society was much higher, than in other traditional societies of the countries of Asia. For example, position of the woman in traditional Chinese society was rather difficult. Throughout all of their life, they depended on the man: before marriage – from the father, later – from the husband, after the death of the husband – from the eldest son. The marriage for women was almost the only way of providing means of livelihood, the children – the

* Prof. Dr., The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian Federation.

** Dr., The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian Federation.

only sense of their life. The Chinese law fixed the domination of the husband in a family.

Shortcoming not of a husband, but of a wife were grounds for divorce; the law demanded for the exclusive fidelity of a wife to her husband, while the husband could take concubines. The senior wife was the hostess, the proprietress for the children, spouses, servants, the husband's concubines.

Chinese law recognized the inheritance primarily by law. Thus after the death of the father, the head of the family, the family property was to be equally inherited by all of his sons. The widow had the right to manage the family estate after her husband's death and a share of it for her funeral. Married daughters had no right for inheritance; unmarried ones could buy a half of the brothers' share. The subordinate position of women characteristic for the Chinese family tradition goes back to the cult of ancestors, according to which the purpose of a man on the earth is to continue the kin and maintain the graves of their ancestors. According to this tradition, the woman after marriage lost all ties with her own family, and had a minor second role in a new family [MalyavinV., 2000, Sidihmenov V.Ya., 2000].

In many spheres of Mongolian society life the woman played a significant role. In the family she enjoyed considerable respect. The head of the family could turn to her for advice when making important decisions. Small household issues she solved on her own.

In nomadic culture the importance of the woman in her traditional role – the role of a wife is emphasized. In one of sayings of Genghis khan the following is written about the role of a wife: "The man isn't like the sun to be in all places for people; the wife has to keep the house in grandeur and an order when the husband is engaged in hunting or war, so if the messenger or the guest stops by in the house, and will see that everything is all right, and she will make tasty food, and the guest won't need anything, by all means she will bring to her husband good reputation and will ennoble his name in meetings, like the mountain raising its top. Good husbands are recognized by good wives. If the wife is bad and stupid, without mind and order, from these bad qualities of the husband will be visible" [Vernadsky, 1939, Ryazanovskii G., 1933]. So at the time of Genghis khan the woman was looked at as an assistant to the man, as the representative of his house.

In the 13th century, Italian traveler Plano Karpini was one of the first among Europeans who visited the Mongolian empire and left the description of his travel known as "History of Mongols". In his records he mentioned also about relationship of man and woman in the Mongolian society. For example, in daily life men hunted and practiced shooting, chose a pasture for cattle, made arrows. Girls and women possessed the skills of riding as good as men. They carried quivers and bows, and could shoot like men.

Women sewed clothes and boots, often made of leather, ruled the carts and could repair them if necessary, drove vehicles and could repair them in case of need, pack camels "and in all affairs were very quick and fast" [Carpini, Rubruk. P. 28, 1957]. In peaceful times Mongolian women, besides household duties, did the most part of men's work, also participated in general hunting for wild animals. During military campaigns she often accompanied husbands where "helped them and replaced where could" [Carpini, Rubruk. P. 50, 1957]. The woman, being a wife and mother, could, if necessary, to fight and to hunt, to be strong, courageous and hardy.

Mongols had polygamous marriage, the bride ransom (kalym) for the bride was necessarily provided. As Plano Carpini writes, "everyone has as many wives as he can support: someone- hundred, another - fifty" [Carpini, Rubruk. P. 55, 1957]. The man could marry any woman, except for own mother and women with whom he consisted in relationship of the first and second degree on the maternal line. Among Mongols such forms of marriage as levirate and sororate were widespread. So, the younger brother has been obliged to marry the wife of the brother, after his death. In other case, a widower could marry the younger sister of his late wife. Children from different wives, including from concubines, were equal to each other. "The father gives to each of them what he wants, and if he is from a family of chieftain, then the son of his concubine is a chieftain so far as, as well as the son of the legal wife" [Banchikov G.G., 99-100 pp., 1964].

Among the representatives of the Mongolian aristocracy political marriages were widespread. In the annals of Rashid-ad-Din it is reported that all the daughters of Genghis Khan were married to heirs or rulers of different tribes. So, Khojin-beki was married to Butu-guren from the Ikiras, Chechegen was married to the son of the ruler of the Oirat, Alaqaibeki was given for the son of the of ruler the Ongut, Tumelun - for the son of the sovereign of the Kungirat, Al-altun was married to the Taju-guren from the Olkunut [Rashid-ad-Din. P. 70, 1952].

In the Mongolian traditional society in most cases women did not participated directly in the process of adoption of political decisions, their role most often has been limited only to economic functions. However, in the history of Mongolia there are many examples when women have had significant impact on political processes in the life of the country. Women from the upper strata of the Mongolian society often became rulers or regents after the death of their husbands. Here are several examples:

- Turakina - the wife of Ugedei (the third son of Genghis Khan and Borte, who has become the successor of the father) ruled the empire after the death of the husband;

- Ogul-Gaymish (... - 1252) — was the wife of Guyuk, the son of Ugedei and Turakina, she, like her mother-in-law, became the head of the empire after the death of her husband;

- Sorkhaktani-beki (apprx. 1190 - 1252) — the wife of Toluikhan, the fourth son of Genghis khan, the mother of three Mongolian khans and of the founder of the state of Ilkhans in Iran;

- Mandukhai (1449 — 1510/1526) was the wife of two of the Mongol khans, due to her wisdom the Mongolian khanate saved its existence during the period of deepest crisis.

Let us dwell in detail on the biography of the aforementioned famous women. Turakina, the daughter-in-law of Genghis khan, became the first woman who officially ascended to power in the Mongolian empire after her husband's death. Even in the last years of the reign of khan Ugedei, she took part in the management of state affairs; with his consent she issued decrees, signing them as the "Great khatun". Turakina retained regency over the Mongolian Empire for 5 years, delaying the convening of the kurultai for the election of a new khan. However, her reign was negatively assessed both by her contemporaries and by historians. Rashid-ad-Din in his work wrote that she "sowed discord, since she did not heed the last will of Genghis khan and did not listen to the words of her relatives". It should be noted that due to her policy the unity of the Mongol Empire has been retained. She left the throne to the heirs of the direct lineage of Genghis khan. Turakina died in 1246, shortly after Guyuk was elected the khan of the Mongol Empire [Pochekaev R.Yu., Pochekaeva I. N. 31-47 p., 2017].

The next woman in power was the widow of the Guyukkhan - Ogul-Gaimish, whose reign is also negatively estimated by historians. At the suggestion of Batu khan, she began to carry out the duties of the regent, with the help of the dignitaries of her deceased husband. According to Rashid-ad-Din, during the regency she was not engaged in public affairs, spent most of her time communicating with shamans and concluding deals with merchants. Another evidence of her incompetence in the management of the empire was the visit of the French diplomat Andre de Longjumeau. He, representing the French King Louis IX, arrived with the proposal of an alliance against the Muslims. The King's gifts were accepted as a tribute, and instead of cooperation in the fight against Muslims, a demand was made to obey and pay tribute. State affairs came to decline. The kurultai was convened and in 1251 khan Mongke was elected. Ogul-Gaimish's sons made an attempt to assassinate him, but were unsuccessful. Ogul-Gaimish was executed, her other relatives and dignitaries were massacred.

Sorhaktani-beki was Tului khan's eldest wife and never officially occupied the throne, nevertheless she left a vivid mark in the medieval history of Mongolia. She came from a noble family, being a relative of the Kereit khan Togrul. In the statements of her contemporaries, one can meet the unity of opinions about her political wisdom, political flexi-

bility, and tolerance towards other religions. Adhering to the Christianity of the Nestorian trend, she supported the religious figures of Buddhism and Islam. She invited Uighur, Mongol, Chinese and Arab scholars to teach their children. Four of her sons occupied the khan's throne at different times - Munke and Khubilai were khans of the Mongol Empire, Arik-Buga for several years claimed the khan's throne, Hulagu was the founder of the Ilkhan dynasty in Iran. Rashid-ad-Din compared Sor-khakhtani-beki with Oelun, the mother of Genghis khan: they both raised up their children after the death of their husbands, thanks to the efforts of mothers, their children attained power [Pochekaev R. Yu., Pochekaeva I. N. 59-60. 2017, Rashid-ad-din. 109, 278 pp. 1952].

Mandukhai khatun was the second wife of Mandugula khan, a descendant of Khublai khan. In difficult political and historical situation she became the head of the decaying state. She managed, defeating the Oirats and by uniting most of the Mongol tribes, to keep the influence of the descendants of Genghis khan in Mongolia. Policy aimed at the unification of Mongolian tribes was continued by Dayan khan and his descendants. The image of Mandukai khatun was popular among the Mongolian people. In the late middle ages poetic "Legend of Mandukai Tsetsen khatun" was written. In 1943 the play "The Wise Mandukai" was written by Ts. Tsedenzhav and B. Basta. In 1988, Mongolian film "The Wise Princess Mandukai" based on the eponymous historical novel by Ts. Natsagdorj appeared. The image of Mandukai khatun was given in the Mongolian poem by R. Choinom "The Mongol woman".

Thus, women from the upper layers of the Mongolian society could fight for the power and rather successfully ruled the Mongolian empire.

In nomadic Mongolian society, the women were respected mainly as wives and mothers of the family. At the same time, she could be her husband's companion, a wise counselor, to whom he addressed insolving complex issues.

So, the experience of interaction between a man and woman in traditional nomadic culture will be useful for better understanding contemporary gender status of the Mongolian society, which organically combines the elements of traditional nomadic culture and achievements of modern civilization.

Referencies

- Banchikov G. G. Brakisemya u mongolov (Marriage and family of the Mongols). Ulan-Ude, 1964. – 59 p.
- Istoriya mongalov. Puteshestvie v vostochnyestrany (History of the Mongols. Travel to Asian countries. Guillaumed Rubrouck, G. P. Carpini. Published by N. P. Shastina. M., 1957.
- Malyavin V. Kitaiskayacivilizaciya (Chinese civilization).- Moskva, 2000.-586 p.
- Pochekaev R. Yu., Pochekaeva I. N. Vlastitel'nicy Evrazii. Istoriya imifyo pravitel'nicahtyurko-mongol'skihgosudarstvXIII-XIXvv. (The Queens of

- Eurasia) // R.Yu. Pochekaev, I.N. Pochekaeva. – SPb.: EVRAZIYA, 2017. – 384 p.
- Rashid-ad-din. Sbornikletopisei (Collection of annals) / otv. red. S.P. Tolstov, persidskogo L.A. Hegaturova, redakciyaiprimechaniya prof. A.A. Semenova. – T.1. – Moskva, Leningrad: izd-voAkademii nauk SSSR, 1952. – 315 p.
- Ryazanovskii G. The Great Yasa of Chingis-khan // Memoirs of the faculty of law in Harbin. Vol. 10. 1933.
- SidihmenovV.Ya. Kitai: stranicyproshlogo (Pages of the past). – Smolensk.: Rusich, 2000.- 486 p.
- Vernadsky G.V. O sostaveVelikoiYasyChingis-khana (About the contents of the Great yasa of Chingis-khan) // Researches and materials on history of Russia and the Orient. No 1. The Brussels, 1939.

Казахские женщины при дворах правителей тюркских государств (XV–XVII вв.)

*Нурлан Атыгаев**

Kazakh Women at the Courts of Turkish Rulers (XV-XVIIth Century)

Nurlan Atygayev

Summary

The article provides some information from the medieval historical sources on the Kazakh women who lived at the courts of Turkish states rulers. Most of them, being the representative of the Kazakh ruling elite, were there as a result of dynastic marriage. The author draws attention to the fact that the sources mostly do not give personal names of women, but rather their *lakabs* or *takhalluses* (nickname or alias). They were often called just "Kazakh-Khanum". Kazakh women were not only faithful life companions of their husbands and mothers of their children. Some of them also held high positions in the state and participated in the political (including international relations) and social life. These women were Mikhr-Sultan Khanum in Shibanid state, and Chuchuk Khanum in Mogul state.

Key Words: Women, Kazakhs, Mikhr-Sultan Khanum, Chuchuk Khanum, Kazakh-Khanum, Central Asia, Kazakh Khanate, Shaybanids state, Ashtarkhanids state, Mogul state.

В современном обществе существует достаточно устойчивый стереотип об очень скромной роли женщины в средневековом мусульманском мире. Считается, что ее роль ограничивалась только обязанностями хранительницы очага, т.к. ислам налагал запрет на участие женщин в общественной жизни. Этот стереотип относится также к казахским женщинам средневековья. Однако исторический материал показывает, что данное мнение верно только отчасти. Средневековые исторические источники донесли до нас сведения о нескольких казахских женщинах, оставивших свой след в истории тюркских государств XV–XVII вв.

В этой работе мы намерены дать некоторые сведения о казахских женщинах, которые оказались при дворах правителей тюркских государств. К сожалению, собственные имена многих из них неизвестны, т.к. в позднесредневековых персоязычных (основных по этому периоду истории Казахстана) сочинениях приводится в

* Институт истории и этнологии им. Ч. Ч. Валиханова, г. Алматы, Казахстан.

большинстве своем не личное имя женщины (Исм), а ее лакаб или тахаллус – прозвище или псевдоним. В отличие от тюркоязычных историков средневековья у таджикско-персидских и таджикоязычных тюркских авторов разных мемуаров и исторических хроник, как указывал А. А. Семенов, “имена матерей, сестер и теток были вообще не в почете”. В связи с этим, он приводит примечательное следующее сообщение Мирзы Шемса Бухари (XIX в.): “У нас вообще избегают называть женщин по имени; я не знаю даже имени сестры моей, бывшей в замужестве за Мир-Хусейном (сына эмира Хайдара)” [1: 150].

В исторических источниках сохранились сведения о нескольких казахских женщинах, оказавшихся в средневековых государствах Средней Азии. Одной из первых казашек, сыгравших заметную роль в жизни в государства Шибанидов, была Михр-Султан-ханым – дочь Бурундук-хана, верховного правителя Казахского ханства конца XV – начала XVI века. Из нескольких средневековых исторических сочинений (“Таварих-и гузида-йи нусрат-наме”, “Шейбани-наме”, “Бахр ал-асрар”) известно, что в середине 90-х гг. XV века Бурундук-хан выдал двоих своих дочерей замуж за шибанидских султанов (I). Одна из них стала женой Мухаммед Тимур-султана, старшего сына основателя государства Шибанидов Мухаммед Шейбани-хана [2: 18-19, 151, 121, 164, 356]. Именно к ней в Самарканд, как предполагают исследователи, и ушел в конце своей жизни Бурундук-хан [3: 165; 4: 70-71].

Хотя имя дочери Бурундук-хана в вышеназванных источниках не указывается, исследователи отождествляют ее с Михр-Султан-ханым, которая была также известна как Михрбон (Михрибон)-ханым и Михри-ханым [4: 70-71; 5: 162]. Вероятно, Мэхрэбан (Михр, Михрбон, Михрибон) – не ее собственное имя, а лакаб, означающий в переводе с персидского языка “ласковый, нежный, добрый и др.” [6: 584]. В тексте средневековой вакфной грамоты (“Вакф-наме”), составленной от имени Михр-Султан-ханым, она указана как “потомок почитаемого хана и преславного хакана, царя Востока и Китая, ... покойного...Бурундук-хана” [5: 228].

Р. Г. Мукминова, которой принадлежит исследование “Вакф-наме”, пишет, что Михр-Султан-ханым, упоминаемая в этой грамоте также под эпитетом Махди Улия (“Высокая колыбель” – родительница наследника престола), жила в Самарканде и была одной из любимых жен Мухаммед Тимур-султана. Вместе они прожили около 20 лет, вплоть до смерти Шибанида в 1514 г. Известно, что Михр-Султан-ханым была матерью, по крайней мере, двух его сыновей.

Свое высокое положение при дворе Шибанидов Михр-Султан-ханым сохранила и после смерти мужа. Она являлась владе-

тельницей нескольких селений, более 150 земельных участков, садов, луга и летних пастбищ, несколько десятков торгово-ремесленных заведений, базаров, мастерских по выделке писчей бумаги, мельниц, жилых домов и другого недвижимого имущества, расположенных в самом Самарканде, его окрестностях, в провинциях Кеш и Насаф [4: 71-72; 5: 26-31].

Михр-Султан-ханым была известна как крупный меценат своего времени. На ее средства в Самарканде были построены следующие объекты: 1) медресе Шимолия, 2) арки, соединяющей это медресе и медресе Шейбани-хана (Олияи хония – Высокое ханское медресе), 3) облицовки мраморными плитами суфы — гробницы Шибанидов, 4) надгробий с каллиграфическими надписями на суфе и 5) части здания медресе Шейбани-хана. В свое время медресе Шимолия и медресе Шейбани-хана были великолепными архитектурными зданиями, которыми восхищались современники (в частности, Ибн Рузбихан, Зайн ад-Дин Васифи и др.) [5: 21].

Помимо содержания и ремонта указанных медресе, усыпальниц по распоряжению Михр-Султан-ханым выделялись средства на поддержание оросительных каналов, для выдачи стипендии студентам, жалования учителям медресе и лицам, обслуживающим комплекс построек. Только на приобретение мыла для студентов и обслуживающего персонала медреса, по ее указанию, ежегодно расходовалось две тысячи медных динаров [5: 26, 34].

Данных о жизни Михр-Султан-ханым в источниках немного. Из сведений “Бабур-наме” следует, что она умерла после 935 г. х. / 1528-1529 гг., т.к. Захир ад-Дин Бабур сообщает о прибытии в этом году к нему послов от Михр-Султан-ханым (Михрбон-ханым, Михри-ханым) и ее сына Пулад-султана [5: 65; 7: 272-275].

“Упоминание Захириддином Бабуром Михр-Султан-хонум рядом с именами верховного хана узбеков Кучкунджи-хана и его сына Абу Сайид-султана, ставшего позже верховным правителем шейбанидского государства (1530 – 1533 гг.), и то обстоятельство, что послы Михр-Султан-хонум и ее сына Пулат-султана (называемые нукерами) получили одинаковые подарки с послами Абу Сайид-султана, позволяют заключить, что Михр-Султан-хонум занимала высокое положение в феодальном мире того времени” – пишет Р. Г. Мукминова [5: 64].

По сведениям “Бахр ал-асрар” Махмуда ибн Вали, у Михр-Султан-ханым от Мухаммед Тимур-султана помимо Пулад-султана был еще один сын по имени Абдишах [2: 356]. В более раннем источнике “Таварих-и гузида-йи нусрат-наме” сын Мухаммед Тимур-султана указан как Абдулшах [2: 35].

Относительно второй дочери Бурундук-хана, которая вышла замуж за Шибанида Махмуд-султана (ум. 1504 г.), внука Абулхайра, ничего не известно [3: 165]. Ее имя в источниках не называется, сведений об ее потомках не сохранилось.

Еще одна казахская женщина замужняя за влиятельным Шибанидом была известна под тахаллусом “Казак-ханым”. По данным В. Л. Вяткина, после одержанной победы над Захир ад-Дином Бабуром и Сефевидами, фактически правитель узбеков Убайдаллах-хан прислал к Касым-хану своих послов сватать за него одну из его дочерей. Казахский хан выразил свое согласие и его дочь отправилась в Бухару к Убайдаллах-хану [8: 3-19]. В. Л. Вяткин не называет имя этой дочери Касым-хана. В “Шараф-наме-йи-шахи” Хафиза Таныша говорится, что родительница Абд ал-Азиз-хана, сына Убайдаллах-хана, происходила из казашек. В этом сочинении ее имя также не называется [9: 279].

В “Мусахир ал-билад” (II) Мухаммедйар ибн Араб катагана (написано в начале XVII в.) сообщается, что мать Абд ал-Азиз-хана по имени Казак-ханым была дочерью одного из казахских султанов (دختریکی از سلاطین قزاق) [10: 141; 11: 201-221]. Можно предположить, что именно она была дочерью Касым-хана, хотя есть противоречие. Согласно “Мусахир ал-билад”, Абд ал-Азиз-хан родился в месяце раджаб 919 г. х / сентябрь-октябрь 1511 г. [10: 141; 11: 203] Этого не могло бы быть, если бы Казак-ханым вышла замуж за Убайдаллах-хана после его победы над Захир ад-Дином Бабуром, т.е. после 1512 г. Учитывая компилятивный характер “Мусахир ал-билад” можно допустить, что здесь в указании года произошла ошибка. Хотя возможно, что ошибся В. Л. Вяткин и этот брак состоялся в 1510–1511 гг., еще до победы узбеков над Захир ад-Дином Бабуром и Сефевидами.

По сведениям “Тарих-и Рашиди” Мирзы Мухаммед Хайдара, старшая дочь казахского султана Адика, сына Жанибек-хана была выдана замуж за Шибанида Абдаллах-султана, сына Кучкунчи-хана. Мирза Мухаммед Хайдар не называет ее имени, говорит только, что она вскоре скончалась. Им могла быть Аман-Бике-ханым. Об Аман-Бике-ханым известно из надписи на ныне утерянном надгробном камне в мавзолее Ходжа Ахмада Ясауи (Туркестан) [12: 42, 104, 167]. Текст эпитафии был опубликован в XIX в. П. Н. Ахмеровым. В его переводе он звучит так: “Эта могила принадлежит прощенной, помилованной, благоуспешной, сокрытой (от взоров человеческих) Аман Бике ханше дочери Джани-бек-хана, сына Барак хана. В летосчислении-в славном месяце реджеб 925 года”, т.е. июль 1519 г. [13: 545-546]

Исследователи памятников шибанидской эпиграфики Б. Бабаджанов, А. Муминов и J. Paul приводят несколько иной текст,

хотя от этого его смысл не изменяется: “Это усыпальница прощенной, помилованной (Богом) благочестивой целомудренной Аман Бика Ханым дочери Джани бик хана сына Барак хана. (Умерла) в дату месяца раджаб 925 года” [июнь-июль 1519 г. современного летоисчисления] [12: 167]. По мнению этих специалистов, здесь в тексте были допущены, по крайней мере, две серьезные ошибки. Первая, неверно прочитана дата смерти Аман-Бика, т. к. “Барак (Науруз Ахмад) хан (род. между 1501–1503 гг.) к 1519 г. не мог иметь внучку”. Вторая, “среди сыновей Барак хана Джани Бик хан не упомянут”. Исходя из этого, они сомневаются также в точности чтения имени отца покойной [12: 41, 104, 167]. Но представляется более вероятным утверждение М. Туякбаева о том, что Аман-Бике-ханым не имеет отношения к Шибаниду Барак-хан. По его мнению, она была дочерью казахского хана Жаныбека, сына Барак-хана [14: 16]. В этом случае она была замужем за кем-то из Шибанидов и умерла в довольно преклонном возрасте, так как Жаныбек, по подсчетам К. А. Пищулиной, родился в 10-20-х гг. XV в. [15: 312-361, 322]. Но возможно, что в составленной эпитафии выпала одна цепочка из генеалогической линии Аман-Бике-ханым (не упомянут ее отец Адик-султан), в результате которого она оказалась не внучкой Жаныбек-хана, а его дочерью.

Согласно “Шараф-наме-йи шахи”, дочь казахского султана Жалима, сестра известного правителя Казахского ханства начала XVII в. Турсун-Мухаммед-хана, была замужем за Шибанидом Баба-султаном, правителем Ташкента, однако ее имя в источнике не называется и сведений о ней в источниках нет [2: 253].

Казахские женщины были и при дворах других правителей Средней Азии – Аштарханидов. Русский посол Иван Хохлов в 1622 г. в своем отчете сообщал, что Имамкули-хан, правивший в Аштарханидском государстве в 1611–1642 гг., был женат на дочери двоюродного брата казахского султана Турсуна и хотел сделать своего тестя правителем казахов [16: 421]. По мнению Т. И. Султанова, речь идет об Есим-хане и его дочери [3: 222].

Еще одной из жен Имамкули-хана, по данным “Бахр ал-асрар”, была дочь Абылай-султана (Абулай-султан), сына Шигай-хана. Ее имя в источнике также не называется [3: 193].

Согласно “Силсалат ас-салатин” Мир Мухаммед Салима, около 1051-1053 г.х. / 1646-1643 гг. преемник Имамкули-хана на престоле Аштарханидов Надир Мухаммед-хан поручил своему эмиру Абд ар-Рахман-диван-беги сосватать за своего сына Абд ал-Азиза (правил Аштарханидским государством в 1645-1681 гг.) дочь казахского хана Жангира (Джахангира). Источник сообщает, что Абд ар-

Рахман-диван-беги “встретился с Джахангир-хан казахом (III) и просил /от имени хана / руки его дочери Казах-ханум в жены высокопоставленному царевичу Саййид Абд ал-Азиз-султану”. Жангир-хан выразил свое согласие, и его дочь была отправлена в Самарканд. Мир Мухаммед Салим сообщает, что “казахская девушка нареклась прозвищем “Казах-ханум” [17: 128-130, 294-296; 18: 72; 3: 225].

Казахские женщины оставили свой след и в истории Могульского государства, которое существовало в Восточном Туркестане (современный СУАР КНР). Так заметную роль в при дворе могульских правителей играла Чучук-ханым, вторая дочь Адик-султана. Она стала старшей женой Абд ар-Рашида, сына правителя западной части Могульского государства Султан Саид-хана, зимой 1524 г., когда политические трудности заставили ее брата, казахского хана Тахира искать поддержки у могулов. Во время их встречи был заключен династический брак между правителями казахов и могулов. Чучук-ханым, дочь Адик-султана и Султан-Нигар-ханым, выдали замуж за Абд ар-Рашид-султана. “Его сестру, дочь ханим, он сосватал за Рашид-султана. Ныне она находится в его гареме и у нее есть дети” – говорится в “Тарих-и Рашиди” [19: 436].

Чучук-ханым стала старшей женой и верной спутницей жизни Абд ар-Рашида, заменившего на престоле государства своего отца в 940 г.х. / 1533 г. Вместе они прожили более 35 лет, до самой смерти могульского хана в 967 г.х. / 1559-1560 гг. [20: 263-264] Она родила ему шестерых сыновей, из которых двое (Абд ал-Карим-хан и Мухаммед-хан) были верховными правителями Могульского государства. Чучук-ханым сохраняла свое влияние в могульском дворце даже после смерти мужа. Из сообщения Шах-Махмуда Чураса следует, что она оказала поддержку своему сыну Абд ал-Карим-хану при его восшествии на ханский трон [21: 160].

Один интересный случай, связанный с Чучук-ханым, приводится в персоязычном сочинении “Тарих-и Кашгар”. Неизвестный автор этого труда пишет: “В конце жизни Абд ар-Рашид-хан взял в жены цыганку. Его старшая жена Чучук-ханым задала ему головоломку, заявив при этом: “До чего же ты низко пал, что женился на цыганке”. Тогда, чтобы умиловить ее, хан сочинил следующее рубаи.

Рубаи

Если пленила милая сердце,
Если поступь ее грациозна, а танцы восхитительны,
Если в душу она мне проникла,
Ну что за грех, коль родом она цыганка?!
И ханим простила” [2: 402].

Чучук-ханым “не только понимает стихи, но и выступает их ценительницей: изящество и остроумие стихотворного послания растопили ее сердце” – отмечает в связи с этим В. П. Юдин, сделавший перевод данного отрывка из “Тарих-и Кашгар” [2: 102-103].

Также заметную роль при дворе Могольского государства играла Ханым-падшах, дочь казахского султана Жалима. Она была женой могольского хана Шуджа ал-Латифа (правил 1609-1610 гг.). Шах-Махмуд Чурас отзывался о ней как об “умнейшей женщине [своего] времени” [21: 201].

Ханым-падшах была матерью Абд ал-Латиф-хана (Апак-хана), верховного правителя Могольского государства с 1619 г. по 1631 г. [20: 264] Он стал ханом в возрасте 13-14 лет, и мать оказывала ему всемерное содействие. Так, по сведениям Шах-Махмуда Чураса, пользуясь молодостью хана, некий эмир Мухаммед Юсуф из племени байрин стал принимать важные политические решения без согласования с Абд ал-Латиф-ханом. Тогда именно Ханым-падшах организовала арест своеговольного эмира, который, впрочем, оказался, не долгим [21: 201].

Согласно “Бахр ал-асрар” Махмуда ибн Вали, в начале XVII века был заключен политический союз между казахским султаном Есимом и могольским ханом Абд ар-Рахимом, правителем Турфана и Чалыша (Джалиша). Союз был закреплен династийским браком: дочь казахского султана Кучика, брата Есима, вышла замужем за Абд ар-Рахим-хана, а Есим взял в жены дочь могольского хана [2: 339; 3: 191]. Других сведений о ней в источниках нет.

Т. И. Султанов указывает на сведение “Бахр ал-асрар”, что дочь Абылай-султана была женой могольского султана Тимура, сына Шуджа ад-Дина Ахмада (1609–1618 гг.) [3: 193]. О ней также ничего не известно.

Согласно Шах-Махмуду Чурасу, дочь Жангир-хана была выдана замуж за Юлбарыс-султана, сына могольского правителя Абдаллах-хана. О ней и ее потомках нет сведений. Известно только о печальной судьбе ее дочери, юной Ханзаде-ханым, которая была казнена по приказу своего деда (Абдаллах-хана) за мятеж отца (Юлбарыс-султана) [21: 226].

Имеются также небольшие данные о казахских женщинах, оказавшихся в Ногайской Орде, Сибирском ханстве и Московском государстве. Так, согласно сведениям башкирского старшины К. Мулакаева, которое привел П. И. Рычков, правивший в Ногайской Орде в 40-е годы XVI века Шейх-Мамай-мирза был женат на сестре султана Акиазара или Акназара [22: 69]. Большинство исследователей, вслед за В. В. Вельяминовым-Зерновым, видят в этом султানে

Хакк-Назара, сына Касым-хана [23: 336]. Казахский хан второй половины XVI века Хакк-Назар в архивных документах дипломатических отношений Московского государства фигурирует как “Казатские Орды Окназар (Акназар) царь”, “Акназар царь” [24: 167, 170, 174, 175; 25: 597]. В середине 30-х гг. XVI века русский посол Д. Губин в своей грамоте к русскому князю Ивану Васильевичу сообщал, что от “Ших-Мамаева от большой жены от Бултур-ханы” идет в Москву посол Ишим [26: 162]. В. В. Трепавлов высказывает вполне приемлемое предположение, что Бултур-ханым, старшая жена (“большой жены”) Шейх-Мамаев, является упоминаемой в фольклоре сестрой Хакк-Назара. Следовательно, она была дочерью Касым-хана. [27: 199]. Потомки Шейх-Мамаев впоследствии возглавляли Алтыульский улус, кочевавший в Западном Казахстане. Основная часть улуса со временем вошла в состав казахского Младшего жуза [28: 94].

В “Истории Сибири” Г. Ф. Миллера приводится предание о том, что Ахмет-Гирей, брат правителя Сибирского ханства Кучум-хана, был женат на дочери “знатного бухарского князя Шигея”. Брак оказался неудачным. У Ахмет-Гирея произошла ссора со своим тестем, в результате которой он и погиб [29: 196]. Т. И. Султанов считает, что здесь речь идет о казахском хане Шигае и его дочери [3: 192]. К сожалению, других данных об этом казахско-сибирском династическом союзе нет.

Таким образом, в средневековых исторических источниках сохранились сведения о нескольких казахских женщинах, живших при дворах правителей тюркских государств. В большинстве своем они, являясь представительницей казахской правящей элиты, оказались там в результате династического брака. К сожалению, в источниках в основном приводятся их лакабы или тахаллусы (прозвища или псевдонимы) и мы не знаем их личные имена. Часто их просто называли – “Казах-ханым”. Казахские женщины были не только верными спутниками жизни своих мужей и матерями их детей. Некоторые из них занимали высокое положение в государстве и участвовали в его политической (в том числе международной) и общественной жизни. Такими женщинами были Михр-султан-ханым в Шибанидском государстве, Чучук-ханым в Могульском государстве. Вместе с тем, следует признать, что история казахских женщин средневековья все еще ждет своих исследователей.

Примечания

(I) В период позднего средневековья в Центральной Азии заключение мирного договора между различными государствами часто сопровождался династическим браком. См.: [30: 128].

(II) М. Х. Абусеитовой установлено, что сочинение, которое исследователи называли “Тарих-и Шайбани”, было одним из списков “Мусахир ал-билад” [30: 39].

(III) Далее в тексте в отношении Жангир-хана использована интересная нисба, которая встретилась нам впервые в источниках: “Джахангир-хан казах Туркестани” [17: 294-295].

Литература

1. Семенов А. А. Первые шейбаниды и борьба за Мавераннахр / Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Выпуск I. Труды Института истории, археологии и этнографии АН Тадж. ССР. Т. XII. Сталинабад: 1954.
2. Ибрагимов С. К., Мингулов Н. Н., Пищулина К. А., Юдин В. П. Материалы по истории Казахских ханств XV-XVIII вв. (извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата: Издательство Академии наук КазССР, 1969.
3. Султанов Т. И. Поднятые на белой кошме. Потомки Чингиз-хана. Алматы: Дайк-Пресс, 2001.
4. Проф. Фитрат. Три документа по аграрному вопросу в Средней Азии (С персидского перевел Ф. Б. Ростопчин) // Записки Института востоковедения АН СССР. Т. II. Ленинград: 1955.
5. Мукминова Р. Г. К истории аграрных отношений в Узбекистане в XVI в. По материалам “Вакф-наме”. Ташкент: 1966.
6. Рубинчик Ю. А. Персидско-русский словарь: в 2-х томах. Т.2. Тегеран: 1385.
7. Захир ад-Дин Бабур. Бабур-наме. Ташкент: Главная редакция энциклопедий, 1992.
8. Вяткин В. Л. Шейхи Джуибари // В. В. Бартольд туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент: 1927.
9. Хафиз Таныш ибн Мир Мухаммед Бухари. Шараф-наме-йи шахи (Книга шахской славы). Ч.1. Москва: 1983.
10. مسخر البلاد: “تاریخ شیبانیان” / محمدیار بن عرب قطغان ؛ تصحیح نادره جلالی. تهران- 488/1385 ص. i.
11. Юдин В. П. “Та`рих-и Шайбани” как источник по истории казахского и каракалпакского народов // Вопросы историо-графии и источниковедения Казахстана (дореволюционный период). Алма-Ата: Наука, 1988.
12. Schaibanidische Grabinschriften. Herausgegeben von Baxtiyor Babadjanov, Ashirbek Muminov, Jurgan Paul. Wiesbaden: 1997.
13. Ахмеров Г. Н. Надписи мечети Ахмеда Ясави // Известия Общества археологи и этнографии при императорском Казанском университете. Т.13. Казань: 1896.
14. Тұяқбаев М. Түркістанда жерленген тарихи тұлғалар. Алматы, 2000.
15. История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). В пяти томах. Т.2. Алматы: Атамұра, 1997.

16. Статейный список посольства в Бухарию дворянина Ивана Хохлова (1620-1622) // Сборник князя Хилкова. Санкт-Петербург: 1879.
17. Машрапов Т. Т. Значение персоязычных источников в изучении истории Киргизстана XVI–XVII веков. Кандидатская диссертация. Ташкент: 1989.
18. Зияев А. Х. “Силсилат ас-салатин” как исторический источник. Кандидатская диссертация. Ташкент: 1990.
19. Мухаммед Хайдар Дулати. “Тарих-и Рашиди”. Алматы: Санат, 1999.
20. Акимушкин О. Ф. Средневековый Иран: Культура, история, филология. Санкт-Петербург: Наука, 2004.
21. Шах-Махмуд ибн Мирза Фазил Чурас. Хроника. Критический текст, перевод, комментарий, исследование и указатели О.Ф. Акимушкина. Москва: 1976.
22. Рычков П. И. История Оренбургская (1730-1750). Оренбург: 1896.
23. Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о Касимовских царях и царевичах. Ч.2. Санкт-Петербург: 1864.
24. История Казахстана в русских источниках. Т.1. Посольские материалы Русского государства (XVI–XVII вв.). Составление, транскрипция скорописи, специальное редактирование текстов, вступительная статья, комментарии, составление словариков указателей А. Исина. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
25. Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-Литовским государством. Т.III. 1560-1571. / Сборник императорского Русского исторического общества. Т.71. Санкт-Петербург: 1892.
26. Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой: 1489-1549 гг. Подгот. текста Н. М. Рогожина. Махачкала: 1995.
27. Трепавлов В. В. История Ногайской Орды. Москва: Восточная литература, 2002.
28. Трепавлов В. В. Тюркские народы средневековой Евразии. Избранные труды / Отв. Ред. И.М. Миргалеев. Казань: ООО “Фолиант”, 2011.
29. Миллер Г. Ф. История Сибири. Т.1. Москва: 1999.
30. Абусейтова М. Х. Казахстан и Центральная Азия в XV–XVII вв.: история, политика, дипломатия. Алматы: Дайк-Пресс, 1998.

Түркі әлеміндегі қазақ әйелдерінің бейнесі

*Қалипа Атемова**

The Image of Kazakh Women in the Turkic World

Kalipa Atemova

Summary

The article compares and characterizes the education of Kazakh women in comparison with other Turkic nations and on the basis of the requirement of the national idea and behavior education. Kazakh customs and traditions are described in the value of women's features and patterns of education. It is a comparative analysis of the views of the functions in the development of modern society. Nevertheless, the article deals with the problem of the formation of culture and the behavior of Kazakh women.

Key Words: Kazakh women, customs, traditions, society, education.

Қазақ халқының “Еркек үйдің егесі, әйел үйдің шегесі” деп айтқанындай, кез-келген отбасының босағасының беріктігі мен ынтымағының жарасымдығы ондағы әйел баласының мықтылығына тікелей байланысты. Осы тұста елбасы Н. Ә. Назарбаев өзінің “Қазақстан - 2050” стратегиялық бағдарламасында әйел баласының шындығында да отбасының тірегі екендігін ескертіп: “Біз қыздарымызға ертеңгі жар, ана деп қарап, тәрбиелеуіміз керек”, - деп қыз балаларының тәрбиесіне ерекше көңіл бөлуді тапсырған еді [1]. Бұл әсіресе, бүгінгі жаһандық тәрбие дәстүрлерінің күнделікті тіршілігімізге дендеп еніп, ұлттық болмысымызға едәуір ықпал етіп отырған заманда өте өзекті мәселеге айналып отыр. Соның нәтижесінде әрбір отбасындағы әйел болмысы мен оның қоғамдағы орны, рөлі ұлттық сипаттан алшақтап бара жатқаны жасырын емес.

Біздің мақаламыздың басты мақсаты, бүгінгі әйел болмысының өзгешелігін түркі халықтарына тән әйел болмысымен салыстыра отырып сипаттау арқылы тәрбиедегі жағымды мінез-құлық пен әдептілік дәстүрлерін насихаттау болып табылады.

Қазақ әйелдерінің болмысы мен мінез-құлқы, тіпті қарым-қатынасы қашан да тарихта өзгеше орын алған. Оның түп тамыры бүкіл түркі әйелдерінің болмысымен тығыз байланысты.

* Қ. А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің профессоры, педагогика ғылымдарының докторы, Түркістан қ.

Тарихи деректерге жүгінер болса, түрік әйелдері атқа мекем отырып, жақсы шаба білген, қару қолдануды үйренген, ерлік жасаудан тайынбаған, тіпті қамал күзетшісі, уәли, елші де бола алған. Үйдегі отбасында да әйел еркекпен тең болған. Балаға әке-шеше басшылығы қатар жүрген. Еркек әйелін үнемі құрметтеп, оны арбаға отырғызып, өзі соңынан жүріп отырған. Бұған дәлел VII-VIII ғасырларда өмір сүрген Қорқыт жырларындағы әйел бейнесі мен жар таңдау салттарында айқын сипатталған [2]. Ал, қазақ халқының қалыптасу тарихында пайда болып, жарық көрген мұралар мазмұны сонау Томирисің (Тұмар), Заринаның болмысынан байқалып, Қорқыттың заманынан келе жатқандығын дәлелдейді [3].

Түркі халықтарындағы әйел болмысының, соның ішінде қазақ әйелдерінің болмысының әу бастан-ақ ізгіліктілігін көптеген шетел ғалымдары зерттеп, өз тұжырымдарын жасаған. Атап айтқанда, ғалым Ю. К. Малницкий: “Қазақ халқының тұрмыс тіршілігінде әйел баласы ең алдымен отбасы шаруашылығындағы басты құндылық болып табылған. Екіншіден, қыз балалары түрік халықтарының мұсылман дінін қабылдаған басқа тайпаларынан тараған халықтарға қарағанда анағұрлым еркін әрі үлкен құрметке ие. Оларды ең құрметті, қонақ отыратын орын - төрге отырғызған. Сонымен қатар, қазақ әйелдерінің көзқарасы мен пікірі отбасылық кеңесте шешуші дауысқа ие болған. Сондай - ақ, қазақ әйелдері ат үстінде еркін шауып, қонақтарды күтіп алуға және оларды қымыз, қымыранмен сусындатуға қатысқан, тіпті олармен сұхбатқа да түсетін болған”, - деп қазақ әйелдерінің басқа халықтар әйелдеріне қарағанда құқығының жоғарылығын ерекшелеп сипаттайды [4].

Әйтсе де, ислам діні келгеннен кейін қазақ қоғамында әйел мен еркек арасында біршама өзгешелік пен талаптар орнады. Әйелдің орны қаншалықты ұлық болса да, шариғи тұрғыдан өзіндік нормасы мен әдебін сақтау талап етілді. Сонымен қатар, әйелге ең маңызды міндет, ұрпақ тәрбиесі жүктелді. Ол міндетті әйел баласы отбасы тіршілігін ұйымдастыра отырып іске асырды.

Осы тұста ғұлама ғалым әл-Фараби бала дүниеге келгенде алдағы өмірінде бақытты болуға жетелейтін қасиеттерді игеруде өздігінен ол жетіле алмайтындығын айта келіп, ол үшін арнайы тәрбие ортасының болуын қажет деп санайды. Ондай ортаның негізгісі, әрі баланың бақытқа қол жеткізудегі қасиеттерінің негізі қаланатын тәрбие институты *отбасы ортасы* екендігін келтірген [5]. Біздің дана халқымыз осыны ертеден білген және оған аса мән берген.

Сондықтан, тәрбие негізін қалайтын отбасындағы ана болмысын оның қыз кезінен қолға алған және ол дәл бүгінгі күннің өзінде де өзекті мәселе. Осы тұста қазақтың ұлы жазушысы М. Әуезовтың

“Ел болам десең, бесігінді түзе”, -деп айтуы да тегін емес [6]. Олай болса, бүгінде қыз тәрбиесін қолға алу мемлекеттік іс деп қарап, оның түп тамырына талдау жасау, сонымен қатар түркі халықтарына, соның ішінде қазақ қыз-келіншектеріне тән әйел болмысын білу мен оны тәрбиеде ескеру бүгінгі тәрбиенің жемісті болуын қамтамасыз етпек.

Қазақ қыздары мен келіншектерінің тұлғалық сапаларының ең басты көрінісі олардың мінез-құлқының жағымды болуымен айқындалған. Себебі, адам мінезінің жайдары да ашық, сабарлы да ұстамды болуы оларды кез-келген ортада дұрыс ұстауға жағдай туғызған. Ол туралы да әжелеріміз жас қыздарға үнемі айтып, естеріне салып отырған. Оны “Күле, күле, күлкім жетті басыма, күлмей жүрсем, кім келеді қасыма” деген мақалдар астары дәлелдейді. Бұл қатарлар арқылы жастарға адам мінезінің тым жеңілтек те, тым салмақты да болмағаны дұрыс екендігін ескере отырып, орта шамасын ұстағанды жөн көреді. Себебі, тым жеңілтектік түбінде бір пәлеге ұрындырары хақ, ал тым тұйықтық өзімен өзі қалып ортадан ажырап қалуға алып келуі мүмкін дегенді меңзейді [7].

Түркі халықтарына тән әйел мінез-құлқы мен жүріс-тұрысындағы мәдениеттілік нормаларын қазақтың ақын жазушылары өз шығармаларында дәріштеп жазған. Солардың бірі F. Мүсіреповтың “Оянған өлке” шығармасында қазақ әйелдерінің болмысының қазақи мәдениетін былайша сипаттаған: *“Ең соңынан кірген кішкене денелі қазақ әйелі ауыз үйдегі орыс жұмыскерлері мен орыс әйелдеріне қарап таңырқап тұрып қалыпты. Мойындарына дейін ашық, жалаң бас, еркектермен қатар отырған орыс әйелдері Күнзилаға, тіпті, таң көрінді. Шашын желкесіне қырыққан жас келіншек Елизавета Быкованың барлық еркектерден жоғары отырғаны ерсі көрініп кетті”* [8]. Қазақ әйелінің көңіл-күйі, сезім әлемі, ішкі дүниесі нәзік болуымен бірге шытырманға толы, аса күрделі құбылыс еді. Бұл сипаттаудан байқағанымыз түркі әйелдерінде аңғарымпаздық белгілердің, тіпті олардың ұсақ-түйегіне дейін бірден байқап, тез арада айтылмақ ой мен емеурін, ишараны шешетін туа бітті қабілеттері ерекше дамығанын жоғарыдағы деректер растайды.

Оның үстіне, әйелдердің гендерлік болмысына сәйкес, әйел адамдардың ассоциативті ойлау жүйесіне көбінесе адамгершілік, ізгілік, жылылық, күнделікті күйбің тіршілік жақын да, ал ер адамдардың ассоциативті ойлау жүйесіне ерлік жасау, батырлық көрсету, кәсіппен шұғылдану және т.б. әрекеттер жақын болатыны белгілі. Соған байланысты, олардың қарым-атынастағы мінез-құлықтары да ерекшеленуі тиіс секілді көрінеді бізге. Сондықтан, еркекке тән қылықтар мен болмыс әйелге тән емес болды.

Әйтсе де, бүгінгі күні бұл көзқарастар өзгерді, әйел мен еркек болмысы араласып кеткендей. Олардың табиғатына тән болмысының өзіндік заңдылығы мен салдарының болатындығын ұмытпағанымыз жөн. Сондықтан, жастар тәрбиесінде әйел болмысының заңдылықтарын сақтауды тәрбиеде ескеру маңызды деп білемін.

Түркі халықтарының қыз балаларына тән киіну әдебінің өзі оның тәрбиелілігі мен мәдениетінен дерек береді. Әдетте қазақ әйелдері кең етек ұзын көйлек киіп, бастарына ақ орамалдарын салған. Бұл киіну әдебінің де тектен тек емес екенін бүгінде ғылыми тұрғыдан дәлелдеп жүрген ғалымдар бар. Орамал тағудың физиологиялық тұрғыдан да әйелдерге пайдасы көп екендігін медицина саласының мамандары мойындауда. Медицина ғылымының докторы, профессор Қарлығаш Тоғызбаева бұл жайлы былай дейді: "...Ер адам көбіне көктен, әйелдер жерден қуат алады. Сондықтан болар, әйелдің шашы магнит тәрізді ауадағы кір-лас қуатты жинағыш келеді. Бұл да оның, әсіресе, бас ауруына ұшырауына әсер етеді. Ашық-шашық жүрген әйел көктен өзіне қажет емес, артық қуатты алады, сөйтіп оның бойында еркектерге тән гистостерон гормоны пайда болады. Нәтижесінде, ағзаның гормональды бұзылуы етек алып, жыныс органдарындағы қатерлі ісік және т.б. ауруларға жол береді. Ал баланың бітуі мен тууына аса қажет әйелге тән экстрогенос гормондарының керекті мөлшерде қалыптасуына ықпал ететін жерден келетін қуат ұзын, кең көйлек арқылы әйел денесіне молынан, еркін өтеді. Тар шалбар осындай аса маңызды процеске кедергі жасайды. Осы процестер дұрыс жүзеге аспағандықтан, қоғамда жантүршігерлік түрлі оқиғалардың (лесбиянкалар, гомосексуалистер, трансвеститтер, т.б.) орын алуына себеп болуы мүмкін. Күшті феминистік қозғалыстар салтанат құрған Батыста бедеу әйелдер мен еркектердің көбеюі, сөйтіп моральдық азғындаудың шыңына жетпеген ТМД елдерінен бала асырап алу өзекті мәселеге айналуы тегін емес" [9]. Сондықтан "Есті қыз етегін қымтап ұстайды" деген дана сөз де босқа айтылмаған.

Қоғам алға жылжып, заман өзгеріп, материалдық және рухани құндылықтар өзгерген сайын қазақ әйелдерінің киім үлгілері де ауысып, соған сәйкес киім киюге деген көзқарастары да өзгеріп отырғаны даусыз.

Қазіргі таңдағы әйелдердің киім кию үлгісінен оларға тән әлеуметтік, жасына байланысты ерекшеліктерді ажыратуға болмайды. Әйтсе де, әсіресе оңтүстік өңірлерде, көбінесе ауылдық жерлердегі жиын-тойларда тұрмысқа шықпаған әйел затының орамалсыз, жалаңбас жүруі, ал келіндердің орамал тартуы, жасы келген әйелдердің жаулық тартып, кейде кимешек киюі қалыпты жағдай болып есептеледі.

Түркі халықтарының ішінде қазақ халқы ғана қыз балаларын жастайынан еркелетіп, қонақ деп күтім жасайды. Қазақ халқының киіз үйінің жартысы қонаққа арналады. Ересек ұлдары жеке отау құрып шығып, кенже ұл әкесінің орнын басады. Қыз да - қонақ, күйеуге шыққан соң басқа үйге кетеді. Сондықтан қызды “Қонақ”, немесе “Оң жақта отырған қыз” деп атаған [10].

Отбасындағы балаларға деген қатынас ата - аналардың көңіл - күйі мен болмысын танытқан. Қазақ балаларды ұрыспаған және ұрмаған. Әсіресе, әкесі қыз балаларын ренжітетіндей сөз айтып, көңілін қалдырмауға тырысқан. Қазақта әкесі қызына қол көтерсе, қызы бақытсыз болады деген түсінік қалыптасқан. Әсіресе, қонақтың, бөтен адамның көзінше баланы ұрсу не дауыс көтеріп айқайлап сөйлеуі өрескел қылық болған. Оның себебі, бөтен адамдар өздерін ыңғайсыз сезінуі мүмкін. Осы тұста қазақта: *“Қонағын сүймеген, баласын ұрады, не үйін сыпырады”* деген мақал айтылады [11].

Қазақ отбасындағы бала тәрбиесінде “ұят”, “намыс”, “ар” ұғымдары жиі қолданылған. Балаларды кішкентайынан ерсі қылықтары үшін “Ұят-ай” деп біртіндеп тәртіпке шақырады. Балаларды ұятты әрекеттерге бару тек оның әке - шешесін ғана емес, бүкіл туған туыстардың намысын келтіретінін түсіндіріп, адам баласының намысы өте жоғары сезім екендігін бала санасына сіңіреді. “Өлімнен де ұят күшті” деп намысты қолдан бірмей, арын сақтауды насихаттап отырған. Бұл әсіресе қыз балалары үшін өте маңызды. Өйткені, қызға сын көз көп. “Малым жанымның садағасы, жаным арымның садағасы” деген сөздер осыны дәлелдейді.

Қазақ қыздың түріне, сұлулығына емес, алдымен ақылына, тәлім- тәрбиесіне аса үлкен мән берген. Сондықтан да “Шешесін көріп қызын ал”, “Қатын алма, қайын жұрт ал” деп көргенді жердің қызын алуға тырысқан. Сондықтан, қазақтар өздері араласып жүрген жерге құда түсіп, ұлдарын үйлендірген.

Қазақта ер балалары отбасының асыраушысы болатындықтан негізінен түздің адамы екендігін, ал қыз балалары негізінен отбасы - ошақ қасының киесі екендігін ескере отырып, *“Ұл баланың үй күшік болғаны жараспайды, қыз баланың қыдырмашы болғаны жараспайды”*, - деп ер балалары мен қыз балаларының жыныстың ерекшеліктеріне сай жүріс-тұрыс жарасымдылығы мен ерсі қылықтарының алдын алу шараларын да қарастырған.

Қазақ халқының әйелге байланысты ұғым-түсініктері, қалыптасқан көзқарасы ғасырлар бойғы өмір тәжірибесінде түйінделіп, халық даналығының мәйегі - мақал-мәтелдерде сақталған. Оны мынадай мақал-мәтелдерден көруге болады: *“Жақсы әйел теңі жоқ жолдас, түбі жоқ сырлас”*, *“Ақылды әйелдің ішінде алтын бесікті*

ұл жатар", "Еріншек әйел она жағады, ерінбес әйел еңбек табады", "Жақсы әйел асын жасырмайды", "Әділсіз болса, би оңбас, Әйелсіз болса үй оңбас" т.б. [12].

Бүгінгі әйел қазақ әйелі – өте еңбекқор, ізденімпаз, жаңалыққа жаны құштар адам. Әйтсе де, бүгінгі қазақ әйелі мен қыздары қоғам сұраныстарынан тыс қалмай өзін-өзі жетілдіріп, жақсыға ұмтылыс жасай отырып, ұлттық дәстүр мен болмысымызға тән қасиеттерді бойына жинауы тиіс. Себебі, әйелдің көзі ашық, көкірегі ояу болмайынша ұрпақ тәрбиесі оңалмақ емес, сонымен қатар, ұлттық тәрбиені ұрпақ санасына сіңіру үшін ең алдымен аналарымыз бен қыздарымыз саналы болмақ керек. Елбасы Н. Ә. Назарбаевтың “Білім мен тәрбие адамгершілікті тұлға қалыптастырудың қос қанатындай. Білім әлемдік, ал тәрбие ұлттық болуы керек”, - деп айтуы бүгінгі жаһандану заманында әлемдік білім мен ұлттық білімді тең ұстауымыздың қажеттілігін ескертеді. Сондықтан, тәрбиеде ілгері жылжи отырып, артымызға да қарауды ұмытпайық. Сонда ғана қыз тәрбиесінде ұлттық пен жаһандық тәрбие дәстүрлерінің озық тұстарын сабақтастықта игереміз.

Пайдаланған әдебиеттер тізімі

1. Назарбаев Н. Ә. Қазақстан Республикасының Президенті Н. Ә. Назарбаевтың “Қазақстан жолы – 2050: Бір мақсат, бір мүдде, бір болашақ” Қазақстан халқына Жолдауы. 2014 ж.
2. Қорқыт Ата. Энциклопедиялық жинақ // Редакциясын басқарған Ә. Нысанбаев. Алматы: Қазақ энциклопедиясы баспасы, 1999.
3. Әлемдік педагогикалық ой-сана. 10 томдық. Т.1. Ежелгі дәуір/ Жетекшісі Ә. Н. Көшербаева. Алматы: 2008.
4. “народы Средней Азии”. Рукопись профессора Ю. К. Малницкого. ЮКОГА. Фонд № 1170. Название фонда “Документы о жизни и деятельности казахской национальной интеллигенции в Туркестане”, ОП 10, Дело 4.
5. Әл-Фараби. Әлеуметтік этикалық трактаттары. Алматы: Ғылым, 1975.
6. Әуезов М. Адамдық негізі - әйел. 20 томдық шығармалар жинағы. Т.15. Алматы: Жазушы, 1984.
7. Қазақ мақал-мәтелдері / жинап құрастырған Өтебай Тұрманжанов. Алматы: Ана - тілі, 1993.
8. Байғұтова А. М. “Қазақ әйелі” концептісінің этномәдени сипаты. Филол. ғыл. канд. дис.авторефераты. Алматы, 2008.
9. “Мұсылман” журналы, №1, 2004.
10. Маргулан А. Х. Казахская юрта и ее урбанство // В кн. Мир казаха. Алматы: 1997.
11. Атемова Қ. Т. Түркі халықтарындағы отбасы тәрбиесі дәстүрлерінің қалыптасуы. Монография. Алматы: 2009.
12. Қазақ мақал - мәтелдері // Құрастырған: Ж. Малайсайрин. Алматы: 2004.

Kırgız Dünya Görüşünde Gelin

*Venera Turatbek kızı**

The Bride in the Kyrgyz World View

Summary

All the events that have occurred up to the present day on the stage of history have left a great imprint in the world view, customs, traditions, philosophy and, of course, the culture of the Kyrgyz. It has a great place in the life style of the Kyrgyz, who are one of the oldest groups among the Turkish peoples. A lot of proverbs like 'bride with her mother-in-law' or 'bride with groom' are examples of this. For example,

"This I am telling you, my dear Daughter, so that you, my dear Daughter-In-Law, might take heed".

In daily life, the type of house that Kyrgyz people live in is a tent. Therefore, many of the proverbs have emerged from their homes. It is said that 'Uruk' is closely connected with 'kerege.'. At the same time, his mother-in-law and father-in-law never talked to their bride face-to-face. There are a lot of ethnographic, ethnical reasons for this. Brides come to their house as a child of another house so that is why they are very sensitive. Talking with a bride relates the love of your parents, their love and respect. And so the house of another parent is called 'home owner' for the bride, who is the host and responsible for the children. Among the Kyrgyz, the girls sat at the parents' house next to the burden in the corner. For him, the word 'torkin' came into being because of the days of the girls spent living and sitting at the top. The bride who is the mother of the infant comes to his house or 'törkünün', and his father gives the daughter of the child a gift. Parents who give gifts to the tribes are called 'tayta', their sons and daughters are called 'taykes' and 'tayece'. Here are some examples of this to indicate that it is extremely important for the Kyrgyz people.

In the report, the proverbs, terms and laments about the bride in Kyrgyz worldview are given along with their illustrations. The usage, environment, place and etymology of every word and term specific to Kyrgyzstan will also be given.

Key Words: Kyrgyz, bride, Kyrgyz girls, törkün, tayece.

Kırgızlar yüzyıllarca Sibiryaya Altay bölgesinden Orta Asya'ya Orta Asya'dan yine Altay Dağları'na göç etmiş ve bu sürede kendi özelliğini koruyabilmiş en eski Türk halklarından. Tarih sahnesine çıktıkları gündün beri yaşadıkları tüm olaylar Kırgızların dünya görüşünde, örf, âdet ve geleneklerinde, felsefesinde ve tabii ki kültüründe büyük bir iz bırakmıştır.

* Yrd. Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan.

Kırgız dünya görüşünde “aile” kavramı önemli bir yere sahiptir. Aile üyelerinden anne baba başta olmak üzere oğul ve kızın, gelin ve damadın özel ve önemli yeri vardır.

“Aile” kavramı, Kırgız Türkçesinde *üy-bülö* kelimesiyle karşılanmaktadır. *Üy-bülö* kelimesi iki kelimedenden türetilmiştir: *Üy*: 1. ev, 2. bina, inşaat. 3. yığmak, toplamak, toparlamak, taşımak (Kırgız tilinin sözdüğü, II, s. 661); *bülö*: Dişlerin sıkı ve sağlam bağlayan alt yapısı. Dişlerin sağlam veya sağlam olmaması bülöye bağlıdır. Diş bülösü sağlam olanın dişleri de sağlam olur. Dişleri sağlam olanın sağlığı da iyi olur. Bu yüzden Kırgızlar aileye *üy-bülö* demişlerdir. Aynı şekilde geline *bülöm* denmesi de bundan dolayıdır.

Dağ ve tepelerde göçebe hayat süren Kırgızlar için aile, küçük bir memleket veya devletin bir parçası olarak kabul edilegelmiştir.

Erkekler aileyi geçindirmek için çalışırlar, gelinler de ailenin sağlam ve huzur içinde olması için sorumludurlar. Böylece aile içinde herkesin kendine özgü özel bir yeri ve fonksiyonu vardır.

Kırgızlarda akraba olan çocuklar birbiriyle hiç evlenmezler. Baba tarafı buna çok önem verir. Akraba olan gençler evlenme kararı aldığı anda mutlaka yedi atasını sorar. *Ceti ata* düşüncesi, bu gibi sebeplerden ortaya çıkmıştır. Akraba olan çocuklar, yedi nesil geçtikten sonra evlenebilirler. Bu gelenek, Kırgızlar için nesil ve kuşağın çok önemli olduğunu gösterir.

Gelin kelimesi *kel-* “gel-” fiilinden türetilmiş olup esas anlamını kaybetmemiştir. *Gelin* dışarıdan, başka bir yerden, uzaklardan gelmiş veya getirilmiş olan kimsedir.

Gelin teriminin etimolojisi S. G. Clauson tarafından şöyle açıklanmıştır: 1. Eve gelmiş olan kimse, 2. Akrabalık terimi, 3. Erkekler için küçük erkek kardeşinin hanımı (EDPT 1972, 719).

Clauson’un *gelin* terimi için verdiği son iki anlam bütün Türk lehçelerinde hâlâ kullanılmaktadır.

Gelin terimi başka kaynaklarda da sıkça geçmektedir.

1. *Bezänip bu dünya özin körgitür*

Etinmiş kelin teg köñül yelgütür (DTS 1969, 296).

“Bu dünya insanın karşısına süslenerek çıkar,

Süslü bir gelin gibi gönlü heyecanlandırır” (DTS 1969, 296).

Kelin alsa tapındurmaz

“Gelin alsa (kendisine) hizmet ettirmez” (DTS 1969, 296).

Qız-kelinlärim bökmädim

“Kız-gelinlerim doymadım”. (DTS 1969, 296).

Gelin kelimesine Türkçe yazılmış olan bütün eserlerde rastlanmaktadır. Örneğin, ETG, US, DLT, KB, GL, KLS, KM, NF, KEI, İL, ME, OA, TES, ATG, KTG (Paçacıoğlu 2006, 307).

Atasözleri, karanlıkta göz, kötü durumlarda aynadır. Bundan dolayı toplumu kötü yola sürükleyen atasözü olmaz. Atasözleri, hayat tecrübe-
lerinin sonucu, dersidir.

Kırgız Türkçesinde *gelin* ile ilgili birçok atasözü bulunmaktadır:

2. *Kelindi kelgende kör,
Kempirdi ölgöndö kör.
“Gelini geldiğinde gör,
İhtiyarı öldüğünde gör”* .

Gelinin yeni geldiğinde bile nasıl biri olduğunun anlaşılacağını; ih-
tiyar kadının ise hayatı boyunca yaptıklarının, kimlerle muhatap olduğun-
un vs. ilişkilerinin öldüğünde yakılan ağıt ile bilineceğini anlatan bu ata-
sözü gelin ve kadınlara nasihat niteliğindedir. Gelin başka bir aileye gel-
diği günden ölüncüye kadar bu sorumluluğu taşır.

Aynı zamanda bir aileye yeni gelen gelinin düşünceleri, o günden
sonra yaşayacağı evini kabul etmesiyle ilgili atasözleri de bulunmaktadır.

3. *Kelindin kelgendegisi esinen ketpeyt.
“(İlk) geldiği gün gelinin aklından çıkmaz”* .

Bu atasözünde gelinin yeni evine geldiği ilk günleri hayatı boyunca
unutmayacağı, yaşlanıp kaynana olduğunda bile o günleri bir hikâye ola-
rak anlatacağı ifade edilmektedir. İnsan tabiatı bu düşüncelere yatkın ol-
duğu için bu atasözü ortaya çıkmıştır.

4. *Keregem saga aytam kelinim sen uk,
Uugum saga aytam uulum sen uk.
Uugum¹ sana söylüyorum, oğlum sen dinle,
Keregem² sana söylüyorum, gelinim sen dinle”* .

Bu atasözü, bir kimsenin hatasını tekrarlamasını engellemek, kusu-
runu hatırlatmak gibi derin bir anlam içermektedir. Söz konusu atasözün-
ün Türkiye Türkçesinde aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir:

5. *Kızım sana söylüyorum gelinim sen anla.*

Buradan yola çıkarak Kırgız ve diğer Türk halklarının hem yaşam
tarzı hem de dünya görüşü bakımından birbirine çok yakın olduğunu söy-
leyebiliriz. Bu tür atasözleri hem sosyal hem de kültürel ihtiyaçlardan or-
taya çıkmıştır.

Gelinlerin iyi veya kötü özelliklerini vurgulayan pek çok atasözü
bulunmaktadır. İyi gelinler yeni çadırın keregesini altın gibi parlatırlar.
Çadırları böylesine temiz ve düzenli görünen aileler toplum içinde saygın
bir yere sahiptir.

¹ Kerege: Çadırın etrafını saran ağaç kafes, duvar.

² Uuk: Çadırın keregesi ile tündüğünü birbirine bağlayan eğri direk.

6. *Kelini cakışı üydün keregesi cakışı*

“Gelini iyi olan evin keregesi de iyi olur”.

Kelini cakışı üydün keregesi altın.

“Gelini iyi olan evin keregesi altın gibidir”.

Kelin cakşısı keremet.

“Gelinin iyisi mucizedir”.

Bu atasözleri söz konusu düşünceleri içermektedir. Gelinlerin iyi olması için, onlara bu bağlamda ders vermek için söylenen bu atasözlerinin yanı sıra kötü gelinleri iğnelemek, onlara fırça atmak için veya öyle gelinlerin ne kadar iğrenç, sevimsiz olduğunu açıklayan atasözleri de vardır.

7. *Kelin camanı ketpes kezik*

“Gelinin kötüsü geçmeyen hastalıktır”.

Yukarıdaki atasözünde kötü gelinlerin ailenin huzuru değil bahtsızlığı olduğu anlatılmaktadır. Söz konusu atasözünde *kezik* kelimesi kronik hastalık ismidir. Buna göre kötü gelinler kronik hastalık gibidir, zaman zaman onların hastalığı ortamı bozar, mikrop bulaştırır, etrafındakileri kötü huy ve terbiyesizliklerine alıştıırır. Önceki atasözlerinde iyi gelinler altına benzetilirken burada kötü gelinler ise hiç değeri olmayan, lüzumsuz kişiler olarak yansıtılmaktadır. Bu tür atasözleri Kırgız Türkçesinde az da olsa bulunmaktadır.

8. *Kelindin caman bolgonu keregi tiybes taştay*

“Gelinin kötüsü gereksiz taş gibidir”.

Yol üzerinde yolculara engel olup rahatsızlık veren bir taş ne kadar gereksizse gelinin kötüsü de öyle faydasız, değersiz, lüzumsuzdur. Gelinlerin böyle olmaması için söylenen bu tür atasözleri Kırgız Türkçesinde günümüzde de bulunmaktadır.

Ancak yeni gelen gelin hep kötü ve zararlı, değersiz değildir. Bazen aileler de oğullarının eşini gelin olarak kabul etmezler. Böyle durumlarda tam tersine iyi gelinler kendilerine layık olmayan bir aileye gelin olmuş olabilirler. Aşağıdaki atasözü buna örnek teşkil etmektedir.

9. *Kelin caman emes kelgen cer özü caman*

“Gelin kötü olmaz, geldiği yer kötü olur”.

Buna göre gelini kötü eden de ailedir. Dolayısıyla gelin kötü değildir, ailenin kendisi kötüdür. Bu atasözü iyiyi tanıyamayan, tanımak istemeyen, iyileri de kötü eden aile üyeleri için söylenmiştir. Demek, aile o kadar büyük saraydır ki, orada herkes bir şeyden sorumludur ve herkes onun farkına varmak lazımdır.

Genelde gelinler iyi, anlayışlı, hoşgörü olmaya çalışırlar. Kaynana da zaman geçmeden gelinin nasıl biri olacağını bilemez. Onun içindir ki kaynanaların başkasına ders vermek yerine susması, laf atacağına iyi düşünmesi ve hiçbir zaman büyük konuşmaması gerekmektedir.

10. *Kelindüü bolson keeker süylöbö.*
“Gelinin varsa büyük konuşma”.

Hayatta her tür insanla karşılaşabileceğimizi anlatan bu atasözü kaynanalar için ders verecek bir atasözüdür. Oğlu olan annenin burnu havada olmaması gerekir ki, yarın ne olacağı belli değildir. Bu nedenle söz konusu atasözü büyük konuşmamak gerektiği hususunda uyarıda bulunmaktadır.

Bazı durumlarda erkek kendine göre veya kendine benzeyen bir kızla evlendiğinde ikisi birbirinden beter olurlar.

11. *Alcanbay kelinge kalcanbay küyöö*
“Densiz geline patavatsız koca”.

Yukarıdaki örnekte *alcanbay* kelimesi “sağı solu belli olmayan”, “düşüncesiz” gibi anlamlar içermektedir. İşte böyle bir durumda olan kız kendisi gibi birisini bulur, onunla evlenir ve ömür boyu böyle bir ömür geçirirler. Böyle olmaması için evlenme konusunda çok ciddi ve titiz olmak gerekir. Atasözlerinin bir amacı da uyarıdır.

12. *Küyöön caman bolso kızından,*
Kelinin caman bolso uulundan kör
“Damadın kötüyse kızından,
Gelinin kötüyse oğlundan bil”.

Yukarıdaki atasözüne göre kötü damadın sorumlusu kız, kötü gelinin sorumlusu ise oğuldur. Dolayısıyla gelinden ya da damattan şikâyetin yersiz olduğunu anlatan bu atasözü milletin yüzyıllarca toplanan akıl ve tecrübesinin sonucudur.

Kırgız Türkçesinde *gelin* ile ilgili başka atasözleri de bulunur.

13. *Kelindin betin kim açsa, oşol ısık*

“Gelinin yüzünü kim açarsa o sıcak (cana yakın görünür)”. Gelin geldiğinde kim duvağı açarsa, gelinin o kişiye yakın olduğu düşünülür. Aynı anlamda bir atasözü Kazak Türkçesinde de bulunmaktadır.

Kırgız dil biliminde *gelin* kelimesi ile birleşmiş olan kelimeler de vardır.

Kelin-kesek, kız-kelin: Yeni evlenmiş kadınlar veya gelinler.

Kelin cügün: Peygamber devesi.

Gelinler eşlerinin evine *bülö* olarak gelirler. Artık başka bir evin ev sahibi, çocuk sorumlusu olan gelinin baba ocağı *törkün* olarak adlandırılır.

Kırgızlarda kızlar anne babalarının evinde törde, yani baş köşede, yüklüğün yanında otururlardı. Dolayısıyla kızlar günlerini, hayatını törde oturarak geçirdiği için *törkün* sözü ortaya çıkmıştır. Evlat sahibi olan gelinler kendi evlerine veya “törkün”lerine gelir ve babası kızının çocuklarına, yeğenlerine *ençi* “tay” armağan eder.

Bugün Kırgız Türkleri arasında *ençi* verme geleneği hâlâ yaşamaktadır. *Ençi* kelimesi iki sözcükten oluşmuştur: *En* “damga, simge, işaret” + *-çi* isimden isim yapım eki. Başka birisinin hediyesi anlamına gelen bu zağrıya, oğlağa, kuzuya *ençi* denir.

İyi gelinler millet tarafından iyi karşılanmıştır. Hatta bu kategorideki gelinler vefat ettiklerinde bile onlara uzun uzun ağıtlar yakılmıştır.

Kırgız El adabiyatı serisinde geçen *Kelini Saadat kaza bolgondo Döölataliyeva Cırgaldın koşkon koşogu* “Gelini Saadat öldüğünde Döölataliyeva Cırgal'ın Yaktığı Ağıt” adlı ağıt bu bakımdan örnek teşkil etmektedir (Akmataliev, Egemberdieva 1998: 273)

Bu tür çalışma ve araştırmalar Türk Dünyası üzerinde çalışanlar için son derece büyük bir kaynaktır. Dolayısıyla söz konusu çalışmalar Türk milletinin zengin geçmişini yansıtan bir ayna niteliğindedir.

Kaynakça

- Akmataliev, A., Egemberdieva S. (Ed.) (1998). *Koşoktor. “El adabiyatı” seriyası*. 21 tom. Bişkek.
- DTS = Nadelyaev, V. M. (Ed.) (1969). *Drevnetyurkskiy slovar’*. Leningrad: Nauka.
- EDPT = Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- KTS = Akmataliyev, A. vd. (2011). *Kırgız tilinin sözdüğü I-II*. Bişkek: Avrasya.
- Paçacıoğlu, Burhan (2006). *Türkçenin Sözcük Dağarcığı*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Sadıkulova A. (2010). *Makal-lakaptar*, Bişkek.

Sırât-ı Müstakim'e Göre Kadının Aile İçindeki Rolü

*Zeynep İskefiyeli**

The Role of Women in Family According to Sırât-ı Müstakim

Summary

One of the most important characteristics of the Second Constitutional Period is certainly the dynamism in press and publication activities. In 1908, the re-declaration of the Second Constitutional Period and the article of Kanun-ı Esasi (constitution) regarding the press freedom were welcomed with enthusiasm by all the press employees. A new era started in the Turkish press with the declaration of the constitutional era, and many newspapers and magazines started broadcasting. A large number of periodicals published in this period were weekly or longer periodicals. These periodicals, with their political stance that we can call as “Westernism”, “Turkism” and “Islamism”, were the first journals and newspapers which for the first time represent seriously different social classes such as children, young people and women. During the 2nd Constitutional period, one of the most talked, discussed and written topics was subject of women. In addition to women, the inclination of men to the subject, the writings on the subject by thinkers on every ideology like from Islamists to westerners made the issue of women one of the most heated topics. One of the journals that published important articles about woman, woman's position in society and family was *Sırât-ı Müstakim*. Just 35 days later of the redeclaration of the Constitution, *Sırât-ı Müstakim* started to be published in Istanbul on August 27, 1908.

The founders of the journal and the concession holders were Abu'l-Ulâ Zeynelabidin and Eşref Edib. The editorial of the journal was Mehmet Akif Ersoy. In the Second Constitutional Period, *Sırât-ı Müstakim* became the most important publication organ of the Islamic intellectuals. The journal which became the publishing body of Islamic thought published 182 issue. It continued its publication life with the name of *Sebilü'r-Reşad*, preserving on a large scale its format from the 183th issue. In the articles published in the journal related to women, the headlines like “Muslim Woman, Civilization and Islam, mother in Child education” attract attention. In this study, it is aimed to explain how the Muslim thinkers of the period evaluated the woman and how they formed a perception on woman about the position in society and family by examining the articles publishing in *Sırât-ı Müstakim* which came to mind first when Second Constitution and Islamism is mentioned.

Key Words: Constitution, Kanun-ı Esasi Islamism, Sırât-ı Müstakim, Woman, Family.

* Dr. Öğretim Üyesi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye.

Giriş

İslam toplumlarında kadının gerek aile hayatında gerekse sosyal, siyasi, hukuki ve ekonomik alanlardaki konumunu şekillendirmede bir yandan dini kurallar etkili olurken diğer yandan içinde bulunduğu sosyal ve siyasi çevre, etnik yapı ve yaşadığı toplumun sahip olduğu kültürel miras gibi pek çok faktör etkin olmaktadır. Dolayısıyla İslam dünyasında kadının hemen her devirde ve her İslam devletinin idaresi altındayken aynı konum ve statüde olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Hatta aynı bölgede ve aynı zaman dilimi içinde yaşayan kadınlar arasında bile şehirli-köylü ayrımı mevcuttur¹.

XIX. yüzyıla gelindiğinde ise Batı’da kadının sosyal ve hukuki konumundaki gelişmeler önemli ölçüde İslam dünyasına da tesir etmeye başlamıştı. Tanzimat dönemi kadının sosyal, ekonomik ve hukuki hayattaki konumunun Osmanlı aydınları arasında yoğun şekilde tartışılmaya başlandığı bir dönem oldu. 1850’li yıllardan itibaren Osmanlı Devleti’nde kız liseleriyle öğretmen okullarının açılması, kızların üniversiteye kabul edilmesi, diğer taraftan kadınlara yönelik gazete ve dergilerin yayımlanması kadın hareketine yeni bir ivme kazandırdı.

II. Meşrutiyet dönemi ise Osmanlı Devleti’nde yeni bir kadın ve aile yaşamı tartışmasını da beraberinde getirdi. Döneme damgasını vuran, “hürriyet, müsavat ve uhuvvet” kavramları sadece siyasi hayatın değil, sosyal ve toplumsal hayatın da yeniden şekillenmesi gerektiğini hatırlattı. Tanzimat aydınları ile ilk defa gündeme gelen kadın sorunu ve kadının toplumdaki yerinin iyileştirilmesi gerektiği söylemleri, şimdi II. Meşrutiyet’in beraberinde getirdiği kişi hak ve özgürlükleri ve eşitlik kavramları sayesinde ciddi bir tartışma zemini yakalamıştı. Döneme damgasını vuran kadın tartışmaları genel olarak II. Meşrutiyet’in sorunlarına çözüm arayan fikir akımlarının temsilcileri arasında gerçekleşmiş ve devrin aydınları Meşrutiyet’in hürriyet ortamında düşüncelerini çıkardıkları gazete ve dergiler vasıtasıyla duyurmuşlardı.

Bu dönemde Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık gibi fikir akımları ve bu akımların temsilcileri konumundaki Osmanlı münevverlerinin ortak noktası; İmparatorluğu içinde bulunduğu durumdan kurtarmak ve eski görkemli günlerdeki durumuna getirmek amacıyla çaba harcamış olmaları idi. Düşüncelerini anlatmak için çıkardıkları gazete ve dergiler ile hem meşrutiyet basın hayatının hem de Osmanlı düşünce hayatının zenginleşmesine büyük katkı sağladılar. Bir yandan ülkenin içerisinde bulunduğu tüm sorunları çıkardıkları gazete ve dergilerin sütunlarına taşırken, diğer yandan da Tanzimat’la birlikte gündem bulmaya başlayan kadın sorununa

¹ M. Âkif Aydın, “İslam’da Kadın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi [DİA]*, 24, İstanbul 2001, s. 86-94.

da mensubu buldukları fikir akımlarına göre çareler üretmeye çabalandılar. Bu dönemde kendilerine has bakışları ve çözüm önerileri bulunan Batıcılar, İslamcılar ve Türkçülerin kadının evlenme ve boşanma ehliyeti, çok evlilik, örtünme, sosyal hayattaki rolü, çalışan kadının problemleri gibi hususlar üzerinde durdukları görülmektedir.

II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki basın ve fikir hürriyeti atmosferinde İslamcılık² düşüncesi yoğun ve sistemli bir şekilde *Sırat-ı Müstakim*, *Beyânü'l-hak*, *Livâü'l-İslam*, *Hikmet*, *İttihâd-ı İslâm*, *Tasavvuf*, *İslâm Mecmuası*, *Volkan* gibi gazete ve dergilerde tartışılmaya başlandı. İslam birliği ve hilafet düşüncesi esasında II. Abdülhamid'in de savunduğu bir fikir olmasına rağmen, İslamcılığın fikrî zirvesi II. Meşrutiyet ile birlikte gerçekleşecekti. II Meşrutiyet Dönemi'nde İslamcı aydınların bir araya geldiği en önemli yayın organı ise *Sırât-ı Müstakim*'di. Derginin başyazarı Mehmet Akif Ersoy'du. Meşrutiyetin yeniden yürürlüğe konulmasının ardından 35 gün sonra 27 Ağustos 1908 tarihinde *Sırât-ı Müstakim* İstanbul'da yayımlanmaya başladı. Derginin kurucuları ve imtiyaz sahipleri Ebu'l-Ulâ Zeynelâbidin ve Eşref Edib idi. 11 Temmuz 1324 olan tesis tarihi 43. sayıdan itibaren II. Meşrutiyet'in ilan tarihi olan 10 Temmuz 1324 yani 23 Temmuz 1908 şeklinde değiştirilmiştir³. Derginin başlık klişesinin altında “*Din, felsefe, edebiyat, hukuk ve ulûmdan bahis haftalık risaledir*”⁴ ibaresi yer almaktadır. Dergi yedi cilt⁵ tutan ilk 182 sayıdan sonra 8 Mart

² Bu akım mensupları uzun süre kendi hareketleri için İslamcılık kavramını kullanmamışlardır. Daha sonra Milliyetçi-Türkçü çizgide yer alacak olan Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Halim Sabit gibi fikir adamlarının 1913-1914 yıllarına kadar *Sırât-ı Müstakim-Sebilürreşad* kadrosu içinde yer almaları da II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında İslamcı-Milliyetçi-Batıcı ayırımının henüz teşekkül etmediğini gösterir. İslamcılık, muhtemelen ilk defa Ziya Gökalp'in 1913'te *Türk Yurdu*'nda çıkan “Üç Cereyan” başlıklı makalelerinde geçer. Daha sonra Babanzade Ahmed Naim, 1914'te *Sebilürreşad*'da yayımladığı “İslam'da Dava-yı Kavmiyyet” başlıklı makalesinde bu kavramı tasvip etmeyen bir üslup kullanır. Bu durum İslamcılık akımına kimlerin dâhil olduğunu tam olarak tespit etmekte problemler çıkarır. Diğer bir husus bu akımın sınırlarının tespit edilmiş, ilkeleri belirlenmiş modern anlamda ideolojik bir hareket hüviyetini kazanmamış olmasıdır; aksine İslamcılık belirli konularda birbirinden farklı düşünebilen kişilerin dâhil olduğu geniş anlamli bir tabir olarak görünür. Azmi Özcan, “İslamcılık: İkinci Meşrutiyet”, *DİA*, 23, İstanbul 2001, s. 62-63.

³ Adem Efe, “Sebilürreşad”, *DİA*, 36, İstanbul 2009, s. 251.

⁴ Birinci sayının ilk baskısında “Gazetedir” şeklinde yazılmışken, aynı hafta yapılan 2. baskıdan itibaren bu ifade “Risaledir” şeklinde düzeltilmiş ve 50. sayıya kadar böyle devam etmiştir. 50. sayıdan itibaren “*Din, felsefe, ulûm, hukuk, edebiyattan ve siyasiyattan ve bilhassa gerek siyasi ve gerek içtimai ve medeni ahval ve şüûni İslamiye'den bahseder ve haftada bir defa neşrolunur*” ifadesi kullanılmıştır.

⁵ Derginin, 27 Ağustos 1908-5 Mart 1925 yılları arasında yayımlanan ilk 182 sayısı (1-7. cilt) “*Sırât-ı Müstakim*” adıyla Bağcılar Belediyesince günümüz alfabesi ile toplam 7. cilt halinde kitaplaştırılmıştır. <http://www.bagcilar.bel.tr/icerik/174/16749/siratimustakim-dergisinin-7-cildi-cikti.aspx> Erişim Tarihi: 03 Haziran 2018.

1912’de çıkan 183. sayıdan itibaren formatını büyük ölçüde koruyarak *Sebilü’r-Reşad* ismiyle yayın hayatını sürdürdü.

***Sırât-ı Müstakim*’de Kadın ve Aile**

Sırât-ı Müstakim dergisinde kadın ve aile konularıyla ilgili olarak son derece dikkat çekici makaleler yer almıştır. Bunlardan bazıları yazı dizisi şeklinde yayımlanan ve konuyu derinlemesine inceleyen türden yazılardır. Musa Kazım’ın “Hürriyet-Müsavat” başlıkla yazı dizisi buna bir örnektir. Bir diğer örnek ise, Mısırlı ilim ve fikir adamı Muhammed Ferid Vecdi’nin 1902 yılında Kahire’de yazdığı *El-Mer’etü’l-Müslime* isimli eseridir. Bu eser İslam’ın kadına bakışını tenkit etmek amacıyla Kasım Emin tarafından yazılan *El-Mer’etü’l-cedide* adlı kitaba reddiyedir. Mehmed Akif Ersoy eseri *Müslüman Kadını* adıyla Türkçe’ye çevirmiş, bu tercüme *Sırât-ı Müstakim* dergisinde aynı adla bir yazı dizisi şeklinde yayımlanmıştır. Bu iki yazı dizisinin yanı sıra Bereketzâde İsmail Hakkı, Selahattin Asım, Nezihe Muhlis, Ethem Nejat gibi *Sırât-ı Müstakim* yazarları yazdıkları çeşitli makalelerde kadının toplum ve aile içindeki yerini olan ve olması gereken haliyle tartışmışlardır. Gerek bu yazı dizileri gerekse diğer yazarların yazdıkları makaleler kadının evlilik, annelik ve çocuğun terbiyesindeki rolü ve vazifeleri üzerinde yoğunlaşırken, kadının eğitiminin ne kadar önemli olduğunu ifade eden makalelerde *Sırât-ı Müstakim* dergisinde yerini almıştı. *Sırât-ı Müstakim*’de kadın ve aile konusunun nasıl ele alındığını yine bu başlıklar çerçevesinde inceleyeceğiz.

a-İzdivaç/Evlilik

İslam’da aile hem kişinin huzur bulduğu bir ortam, hem neslin devamı için bir vesile, hem de kişiyi dince günah sayılan çeşitli kötülüklerden alıkoyan bir vasıta olarak kabul edilmiştir. Ailenin teşekkülü evlilik / izdivaç ile mümkün olur. Kocanın karısı, kadının da kocası üzerindeki hak ve yetkileri ise aile birliğini devam ettirme esasına yöneliktir ve bununla sınırlıdır. *Sırât-ı Müstakim* dergisi yazarları aileye ve ailenin tesisi için gerekli olan evlilik/izdivaç’a büyük önem atfetmişlerdir. Bu yazarlardan birisi de daha sonradan Şeyhülislam olacak olan Musa Kazım’dır. Musa Kazım derginin ilk sayısından itibaren “Hürriyet-Müsavat” başlıklı yazı serisinde *Kanun-ı Esasi*’nin bahsettiği hürriyet ortamından bahsetmekle birlikte özellikle kadınlarla ilgili konulara ağırlık vermiştir. “Hürriyet var, müsavat var!” dediği yazısında öncelikle hürriyeti açıklamıştır: “*Kanun-ı Esasi*’mizin bize bahsettiği hürriyetten maksat, bundan evvel taht-ı kahr-ü istibdadında ezildiğimiz gayr-i makul ve gayr-i meşru birtakım kuyûd-ı bâtladan azade bir hürriyettir ki o da kavânîn-i mevzû’a ve kavâ’id-i dîniyyemiz ve âdet-i milliyemiz dâiresinde serbestâne hareketten ibarettir.”⁶ demiştir.

⁶ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat: 1- Hürriyet”, *Sırât-ı Müstakim*, 14 Ağustos 1324 (27 Ağustos 1908), Cilt: 1, Sayı: 1, s. 1-3.

Musa Kazım yazı serisinin devamında özellikle evlilik/izdivaç meselesi üzerinde uzun uzadıya durmuştur. “... Bir hanım kızın kendine mü-nasip bir erkekle izdivaç etmesi ve beyhude yere zaman kaybetmemesi icâb eder... İnsanların bekasına, nüfusun çoğalmasına medar olan izdivaç meselesi bir kadına lazım gelen vazifelerin en birincisini teşkil eder...”⁷ demiştir. Musa Kazım evlilik ile ilgili masraflara da değinir. Bir kadının bütün izdivaç masraflarının babasına ait olduğunu, babası yok ise kardeşine ait olduğunu, o da yok ise üstelik babasından da kendisine bir mal intikal etmemiş ise o halde tüm masrafların beytülmale ait olduğunu söyler. “Malümdür ki izdivaçta iki büyük maksat vardır: Biri nesil yetiştirme, diğeri iffeti muhafaza etmektir. İşte bu iki maksada binaen izdivaç meşru olmuştur.” Nizam-ı âlemin devamını insanların bekasında gören yazar insanların bekası için ise evliliği şart koşmaktadır. “Evlilik de şüph yok ki izdivaç ile hâsıldır” diyen Musa Kazım çok eşliliğin de bu yüzden meşru olduğunu savunur⁸. “İzdivaç sâyesinde insanlar tekessür eder. İzdivaç sâyesinde cemiyet payidar olur. İzdivaç sâyesinde tehzib-i ahlâk edilir. Yine izdivaç sâyesinde âlem intizam bulur.”⁹

Bununla beraber Musa Kazım evlilik ve nikâhın suiistimale uğradığı ve evliliğin herkes için geçerli olamayacağı gerçeğini de belirtir. “Her türlü insani meziyetten mahrum birçok kimseler görüyoruz ki kendilerinde aile teşkil etmeye ehliyet ve liyakat olmadığı halde sadece heveslerine tabi olarak evleniyorlar. Sonra bittabi geçinmiyorlar. Bazıları sadece zevk tazelemek için aralıksız evlenip sonra terk ediyorlar. Bazıları da aldıkları o zavallı kadınlara türlü eza ve ceza ettikleri halde bırakmak da istemiyorlar. Çünkü bıraktıkları takdirde kendilerinden nikâh, nafaka vesaire gibi birçok şeyler isteyeceklerinin ve bunları vermeye muktedir olamayacaklarını bilirler, ölünceye kadar nikâhları altında bulunan o zavallı biçareleri süründürerek her türlü insani ve medeni lezzetlerden mahrum bırakıyorlar. Fakat bu kusur haşa şeriatte değil. Şüphesiz ki bizdedir.” diyor ve nikâhın sıfat ve bazı adaplarını da izah ediyordu. “Nikâh, mehir ve nafaka vesaireye iktidarla beraber birbirine denklik hali de sünnet-i müekkededir... İzdivaç talebinde olan bir adamın evvela evlenmeye talip olduğu kız veya kadına lüzumu kadar mehir, nafaka, mesken, aile teşkili ve kocalık hukukunu tamamıyla ifa etmeye kudreti olmalıdır ve taraflar birbirlerini beğenmelidir. Bunlar tahakkuk ederse evlenmeli, tahakkuk etmediği halde evlilikten sarf-ı nazar edip evliliğin gerektirdiği

⁷ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sırât-ı Müstakim*, 28 Ağustos 1324 (10 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 3, s. 36.

⁸ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sırât-ı Müstakim*, 4 Eylül 1324 (17 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 4, s. 54.

⁹ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sırât-ı Müstakim*, 11 Eylül 1324 (24 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 5, s. 68.

şartları tamamlamaya çalışmalı ve bundan sonra yine denk olduğu bir kız veya kadınla evlenmelidir”¹⁰.

Ferid Vecdi ise özellikle Amerika ve Avrupa’da kadınlar arasında yayılan evlilik karşıtı fikirlerden büyük bir rahatsızlık duyar. “Bugün medeni memleketlerdeki kadınlar, evlilik usullerinin iptali için uğraşıyorlar, bu amaç uğrunda büyük büyük kitaplar meydana getiriyorlar. Muhîtü’l-Ulûm’da şu sözler görülüyor: Ecdâdımızın zarûrî itibar ettikleri izdivacın her taraftan şiddetli taarruzlara uğradığı pek aşikârdır. Zira kadınların eriştikleri gelişmeler ile günden güne genişlemekte olan hukukları, her hususta erkekle denk olma istekleri bizim izdivaç hakkındaki önceden gelen düşüncelerimizitehdit etmektedir. Kadınların izdivacı terk etmesi, boşanmaya meyil bağlaması iki emr-i mühimdir ki Amerika’da, Avrupa’da günden güne ilerlemektedir. Netice-i kelâm, kadınlarda görülen bu hallerin kâffesi şeriat âlimleri için nazar-ı intibahlarını dört açmak farz olan bir içtimaî bir belanın vücudunu göstermektedir.”¹¹ Vecdi Amerika’daki mahkeme kayıtlarından hareketle Massachusetts, Ohio, California, Chicago gibi şehirlerde boşanmaların hızla arttığını ve nikâh oranının düştüğünü anlatır¹².

Evlilik ve nikâhın önemine dikkat çeken yazarlardan birisi de Bereketzâde İsmail Hakkı’dır. “Necâib-i Kur’aniye” adlı yazısında Nur Suresinin 32. Ayetini tefsir eden Bereketzâde, “Sizden zevc ve zevcesiz bulunanları ve köle ve cariyelerinizden salâh-ı hâlleri olanları âhare tezvîc edin (zevc ve zevceleri olmayan hür ve hürreleri ve salâh-ı hâlleri olan köle ve cariyelerinizi evlendirin). Eğer fakir iseler Allah onları fazl-u keremiyle ganî eder” demektedir. Bereketzâde ayrıca Peygamber Efendimizden “Din ve şeraitimi seven, sünnetim olan nikâh ile âmil olsun” gibi hadisler de naklederek nikâhın önemini izah etmeye devam etmektedir. Yazar çağdaşı olan bir Amerikalı yazardan bahsederek evlilik ve nikâhın önemini izaha çalışmaktadır: “Muasırlarımızdan Amerikalı bir muharrir Amerikalı kadınların evlat yetiştirmemeleri ve validelik vazifelerinden ve erkeklerin evlilikten kaçınmaları hasebiyle Amerika’da nüfus artışına halel geldiğini üzülerek beyân ettikten sonra ‘bir memlekette erkekler fertleri çok olan bir aileyi geçindirmekten korkarak evlenmezler ve kadınlar dahi bir kadın için en büyük saadetin iyi bir zevce ve valide olmaktan ibaret bulunduğunu anlamazlarsa o memleketin geleceğinden korkular’ demiştir.”¹³

¹⁰ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sırât-ı Müstakim*, 18 Eylül 1324 (1 Ekim 1908), Cilt: 1, Sayı: 6, s. 94.

¹¹ Ferid Vecdi, Tercüme: Mehmet Âkif, “Müslüman Kadını”, *Sırât-ı Müstakim*, 25 Eylül 1324 (8 Ekim 1908), Cilt: 1, Sayı: 7, s. 106.

¹² Ferid Vecdi, “Müslüman Kadını”, *Sırât-ı Müstakim*, 25 Teşrinisani 1324 (10 Aralık 1908), Cilt: 1, Sayı: 16, s. 255.

¹³ Bereketzâde İsmail Hakkı, “Necaib-i Kuraniyye (Sure-i Nur Ayet 32)”, *Sırât-ı Müstakim*, 5 Mart 1325 (18 Mart 1909), Cilt: 2, Sayı: 30, s. 52-54.

Evliliğin kolaylaştırılması konusunda meşihat makamı tarafından gerçekleştirilen bir girişim de *Sirât-ı Müstakim*'de haber konusu olmuştur. Söz konusu habere göre, kadınların nikâhları için gerek kendileri, gerek velileri tarafından mehirден başka gayrimeşru olarak bir şey talep edilmemesi ve ilahi hükümlerin hilafına fazla masraf yapılmaması tavsiye edilmiş konuyla ilgili olarak Dâhiliye Nezareti'ne ve tüm vilayetlere gerekli tebligatın yapıldığı bildirilmiştir¹⁴. *Sirât-ı Müstakim* yazarları bu suretle toplulukların ve nesillerin bekası için evlilik ve nikâh akdini tavsiye etmekle birlikte bunun kadınların en önemli vazifelerinden biri olduğunu söylerler. Bu yüzden erkeklerin evliliğin getireceği sorumlulukların farkına varabilecek ve ifa edebilecek kudrette olmaları gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Kadınlara ise nikâhları için mehir dışında fazlaca taleplerde bulunmamalarını ve israf etmekten kaçınmalarını tavsiye etmişlerdir. Eşler arasında her yönden denkliliğin bulunması da bu tavsiyeler arasında yer alır. *Sirât-ı Müstakim* yazarlarının dikkat çektiği bir başka konu ise medeni kabul edilen Avrupa ve Amerika'da her geçen gün evliliklerin hızla azalıp boşanmaların artmasıdır. Bu kadınların çalışma galesi ile evlilikten kaçınmalarının mahzurları üzerinde de uzun uzadıya durmuşlardır.

b-Kadının Aile İçindeki Rolü ve Vazifesi: Validelik/Annelik

Aile kurumunun evlilik/izdivaç ile tesis edilmesi mevzuu kadar ailenin sıhhat ve bekasını temin edecek ortamın oluşturulması noktasında da *Sirât-ı Müstakim*'de dikkat çekici yazılar yer almaktadır. *Sirât-ı Müstakim* yazarları ailenin nikâh akdi ile kurulması gerektiğini bir zaruret olarak beyan etmiştir. Bununla beraber özellikle üzerinde durdukları bir başka husus da nikâh akdinin eşlerin birbirlerine karşı, karşılıklı hak ve sorumluluklar yüklemesi durumudur. Evliliğin sorumluluğunu sadece kadının veya sadece erkeğin taşımaması gerektiğini bu hak ve sorumlulukların paylaşılması gerektiğini vurgulamışlardır.

Musa Kazım "Hürriyet-Müsavat" başlıklı yazı serisinde bu paylaşım değişiyor: "*Malumdur ki bir ailenin saadetini temin edebilmeleri iki çeşit mühim vazifeye bağlıdır. Bunlardan biri iç vazifeler diğeri dış vazifelerdir. Bu iki çeşit vazifeyi sadece erkek ifa edemeyeceği gibi, yalnız kadın da ifa edemez. Şu halde bu vazifeleri taksim etmek gerekir. İç vazifeleri kadına, dış vazifeleri de erkeğe bırakmak lazım gelir. Bunun aksi olmaz. Zira kadınların yaratılışlarındaki nezaket ve zarafet gereğince onların birtakım zahmetli işlerden ibaret olan dış işler ile meşgul olmaları uygun olmayacağı gibi, erkeklerin iç işler ile uğraşmalarını da hiçbir akl-ı selim caiz göremez. Çünkü bu adeta tabiat kanunlarını değiştirmeye, kadınları erkek, erkekleri kadın yapmaya kalkışmak demek olup bunun*

¹⁴ "Teshil-i İzdivaç Hakkında", *Sirât-ı Müstakim*, 29 Nisan 1326 (12 Mayıs 1910), Cilt: 4, Sayı: 88, s. 178.

abes olduğunda hiç kimse tereddüt etmez¹⁵”. Musa Kazım bir ailenin sıkıntı çekmeksizin en yüksek olgunluk seviyesine yükselebilmesini ise karı ve kocanın birbirine şiddetle irtibatına bağlamaktadır. Bu şiddetli irtibat ise onların birbirine son derece muhabbet duymaları ile mümkündür. Çünkü eşler arasında muhabbetten başka bir irtibat vesilesi yoktur diyordu¹⁶.

Yine Musa Kazım evlenmeden önce de evlendikten sonra da geçim temin etme gibi bir mecburiyeti olmayacağını vurguluyor ve şöyle diyor: “Ezcümle bir erkek hem kendi nafakasını, hem zevcesinin ve çocuklarının nafakasını ve bütün muhtaç oldukları şeyi tedarike mecburdur. Hâlbuki kadın bunlardan hiçbirisini tedarike mecbur değildir. Nafaka, mesken vesaire gibi şeyleri tedarik sadece erkeklere yüklenmiştir. Bir kadının izdivaçtan önce bütün masrafları babasına aittir. Babası yok ise kardeşine aittir. O da yok ise, babasından da kendisine bir mal intikal etmemiş ise beytülmale lâzımdır. İzdivaçtan sonra dahi hüküm böyledir. Yani zevcine, vefat etmiş ise malı da yok ise babasına, kardeşine, kendileriyle evlenilmesi haram olan yakın akrabalarına, bunların da malı bulunmadığı takdirde yine beytülmale aittir. İşte görülüyor ki Şeriat-i Muhammediyye’de bir kadın hiçbir vakit maişet cihetini düşünmeye mecbur değildir. Hatta bir kadın yemek pişirmeye, çamaşır yıkamaya, çocuğunu emzirmeye bile kazaen mecbur değildir. Yani bunları yapmak için hâkimin cebretmeye salâhiyeti yoktur. Şimdi insaf edelim kadınlara bu kadar imtiyazı Şeriat-i Muhammediyye’den başka hangi kanun, hangi şeriat bahşetmiştir?¹⁷”. Musa Kazım kadınların bu gibi işlerle meşgul olmalarına şeran mecburiyetleri olmadığını söylüyordu. Çünkü kadınların böyle erkeklere mahsus vazifelerle meşgul olmalarının kendi asli vazifelerini yapmalarına engel olacağından onların bu gibi şeyler ile uğraşmalarını uygun görmüyordu.

O halde kadının aile hayatında sorumlu olduğu vazifeler nelerdir? Kadın ve erkek arasında yapılan görev paylaşımında erkek dış vazifelerle yükümlü kılınırken kadının iç vazifeleri nelerdir? Yine Musa Kazım’a göre kadınların yaratılış gayeleri sadece dünyaya çocuk getirmek ve o çocukları bir müddet terbiye etmekten ibarettir. “Binaenaleyh eğer kadınlar dış vazifeler ile meşgul olurlarsa kadınların yaradılışına lazım olacak olan şu mühim hikmet ve büyük vazifenin yok olacağı ve bu hal bilahare insan neslinin dünyadan yok olmasına sebebiyet vereceği şüphesizdir¹⁸”.

¹⁵ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sırât-ı Müstakim*, 21 Ağustos 1324 (3 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 2, s. 21-22.

¹⁶ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sırât-ı Müstakim*, 28 Ağustos 1324 (10 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 3, s. 36.

¹⁷ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sırât-ı Müstakim*, 28 Ağustos 1324 (10 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 3, s. 37.

¹⁸ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sırât-ı Müstakim*, 21 Ağustos 1324 (3 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 2, s. 22.

Musa Kazım, kadınların yaradılışındaki hikmetin onların bir erkekle izdivaç ederek dünyaya çocuk getirmek ve sonra o çocukları terbiye etmek ve aile içindeki iç işleri neticelendirmekten ibaret olduğunu yineliyordu. Üstelik bu vazifelerini yerine getirebilmeleri için kadınların yıllarca okumaları da gerekmiyordu. Çünkü bu vazifeleri öğrenmek için ibtidai, rüşdi ve idadi okullar kâfi idi.

Ondan sonra bir hanım kızın kendine münasip bir erkekle izdivaç etmesi ve boş yere zaman kaybetmemesi icap ediyordu. Bu yüzden Musa Kazım esasen ilim tahsilinin kadınlara da lazım olduğunu çünkü cahil bir kadının gerek iç işleri gerekse evlat yetiştirme vazifesini layıkıyla yapmasının mümkün olamayacağını belirtiyordu. “*Fakat insanoğlunun bekasına, nüfusun çoğalmasına yegâne medar olan izdivaç meselesi bir kadının yapması gerek en birinci vazifeyi teşkil ettiğinden bu tahsilleri gördükten sonra buna kanaat etmeyip de erkekler gibi darülfünunlara devam edecek ve oralardan mühendis, mimar ve sair olarak çıkmaya çalışacak olursa yaradılışında gerekli olan vazifeyi suiistimal etmiş ve bilahare insanlığa ihanet etmiş olur.*”¹⁹ diyordu.

“Kadın Nedir?” sorusuna cevap vererek Müslüman Kadını tasvir etmeye çalışan Ferid Vecdi’ye göre ise kadın şerefli bir mahlûktur ki üstün sanatiyle yaratan Allah onu insanoğlunun çoğalmasına tahsis etmiştir. Bu nazardan vazifesi gayet ulvidir, erkeğin bu hususta onunla yarışmaya kudreti yetmez²⁰. “Kadının yaradılış vazifesi nedir?” sorusuna ise şöyle cevap verir: “*Kadın için insan hayatında gayet büyük bir vazife vardır ki insan neslinin muhafazasından ve bunun devamını temin etmekten ibarettir. Erkeğin bu hususta ona ortak olmasına imkân yoktur.*” Ferid Vecdi kadının bu vazifesi hamilelik, doğum, emzirme ve çocukların terbiyesi gibi bir süreci gerektirir dedikten sonra tek tek bu devrelerin ehemmiyetinden ve zorluklarından bahseder ve son olarak şöyle der: “*İşte kadının vazifesi nev'ine has olan kemali budur. Öyle ise bize lazım olan, kadınların bu kemale yaklaşmaları, vazifelerinin hudutları dâhiline girmeleri için mümkün olanı yapmak, bu vazifeden uzaklaşmalarına neler sebep oluyorsa onları büsbütün ortadan kaldırmak yahut hiç olmazsa yayılmasına izin vermeksizin olduğu yerde sınırlandırılmasına çalışmak lazım gelen bir toplumsal hastalık olarak telakki etmek, ne zaman filan kadın bir gezegen keşfetmiş yahut bir mikrop üzerinde açıklamada bulunmuş yahut filan üniversitede anatomi okutuyormuş gibi bir söz duyarsak o kadını herkesin gözü önünde kemal ile değil bilakis noksan ile yaradılışa karşı isyan ile vazifesi haricine çıkmak ile itham etmek, hemcinslerini onu*

¹⁹ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sırât-ı Müstakim*, 28 Ağustos 1324 (10 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 3, s. 36.

²⁰ Ferid Vecdi, “Müslüman Kadını: Birinci Fasıl: Kadın Nedir?”, *Sırât-ı Müstakim*, 4 Eylül 1324 (17 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 4, s. 57.

örnek almaktan korkutmak gerekir.²¹ Görüldüğü üzere Ferid Vecdi de oldukça açık ve net bir biçimde kadının aile içindeki asli vazifesinin annelik ve evlat yetiştirmek olduğunu beyan etmiştir.

Üçüncü fasılda “kadın bedenen ve ruhen erkekle bir olabilir mi?” sorusunun cevabını arayan Ferid Vecdi, kadın ve erkek arasındaki farkları uzun uzadıya anlattıktan sonra “Öyleyse kadın ne yapsın?” diye soruyor ve sorusunu şöyle cevaplandırıyor: “Evet, nasıl ana olacağını öğrensin? Validelik vazifesini, kanunlarını araştırsın, evladı terbiye etme meselesinin ihtiva eylediği incelikleri, güçlükleri düşünsün. Evet, terbiyedeki o incelikleri anlatsın ki, korkağı yiğit, cimriyi cömert edebilsin...”²² dördüncü faslın devamında ise yazar; “Valideye hiç evlâdının terbiyesini ihmâl etmek yakışır mı ki Cenâb-ı Hak kendisini sırf bunun için yaratmış olduktan başka bu vazifeyi diğer kadınlara gördürebilmesine de imkân yoktur? Hâlbuki deruhte eylediği umur-ı hariciyeyi idare edecek geride yüzlerce erkek vardır.”²³ diyerek kadının asli vazifesinin annelik olduğunu yineliyordu. Ferid Vecdi bu düşüncelerini destekler nitelikte olarak batılı düşünürlerden Jules Simon’dan naklettiği bölümlerle fikirlerini savunmaya devam ediyordu: “Evin haricinde çalışan bir kadın sıradan bir işçinin göreceği işi görmüş olur, lakin bir kadının işini göremez. Lâkin iktisat filozofu Jules Simon şu sözleri söylüyor: ‘Kadınlar bugün dokumacılıkta, matbaacılıkta, buna benzer diğer birçok işlerde kullanılmaktadır. Kezalik hükümetler de bunları kendi fabrikalarında istihdam ediyor, onlar da bu yüzden birkaç para kazanıyorlar. Fakat buna mukabil ailelerinin esaslarını ciddi bir surette yıkmış oluyorlar. Evet, erkekler eşlerinin çalışmalarının mahsulünden, el emeğinden istifade etmeye başladılar; lâkin kadınlar dış işlerde erkeklerle müsabakaya kalkıştıklarından dolayı berikilerin kazancı azaldı’²⁴”.

Yazarın önemle üzerinde durduğu husus şudur ki, kadın fitrî alanının dışında çalışmakla kendi aslî görev ve sorumluluklarından kurtulmuş olmuyor. Çünkü kadın başka işlerde çalışsa da, çalışmasa da annelik görevi ona aittir. Bu değişmez sosyal gerçeğe rağmen kadının erkek işlerinde çalışması sadece kendi asıl görevi olan annelik vazifesini aksatmasından başka bir işe yaramayacağı açıktır²⁵. “Hiç biçare kadını bir kere gayet

²¹ Ferid Vecdi, “Müslüman Kadını: İkinci Fasıl: Kadının Vazife-i Tabi’iyyesi Nedir?”, *Sırât-ı Müstakim*, 4 Eylül 1324 (17 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 4, s. 60.

²² Ferid Vecdi, “Müslüman Kadını: Üçüncü Fasıl: Kadın Bedenen ve Ruhen Erkekle Bir Olabilir mi?”, *Sırât-ı Müstakim*, 11 Eylül 1324 (24 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 5, s. 76-79.

²³ Ferid Vecdi, “Müslüman Kadını: Dördüncü Fasılın Mabadi”, *Sırât-ı Müstakim*, 25 Eylül 1324 (8 Ekim 1908), Cilt: 1, Sayı: 7, s. 104.

²⁴ Ferid Vecdi, “Müslüman Kadını: Dördüncü Fasılın Mabadi”, *Sırât-ı Müstakim*, 25 Eylül 1324 (8 Ekim 1908), Cilt: 1, Sayı: 7, s. 105.

²⁵ Kerim Bayram, *II. Meşrutiyet Dönemi Yayın Organlarından Sırât-ı Müstakim’de Kadın ve Aile*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Ankara Üniversitesi, Sosyal

mühim olan bir emir ile yani evladını terbiye vazifesiyle mükellef tuttuk-tan sonra, bir de bunun fevkinde olarak zavallıyı, uzun günlerini cinayetleri araştırmak ile ceza kanunnamesindeki maddeleri tatbik ile geçirmeye mecbur etmek adâlet midir? Çocuk büyütme için dikkate alınacak, son derecede itina olunacak birçok şer'i kaideler olduğunu bildiğimiz halde çocuklardaki terbiye eksikliğinin mesuliyetini validelerin boynuna yükletmeye izin veriyoruz da, fazla olarak bir de hükümet işlerine bakmak, insanların meselelerini neticelendirmek gibi vazifeleri de onlara yükletmeyi adâlete nasıl uygun buluyoruz? Eğer kadın bu iki işle birden mükellef olursa o zaman erkek ne yapacak?²⁶” Gerek Musa Kazım gerekse Ferid Vecdi Sırât-ı Müstakim'de yazdıkları yazı dizilerinde kadının asli vazifesinin, yaradılış itibariyle annelik olduğu konusunda hemfikirdirler. Onlara göre kadınlar bu vazifelerini ifa edebilmek için de aile ve evdeki iç işlerden sorumlu olmalıydılar. Yazarlar bu yüzden kadınların bu asli vazifelerini bırakıp diğer işlerle meşgul olmalarına veya mesul tutulmalarına şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Bu görüşü savunan bir başka yazar Selahattin Asım'dır. O da, “Muhaliif-i tabiat vazifelerle meşgul olma hali en ziyade kadınlarda görülüyor; bunlar kendi esas vazifeleri olan zevcelik, validelik daha doğrusu kadınlık işlerinde uzaklaşarak dış işler ve erkek işleri ile uğraşıyorlar ve bu sebeple cemiyetin nizamı bozuluyor...” diyordu²⁷.

Aile içinde kadınların asli vazifesinin annelik olduğunu söyleyen başka bir yazar da Nezihe Muhlis'tir. “Terbiye-i İnas Etrafında” başlıklı yazısına şöyle diyordu: “Mademki bugün toplumsal hayatta kadınların en mühim ve en seçkin vazifesi her şeyden evvel iyi bir valide olmalarıdır... Bilhassa bizim memleketimizde kadınların vazifesi bir kat daha önem ve nezâket arz eder. Hatta diyebilirim ki bu bizim için bir hayat ve memat meselesidir... Kadınların mühendis, kimyager, doktor veya avukat olmalarını temin değil, hatta temenni etmek kadar cinnet tasavvur olunamaz. Bizim vazifemiz iyi bir valide, iyi bir zevce; velhasıl iyi bir ev kadını olarak aile saadetini tesis etmek, vatanın muhtaç olduğu kendisine cidden hizmet eden evlatları yetiştirmektir.” Nezihe Muhlis kadının en mühim vazifesinin öncelikle iyi bir anne, iyi bir eş ve iyi bir ev hanımı olmaktan geçtiğini söylüyordu. Bu suretle aile saadetinin mümkün olacağını belirtiyordu. Peki, “aile saadeti nasıl tesis edilmeli, gelecek nesiller nasıl yetiştirilmeliydi? Bu vatan nasıl evlatlara muhtaçtı?” Bütün bunların her birinin başlı başına birer makale dizisi olabilecek kadar öneme haiz olduğunu

Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı, Ankara, 2010, s. 34.

²⁶ Ferid Vecdi, “Müslüman Kadını: Dördüncü Faslın Mabadi”, *Sırât-ı Müstakim*, 25 Eylül 1324 (8 Ekim 1908), Cilt: 1, Sayı: 7, s. 104.

²⁷ Selahattin Asım, “İlm-i İctima'a Nazaran İslamiyet”, *Sırât-ı Müstakim*, 19 Mart 1324 (1 Nisan 1909), Cilt: 2, Sayı: 32, s. 89.

söylüyordu. “Genç kızlarımız milliyet ve inançlarına sadık, metin, azm-perver ve müteşebbis, Batı’nın bütün bilimsel gelişmeleri ile donanmış evlatlar yetiştirebilecek güzide birer valide, hanenin iç işlerini muntazam bir hükümet ciddiyetiyle güzelce idare edebilecek intizâmperver birer ev kadını, aile saadetini tesis ederek erkeklerini mesut ve bahtiyar edecek iyi huylu ve sadık birer zevce olmakla, şimdiki toplumsal hayatın kendilerine yüklediği vazifeleri ifa etmiş olacaktırlar.”²⁸ Şimdiye kadar kadınların hiçbir şey olmaya muvaffak olamadıklarını belirten Nezihe Muhlis, kızların eğitimi için bir yükseköğretim kurumu meydana getirilmesi gerektiğini söylüyordu. Meşrutiyetin ilanı sırasında kızların eğitimi konusunda bazı gazetelerin sütunlarında birkaç makale yayımlandığını sonraki üç sene zarfında bu konuda herhangi bir gelişme olmadığını anlatıyordu.

Sırât-ı Müstakim dergisinde de yayımlan ve Müslüman kadınların dikkatine sunulan bir ilan da bu devirde kadının hangi vazife ile meşgul olması gerektiği hususunda bir bakış açısı sunması bakımından mühimdir. Bu ilan esasen, derginin daha önceki sayılarında yer alan çeşitli makalelerde özellikle örnek gösterilen Japon kadınları ile alakalıdır. *Sırât-ı Müstakim* dergisinde de yayımlanan habere göre Danimarka kadınları tarafından kadınların seçme haklarına sahip olabilmeleri için düzenlenen uluslararası bir kongreye Japon kadınlarını da davet etmişler, ancak Japon kadınları “Biz çocuklarımızı terbiye etmek, hakkıyla vatanperver sınıfa lâyık olacak, aziz vatanlarını fedâkârâne müdafaa edecek evlat yetiştirmekle meşgulüz, politika ile iştiğal etmeye vaktimiz yoktur.”²⁹ diye cevap vermişlerdi. Bu suretle esasen Japon kadınları misal gösterilerek Müslüman Osmanlı kadınlarının da aynı his ve düşüncede olması istendiği aşikârdır.

c-Terbiye-i Evlad/Çocuğun Terbiyesi

Sırât-ı Müstakim yazarlarının çoğunluğuna göre kadının aile içindeki en önemli vazifesi hatta yaradılışındaki özelliklerden dolayı belki de dünyaya gelme sebebi olarak gördükleri şey anneliktir. Musa Kazım bu hususu tüm yazı dizisinde yineliyordu: “Kadınların uhdelerine lazım gelen vazifeleri sırf ev işlerini tesviyeden ve dünyaya getirdikleri çocukları terbiyeden ibarettir”³⁰. “Bundan evvelki makalemizde zikrettiğimiz veçhile kadınların hilkatindeki hikmet onların bir erkekle izdivaç ederek dünyaya çocuk getirmek ve sonra o çocukları terbiye etmek ve ev işlerini tesviye eylemekten ibarettir.”³¹ Ferid Vecdi ise çocuğun terbiyesi hususunda

²⁸ Nezihe Muhlis, “Terbiye-i İnas Etrafında”, *Sırât-ı Müstakim*, 9 Haziran 1327 (22 Haziran 1911), Cilt: 6, Sayı: 146, s. 248-249.

²⁹ “Sahibe-i İffet Ümmehat-ı İslamiyeninEnzar-ı Dikkatine”, *Sırât-ı Müstakim*,9 Haziran 1327 (22 Haziran 1911), Cilt: 6, Sayı: 146, s. 249.

³⁰ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sırât-ı Müstakim*, 21 Ağustos 1324 (3 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 2, s. 22.

³¹ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sırât-ı Müstakim*, 28 Ağustos 1324 (10 Eylül

kadına büyük bir sorumluluk yükler. “Çocuğun doğduğu günden itibaren süttten kesileceği zamana kadar gıdası, elbisesi, temizliği hakkında dikkat olunacak birçok şartlar vardır ki bunlardan birine karşı reva görülecek ihmâl, çocuk üzerinde fena bir tesir hâsıl eder. Eğer bizim memleketimizde de mükemmel istatistikler olaydı, o zaman anlardık ki çocuk ölümlerinin büyük bir kısmı anaların çocuk büyütme kaidelerine vakıf olmamalarından dolayıdır. Çocuğu terbiye devrine gelince, bu devirde valide en mukaddes, en şayan-ı ihtimam bir vazife karşısında bulunur... İşte yiğitlik, korkaklık, cimrilik ve cömertlik, güler yüzlülük ve kabalık gibi, insanlarda görülen daha başka birçok faziletler, kusurlar, onların her şeyden zihnin boş olduğu çocukluk devrinde, dimağlarında resmeden suretlerin eserinden başka bir şey değildir... İşte aldığı terbiyenin fenalığından o çocuk, büyüdüğü zaman, insanoğlunun başına ister istemez bir belâ olacak, milleti için bir musibet kesilecek yahut hiç olmazsa mensup olduğu kavmine bir faydası dokunmayacak, vücudunun zerre kadar ehemmiyeti olmayacak.” Ferid Vecdi esasında çocuğun karakter gelişiminin doğduğu andan itibaren büyük oranda annesi vasıtasıyla şekillendiği ifade etmektedir. “Acaba bir zaman gelecek mi ki insanlar, bu hakikati idrak etsin de artık bu azîm mesuliyeti validelerin uhdesine bıraksın?³²” diyordu.

Çocuğun terbiyesi ile ilgili Sırât-ı Müstakim’de yer alan önemli yazılardan birisi de Ethem Nejat’ın kaleme aldığı “Çocuğun Terbiyesinde Valide” başlıklı makalesidir. Ethem Nejat öncelikle konunun önemine dikkat çekerek; “Valideler bir millette en mühim ve ağır vazife karşısında bulunurlar. Ben der ve iddia ederim ki anaların içtimai heyetlerde mevkii her şeyden, bütün düşündüklerimizden büyüktür. Bütün nesilleri, milletin yeni evlatlarını doğuracak olan valide, bunun için analık sanatını, çocuk terbiyesini pek güzel bilmelidir.” diyordu. Ancak gelinen noktada validelerin bu vazifeyi yeterince bilmediği hatta bu konuda son derece cahil olduklarını söylüyordu. “Çok teessüfler ederim ki validelerimiz çocuk büyütme sanatının bir kısmına bile vâkıf değil, tamamıyla cahilidirlere. Valideler ya kör körüne çocuklarını gelişi güzel büyütüyorlar veyahut ecdattan kalma birtakım cahilane usuller, kocakarı telkinleriyle büyütüyorlar. Her ikisinin zararı da iliklerimize işliyor, bizi mahvediyor, neslimizi küçültüyor, harap ediyor. Eskiden dillere destan olan Osmanlı, Türk kuvveti, vücudu bugün yok oldu, bunun sebeplerinden birisi de valide terbiyesinin yokluğu olduğuna hiç şüphe etmemeli. Valideler ne çocuğu emzirmesini, ne de çocuğa bakmasını, yedirmesini bilirler. Bunun için bugünkü çocuklar hep hasta, sıtmal, ağırlı, sızılı, çelimsiz, aptal, arsız, tembel, uyşuk yetişiyorlar.” Ethem Nejat bu konudaki mesuliyeti ise

1908), Cilt: 1, Sayı: 3, s. 36.

³² Ferid Vecdi, “Müslüman Kadını”, Sırât-ı Müstakim, 4 Eylül 1324 (17 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 4, s. 60.

sadece kadınlara yüklemeyerek ne kadar erkek mektebi açsak ne kadar darülfünunlar tesis eylesek kadınlar böyle cahil oldukça boştur diyor ve meselenin ancak kökünden çözülebileceğini vurguluyordu.

Ethem Nejat çocukların dünyaya geldiği doğum anından itibaren annenin maruz kaldığı sıkıntıları dile getirerek meseleyi izah etmeye başlıyordu. “Çocuk dünyaya geleceği zaman biçare valide birçok meşakkatler içinde birçok cahil kadınların, cahil ebelerin içinde kalır; başına bir sürü kadın toplanır. Çocuğun dünyaya geleceği âna kadar kadın havasızlıktan, izdihamdan, birtakım vahim âdetlerden ölü. Bu lohusalık zamanında da geçerlidir. Lohusa hanımın odasına dolmak, hatırını sormak, lohusa şerbeti içmek, validenin çocuğun hayatını zehirlemek mutlaka lüzumlu bir âdettir. Eğer bu kalabalık misafirler böyle ağırlanmaz ise ayıp olur, konu komşu ağzına düşmekten korkulur. Ama kötü havadan, her cins ziyaretçinin üstleri, başları, ayakkabıları, vücutları ile getirecekleri şüphesiz olan muzır mikroplardan; henüz gelişimin ilk devresinde bulunan mini mini yavru, doğurma münasebetiyle her türlü hastalıkları yenmeye muktedir olmayan valide müteessir olacakmış, kimin ne üzerine vazife! Nice hanımlar lohusalıklarından birkaç ay sonra sararıp solup döşeğe düşüyor, mezara gidiyorlar. Buna hep bu ve bunun gibi şeyler sebep oluyor.” Ethem Nejat kadınların o zamanın tabiriyle hıfzıssıhha bugünün terminolojisiyle hijyen usullerine vakıf olmadığından yakınıyordu. Çocuk dünyaya geldiği zaman göbeği düşmez ise evde ne kadar kadın var ise hepsi bebeğin göbeğine tükürmesi gibi... Esasından gaz sancısından muzdarip bulunan yavrular için ise annelerin peynir şekeri ile çörek otunu bir tülbindin içine koyarak çocuklara verdiklerini veyahut ararot yedirdiklerini söyler. Biraz tahsil görmüş annelerin ise papatya kaynatarak içirdiklerini bazılarının damenekşe şurubu verdiklerini belirtir. Bebeklerin uyuması için badem yağı ile Hindistan cevizini karıştırıp verdiklerini, bazen de haşhaş, siyah bal verdiklerini anlatan Ethem Nejat bunların aslında bebekler için birer zehir hükmünde olduğunu anlatır.

Çocuklar hastalandıklarından da yine kadınların önce konu komşuya sonra bakıcı, kırbacı, dalakçı veya kurşuncu denilen birtakım hanımlara giderek bu hastalıkları tedavi ettirmeye çalıştıklarını ancak çoğu zaman bu tür yöntemlerin netice vermeyip çocukların hayatlarını kaybettiklerini belirten yazar şöyle der: “Çocuk günün birinde bütün bu fena büyütmenin kurbanı olarak ölü. Artık falan hanımın nazarı değdi de ondan öldü mü demezler, neler demezler...” Ethem Nejat çocuk hastalıklarını tedavi hususunda yapılan yanlış uygulamaları ise saymakla bitiremez. “Boğazı ağırır ise çocuğun damağı kaldırılır, başına sulu papatya ile süt konup sarılır; papatyalar çocuğun şakağından pis, pis sızar. Midesi bozulur, pamumcak oldu derler. Attar Ahmet Efendi'den dut şurubu alarak içirirler. Bazısı da kurbağacık oldu der, mini mini bir kurbağa yaptırıp çocuğun boynuna takarlar! Nazar değer ise mini mini bir anahtar ile hurma çekir-

değinden nalin yahut iğde çekirdeğinden, kara kehribadan ağızlık kırığı, kaplumbağa kabuğu boynuna asılır. Eğer dişleri çıkmıyor ise boynuna ölmüş at veyahut köpek dişi asılır. Çocuk boynunda çangıl çungul birçok şeyler taşır! Bu uygulamalar böyle sürüp gider. Çocuğun dişleri çıkarken taze soğan verirler... Salyası akar, iyi olması için Arap köleye öptürürler. Lakırdı söylemez ise kanaryanın artmış suyunu içirirler. Öksürük olur ise köpeğin yalağındaki su ile elma yıkayarak çocuğa yedirirler, boynuna at kestanesi asarlar!... Daha neler, neler... İnsan bunları yazarken hem güleceği ve hem ağlayacağı geliyor". Ethem Nejat hanımları içinde bulunduğu bu durumları böyle uzun uzadıya izah ettikten sonra tüm bunların çaresini de açıklar. Kadınların bu hallerinin sebeplerinin büyük oranda cahil olmalarından kaynaklandığına işaret eder ve kadınların eğitimi konusunun önemine dikkat çeker.

"Şefkat, hissiyat bizim validelerimizde eminim ki her milletin validelerinden daha ziyadedir. Fakat yukarıdan beri saydığım vahim tarz-ı terbiyeleri hep saflıklarından, cehaletlerinden ileri geliyor. Ben kabahatlerin hepsini kadınlara atfetmekten ziyade hayat ve mevcûdiyette ictimâiyeye ve medeniyemizi bu girîvelere sevk edenlerde, memlekette büyük mikyâsda sefâhet ve cehâlet uyandıranlarda bulurum. Kadın, valide... Ulvî kelimeler!... Onları hakikaten teâlî ettirecek, biz erkeklerin her türlü müşkilât ve mezâhime karşı tesis edecekleri "kız terbiyesi" ... "kız mektepleri"dir"³³.

Kadının en önemli vazifesinin validelik ve çocuğun terbiyesi olduğunu düşünenlerden biri de Bereketzâde İsmail Hakkı'dır. Bereketzâde kadınları vatanın kahramanı ve muallimleri olarak tanımlar ve şöyle tarif eder: "Kadınlar, kahraman ve fâzil mahsûlât-ı zî-hayât yetiştirerek vatani ihyâ ve i'mâr eder ve vatanın mürebbiye ve mu'allime-i ûlâsı ve hânenin zîynet ve cemâlidirler. Birinci vazifeleri zevcelerine muhabbet ve sadâkat, vâlidelik, terbiye-i evlâd, tedbîr-i menzile âid işleri görmektir." Üstelik kocaların da vazifeleri olduğunu belirtir ve "Kocaların da vezâ'ifi zevcelelerini i'âşe ve himâye etmek, onlarla hüsn-i mu'âşeret ve hukuk-i zevciyete ri'âyet eylemektir" der³⁴.

d-Kadının Eğitimi Meselesi

Sırât-ı Müstakim yazarları kadının eğitimi meselesine kadının öncelikli vazifesi olarak gördükleri annelik nokta-i nazarından yaklaşmışlardır. Kadın her şeyden önce yaradılışı itibarıyla erkekten farklıdır, aile içinde öncelikle bir eş ve zevce daha sonra ise bir annedir. Bu yüzden öncelikli vazifesi evlatlarını iyi bir suretle yetiştirmek ve terbiye etmektir.

³³ Ethem Nejat, "Çocuğun Terbiyesinde Valide", *Sırât-ı Müstakim*, 25 Ağustos 1327 (7 Eylül 1911), Cilt: 7, Sayı: 157, s. 13-15.

³⁴ Bereketzâde İsmail Hakkı, "Necaib-i Kuraniyye (Sure-i Nur Ayet 32)", *Sırât-ı Müstakim*, 5 Mart 1325 (18 Mart 1909), Cilt: 2, Sayı: 30, s. 54.

Gelecek nesilleri yetiştiren, evlatları terbiye eden kadın böylece hem ailenin, hem toplumun, hem de devletin saadetini temin edebilir. *Sırât-ı Müstakim*'in ilk sayılarda yayımlanan makalelerde çoğunlukla kadınların eğitime ihtiyaçları kabul olunmakla birlikte esas yaradılış vazifelerini ihmal edecekleri gerekçesiyle yükseköğrenim görmelerine lüzum olmadığı vurgulanmıştır. Bu düşüncede olanlardan biri de Selahhatin Asım'dır. Ona göre; “Avrupalılar yaradılışın kanunları hilâfında hareket etmekte hâlâ inat ve ısrar ediyorlar; kadınlar ve erkekler kendi toplumsal ve insani vazifelerini unutarak, yekdiğerine karıştırarak ifa ediyorlar ve bu suretle hatalı hareketin pek tabii bir neticesi olarak cemiyetteahlaksızlık ortaya çıkıyor ve bunun önünü almak bir türlü kabil olamıyor. Çünkü: Yaradılışa mukavemet ancak kendi kati kanunlarını tamamiyle icra etmekle mümkün olur. Yaradılışa muhalefetle iştigal en ziyade kadınlarda görülüyor; bunlar kendi esas vazifeleri olan zevcelik, validelik, daha doğrusu kadınlık iş ve meşguliyetlerinden uzaklaşarak dış meseleler ve erkek işleri ile uğraşıyorlar ve bu sebeple cemiyetin nizamı yok oluyor. Kadınlar; kendiliklerinden, benliklerinden hariçişler ve vazifelerle uğraşırlarsa elbette vücuda gelecek ahvâl ve hadisat, güzellikten ziyade kötülük ve pisliktir... Vakıa kadınların ilim ve eğitime ihtiyaçları, hem de sağlam ihtiyaçları vardır, onlar her ilmi, her fenni okumalı tahsil etmelidirler; lâkin kendi vazifelerine lâzım olan ilim ve fenle iştigal etmeleri icap eylediği gibi aynı zamanda bu ilim ve fenni mahallinde ve kendi vazifeleri dâhilinde tatbik etmeyi de öğrenmeleri gerekir. Zira eğer bu yol takip edilmezse elde edilen malumattan fayda yerine zarar hâsıl olur; çünkü ilimden evvel hüsn-i terbiye ve ahlâk lâzımdır... Bu olmazsa saadet-i hayat mümkün değildir”³⁵.

Kadının eğitimine çeşitli sınırlamalar getirenlerden biri de Musa Kazım'dır. O da yine diğer yazarlar gibi kadının asla cahil bırakılmaması gerektiğini savunur. Ancak eğitilirken de belirli ölçü ve hassasiyetlerin göz ardı edilmemesi, aşırıya gidilmemesinin de altını çizer: “Demek oluyor ki, esasen ilim tahsili kadınlara da lazımdır. Çünkü cahil bir kadın gerek iç işleri gerek evladını terbiye etmeyi şeriatın izin verdiği usuller ve sağlığı koruma kaideleri dairesinde ifaya muktedir değildir. Fakat insanların bekasına insan nüfusunun çoğalmasına yegâne medar olan izdivaç meselesi bir kadına terettüp eden vazifelerin en birincisini teşkil ettiğinden iptidai, rüşdî ve idadi tahsillerini gördükten sonra buna kanaat etmeyip de erkekler gibi darülfünunlara devam edecek ve oralardan mühendis, mimar vesaire olarak çıkmaya çalışacak olurlarsa yaradılışında lazım gelen vazifeyi su-i istimal etmiş ve bilahare insaniyete ihanet eylemiş olacağı şüphesizdir.”

³⁵ Selahaddin Asım, “İlm-i İctima’ a Nazaran İslamiyet”, *Sırât-ı Müstakim*, 19 Mart 1325 (1 Nisan 1909), Cilt: 2, Sayı: 32, s. 89.

Musa Kazım, kadının eğitimi konusundaki sınırları ise bu hususunun belli bir plan dahilinde olması gerektiği yönündedir: “Biz; kadınlar darülfünunlarda okunan ilim ve fenni hiç okumasınlar demek istemiyoruz. Çünkü ilim tahsili için bir had, bir nihayet yoktur. En büyük fazilet de ilim ve marifettir. Fakat erkekler hakkında bile herkesin ayrı ayrı olarak bütün ulûmu tahsil etmesi imkân hâricindedir. Bu, mümkün olsa bile, muvafık-ı hikmet değildir. Zira bir memlekette herkes yüksek ilimleri tahsile kalkışacak olursa sanayiye rağbet edecek kimse kalmaz ve şu hâlde o memlekette medeniyetten eser bulunmaz. Bütün erkekler için bile yüksel ilimleri tahsil uygun bir iş olmayınca bunun kadınlar için de uygun olmayacağı evleviyette kalır. Binaenaleyh bir hanım kız kendi asli vazifesine ait olan iptidai, rüşdî ve idadi tahsillerini tamamladıktan sonra hemen bir erkekle izdivacı arzu ederse vakit buldukça kendi hanesinde yüksek ilimleri de tahsil edebilir. Bu, son derece yüce bir meziyettir. Bir kadın eğer kudreti varsa bunu da elde edebilir. Şeriatımız buna mâni’ olmaz. Belki teşvik eder. Şeriat-ı Muhammediyye kadınlarımıza son derece şefkat ve merhamet göstermiş ve onların bütün hukukunu güvenceye almıştır”³⁶.

Kadın ve kızların muhakkak surette eğitilmesi gerektiği fikrini savunanlar da var. Bu düşüncede olanlar, özellikle bu konudaki ihmalin kadınların kendilerinden değil bilakis erkeklerden kaynaklandığı bu yüzden kadınların tahsili meselesinin de yine bizzat erkekler tarafından ele alınıp çözülmesi gerektiği görüşündedirler.

Kadınları eğitim konusunda dikkat çekici bir makale de Priştineli Kadri tarafından kaleme alınmıştır. “Dinsizlik Tevessü Ediyorsa Kabahat Yine Bizde!” başlıklı yazısında kadınların eğitime vurgu yapmaktadır: “Evlâtlarımızı hüsn-i suretle terbiye ederek İslam adetlerine alıştırmalıyız. Kadınlarımızı da ud ve piyano çalanlardan, hevâ ve heves yoluna hayatını vakfedenlerden değil, irfan sahibi hanımlardan ayırmalıyız. Çünkü kadınlar insanlığın en mühim unsurudur, çünkü kadınlar bir cemiyetin mîzân-ı ahlâkıdır. Kızlarımızın da bi-hakkın bir Müslüman validesi olacak bir suretetahsil ve talimineitina etmeliyiz. Bunun için de kızlara mahsus müteaddit Müslüman mektepleri açmalıyız. Eğer kızlarımızı misyonerler tarafından özel amaçlarla açılan mekteplerde terbiye etmeye kalkışırsak artık katiyyen bizim için kurtuluş ümidi kalmaz. Bilhassa bu ciheti gece gündüz düşünmeliyiz. Bu hususta ne kadar fedakârlık edilse yine azdır. İslâm içinde ehl-i hayr kalmamış dedirtmeyecek ehl-i hayr ve hasenâtımız vardır. İlk teşebbüsümüz kız mektepleri açmak olmalıdır”³⁷. Osman Fahri “Memleketi Kurtarmak” isimli yazısında Yunan filozofları-

³⁶ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sirât-ı Müstakim*, 28 Ağustos 1324 (10 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 3, s. 36-37.

³⁷ Priştineli Kadri, “Dinsizlik Tevessü Ediyorsa Kabahat Yine Bizde!”, *Sirât-ı Müstakim*, 17 Haziran 1326 (30 Haziran 1910), Cilt: 4, Sayı: 95, s. 292.

nın fikirlerinden de bahsederek son derece ileri fikirler öne sürer. “Zaten memleketi, milleti, milliyeti harap ve mahvetmek isteyenlerin ilk matma’-ı nazarı; kadınlardır, kadınların ahlâkıdır: Onun ifsâdıylatmîn-i heves edilmiş olur. Daha ziyade yorulmanın lüzumu yoktur. Kadın mahv olunca, kadın sukut edince bütün şîrâze-i hayâtârûmâr olur. İşte Lycurgus bu şîrâzenin rûh-ı muvâzenetini bulmuştu: ‘Bizim fena olmamız için kadınların, validelerimizin iyi olması icap eder’ dedi. Onlara vazîfe-i ümüvvetin kudsiyetini bütün ulviyetiyle ispat etti. Hatta Eflâtun hülyasına göre tanzim ettiği *Cumhuriyet*’in yedinci kitabında, kadınların askerlik vazifesi ile mükellef tutulması fikrini bile serdetmiştir; mademki vatan vardı; her fert –kadın, erkek– vatani kurtaracak, vatani yaşatacak! Tabii kadınların askerliği müfrit bir iddiadır, onlar bu vazifeden tabiaten muafıtlar; fakat düşünülebilir ya... Eflâtun’un o eserinde, hayat-ı cemiyetle gayr-i kabil-i tevfiik daha bazı fikirler mevcuttu”³⁸.

Osman Fahri yine de kadınların askerlik yapması hususunda henüz Eflâtun kadar cesur olamamakla birlikte *Sırât-ı Müstakim*’de yer alan başka yazılarda kadının vatan savunmasındaki rolü ve değeri vurgulanmaktaydı. “Manaviyat-ı Askeriyye Dersleri” başlıkla yazıda kahramanlıkları ile ün salmış, vatan savunmasında görev almış kadın kahramanlardan Kara Fatma’ya değinilmiştir³⁹. Bu minvalde *Sırât-ı Müstakim*’de yer alan

³⁸ Osman Fahri, “Memleketi Kurtarmak İçin”, *Sırât-ı Müstakim*, 1 Kanun-ı evvel 1327 (14 Aralık 1911), Cilt: 7, Sayı: 171, s. 236.

³⁹ “S- Kara Fâtıma Kadın kimdi?

C- Erzurumlu bir Osmanlı kadınıdır. Düşman ordusu Erzurum’u muhasara ettiği zaman, Kara Fâtıma Kadın Aziziye Tabyasındaki Osmanlı askerleriyle beraber idi. Askere su, yiyecek getiren, askerın yaralılarını omuzunda taşıyan, yaralarını saran bir Osmanlı anası idi.

Hücum ile zorla Osmanlı elinden tabya alınmaz olduğunu anlayan düşman hile yoluna sapmış ve gece yarısı askerimizin koğuşu yakınına bir nefer sokarak tüfenk attırıp koğuşun lambasını söndürmüş ve askerimizi sabaha kadar yekdiğerini düşman zannıyla birbirine kırdırdıktan sonra gelip rahatça tabyayı zapt etmişti.

Fakat bu acıya dayanamayan, öç almak derdine düşen Fâtıma analığımız; hemen Erzurum’a dönmüş orada boş bulabildiği çoluk çocuk ihtiyar Osmanlıları başına toplamış tüfenk yokmuş evlerden balta, satır aldırılmış topladığı bu bir avuç Osmanlıyı önüne katarak Aziziye Tabyasına hücum etmiş, düşmanın gülle kurşun yağmurları Fâtıma Kadın’a yüz çevirtmemiş ve girdiği tabyada doğramadık düşman komamış. Tabyayı ceset yığını altında tekrar zapt ile şehitlerinin intikamını almış bir dişi arslan idi!

S- Dişisi böyle olan Osmanlıların erkeği ne olur?

C- Arslan olur arslan!

S- Erzurum’daki şehid mezarlığından yalnız erkek gönüllüler mi var?

C- Hayır nice kadın fedailerle karışıktır!

S- Vaktiyle Girid Muhârebesine giderken bir Osmanlı gönüllüsü karısına ne demişti?

C- “Karı ben gidiyorum, bizim oğlan büyürse arkamdan gönder” demişti.

bir başka yazı ise “Anamın Ninnisi⁴⁰” başlığını taşır. Yazıda, askerin maneviyatını yükseltmek için kadının annelik duygusuyla söylediği ninniler, dualar aktarılmış, vatan uğruna yaptıkları fedakârlıklar hatırlatılmış ve bu suretle vatan sevgisi inşa edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç Yerine: Son Söz Kadınların

Sırât-ı Müstakim dergisi II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki özgürlük ortamı içerisinde doğmuş ve gelişmiş bir yayın organı idi. Dergide gerek tercüme ve iktibas olarak gerekse çeşitli yazarların özgün olarak yazdığı makalelerde kadının özellikle Müslüman kadının Osmanlı toplumu içerisindeki yeri ile kadının aile içindeki rolü ele alınmaya çalışılmıştır. Neredeyse hemen tamamı erkek yazarlar tarafından kaleme alınan bu yazı ve değerlendirmelerde kadının evlilik ve aile içerisindeki vazifeleri sıralanmıştır. Ailenin saadeti açısından kadının daha ziyade evle ilgili işlerden sorumlu olduğu vurgulanmıştır. Bunun da ötesinde Nezihe Muhlis'in de aralarında yer aldığı yazarlar aile içinde kadınların asli vazifesinin annelik olduğunda hemfikirdirler. *Sırât-ı Müstakim* yazarlarının çoğunluğuna göre kadının aile içindeki en önemli vazifesi anneliktir, çocuğun terbiyesidir. Zira bu suretle gelecek nesilleri inşa edecek olanlar da kadınların ta kendisidir. Bundan dolayı kadının eğitimi meselesi de *Sırât-ı Müstakim* yazarlarının en çok üzerinde durdukları konulardan biri

S- Böyle azmi büyük, fedakâr milletin sırtı yere gelir mi?

C- Gelmez...! Gelmez...! Gelmez...!” (“Matbuat-ı Cedide: Maneviyat-ı Askeriyye Dersleri”, *Sırât-ı Müstakim*, 11 Şubat 1325 (24 Şubat 1910), Cilt: 3, Sayı: 77, s. 396-397.)

⁴⁰ “S. Askerlik duygusunu daha ne vakitten beri hatırlarsın?

C. Tâ beşikten! Anam bana ninnide şunları söylerdi:

Evlâdım Allah bu çiçekli dağlarımızın düşman ayağıyla ezildiğini göstermesin, alaca kuzularımızın, buzağlarımızın, oğlaklarımızın oynaşıp yaylandığı yeşil yaylalarımızın düşman süvarileriyle çiğnendiğini göstermesin, berrak sularımızın düşman çizmeleriyle bulandığını göstermesin. Pâk eşiklerimize düşman ayağı dokunduğunu göstermesin. Bize hayat veren, yorgunluğumuzu alan içimizi tazeleyen, fikirlerimizi dinlendiren çamlığımızın, söğütlüğümüzün düşman sefaletiyle ağladığını göstermesin, düşman vatanın bağırınıdeşerek seni kanına bulamasın, alif nine-lerimizin gözyaşı seni boğmasın, vatanın âhı seni kavurmasın, Allah sana bu kara günleri göstermesin, milletin namusu namına yükselen inilti yüreğini parçalamasın. Evlâdım! Gazi olursun, inşallah şehit olursun, bu vatana kurban olursun, âciz ananı düşman ayağından bütün ömrünce korursun, yüzlerce senelerden beri büyük babalarının beklediği evin, vatanın öz ve hayırlı bir evlâdı olursun!

S. Sonra neler duydun?

C. Anam, babam, büyük babalarım, amcalarım, dayılarım, büyük ağalarım, fedakâr, ulu vatanadaşlarımızın vatan uğruna yaptıkları vazifeleri, fedakârlıkları bunlar içinde nice Osmanlı kadınlarının bile ululukta canlarını feda ettiklerini duydum.” (“Maneviyat-ı Askeriyye Dersleri: İlk Duygu-Anamın Ninnisi”, *Sırât-ı Müstakim*, 10 Haziran 1326 (23 Haziran 1910), Cilt: 4, Sayı: 94, s. 276.)

olmuştur. Ancak kadınların eğitimi meselesi yüksek tahsil yapmaları bu sayede ilim ve fenle uğraşmaları için değil daha ziyade annelik vazifesini daha düzgün yapabilmeleri için tavsiye edilmiştir. Bununla beraber kadın ve kızların muhakkak surette eğitilmesi ve yüksek tahsil yapmaları gerektiği fikrini savunan yazarlar da vardır.

Son söz olarak *Sırât-ı Müstakim*'de "10 Milyon İslam Hemşirelerimize" başlığı ile yer alan bir makale ile derginin kadın ve kadın hakları hakkındaki fikirlerine yer vermek gerekir. İlk romanlarını "Halide Salih" takma adıyla Tanin gazetesinde yayımlayan Halide Edip (Adıvar), 1910 yılında ilk romanı olan *Seviye Talip*'i yazmıştır. Tanin gazetesinin 22 Eylül 1910 tarihli nüshasında Mehmet Nafiz, Halide Salih Hanım'ın bu romanı vesilesiyle bu yazı yayımlamış ve Osmanlı İslam kadınları hakkında "siyah kafesler arkasında asırlardan beri hayattan, bilgiden, insanlıktan uzak, hayvanca bir cehaletle mahsur olarak yaşatılan bu beyinsiz, bu hissiz, bu idraksiz kadınlarımız içinde ciddi bir tahsil ve irfan derin bir tekemmül ve terbiye ile bir Halide Salih Hanımefendi çıkabilecekmış" demiştir. Bunun üzerine Rumeli Hisarı Muhadderat-ı İslamiyesi namına bir grup kadın tarafından kaleme alınan yazı *Sırât-ı Müstakim*'de yer almıştır. Bu yazı vesilesiyle kadınların da kendileri hakkında çoğunluğu erkekler tarafından kaleme alınan yazılanlara bir cevap verme imkânı ortaya çıkmış oluyordu. "10 Milyon İslam Hemşirelerimize (Bütün Osmanlı kadınlarına beyinsizdir hissizdir diyen muharrire müdafaa)" başlığı ile yayımlanan yazıda; "Biz Müslüman kadınlarımızın 'beyinsiz, hissiz, idraksiz, insanlıktan uzak gibi' tabirleriyle küçük düşürülmemize susacak mıyız? Mehmet Nafiz'in bu kirlî hislerini, bu pis iftiralarını yüzüne fırlatıp da "Osmanlı kadınları senin iftiralarından uzaktır. İnsanlık roman yazmakla tecelli etmez; bir Osmanlı hanımının alnı her vakit pak, kalbi her vakit fazilet ve insaniyet ile doludur!" demeyecek miyiz?" denilerek söz konusu ithamlara cevap veriliyordu.

"Evvelâ Osmanlı kadınlarını bu kadar üzen beye soralım ki kendisi beyinsiz, hissiz dediği sürüden doğmamış mıdır? Bu tabirleri sarf ederken Osmanlılıktan değilse anasından, hemşiresinden hayâ etmemiş midir?... Padişahımızdan, askerlerimizden, ulemâımızdan, esnafımızdan, çocuklarımızdan, rençberlerimizden hâsılı köylü şehirli Osmanlılarımızdan her birinin insaniyetsiz, duygusuz, beyinsiz kadınlar sütüyle beslendiği sabit oluyor. Bize kalırsa bütün Osmanlılığı tahkir için 600 yıldır "Nafiz'den ağır söz söyleyen bir cüretkâr bu vatanda görülmemiştir. Bu hareketiyle anlaşılıyor ki Nafiz Türkiye'nin evlâdı, bura kadınlarımızın mahsulü değildir." Mehmet Nafiz'e bu suretle cevap verildikten sonra Osmanlı kadınları hitap ediliyordu.

"Hemşireler! Kadınlar donanmamıza fedakârlık hususunda erkeklerden geri kalmamaya azmettik. Bu bir hiss-i ulvî eseri değil midir? His-

siz kadınlar böyle şey yaparlar mı? İstibdâdın birçok mâniyeleriyle çevrildiğimiz halde Fatma Aliye, Emine Semiye, Nigâr, Mihrünnisâ, Fahrünnisâ, Âişe Süddika gibi ilh. hanımefendiler yetişti. Bu bir nişâne-i terakki değil mi? Erkeklerinin bir kısm-ı küllisi! 'Kızlar, kadınlar tahsîl ve terbiye görürse ahlâksız olurlar.' itikadını besleyen bir muhitte teşviksiz, vesâitsiz hüdâ-yı nâbit yetişenlerimiz de gösteriyor ki biz kadınlar tekemmüle müstaidiz. Bize her nevi' esbâb-ı teâlî bahş ve tatbîk edildi de mi âsâr-ı terakki gösteremedik; hissizlik, insaniyetsizlik, idraksizlik gösterdik? Biz kadınlar ekseriyetle magsûbu'l-hukuk mazlûmlarız. Terakkilerine sa'y edilmemiş ihmâl olunmuş bir "unsur-ı mühimm"iz. Cennet bizim ayaklarımızın altındadır. Bize erkekler dest-i mu'âvenet ve irşâdlarını uzaturlarsa Osmanlıları evc-i kemâle çıkarabiliriz. Bir kere bize tarîk-ı tefeyyüzümüz gösterilsin. Me'âsir-i kemâlât irâe edemezsek o vakit "hayvanlığımız, insaniyetsizliğimize, hissizliğimize" hükmolunsun. Mektepsiz, gazetesiz, her türlü esbâb-ı irfânsız yaşatılan bu zavallı zümre-i nisâ-i Osmâniyyet, bu fakr u gafletten mes'ûl değildir. Mes'ûl, hâin müstebitlerdir."

"Biz Osmanlı kadınlar erkeklerin bize öğrettiği kadar "terbiye-i evlâd" emrinde de kusur etmiyoruz. Fakat roman yazamamışız. Ne beis var? Garbda bu bir kusur ise şarkta değil. Her kavmin kendine göre âdâb ve âdâtı vardır. Garb âdâtının hepsi şark âdâtına, şarkîkiler hep garbdakilere uyar mı? Erkekler bize daha çok talim etsinler. Biz de evlatlarımızı daha ziyade telkin edelim. Bu husustaki iktidarla İngiliz, Alman analarına yetişelim, Avrupa'da fabrikalar anaları evden kopararak izbelere çekiyor. Bu yüzden terbiye-i evlat, teşkîl-i âile emr-i mühimmi Avrupa'da gide gide aksak, mühlik bir yol alıyor. Bizde o fabrikalar olmadığı için Osmanlı hanımları evlatlarını evlerinde, Nâfîz'ininzindân farz ettiği haremelerde daha iyi terbiye edebilirler. Nâfîz hayvanca cahil Osmanlı kadınlarından bahsediyor. "Hayvanca" sıfatını reddederiz. Bu sıfatı muhterem Osmanlı hemşirelerimiz kabul etmezler, "cahile gelince evet garb kadınlarına nispetle cahiliz."

"Vaktiyle hemcinslerimiz kadınlar askere giderler; muharebe ederler; yaralıları bakarlar; su taşırlar, ordularda şarkî ve şiir söyleyerek neferleri teşcî ederlerdi. Eski merakiz-i medeniyede, cevâmi' ve medâriste açıktan erkeklere hadîs, lisan, tarih, hukuk, ahlâk dersleri veren İslâm kadınları değil mi idi? Bu tefeyyüz o devirlerde erkeklerin daha çok münevver, daha az mutaassıp, daha az kıskanç olmalarından ileri gelmiştir. Demek sonraları erkekler bozulmuş ki cerimesini kadınlar çekmiştir. Bunda bizim ne suçumuz var ki Osmanlı kadınları "insanlıktan uzak" sayılsın?"

"Ve şunu söyleyelim ki biz Osmanlı hanımları artık eski zaman hemşirelerimiz gibi askere gitmek, neferlere bakmak, orduda şiir ve musiki söylemek vazifeleriyle muvazzaf olmak istemiyoruz. Bugün başka vazifeler bizi bekliyor. Biz erkeklerden, Maârif Nezâreti'nden istiyoruz ki

Osmanlı hanımlarının Nâfiz'in inâdına muttasıf olduğu hissiyyât-ı ulviyyeye refik olacak irfân vâsıtalarını tezyîd etsinler. Emin olalım ki yakın bir istikbâlde Nâfiz gibi insanlığı, terbiyeyi romancılıkta arayanlar, roman yazmayı hayvan, hissiz, beyinsiz sanan bed-hâhlar bu Türkiye'de doğmaz olacaktır. Bir Osmanlı sinesi böyle bir vücut emzirmeyecektir. Muhterem on milyon hemşirelere! Bu sözlerimiz üzerimize atılan çirkâbı izâle ve sizi de müdafaaya teşrik içindir. Yoksa Nâfiz'lemünazaraya tenezzül edecek hanım tasavvur edemeyiz..."⁴¹ Böyle bir tartışma vesilesiyle de olsa Osmanlı kadınları II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki yıllar içinde kadın, kadının aile içindeki rolü, kadının eğitimi çerçevesinde kadın konusunu tartışmaya başlayabilmişlerdir. *Sırât-ı Müstakim* dergisi bu dönem boyunca İslamcılık fikri doğrultusunda kadın meselesini gündeme taşımış ve bu fikirler doğrultusunda kadının toplum ve aile içindeki yerini anlatmaya devam etmiştir.

Kaynakça

Sırât-ı Müstakim 'de Yer Alan Makaleler

- "10 Milyon İslam Hemşirelerimize", *Sırât-ı Müstakim*, 23 Eylül 1326 (6 Ekim 1910), Cilt: 5, Sayı: 109, s. 84-86.
- "Maneviyat-ı Askeriyye Dersleri: İlk Duygu-Anamın Ninnisi", *Sırât-ı Müstakim*, 10 Haziran 1326 (23 Haziran 1910), Cilt: 4, Sayı: 94, s. 276.
- "Matbuat-ı Cedide: Maneviyat-ı Askeriyye Dersleri", *Sırât-ı Müstakim*, 11 Şubat 1325 (24 Şubat 1910), Cilt: 3, Sayı: 77, s. 396-397.
- "Sahibe-i İffet Ümmehat-ı İslamiyyenin Enzar-ı Dikkatine", *Sırât-ı Müstakim*, 9 Haziran 1327 (22 Haziran 1911), Cilt: 6, Sayı: 146, s. 249.
- "Teshil-i İzdivaç Hakkında", *Sırât-ı Müstakim*, 29 Nisan 1326 (12 Mayıs 1910), Cilt: 4, Sayı: 88, s. 178.
- Bereketzade İsmail Hakkı, "Necaib-i Kuraniyye (Sure-i Nur Ayet 32)", *Sırât-ı Müstakim*, 5 Mart 1325 (18 Mart 1909), Cilt: 2, Sayı: 30, s. 52-54.
- Ethem Nejat, "Çocuğun Terbiyesinde Valide", *Sırât-ı Müstakim*, 25 Ağustos 1327 (7 Eylül 1911), Cilt: 7, Sayı: 157, s. 13-15.
- Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını: Birinci Fasıl: Kadın Nedir?", *Sırât-ı Müstakim*, 4 Eylül 1324 (17 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 4, s. 57.
- Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını: Dördüncü Fasılın Mabadi", *Sırât-ı Müstakim*, 25 Eylül 1324 (8 Ekim 1908), Cilt: 1, Sayı: 7, s. 104-105.
- Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını: İkinci Fasıl: Kadının Vazife-i Tabi'iyyesi Nedir?", *Sırât-ı Müstakim*, 4 Eylül 1324 (17 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 4, s. 60.
- Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını: Üçüncü Fasıl: Kadın Bedenen ve Ruhun Erkeklerle Bir Olabilir mi?", *Sırât-ı Müstakim*, 11 Eylül 1324 (24 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 5, s. 76-79.
- Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını", *Sırât-ı Müstakim*, 25 Teşrinisani 1324 (10 Aralık 1908), Cilt: 1, Sayı: 16, s. 255.

⁴¹ "10 Milyon İslam Hemşirelerimize", *Sırât-ı Müstakim*, 23 Eylül 1326 (6 Ekim 1910), Cilt: 5, Sayı: 109, s. 84-86.

- Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını", *Sırât-ı Müstakim*, 4 Eylül 1324 (17 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 4, s. 60.
- Ferid Vecdi, Tercüme: Mehmet Âkif, "Müslüman Kadını", *Sırât-ı Müstakim*, 25 Eylül 1324 (8 Ekim 1908), Cilt: 1, Sayı: 7, s. 106.
- Musa Kazım, "Hürriyet-Müsavat: 1- Hürriyet", *Sırât-ı Müstakim*, 14 Ağustos 1324 (27 Ağustos 1908), Cilt: 1, Sayı: 1, s. 1-3.
- Musa Kazım, "Hürriyet-Müsavat", *Sırât-ı Müstakim*, 11 Eylül 1324 (24 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 5, s. 68.
- Musa Kazım, "Hürriyet-Müsavat", *Sırât-ı Müstakim*, 18 Eylül 1324 (1 Ekim 1908), Cilt: 1, Sayı: 6, s. 94.
- Musa Kazım, "Hürriyet-Müsavat", *Sırât-ı Müstakim*, 21 Ağustos 1324 (3 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 2, s. 21-22.
- Musa Kazım, "Hürriyet-Müsavat", *Sırât-ı Müstakim*, 28 Ağustos 1324 (10 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 3, s. 36-37.
- Musa Kazım, "Hürriyet-Müsavat", *Sırât-ı Müstakim*, 4 Eylül 1324 (17 Eylül 1908), Cilt: 1, Sayı: 4, s. 54.
- Nezihe Muhlis, "Terbiye-i İnas Etrafında", *Sırât-ı Müstakim*, 9 Haziran 1327 (22 Haziran 1911), Cilt: 6, Sayı: 146, s. 248-249.
- Osman Fahri, "Memleketi Kurtarmak İçin", *Sırât-ı Müstakim*, 1 Kanun-ı evvel 1327 (14 Aralık 1911), Cilt: 7, Sayı: 171, s. 236.
- Pristineli Kadri, "Dinsizlik Tevessü Ediyorsa Kabahat Yine Bizde!", *Sırât-ı Müstakim*, 17 Haziran 1326 (30 Haziran 1910), Cilt: 4, Sayı: 95, s. 292.
- Selahattin Asım, "İlm-i İctima'a Nazaran İslamiyet", *Sırât-ı Müstakim*, 19 Mart 1324 (1 Nisan 1909), Cilt: 2, Sayı: 32, s. 89.

Tetkik Eserler

- Adem Efe, "Sebilürreşad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Cilt: 36, İstanbul, 2009, s. 251.
- Azmi Özcan, "İslamcılık: İkinci Meşrutiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Cilt: 23, İstanbul, 2001, s. 62-63.
- Fatma Hayrünisa Çil, "Muhammed FerîdVecdî'nin Makâelerinde Ahlâkî ve Sosyal Konular", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVIII, Sayı: 33, Haziran 2016, s. 143-169.
- Kerim Bayram, *II. Meşrutiyet Dönemi Yayın Organlarından Sırât-ı Müstakim 'de Kadın ve Aile*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı, Tez Danışmanı: Eyüp Baş, Ankara, 2010, s. 34.
- M. Âkif Aydın, "İslam'da Kadın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Cilt: 24, İstanbul, 2001, s. 86-94.

Ekler

Ek 1: *Sırat-ı Müstakim* 'in kapak sayfasıEk 2: Ethem Nejat, "Çocuğın Terbiyesinde Valide", *Sırat-ı Müstakim*, 25 Ağustos 1327 (7 Eylül 1911), Cilt: 7, Sayı: 157, s. 13.

Kültürel Miras

Altay Folklorundaki Ülgen ve Erlik'in Rekabet Bağlamında İncelenmesi

*Rövşen Alizade**

Analysis of Ülgen and Erlik in Altay Folklore in Terms of Competition

Summary

The roles and functions of two demiurkun (creators) named Ülgen and Erlik mentioned in Altay folklore texts are not the same. One tries to create an ideal world while the other one constantly prevents him in the mission of creation. At first sight, it draws our attention that such prevention seems to be a rational act. The process of creation is as such: Ülgen creates smooth and soft soil. Erlik, on the other hand, makes this a lifeless, inanimate scenario with mountains, hills and swamps. Ülger creates "auspicial" objects whereas his rival Erlik creates various harmful animals and insects, especially underground dwellers. In the end, Erlik grants people the art of forging, musical instruments, and shamanism. At the same time, he teaches people the value of life and the beauty of having life on earth, together with the phenomenon of "death".

In this study, it is mentioned that the "enmity" or competition between Ülgen and Erlik mentioned in Altay texts is in fact ritual and when the ritual plays are analyzed, they are neither winners nor losers. This study also deals with the issue of naming both characters as "ata" (ancestor), and the fact that many researchers mingle Ülgen and Erlik with each other characterizes the situation in Turkic religion as dualist (dual god).

Key Words: Ülgen, Erlik, cosmogony, chaos, and competition.

Yaratılış sürecinden önceki aşamanın ne olduğu hususunda Altay'ın eski sakinlerinin neler düşündüklerini ihtiva eden herhangi bir kaynak ortada yoktur. Altaylıların süreklilik arz eden, insanı ve diğer canlıları yaratan bilinç dışı bir varlık sorunu üzerine düşünmedikleri veya bu meseleye dair düşüncelerini sözlü ürünlere yansıtmadıkları görülmektedir. Elimize geçen bütün Altay mitlerinde söz konusu meseleden bahsedilmediği fark edilmektedir.

Yaratılış sürecinin başladığı zaman diliminde yaratıcılar ve gelecekteki evrenin oluşumu için gerekli olan bütün malzemelerin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Tabii ki bu hususta önceki ve sonraki zamanlar için bir koşulun olduğu da göz ardı edilmemektedir. Varlık denilen olgunun durumuna baktığımızda ise mekân-zaman niteliğinin pek önemli olmadığı görül-

* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

mektedir. Şöyle ki, evrenin yaratılışı anında nasıl bir olayın gerçekleştiğinden bahseden Altay mitleri, birbirine karşıt bilgilerle doludur. Bu açıdan mit metinlerinin birden fazla versiyonunu ele alıp incelemek gerekmektedir. Ancak bu durumda hangi olayın özgün, hangisinin ise yapay olduğu belirlenebilir. Altay mitlerinin çoğunda faaliyeti ile dikkat çeken ilk kişi Ülgen'dir. Ülgen bilindiği gibi Altay Türklerinin başlıca tanrısıdır ve şaman dualarından hareketle Ülgen'in gökyüzünde yerleştiği anlaşılmaktadır.

Daha o zamanlarda insan yoktu. Ülgen denizin üzerinde yüzen yeri (toprağı) ve onun üzerinde insan gövdesine benzer kili gördü. Ülgen o kil tabakasını aldı ve ondan insanın yaratılmasını arzu etti. Böyle de oldu. O kendi yarattığını Erlik olarak adlandırdı. Suda yüzen toprağın fazla kısmını büyük balığa-ala balığa dönüştürdü. Erlik arayıp Ülgen'i buldu, ona arkadaş ve kardeş oldu. O bazen kendini Ülgen'le aynı görmek istiyordu, hatta onu çekemiyordu. Ülgen onu yaratıyorsa o da aynı şekilde insanları yaratabilirdi. Erlik git gide Ülgen'den uzaklaştı ve nihayet ona ve onun yarattıklarına düşman kesildi (Ögel, 1993: 435-436).

Yukarıdaki epizotta dünyanın yaratılışı konusu Altay mitlerine uygun olmayan bir biçimde ifade olunmaktadır. Ülgen denizde yüzen hazır toprağı görür. Bu ilk topraktan Ө kendi yardımcısı ve kardeşi Erlik'i yaratır. Yerin yaratılması sürecine ise pek önem verilmemekte, Erlik'in kendi yaratıcısına karşı olan düşmanlığı net olarak anlatılmaktadır.

Altay mitlerinden kaynaklanmış nesnelerin sürekliliği de Türk inanç sistemini geliştiren bir olgu sayılabilir. Örneğin, Altay mitindeki baş tanrının (Ülgen) henüz dünya yaratılmadan önce karşısına dönerek çıkan taş üzerinde kâinatı yaratması olayı, *Tös-tau* (temel, esas, başlangıç) ile ilgili olan mitik inançların temelini de oluşturmuştur (Alizade, 2014: 172). Buradan, dağın baş tanrı ile ilişkisi Türk tefekküründe ciddi bir inanç ögesi olarak yer aldığı anlaşılmaktadır.

Ursul (Ural) Irmağı vadisinde yaygın olan bir versiyonda şu ifadeler bulunmaktadır: *Her şeyden önce hatta tanrılardan da önce su vardı. Yukarılardan gelen Üç Kurbustan iki meleği, Kuday ve Erlik'i yarattı.* Burada Kuday'ın Ülgen'le benzer bir figür olarak yansıtıldığı dikkat çekmektedir. Altay'da Kuday çoğu zaman Ülgen'in adlarından biri olmuştur. Hatta bazen "Kuday-Ülgen" şeklinde anılmaktadır. Üç Kurbustan Budist mitolojisinden alınmış bir karakterdir. Bu üç tanrı mitin söz konusu versiyonunda dünyayı Erlik'in yardımı ile yaratır. Erlik sudan çıkardığı toprağın içinde arpa büyüklüğünde bir tohum bulur. Yeri, yıldızları, insanı, balıkları ve hayvanları yaratır. Üç Kurbustan yaratılanları kendi aralarında paylaşırlar. Ancak Erlik'in bütün ricalarına rağmen ona hiçbir şey vermezler. Yaratılış sürecinde Erlik'in onlara çok az yardım ettiğini düşünürler. Burada mitin arkaik katmanı kendini belli etmektedir. Toprak yalnız denizin dibinden elde edilir.

Ancak neden ilk toprak ancak suda bulunmalıdır? Neden insan deren sulara başvurur ve ağızında toprak getirir? Deniz karakteri (okyanus,

çay, saf su vb.) yaratılmakta olan dünyanın kaotik durumunu, biçimsizliğini göstermektedir. Su, kaosun az ya da çok hacimli bir sembolüdür.

Yunan mitlerinde “en başta yalnız ebedi, karanlık kaos vardı. Haya-tın kaynağı kaos idi. Bütün dünya ve ölmez tanrılar sonsuz kaostan türediler.” denmektedir. Mitolojik-şiirsel tefekkürde kaos düzensizlik, kuralsızlık, boşluk, karanlık vs. olarak tasvir edilir. Kaosun karakteristik özelliklerinden biri de onun bizzat su başlangıcı ile ilgili olmasıdır. Buna göre pek çok halkın mitolojik sisteminde dünyanın yaratılışının doğrudan büyük taşkınlarla, suyla ilgili olması tesadüf değildir.

Kozmosun yaratılmasıyla da kaos tam olarak sona ermemektedir. Dünyanın kozmik modeli üç ölçülüdür: Yukarı dünya (gök yüzü), aşağı dünya (öbür dünya) ve orta dünya (yer). Yukarı dünya tanrıların, temiz ruhların, orta dünya insanların, aşağı dünya ise şeytanların/iblislerin temiz olmayan insanların saltanatıdır.

Yunan mitolojisinde *Tartar* kaosun sembolüdür. Yüz başlı Tifon, iki başlı korkunç köpek *Orfon* ve başkaları alt dünyada yaşarlar. Orta dünyada ise kaosun kalıntıları mevcuttur. Bununla birlikte kozmosun yaratılışı kaosun tam olarak yok etmemekte, belli ölçüde sıkıştırıp pasif duruma getirmekte, ancak düzensizlikler, kuralsızlıklar, karanlık, ölüm saltanatı, öbür dünya beklenmedik bir vakitte kaosun aktif olabileceğinin belirtileri gibi korkuyu, zorluğu yansıtmaktadır.

Son dönem şaman dualarından alınan metne göre Ülgen ve Erlik'in oğulları ve kızları vardır. Ancak her iki demiurgun eşleri hakkında herhangi bir bilgiye de rastlamıyoruz. Metinde Ülgen'in yedi oğlu ve dokuz kızının doğmadıkları, sadece babalarının bedeninden koptukları belirtilmektedir. Erlik'in de yedi oğlu ve dokuz kızı vardır. Bunların kökeni belli değilse de yaşam tarzları, alışkanlıkları bilinmektedir. Erlik'in oğulları “demir başlı kara erkekler”dir. Yer üstünde ve yeraltında babalarının emirlerini yerine getirirler. Onların hükmü altında pek fazla, küçük, acıklı ve adsız ruhlar bulunmaktadır. Bunlar insanların ruhunu çalar veya yerler. Bu rahatsız yaratıklar ara sıra kendi aralarında da kavga çıkarırlar. Erlik'in oğulları onları sakinleştirir. Onlar insanlara doğru açılan kapılarda nöbet tutarlar ve içeriğe kötü güçlerin girişini engellerler. Zamanını “bayramlarda ve oyunlarda” geçiren Erlik'in kızları o kadar da ilgi çekmezler. Terbiyesiz ve gülünç olan bu kızlar çoğu kez kendi yataklarına şamanları sürükleyip alırlar. Babaları gibi “olumsuz” olarak yansıtılan bu kızlar olağanüstü ve akıl almaz bir güce sahiptirler. Kaydedilen hususlara dayanarak denilebilir ki yeraltı ailesi olarak bilinen Erlik ve çocukları yerkürenin verimliliğinden yeteri kadar yararlanmışlardır. Erlik ve onun kızları hakkında Altay mitolojisinde pek fazla karaktere (dağın sahipleri ve onların kızları, dağ kızları vs.) rastlanır.

Altay folkloruyla ilgili malzemelerde üzerinde durmak istediğimiz mitlerin detayları hakkında ek bilgiler verilmektedir. Örneğin “Gök oğlu” efsanesinde uçan sincap Babırgan’ın önceleri gökyüzünde yaşadığı anlatılmaktadır. Bir kez o, gökyüzünün büyük oğlu Caik’in gözünü kör eder. Caik onun ardınca koşar, hatta yere iner. *Babırgan* ise sedir ağacında saklanır. Gökyüzü sedir ağacına yıldırım gönderir.

Görülmektedir ki eski zamanlarda bazı hayvanların geçim veya yaşam sürecinde güneşten korkmaları, gökyüzünden saklanmaları gibi durumlar da olmuştur. Bilindiği gibi bazı hayvanlar toprağı kazıyıp kendileri için yuva yaparlar. Bu tür hayvanlar mağaralarda veya ağaç kovuklarında da saklanırlar. Bir başka efsanede Gök oğlu ağacın altında uyuduğu zaman vahşi bir hayvan onun gözlerini çıkarır ve boğazını ısırır. Baba-gökyüzü de öldürülmüş oğlunun intikamını alır.

Yukarıdaki efsanenin çok sayıda varyantı da vardır. Hayvanın Gök oğlunun gözünü çıkartması veya öldürmesi olayı bütün varyantlarda anlatılmamaktadır. Tuva hikâyelerinde gök sahibinin/ tanrısının Burunduk adlı hayvana sinirlendiği ve ona yıldırım gönderdiği tasvir edilmektedir. Net olarak her bir münakaşada iki taraf, yani Gök Tanrı (yahut onun oğlu) ve ağaç kovuğunda veya yeraltında saklanan hayvan yer alır. Bu verilerin yanı sıra benzer motifler kozmogonik mitlerde ve efsanelerde de vardır.

Eski Türk devrinde Altaylıların ecdatları kozmogonik mitin pek çok varyantını da muhakkak biliyorlardı. Orhun-Yenisey kitabelerindeki satırlara yukarıdaki mitin doğrudan yansımadığı görülmektedir, ancak bu mite ilişkin bilgiler aktarılmıştır: *Üstte mavi gök, altta yağız yer kalandıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış*. İşte bu satırda dünyanın kim tarafından yaratıldığı aksini bulmuştur. Ancak bu durumda da denilebilir ki dünyanın yaratılış süreci yine Altay modelinde veya şemasındadır. Bu modelde üç dünyadan birine, insanların yaşadığı orta dünyaya bir gönderme yapılmaktadır. Dikkat çeken bir başka husus da eski Türklerin inandıkları tanrılar panteonuyla ilgili metinlerde, yazılı abidelerde “tanıdık” bir yaratıcı (Erlik, metinde Erklig olarak geçer) hakkında bilgiye de rastlanmasıdır.

Yukarı dünyanın tanrısı ise *Tengri* (Tanrı) olarak bilinir. Tanrı bir bütün olarak gökyüzü değil, bireyselleştirilmiş gökyüzü tanrısıdır. Onun ilahî konumlu eşi de vardır. Bu Umay’dır. Tanrı insan ömrünün süresini belirlemekte, Umay ise insan evladının doğumu ile uğraşmaktadır. Erlik ise doğal olarak insanların ölümüyle ilgili işleri yapmaktadır. Örnek olarak bu bağlamda onun insanların yaşadığı dünyaya ölüm elçilerini gönderdiği kaydedilebilmektedir.

Eski Türklerin ve onların ecdatlarının ciddi önem arz eden mitolojik figürleri aracılığıyla hem ecdatlar, hem de eski Türklerin kozmogonik

mitleri arasındaki bağ görülmektedir¹. Bütün durumlarda da tanrı çiftinin beraber faaliyeti sayesinde insanların kaderi belirlenir. Bunlardan ziyade, Altay geleneklerinde karı koca tanrılar olarak Ülgen ve Umay çifti hakkında yeteri kadar bilgi bulunmaktadır.

Tanrı Ülgen'le ilişkilendirilen Türk hükümdarı en eski zamanlarda da korku veren, hükmü geçen ve işlevsel varlık olarak algılanmıştır. Bilindiği gibi Türk devlet geleneğinin başlangıcında öncelikle halkın atası, devletin başı ve savaşçı kişi konumunda hakan belirlenmiştir ve bizzat bu tür bir hükümdarlık ideolojik muhafazaya ihtiyaç duymakta idi. Şöyle ki, iktidarı korumak ve güçlü duruma getirmek için hakanın Tanrı tarafından seçildiğini ve hatta Tanrı'nın oğlu olduğunu bir ilkeye dönüştürmek gerekirdi. Bu konuda Orhun kitabelerinde şu hususlar vardır: “Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye, babam kağanı, annem hatunu yükselten Tanrı, il veren Tanrı, Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye, kendimi o Tanrı kağan oturttu tabii” (Ergin, 2010: 41, 43). Yahut, “Tanrı gibi Tanrı yaratmış Türk Bilge Kağanı”(Ergin, 2010: 33), “Tanrı buyurduğu için kendim oturduğumda...” (Ergin, 2010: 61) gibi ifadeler vardır.

Orhun kitabelerinden de görüldüğü gibi Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olan hakan, Tanrı'nın emriyle tahta oturur, savaşa yollanır ve zafer kazanır. Bu kapsamda şu husus dikkat çekmektedir: Türk boyları dağılık oldukları ve esaret altına düştükleri zaman Tanrı'nın işlevselliği görülüyor. Ancak boylar birleşip bir millet konumuna geldiğinde ve güçlü hükümdar iktidarı sahiplendiğinde Tanrı'nın rolü yeniden işlevsellik kazanır. Tanrı ulusa yol gösterir, hakana emirler verir ve onun zaferler elde etmesini sağlar. Buradan da güçlü hakanın kudretli Tanrı'nın yerküredeki temsilcisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu olguyu biz Altay mit ve efsanelerinde de görmekteyiz. Bu açıdan V. İ. Verbitski'nin derlediği Altay yaratılış efsanesi veya B. Ögelin yazdığı destan metnindeki yaratılış süreci farklı olsa da dikkat çekicidir:

*Dünya bir deniz idi, ne gök vardı, ne bir yer,
Uçsuz, bucaksız, sonsuz, sular içreydi her yer!
Tanrı Ülgen uçuyor, yoktu bir yer konacak,
Uçuyor, arıyordu, katı bir yer, bir bucak.
Kutsal bir ilham ile nasılsa gönlü doldu,
Kayıptan gelen bu ün, ona bir çare buldu.
Göklerden gelen bir ses, Ülgen'e buyruk verdi:
-Tut önündeki şeyi, hemen yakala- dedi.
Ülgen bu emre uydu, uzattı ellerini,
İçinden tekrarladı, semanın sözlerini.
Denizden çıkan bir taş, fırladı çıktı yüze,
Hemence taşı tuttu, bindi taşın üstüne!*

¹ Burada bir hususu belirtmekte fayda var: Tek olan Gök Tanrı'nın iki kısımda, erkek ve kadın paradigmalarında gösterilmesi hususu ciddi bir önem taşımamaktadır.

Artık Ülgen memnundu, rahatı bulmuş idi,
 Üzerinde duracak bir yeri olmuş idi.
 Göklerin emri ile, bulunca Ülgen durak,
 Artık vakit gelmişti, ta göklere bakarak:
 -Bir dünya istiyorum, bir soyla yaratayım!
 Bu dünya nasıl olsun, ne boyla yaratayım!
 Bunun çaresi nedir, ne yolla yaratayım!
 Bir Ak-Ana (Ak-Ene) var idi, yaşardı su içinde,
 Ülgen'e şöyle dedi, göründü su yüzünde:
 -Yaratmak istiyorsan, sen de bir şeyler Ülgen,
 Yaratıcı olarak, şu kutsal sözü öğren!
 De ki hep, "Yaptım oldu!" Başka bir şey söyleme!
 Hele yaratır iken, "Yaptım olmadı!" deme!
 Ak-Ana bunu dedi, sonra kayboluverdi,
 Denize dalıp gitti, bilinmez oluverdi.
 Ülgen'in kulağından bu buyruk hiç çıkmadı,
 İnsana bu öğüdü iletmekten bıkmadı:
 -Dinleyin, ey insanlar! Varı yok demeyiniz!
 Varlığa yok deyip da yok olup gitmeyiniz! (Ögel, 1993: 433)

Bu metinde görülmektedir ki ne gökyüzü ne de yer vardır; Ülgen vardır. O, sahili olmayan denizin üzerinde kendine bir yer aramaktadır ki ayakları üzerinde durabilsin. Aniden o, içinden bir ses duydu. "Önden tutun" sesini duymuş gibi ellerini öne doğru uzattı. Onun eline taş geçti. O bu taşın üzerinde oturdu. Ancak o, yine de önceki sözleri duymaktaydı ve düşünmekteydi: "Neyi yaratsın, nasıl yaratsın". Aniden sudan Ak Ana çıkar ve şöyle der: Aklının uçundan neyi yaratmak geçiyorsa ancak şunu söyle: "Yarattım, demen yeterli..." Bunu söyleyip Ak Ana kayboldu ve bir daha kimsenin gözüne gözükmedi. Ülgen'in aklına bir fikir geldi ve yüksek sesle "Hey! Toprağı yarat, yeri yarat. Ve Yer yaratıldı" (Verbitskiy, 1893: 116).

Ülgen'in sözü ile gökyüzü, insan ve diğer cansızlar ve canlılar yaratılır. Daha sonra denizde Ülgen üç büyük balık yaratıp onların sırtına yeri bağlar. İki balıktan biri sağ, diğeri sol tarafta, üçüncüsü ise ortada başı kuzeye doğru yerin altında durur. Ortada bulunan balık başını eğince kuzeyde sel başlar. Bu balığın dünyayı sel altında bırakmaması için Ülgen özel bir düzenek yapar: bu düzenek balığa artık hareket etmeye imkân tanımaz. Aynı zamanda balığı bahadır *Mangdı-Şire* kendi denetimi altında tutar (Verbitskiy, 1893: 117). Dünyayı yarattıktan sonra Ülgen güneşin parlaklığının ve ay ışığının yansıdığı Altın dağa gider. Bu dağ öyle bir dağdır ki gökyüzünde asılı vaziyettedir, insanın dizine kadardır, yere dokunmamaktadır. Yaratılış süreci 6 gün sürer, 7. gün ise Ülgen uyumaktadır.

Kuşkusuz denilebilir ki yaratılış sürecinde rakibi bulunmayan yegâne mit olarak incelediğimiz bu mit metni dünyanın yalnızca *sözle* yaratıldığını göstermektedir. Bu metinde gözükken, söz söyleyen, kaybolan ve bir daha hiçbir zaman gözükmeyen *Ak Ana* karakteri de bir muammadır. Bu

meseleyi farklı bir bakış açısıyla incelediğimizde ilk kaos okyanusunda bulunan erkek ve kadın gibi iki başlangıç sayesinde dünyanın yaratılışı veya oluşumu mümkün olmuştur. Bu durumda Ak Ana'nın Umay olduğu ve Tanrı'nın, yani Ülgen'in de eşi gibi fonksiyon kazandığı görülmektedir. Hiç tesadüf değildir ki Altay folklorundaki Umay çoğu zaman saçları kızıl veya beyaz renkli kadın gibi tasvirini bulmuştur. Burada Erlik yoktur. Ancak yeraltı dünyasının sakinleri, yani Ülgen'in evcilleştirdiği olağan ölçüleri aşan balıklar da vardır. Bazen balık değil, ejderha oldukları iddia edilen bu yaratıkların büyük ağızları bulunmaktadır. Bu balıkların üst dudağı gökyüzündeki bulutların, alt dudağı ise yerin sabit durmasını sağlamaktadır. Bir ejderha soğuk bir nefes alıp verdiğiğinde yerküreye sonbaharı ve kışı bahşeder. İkincisi ise sıcaklığı getirir. Mitte dünyada dengeyi sağlayan aracın belirtilmesi de dikkat çekmektedir.

Bu noktada bazı sorular cevaba muhtaçtır. Acaba Erlik hangi kötülükleri yapmıştır? Ne için mitin işlevselliği iki yaratıcı arasında entrikaya neden olur? Erlik'in tüm faaliyeti yaratıcı konumdadır. Bunun dışında o daha çok türetendir. Örneğin, Ülgen kamyı ve kilden ilk insanların bedenini yarattığı zaman, onlara can (ruh) verememektedir. Erlik zuhur eder, ruhu insanlara üfler ve onları canlı kılar. Ülgen köpeği yaratır, ancak onu tüysüz bırakır. Bu durumda da meseleyi Erlik çözer. Mitin yarattığı algı Erlik'i yaptıklarıyla Tanrı'nın karşısındaymış gibi göstermektedir. Fakat iki yaratıcının ancak birliktelikleri sayesinde başlanılan işi sona erdirebildikleri görülmektedir. Bazı detayları bir tarafa bırakırsak aslında mitteki entrikanın temelinde kozmogonik sürecin işleyiş biçiminin saklandığı fark edilebilir. Ülgen ve Erlik birbiri için kaçınılmaz olan iki karşıtlıktır. Onların karşıtlığı ise dünyayı, onun işleyiş biçimini harekete geçiren kaydır.

Mitte fark edilen mantık şöyledir: Geçmiş ikizlerin düşman olması kaçınılmazdır. Buradaki mesele o kadar da basit değildir. Oldukça karışık olan bu olayı diyalog-entrika ile adlandırmak mümkündür. Evrene tam olarak bu iki yaratıcıdan hiçbiri hakim değildir. Bunlar ancak birlikte, ortaklaşa yaratabilirler. Burada mutlak iyi veya kötü eyleme, yanlışa veya doğruya yer verilmez. Görülmektedir ki Altay yerlileri çeşitli yeteneklerini, farklı güçlerini olumlu bir şekilde kullanmayı öğrenmiş; dünyadaki harmoninin yalnızca yetenek ve güçleri birleştirmekle sağlanabileceğini anlamışlardır. Onların şuuru bütün dünyanın birbiriyle bağdaşmayan iki zıt kutba ayrılmasına karşı direnmekteydi. Ülgen koşan at yaratır, bunu çekemeyen Erlik onu taklit etmeye çalışır. Ancak o, hayvanın eğri boynunu ters yaptığı için sonuçta "deve" yaratılmış olur. Ancak yine de genel olarak Erlik mit ve efsanelerde ilginç bir yaratıcı olarak takdim edilir. Bu "kötü yürekli" fevkalade derecede yeteneklidir. Onun medeniyet alanına kazandırdığı keşifler şunlardır: O ilk kez demiri bulmuş, yani başka bir deyişle ilk demirci olmuştur. İnsana can verip demir boruyu çalan da Erlik'tir. Birtakım musiki

aletlerini icat eden de odur. Nihayet ilk şaman da kendi davulunu Erlik'in elinden almıştır. Ülgen ise insanlara eğitim vermiştir.

Böylece, iki demiurkun (bazen onları kardeş de adlandırırılar) rekabeti düzene girmiş dünyanın yaratılmasıyla sonuçlanır. Örnek olarak verdiğimiz mit varyantlarının yanı sıra gerek Altay itikat ve inançlarında gerekse Altay folklorunda Ülgen'le Erlik arasında düşmanlığa işaret eden bir unsur görülmediğini özellikle belirtmek gerekmektedir. Aksine onlar dünyanın yaratılışında birlikte hareket edip insanların kaderini belirlemede ve onların sorunlarını çözmektedirler.

Kaynaklar

Alizade, R. *Türk Halk Kültürü ve Tarihi*, Karma Yayınları, İstanbul 2014.

Ergin, M. *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2010.

Ögel, B. *Türk Mitolojisi*, I. Cilt, TTK, Ankara 1993.

Verbitskiy, V. İ. *Altayskie inorodtsı: sbronik etnografiçeskih statii issledovaniy Altayskogo missionera, protoiereya V. İ. Verbiskogo*, Moskva 1893.

**Altay Yaratılış Destanı ve Saha Türklerinin
“Kut-Sür İtegele” Sisteminde Holografik Yansıma**
(“Karanlık Noktadaki Beyaz Evren” Kitabındaki Derlemelere Bir Bakış)

*Metanet Aliyeva**

**A Look at the Collections in the Book “Karanlık Noktadaki Beyaz Evren”
(White Universe at the Black Spot)**

Summary

Most of the time mythology and the cosmogonic myths that are a part of it, are mistakenly evaluated as the imaginative musings of human beings. The fact that the “god” concept of cosmogonic and ethnogonic myths is included shows that religion was part of mythology from its beginning.

In particular, in the epics of creation this information is clearly given. In this regard, Turkic epics, which reflect spoken metaphysical rules, include elements which support the holographic universe analysis in a direct or indirect manner. The holographic universe understanding, which shows that the beliefs of today that appear to be multi-god are based on the one-god model. In this study we will evaluate the Altay Creation Epic and the Yakuts’ Kut-Sür İtegele belief, which provide typical examples of Turkic cosmogonism.

Key Words: Universe, creation epic, Kut-Sür İtegele, god, belief. myths, mythology.

Zaman kavramının günümüze kadar öğrenilmemiş bir içerikte olması, bilginin zaman ve zamansızlık olarak iki yönde aktığı düşüncesini ortaya koyar. Evrenin var oluşunu zamana bağlarsak zamanın Tanrı’nın ipi olduğunu, evrenin ve insanlığın varoluşunun bu ipe bağlılığını, asıl öğrenilmesi gerekli olan bilginin de zaman olduğunu anlamış oluruz. Allah’ın ipine hepimiz sımsıkı yapışın (Ali İmran: 103) ayeti farklı bir şekilde yorumlandığında bu ipin bütün bilgileri içine aldığı anlaşılır. İnsanoğlu zaman olarak adlandırdığımız bu ipte yürüyen bir noktanın son tezahürü olarak evrenin ilk ve son ruhsal veya soyut bilgilerini kendinde taşımaktadır. Bu bilgiler bir noktada barındığı için noktanın içeriği hem sonsuz hem de yokluk âlemdir, çünkü olum ile ölüm, alan ile alansızlık bu içerikte bütünleşir. İnsanoğlu bu bellekteki bilgileri sunabilen bir canlı mekanizmadır.

İnsanoğlunun yürüdüğü zaman grafiğinin ilk bilgilerini döktüğü arşivin ismi mitolojidir. Mitoloji hayalle gerçeğin kavuştuğu nokta ve bilginin kaos biçimidir. “Mitolojik sözlük”te kaos, kendisinde bütünü barındıran bir

* Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi, Bakü, Azərbaycan.

yer olarak izah edilir. Yani kaos, “her şey var, aynı zamanda hiçbir şey yok” anlamına gelir.

Kaosun bir bütünü içinde barındırması evrenin kaos aynasından bütün olarak açığa çıktığı anlamına gelmektedir. Çünkü kaosun sınırları, açığa çıkan evrenin de sınırları olacaktır. Bir başka deyişle evrenin sınırları, kaosun açığa çıkmış sınırları anlamına gelmektedir. Bu ise evreni kapalı bir sistem olarak değerlendirmeye imkan sağlamaktadır. Diğer bir deyişle mitolojinin içine aldığı mitler interferense (girişim), bu girişimin holograma dönüşü ve mekâna bağlı yansımalara bağlı oluşumlardır. Bu bakımdan mitolojinin insanın hayal ürünü değil, evrensel olguların yansımalarının birikimi olduğunu anlamış oluruz. Genellikle yaratılış mitlerinin inanç-din sistemi ile iç içe olduğu görülür. “Din, kaosun çekirdeğindeki bilginin (bu bilgi yaratana inamdır) açığa çıkma yolu, mitoloji ise bu bilginin bütünüdür. Din, mitoloji bilgi küresinin (DNA) içerisindeki çekirdeği (inanç) ve çekirdeğin nüvesini (inam) evrene ve evrende taşıyan yoldur. Bu yol bilimin de yoludur”.

Kozmogonik ve etnogonik mitlerin Tanrı kavramını içine alması, dinin mitoloji içerisinde önceden var olduğunu göstermektedir. Özellikle yaratılış destanlarında bu bilgi çok sade ve anlamlı verilmiştir. Bu bakımdan Altay yaratılış destanları söz ile ifade edilen metafizik kurallardır. Mitolojinin verdiği bilgiye göre yaratılış sistemi *etken* ve *edilgen* olan iki tür ön varlıkla başlamıştır. Tanrı etken; su, taş ve kelam edilgendir. Ak Ana ise hem etgen hem de edilgen, yani sabit bir hâl idi. Tanrı Ülgen ile Ak Ana evreni olumlu düşüncelerle oluşturduğunda evrenin tohumunun fikir, fikri açığa çıkarmanın ses, manayı açığa çıkarmanın kelam, kelamın olumlu göstergesinin ise evren olduğu görülmektedir. Masalarda geçen “bir varmış, bir yokmuş” ifadesindeki “var”ın Tanrı, “yok”un su olduğunu kabul etmek zorundayız. Yok olan nasıl var oldu dersek suyun Tanrı’nın ilk yansıması, yani karmaşık girişim olayı olduğunun farkına varmamız gerekir. Girişim olayından ilk “doğan” taşır. Taş ile, yani mercek ile üçüncü olay gerçekleşti ki bu da sudan çıkan şeffaf Ak Ana’dır. Tanrı ilk başta olumsuz düşünüyordu, çünkü yansıması interference (girişim) hâlindeydi, Ak Ana olumlu düşünceden söz ediyor, çünkü o bir hologramdı. Yani Tanrı’dan ilk açığa çıkan bilgi oldu. Sonra bilgiyi taşıyan dalgaları yönlendiren malzemeler, daha sonra ise tüm bilgiyi içine alan hologram ortaya çıktı. Ak Ana hologramı her şeyi açığa çıkartma gücünde olduğu için olumlu düşünceyi (dalgayı) ifade ederdi, lakin evreni tek başına yaratma gücü yoktu. Çünkü kaynak bilgi ve yaratıcı gücüne ihtiyaç vardı. O yüzden olumlu düşünce dalgası Tanrı’ya yöneldi ve Tanrı evreni oluşturdu.

Bütün yaratılış destanlarında açık veya dolaylı bir biçimde holografik olayı bizlere sözle anlatılmaktadır. Yaratılışla ilişkili mitler önce bir Tanrı’yı ifade eder, sonra tanrılardan bahseder. Yani Tanrı’nın tekliği veya tek

Tanrı kavramı önceden kabul edilen bir sistem. Ama neden tanrılardan bahsedildi ve zaman geçtikçe çok tanrılılık gibi algılandı? Bunun sebebi yine holografik yansıma ve insanların bu olayların farkına varamamasıdır.

Tanrılar sistemi Saha Türklerinin “Kut-Sür İtegele” inanç sisteminde verilmiş ve her tanrının hangi gökte oturduğu ve vazife dağılımı belirlenmiştir. Tanrı, dokuz gök ve 12 tanrı sisteminde de evren oluşmadan önce Tanrı'nın holografik yansıma sistemi verilmiştir. Dokuz gök, dokuz girişim (interferense) olayı ve her gökte bir veya iki tanrı yansıması, şeklen bir gonca biçiminde gerçekleşmektedir. Yeni oluşan her biçimde ortaya çıkan bu modelin en güzel örneği gül ve fidandır. İnsana da ters biçimde bakılırsa baş, eller ve ayakların bütün olarak yine gonca biçimini ifade ettiği görülecektir. Hatta günümüzde kılınan namaz hareketlerinin toplamı da gonca biçimini ifade eder.

Tanrı'nın dokuz gökte 12 yansıması emirler sistemini ifade eder ki insanlar bunu da vazife dağılımı gibi kabul etmişlerdir. Neden Tanrı her gökte yansırken vazife bölgesi değişir? Çünkü her gök-girişim olayı Tanrı hologramının bir özelliğini daha çok açığa çıkarmıştır. Altay mitolojisindeki Ak Ana olgusundaki gibi Ak Ana kendi başına, yani bir hologram olarak yaratıcı olmadığını gibi Tanrı yansımalarında da Tanrı ile her gökteki tanrıların yansıması bir veya birkaç emri açığa çıkarıyor. Eskiden bu bilgileri insanlar bildikleri için zamanı dokuz gök yansıması olan 12 tanrı ile ölçmüşler. Dokuz gökteki 12 tanrı ile bilinen takvimde aylar ve yıllar aynı tanrı isimleri ile ifade edilmekte ve bu bakımdan sonraki takvimlerden farklılık oluşturmaktadır. Kitapta Saha Türklerinin Kut-Sür İtegele (Kut-Sür İnancı) veya Tanara Üöretege (Tanrı İlmi Öğretisi) olarak adlandırılan sistemlerinde 12 tanrılı Saha Türk takviminin modeli çizilmiştir. Bu modelde yılın ilk ayı 22 Haziran ile başlıyor, 22 Aralık ise onun zıddı olarak gözüküyor. Takvim ilk dairede Tanrıların ismi geçmek şartıyla iç içe üç daire olarak çizilmiştir. Bu model, Azerbaycan ve Türk dünyasında 2-22 Mart arasında Güneş'in zenit açısına göre kutlanan Nevruz bayramı ile Yakut Türklerinin Kut-Sür inancı arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Nevruz'un sırları onun gelişine kadar gerçekleşen cemrelerde gizlenmektedir. Cemreler dört âlemin (*su, ateş, hava, toprak*) sırlarını içinde barındırmakla dört haftanın her salı ve çarşamba günü ritüellerle kutlanmaktadır. Bu cemrelerin sonuncusuna *ilakır/ ilahir çerşenbesi* denmektedir. *İlakır/ İlahır* sözcüğü “yılın son cemresi” ifadesinin kısaltılmış biçimi olarak da kullanılır. Lakin Saha Türklerinin “Bes İya” veya “İhiak İya” adlandırdığı haziran ayı, yılları birbirinden ayıran *kıra möhülge* “kısa son” dönüşümün tekrarını belirleyen aydır. Sahalarda *Isiak / Ihiak* kelimesi “serpme” anlamına gelir. Yeni yıl başlangıcında tanrılar için etrafa kırmızı saçılması, bu bayramın adının da *Isiak / Ihiak* olarak söylenmesine sebep olmuştur. Yani tanrıların şerefine bu bayram *Isiak / Ihiak* olarak adlandırılmıştır.

Mete Han'ın tahta çıkışı (MÖ 209) ile kullanılmaya başladığı iddia edilen "12 Hayvanlı Türk Takvimi"nden önce mevcut olan bir takvim olma ihtimali, bu takvimin tanrılar sistemine bağlı olması nedeniyle ileri sürülebilir. Bu bakımdan tanrılar takvimine en yakın olanı Nevruz takvimidir. 12 tanrılı Türk takvimi sonradan gezegenlerin devri sürecine uygun olan 32 ve 12 hayvanlı Türk takvimlerini ortaya çıkarmıştır.

Saha Türklerinin "Kut-Sür İtegele" inanç sisteminde, dokuz gökteki tanrıların görev dağılımı ile insan vücudundaki baş-beyin, omurga-omurilik ilişkisi ve bunların işlevselliği arasında bağlantı olduğuna inanılmaktadır. Saha Türklerine göre nefes iyi ve kötü olmak üzere iki türdür. İyi nefes Tanrı'dan gelirken kötü nefes bela getirir. İnsanın iyi veya kötü huyluluğu, onun nefesi nereden aldığına bağlıdır ve insanın fikri ve vücudu bu nefesin etkisi altındadır. Nefesin hologram olarak 8 yönden gelişi ile Azerbaycan'da nefeslerin farklılığını inanç hâline getiren "Seyitlerin nefesi" arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Ayrıca oybonların "dil nefesi" ile açılması hakkındaki bilgi Azerbaycan Türklerinde "Atasözü" olarak kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır.

Kitapta tanrılar sisteminin emirler sistemi olarak takım yıldızları, sonra ise peygamberler ve onların yardımcıları (12'lik sistem) olarak gözükmeye Alevi inanç sistemi ile aydınlık getirilmiştir. "Kut Sür İtegele" inanç sistemi ile takım yıldızların sırrının çözümü, evrenin sağ gözünün Güney Haçı olması ve Sirius Yıldızı ile Dogan kabilesinin Nammo gemisi arasındaki tanrısal hologram bağlantısı da açığa çıkarılmıştır.

Sonuç olarak mitolojik bilgilerin kuantum fiziğiyle ilgili olguları ifade ettiği, tek Tanrı kavramının holografik olguların düzgün değerlendirilmemesi sonucu sonradan farklı dinlerin ortaya çıkması, Altay Yaratılış Destanı ve Saha Türklerinin Kut-Sür İtegele sisteminin kozmogonik olguların holografik yansımalarından bahsettiğini kabul etmemizin zamanı gelmiştir. Kozmogonik holografik olgularının çeşitli biçimlerde, bütün bilgi şeklinde, inanç sistemi, bayram ritüeli, atasözleri veya nefes kavramları altında insanlara yol göstermesi Saha, Azerbaycan, Anadolu Türklerinin yanı sıra tüm Türkler arasındaki ortak bağlardır.

Altay ve Kıbrıs Türklerindeki Ay ve Güneş Tutulması İle İlgili Ortak İnançlar

Zeki Akçam -Ayşegül Akçam***

Common Beliefs Regarding Lunar and Solar Eclipses Among Altay and Cypriot Turks

Summary

These days studies about the science of Turkishness have taken on a new dimension. It has become inescapably clear that a multi-disciplinary look at our culture will yield a more accurate picture of it. Additionally, it is especially important that the comparative studies undertaken analyze the cultural unity among Turks who live in different areas of the world. In our study, the sun and moon cults that have an important place among Turks will be evaluated vis-a-vis the Altay Turks and the Turks of Cyprus. According to the Altay Turks, the sun and the moon struggle with bad spirits and sometimes, in consequence, they are defeated, bearing a relationship to lunar and solar eclipses.

Following such events, the shamans or woman and men living in the concerned locality scream, cry or play drums. They believe that in this way, the bad spirits will be removed from the front of the sun and the moon. This same belief continues in Serdarlı (Çatoz) town in Gazimağusa district of Northern Cyprus. The common beliefs about the sun and the moon among both the Altay Turks and the Turks of Cyprus will be presented, based on a study which was conducted in 2016 and 2017 in Serdarlı (Çatoz) town with the support of the Turkish Prime Minister's Office's Commission for Kin Turkish Communities Abroad.

Key Words: Altay Turks, Cypriot Turks, lunar, solar eclipses, sun, moon.

Giriş:

Kıbrıs'ta yaşayan Kıbrıs Türklerinin akraba Türk toplulukları ile ortaklıklarına yönelik çalışmalar genellikle ağız ve dil bilgisi malzemelerinden hareketle yapılmaktadır. Tarihî vesikalarla çok net bir şekilde bilinmesine rağmen Kıbrıs Türklerinin kökeni konusunda bilimlik olmayan birçok görüş de ortaya konmuş, folklorik unsurların Anadolu ve Türk dünyası ile olan bağı konusunda şu görüş genel olarak kabul görmüştür: *İlk iş olarak ilgili olguya Anadolu'dan bir kök aranır; eğer bulunamazsa varsayılan, bir kökün bozulmuş-yozlaşmış bir biçimi olarak yorumlanır. Elde edilen veriler bunu da olanaksız kılıyorsa o zaman olgunun kendisi yabancı bir kültü-*

* Yrd. Doç. Dr., Girne Amerikan Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti.

** Yakın Doğu Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti.

rün malı olarak dışlanır ve saf kültür “korunur” ... bu bütün içinde cimbızla yapılan bir seçim ile dil, din aile, vatan, ulus, kahramanlık, vatanseverlik vb. türden öğeler empoze edilir¹. Bu gibi görüşleri çoğaltmak mümkündür. Genel olarak bu türden görüşleri çürütmek için harcanacak olan zamanı, zaman sarfiyatı olarak görmekteyiz çünkü başta konuşulan dil olmak üzere Kıbrıs Türklerinin dil ve folkloru ile ilgili çalışmalar yapılırken mutlaka tüm Türk dünyası bir bütün olarak düşünülmeli ve incelenmelidir.

Altayistik ile ilgili yapılan çalışmaların yeni arkeolojik buluntularla yeniden hız kazandığı 2017 yılında, biz de özellikle folklorik malzemeden hareketle Kıbrıs Türklerinin başta Altay Türkleri olmak üzere ada dışındaki diğer Türklerle olan akrabalığına dair yeni bilgileri aktarmaya çalışacağız. 01.05.2016 ve 01.05.2017 tarihleri arasında TC Başbakanlığı Yurtdışı Türkler Akraha Toplulukları Başkanlığı tarafından desteklenen Serdarlı (Çatoz) Monografisi başlıklı projemiz sırasında yapmış olduğumuz derlemeler neticesinde güneş ve ay tutulması ile ilgili oldukça ilginç sonuçlara ulaşılmıştır. Bu tür inançların artık yok olduğunu zannettiğimiz bir sırada ortaya çıkması “kültürel hafıza” ile ilgili tekrar düşünmemiz gereğini ortaya koymuştur. Yaşamış olduğumuz bu çağda, biyolojik olarak sahip olduğumuz beynimizin çok ötesinde taşıyıcısı olduğumuz “kültürel hafıza”ımızı, Türklerin yeryüzünde ilk defa görüldüğü tarihlere kadar götürebileceğimizi rahatlıkla söyleyebiliriz. Gündelik yaşamda, atalarımızdan bize miras kalan birçok pratik ya fonksiyon değiştirerek ya da aynı şekilde devam etmektedir. Bunlardan biri de güneş ve ay tutulması ile ilgili olan inançlarımızdır.

Güneş ve ay ilgili inançlar, Türklerde çok eski çağlara dayanır. *Eski Türklerde görülen güneş, ay ve yıldız kültlerinin, Gök Tanrı kültüyle ilişkisi çok erken dönemlerde aranabilir. Nitekim Çin kaynaklarına göre Hun hükümdarı her sabah çadırından çıkarak güneşi ve akşamları da ayı ululuyordu. Bu inanışlar Vu-huanlar, Tabgaçlar ve günümüzde Yakutlarda devam etmiştir ve bu konudaki mitolojik ve dinsel etkiler Anadolu Türklerinde de karşımıza çıkmaktadır*². Başlangıçta dinî bir ritüel olarak karşımıza çıkan bu türden uygulamalar zamanla fonksiyon değiştirerek kültürümüzde farklı formlarda yaşamaya devam etmiş ve kültürel hafızamız bu uygulamaları nesilden nesile “sözlü kültür ortamında” aktarmıştır.

Yakutlar, güneşi ve ayı kardeş sayıyor, bazı kahramanların onların isteğiyle türediğini ifade ediyorlardı. Yakutlar, belki de Manici mitolojisinin etkisiyle, güneş ve ayla savaşan ve bazen onları karanlık dünyasına hapseden kötü ruhlardan söz eder. Onlara göre güneş ve ay tutulmasının sebebi buydu. Onlar güneş ve ay tutulmalarında, tıpkı Türkiye'nin çeşitli

¹ Muharrem Faiz, *Kültür ve Yabancılaşma/Lefkara İşleri Üzerine Bir Araştırma*, 2. baskı, Galeri Kültür Repa Ltd. İstanbul-1996, s. 18-19.

² Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, Kabcacı Yayınevi, Ankara-2000, s. 22.

yerlerinde olduğu gibi davul çalarak, gürültü çıkararak ay ve güneşi kötü ruhlardan kurtarmaya çalışıyorlardı³. Özellikle ay ile ilgili inançlar sadece Mani dinine bağlanmamalıdır. Bunun çok daha öncesi, yani Animizm (canlılık) dönemi insanının dünya görüşü ve dünyayı anlama çabası geniş bir şekilde irdelenmelidir⁴. Çünkü Türkler, doğadaki tüm varlıkların bir ruhu olduğuna inanmaktaydı. Güneş ve ayın bu inanç sisteminden nasibini aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak ay ile ilgili inançların çok daha yaygın olmasını şu şekilde açıklayabiliriz: *Güneş her zaman olduğu gibi aynı kalır ve asla bir "oluşum" içine girmez. Oysa ay, büyür, küçülür, kaybolur, tüm evrene hükmeden oluşum, doğum ve ölüm yasasına boyun eğer. İnsan gibi ayın da duygusal bir "tarihi" vardır; çünkü insan gibi ayın da ölümle noktalanmış çöküş dönemi vardır. Ay üç gece boyunca yıldızlı gökte görünmez. Ama bu "ölümün" ardından yeniden doğuş gelir: Yeniay. Ayın karanlıklara gömülmesi kesin bir son değildir. Kaderi yüzünden kendi özünden yeniden doğar⁵*. Aslında ay sürekli olarak kılık değiştirir. Bu değişim ister istemez tüm insanlık gibi Türklerin de dikkatini çekmiş ve bu bağlamda aya birçok farklı anlam yüklenmiştir.

Türlere ait birçok efsane, masal ve hikâyede ay erkek, güneş dişi olarak algılanır. Bu Umay kültürüyle bağlantılıdır; çünkü bir tanrıça ya da dişi ruh olan bu ilah aynı zamanda güneşle de ilişkilendirilmiştir. Güneş ve ayın kutsallığının günümüz Anadolu'sundaki Müslüman Türklerin inanışlarında da bazı izleri kalmıştır; örneğin güneş ve ay tutulmasında teneke çalınarak ya da havaya kurşun sıkılarak ay ya da güneşin bu durumdan kurtarılmasına çalışılması âdeti Türkiye'nin çeşitli yerlerinde görülür⁶.

Bahaeddin Ögel ise "Türklerin düşüncesinde güneş, her zaman birinci sırayı almıştır. Çünkü Türkler her çağda, güneşli yerlerde yaşamışlardır. Çin ve Hindistan'da olduğu gibi gökleri, bulutlarla kaplı değildi. MS 763 de Uygurlar, Mani dinini alınca ay, daha çok önem kazanmıştır. Çünkü bu din Ön Asya kökenlidir. Hunlarda, "hem güneşe ve hem de aya ayrı ayrı saygı gösteriliyordu. Kurbanlar da veriliyordu. Güneş doğunun, ay ise, batının sembolü idi⁷" görüşü ile ayın öne çıkmasını yine Mani dinine bağlar ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi konunun canlılık döneminden itibaren tekrar ele alınması gerektiğine inanmaktayız.

Güneşin tutulması: Proto-Türk düşüncelerini en iyi saklamış olan Yakut Türkleri, şöyle düşünüyorlar: "...Kün-Toyon, güneş Tanrısı idi.. Ay

³ Y. Çoruhlu, *a.g.e.*, s. 22.

⁴ Drury Nevill, *Şamanizm (Şamanlığın Ögeleri)*, Okyanus Yayıncılık, İstanbul-1996, s.19.

⁵ Eliade Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul-2003, s. 167.

⁶ Y. Çoruhlu, *a.g.e.*, s. 25.

⁷ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi-II (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara-1995, s. 187.

ile güneş, arasında kavga ediyorlar. Kötü ruhlar da bu kavgayı tutuşturuyorlardı. Kötü ruhlar, güneşi ele geçirince güneş tutuluyordu... Yakutlar, ay ve güneş bayramını, baharda yaparlar... Bu güzel bir düşüncedir. Bazı Türk destanları ise, "güneşi kurtların parçaladığına" inanırlar⁸.

Altaylı Samanistler güneşle and içerler, and formüllerinde "kün ana körüptür" cümlesi geçer. Şamanistlerin inançlarına göre güneş ve ay ile kötü ruhlar mücadeleye kalkışırlar, bazen yakalayıp karanlık dünyasına sürüklerler. Güneş ve ayın tutulmasının sebebi budur. Bütün Türk lehçelerinde küsuf ve husuf hadisesinin "tutulmak" ile ifade edilmesi de eski bir inancın izini taşımaktadır. Güneş ve ay tutulduğu zaman Şamanistler bunları kötü ruhun elinden kurtarmak için bağırıp çağırırlar, davul çalarlar. Bu gürültü patırdıların kötü ruhu korkutacağına inanırlar⁹. Dolayısı ile Şamanist olmayan Türklerde bu ritüeli şamanların değil de kadın, erkek, çocuk ve dede ile nenelerin hep beraber uyguladıklarını söyleyebiliriz. Mircea'ya göre "Strictro sensu (dar anlamda) Şamanizm tipik olarak Sibiryaya ve Orta Asya'ya özgü bir dinsel olgudur.¹⁰" ve Türkler tarihlerinin büyük bir diliminde bu inanç sistemi ile yaşamlarını sürdürmüş olup güneş ve ay bu inanç sisteminde oldukça önemli bir yere sahipti.

Eski Hunlarda, "ay" a övgü, başlıca ibadetlerden biri olmuştur. Eski Çin kaynaklarına göre Hun Hakanı, her sabah çadırdan çıkarken güneşe, geceleri de "ay" a secde edermiş. "Oğuz Kağan Destanı" nda "ay", ilk kadın gibi sunulur. Birçok araştırmacıya göre burada, Ay Kağan'ın, eski mucizeli doğum motifine uygun bir şekilde, Oğuz'u dünyaya getirmesi, onun bir Tanrı oğlu" (daha doğrusu, "Gök oğlu") olduğu fikrine götürür. Kutsal kökene bağlılığın bir göstergesi gibi, ay ışığından hamile kalma motifi, Moğol efsanelerinde de vardır. Yakutlarda da ayla ilk kadın arasında bağlantı kurulduğu için, günahkâr bir kadın, ay ruhuna yakarıp ondan af diler. Dolunay, şaman mitolojisinde, güçlü şamanların ecdadı sayılmıştır. Türk halklarının inanışlarına göre ay veya güneş tutulmasının sebebi, meleklerin onların önünde kanat açması içindir. Bununla birlikte, meleklerin, aya ve güneşe âşık oldukları da söylenir. Irak Türkmenlerinin inanışına göre ayın tutulması savaş olacağını haber verir. Bunu önlemek için de "Div, Ay neneyi tutup" diyerek, sokaklarda ve evlerde teneke çalarlar. Karaçay-Balkarlarda, da ayın tutulması, "Jelmauz" adında bir devin onu yutmak istemesi olarak yorumlanır ve bela habercisi sayılır. Türk halk inanışlarında, rüyada ay görmek hayra yorumlanmıştır. Ayın tutulması da kıtlık ve ölümün işareti sayılmıştır. Anadolu'daki ayla ilişkili halk inançlarından birine

⁸ Bahaeddin Ögel, a.g.e., s. 188.

⁹ Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* (Materyaller ve Araştırmalar), Türk Tarih Kurumu, Ankara-1995, s. 29.

¹⁰ Eliade Mircea, *Şamanizm* (İlk Esrime Teknikleri), İmge Kitabevi, Ankara-1999, s. 22.

göre bir gün ayla güneş birleşip dünyayı yakacaklar ve o zaman kıyamet kopacaktır¹¹. Bu uygulamalar ay ve güneşin tutulmasının uğursuzluk olarak görüldüğünü açıklamaktadır. Bu uğursuzluk durumundan kurtulmak için ise somut olarak düşünen tarih öncesi insanın kendi dünyasında geliştirmiş olduğu “gürültü çıkararak kovma” ritüelinin geliştirilmesi ise son derecede doğaldır. Kültürel hafıza “gürültü çıkararak kötülükleri uzaklaştırma” eylemini binlerce yıllık sözlü kültür ortamında aktarmış ve XXI. yüzyılda da aktarmaya devam etmektedir.

Güneş: Türk mitolojik düşüncesinde, kutsal evrensel bir obje. Türklerin yaratılış destanının bir versiyonuna göre gökyüzünün yedinci katında “Gün Ana” mesken tutmuştur. Bu, güneşin kutsallık taşımasının bir göstergesidir. Altay Türk düşüncesine göre insanları korumakla yükümlü olan “Suyla” adlı ruh da güneşin kırıntılarından yaratılmıştır. Türk şaman dualarında, yiğitlerin güneş ve ayın desteğinden yararlandıkları söylenir. Türk destan geleneğine göre yiğitler yemin ederken “Güneş bizi korur.” derlerdi. Daha önceleri Kuzey Hakaslarda düğünden önce, “güneşe saygı” merasimi yapılırdı. Türk halklarının geleneksel düşüncelerinde güneşle ilgili çok sayıda inanış yaşamaktadır. Örneğin, hamile kadın rüyasında güneş görürse kızı olur. Güneşin değdiği yer murdar olmaz. Günbatımına bakmak iyi karşılanmaz. Günbatımında çöp atmak, bir insanın kötü yola düşeceğini işaretidir. Günbatımından sonra evin bereketini -ununu, pirincini, tuzunu ve ekmeğini- dışarı vermek olmaz. Mitolojik inançları aktaran metinlere göre cinler ve ejderhalar güneşin düşmanıdır ve onu boğmaya çalışırlar. İnanışa göre güneşin tutulduğu zamanki kırmızılığı da bu yüzdendir¹².

Güneş ve ay tutulması ile ilgili örnekleri Türk dünyası bağlamında çoğaltmamız daha da mümkündür.

Kıbrıs Türk Halk Kültüründe Güneş ve Ay Tutulması ile İlgili İnançlar

Kıbrıs Türk halk kültüründe başta al basması olmak üzere Türk dünyası ile ortak halk inançları halen daha devam etmektedir. Çalışmamıza esas olan ve alan çalışması yapmış olduğumuz belde, KKTC’de Gazimağusa ilçesine bağlı Serdarlı (Çatoz) beldesidir. 1572 yılından beridir Türk köyü olan belde doğal bir kültür laboratuvarı olarak karşımıza çıkmaktadır. Serdarlı köyünde yaşayan kaynak kişilerimizin tamamı köyde doğmuş olan kişilerdir. Bunun yanında köy, kurulduğu ilk günden bu yana daimi olarak Rumların ikamet etmediği bir beldedir. Özellikle Kıbrıs’ta 1955-1974 yılları arasında verilen Millî Mücadele yıllarında bölgenin sancağı (mer-

¹¹ Celal Beydili, *Türk Mitolojisi* (Ansiklopedik Sözlük), Yurt Yayınları, Ankara-2003, s.76.

¹² C. Beydili, *a.g.e.*, s. 227-228.

kez) olması, beldeyi daha da önemli kılmaktadır. Belde, 1955 yılından itibaren Rumlar ile olan ilişkisini neredeyse tamamen kesmiştir. Bu da Türk kültürü dışındaki tesirlerin son derece sınırlı kaldığı bir alanın medyana gelmesine neden olmuştur.

Birinci kaynak kişimiz 1944 Serdarlı doğumlu Fatma Gürsu olup derleme 15-16 Ekim 2016 tarihleri arasında Serdarlı (Çatoz) beldesinde ve kendi evinde yapılmıştır. Fatma Gürsu, özellikle güneş ve ay tutulması sırasında annesinin evdeki bakır tencere veya kapları alarak dışarı çıktığını ve gürültü çıkardığını belirtmiştir. Bu uygulama sırasında kendilerine de dışarı çıkmalarını ve aynı şekilde bakır tencerelere vurmalarını söylediğini belirtmiştir. Gürültü çıkarmak için kullanılan bakır tencerelerin mutlaka anneden veya aileden kişiye miras kalması gerektiğini belirtmiştir. Fatma Gürsu bu ritüelin içeriği konusunda bilgi sahibi olmadıklarını ancak sadece güneş veya ay tutulması sırasında yaptıklarını aktarmıştır.

İkinci kaynak kişimiz, Ayşe İrfan Çimen'dir. Ayşe İrfan Çimen, 21. 10.1934 Ergenekon doğumlu olup Serdarlı köyüne gelin olarak gelmiştir. Derleme, 13.08.2017 tarihinde Serdarlı'daki (Çatoz) evinde yapılmıştır. Ayşe İrfan Çimen, ay tutulması olduğu bir gecede dama çıktıklarını, üç defa aşağıdaki duayı okuduktan sonra aileden miras kalan kap veya tencerelere vurmak suretiyle gürültü çıkardıkları bilgisini aktarmıştır. Tencereleri deplek (darbuka) ve def gibi çaldıklarını, özellikle yeni yürüyen çocuklara da çaldırttıkları bilgisini vermiştir.

Ay tutulması sırasında okunan dua:

Ay gördüm Amentü billah
Şavkı benim yüzüme
Bereketi babamın kesesine...

Üçüncü kaynak kişimiz, Nesrin Küçükkoğlu'dur. Nesrin Küçükkoğlu 31.12.1933 Serdarlı (Çatoz) doğumludur. Derleme, 13.08.2017 tarihinde Serdarlı'daki (Çatoz) kendi evinde yapılmıştır. Küçükkoğlu ay tutulması sırasında yine aileden miras kalan demir tencereyi "tangada tangada" çaldıklarını ve bunu özellikle rahmetlik kaynanası olan Fatma Ebe'nin yaptırdığı bilgisini aktarmıştır. Bu ritüel, ay tutulması sonlanana kadar devam etmektedir. Fatma Ebe yaklaşık olarak 2000'li yıllarda vefat etmiş olup kültürel hafızayı aktaran kaynak kişidir. Beldede yapılacak olan yeni derlemelerle kaynak kişi sayısı daha da arttırılabilir.

Kaynak kişilerimize göre, gerek güneş gerekse ay tutulması uğursuz bir doğa olayı olarak görülmektedir. Bu uğursuzluğu ortadan kaldırmak için tıpkı şamanların yaptığı gibi gürültü çıkarılmakta ve bu gürültü sayesinde uğursuz olarak sayılan tutulma hadisesinin biteceğine inanılmaktadır. Kaynak kişilerimiz bu bilgileri büyüklerinden öğrenmişlerdir. Büyükleri ise kendi büyüklerinden öğrenerek sonraki kuşaklara aktarmıştır. Bir taraftan yazılı kültür ortamı devam ederken binlerce yıldır sözlü kültür orta-

mında nesilden nesile aktarılan “kültürel hafıza” XXI. yüzyıla kadar nakledilmiştir. Bu ritüelin Sibiryaya’dan ve Altaylardan yola çıktığı ve bu kültürel yolculuğunu Kıbrıs’a kadar yaptığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Başlangıçta dinî bir ritüel olan bu uygulama aradan geçen yüzlerce yıldan sonra dinî özelliğinden arınarak sadece “kötülükleri def etme, uğursuzluklardan kurtulma” aracı olarak yaşamaya devam etmiştir.

Sonuç

Türk tarihi ve Türk kültürü ile ilgili çalışmalar yıllardır Batılı bilim insanlarının yaptıkları çalışmalar esas alınarak yapılmaktaydı. Özellikle son yıllarda, Türklerin yaşadığı coğrafyalarda yapılan arkeolojik kazı ve çalışmalarla birlikte Türk tarihi ve Türk kültür tarihi yeniden ele alınmaya başlanmıştır. Türklerin binlerce yıldır yaşadığı coğrafyalarda yeni maddi kültür unsurları ve sözlü kültür malzemeleri ortaya çıkmaktadır. Bunun en güzel örneğine Kıbrıs’ta rastladık. Nitekim, eski Türk kültüründe çok önemli bir ritüel olarak karşımıza çıkan güneş ve ay tutulması ile ilgili uygulamaların XXI. yüzyılda hâlen daha Kıbrıs’ta çok canlı bir şekilde yaşadığını tespit ettik. Bu geleneğin ortaya çıktığı coğrafya hiç kuşkusuz Ural-Altay coğrafyasıdır. Altayistik ile ilgili çalışmaların sözcüklerin kökeni vb. yanında paralel olarak folklor alanında da devam etmesi oldukça önemli olup bu tür çalışmaların karşılaştırılmalı olarak yapılması gereği bir kez daha ortaya çıkmıştır.

Kaynaklar

Yazılı Kaynaklar

- Beydili, Celal, *Türk Mitolojisi* (Ansiklopedik Sözlük), Yurt Yayınları, Ankara 2003.
- Çoruhlu, Yaşar, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, Kabalcı Yayınevi, Ankara 2000.
- Drury, Nevill, *Şamanizm*, (Şamanlığın Öğeleri), Okyanus Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Faiz, Muharrem, *Kültür ve Yabancılaşma/Lefkara İşleri Üzerine Bir Araştırma*, Galeri Kültür Repa Ltd. İstanbul 1996.
- İnan, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* (Materyaller ve Araştırmalar), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1995.
- Mircea, Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.
- Mircea, Eliade, *Şamanizm* (İlk Esrime Teknikleri), İmge Kitabevi, Ankara 1999.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi-II* (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1995.

Sözlü Kaynaklar

- Çimen, Ayşe İrfan, 21.10.1934. Ergenekon doğumlu olup Serdarlı köyüne gelin olarak gelmiştir. Derleme, 13.08.2017 tarihinde Serdarlı’daki (Çatoz) kendi evinde Zeki Akçam tarafından yapılmıştır.

Gürsu, Fatma, 1944 Serdarlı doğumlu. Derleme 15-16 Ekim 2016 tarihleri arasında Serdarlı (Çatoz) Beldesi'nde ve kendi evinde Zeki Akçam tarafından yapılmıştır.

Küçüköğlü, Nesrin, 31.12.1933 Serdarlı (Çatoz) doğumludur. Derleme, 13.08.2017 tarihinde Serdarlı'daki (Çatoz) kendi evinde Zeki Akçam tarafından yapılmıştır.

Рахманқұл Бердібай - түркі жұртының «Дәде Қорқыты»

Talgat Daniyarov-Dariha Kişibayeva***

Rahmankul Berdibay: The Dede Korkut of the Turkic World

Summary

The future of a people and a state are directly tied to the love and faithfulness citizens feel toward their nation. This is an axiom that requires no proof. People who have a heartfelt love for their countrymen and the land they were born in will serve their nation even in the most difficult times. Those who fight enemies on the battlefield for the nation and the heroes who sometimes give their lives when necessary are the pride of a nation. But heroism is not only displayed on the battlefield, it can also be observed in peaceful times. Generally, everyone who works on behalf of the nation deserves praise but those who keep a nation's spiritual values alive are not always remembered. Rahmankul Berdibay is a heroic person and intellectual who worked to remind people who may have begun to forget national values, in just such a way.

In this article, we will take up the words and recollections of the famous writer and scholar Rahmankul Berdibay and try to put a focus on his place and importance in the realization of the ideal of Turkic unity.

Key Words: Rahmankul Berdibay, Kazakh folklore, Kazakh literature.

Түркістанда 2014 жылдың 14 қарашасында «Рахманқұл Бердібай оқулары -1», «Рахманқұл Бердібай және Мәңгілік ел идеясы» деген тақырыпта Республикалық ғылыми-теориялық конференцияда филология ғылымдарының докторы, профессор, С. Демирел атындағы университет ректорының кеңесшісі Дандай Ысқақұлы XX-XXI ғасырдың алыбына айналған Рахманқұл Бердібай туралы жазылған құнды пікірлермен ойын төмендегіше сабақтады:

«Манаш Қозыбаев, академик: «Рақаң – қазақ мәдениетінің көгіне өте ерте шығып, ерте марқайған азамат, көш бастар аға болғанына не заман! Рахаң – ойы ұшқыр, қаламы жүйрік, алысқа талмай шабатын хас дүлділ. Біріншіден, ол энциклопедиялық білімді жан. Екіншіден, тоқырамас үшін үзбей, қажымай еңбек етіп келеді. Өсу процесі –

* п.ғ.к., Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті. Түркістан қаласы, Қазақстан.

** п.ғ.к., доцент, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті. Түркістан қаласы, Қазақстан.

оның шығармашылығының өзегі. Үшіншіден, Рахаңа ұлттық үрдіс тән, ол зерттеу барысында сол ұлттық қайнардан мән ғана алмайды, нәр алады. Ол мыңдаған гүлдерден нектар жинаған бал арасы сияқты...»;

Сафуан Шаймерденов, жазушы: «Кемел әдебиет зерттеушісі, ғалым, толымды сыншы Рахманқұл Бердібайдың айырықша екі қасиеті бар деп білімін. Бірінші қасиеті – ұлтжандылығы, айта берсең түрікжандылығы. Ғалымның бар мақсаты – бүкіл түркі дүниесінің баласын қайтсем біріктіремін, жетпіс жыл бойы жауыз саясат әдейі алшақтаттырып жіберген түркі халықтарын қайтсем жақындастырамын, ежелгі тамыры бір, біртекті тілдерді бір-біріне қайтсем кіріктіремін деген ұлы идеяны жүзеге асыру. Бұл – Рахманқұл шығармаларының үзілмес өзегі. Екінші қасиеті – ғалымның ізденімпаздығы»;

Өзбекәлі Жәнібеков, қоғам қайраткері, тарихшы-этнолог: «Әлі есімде, маған Орталық Комитетке хатшы болып сайланысымен арада он күн өтпей жатып, Қазақстан Жазушылар Одағының пленумында сөйлеуге тура келген еді. Рахманқұл Бердібай болса, сол кездесуде зиялы қауымнан бірінші болып Наурыз мейрамын атап өту жөнінде мәселе қойған болатын»;

Кеңесбай Мұсаев, академик (Мәскеу): «Рахаң - өз халқын, өз Отанын, жер-суын, мәдениетін, тілін, тарихын сүюді өмір бойы ел-жұртқа насихаттап келе жатқан үлкен ғалым-уағызшы... «Оян, Қазақ!» деп, жар салушылардың көрнекті өкілі, ұлт мәдениетін дамыту, көркейту, дүниеге көрсетудің қажымас, талмас, мұңаймас қайраткері... Рахаң түркі халықтарының рухани байлықтарын қазақтардың арасына кең таратушы маңдайалды ғалым... Ұлы ғалым, педагог ағамыз Рахаң – болашақ ғалымдарға үлгі, жастарға өнеге!»;

Рымғали Нұрғали, академик: «Не істемесін, мейлі мақала жазсын, кітап шығарсын, Халық университетінің жұмысына аралассын, аудиторияда, ғылыми мәжілісте, радиода сөйлесін, мәртебелі мекемелерге ұсыныс түсірсін, ең ақыры дастархан үстінде кеңес құрсын, - бәрібір түптеп келгенде, Рахманқұл Бердібайдың барлық қаламгерлік, әлеуметтік әрекетінің алтын өзегі, құлақ күйі біреу: ол – ұлт қамы, азаттық идеясы, еркіндік сарыны»;

Шыңғыс Айтматов, қырғыз жазушысы: «Рахманқұл курдаш, по моим наблюдениям казахская литература и ее научная мысль всегда отличаются масштабностью видения и анализа, постижением глубинной сути казахской поэзии, ее национального уклада. В этой интеллектуальной сфере Вы один из ведущих мыслителей»;

Шериф Ақташ, түрік ғалымы: «Деде Қорқыт, Ахмет Ясауи аманатын арқалағандай болып, түркі дүниесі бірлігі жолында аянбай еңбек етіп келе жатқан азаматтар арасында көрнекті ғалым Рахманқұл

Бердібайдың жөні бөлек. Біз Рахманқұл Бердібайды сындарлы ғалым, үлкен тұлға тұтып, айырықша қадірлейміз. Қызыл империяның кезінде де түріктік идеялардың қозғаушысына айналған ол бүгінде де түрік бірлігі жолында аянбай еңбек етуде... Қазақ жеріндегі кешелі-бүгінгі фольклор мен халық ауыз әдебиетінен бастап, Ұлы Түркістанда қалыптасқан мәдениет пен талғам бірлігінің жемісіне қол жеткізген Рахманқұл Бердібай – бүгінгі Деде Қорқытымыз»;

Абдылдажан Ақматалиев, қырғыз академигі: «Қырғыз әдебиетшілері Рахманқұл Бердібаев ағамызды аса құрметтеп, тағызым етеді... Оның фольклористика бойынша жазған еңбектері қырғыз оқымыстыларына да ең зәру, керекті, үлгі, өрнек ретінде қызмет етіп келеді... Рахманқұл Бердібаев ағамыз қазақ-қырғыз ілімінің байланысын тығыз бекемдеген екі елдің оқымыстысы»;

Сарыгүл Бахадырова, профессор, қарақалпақ жазушысы: «Қазақ халқы – дүниеге атақты философ, ілімпаз, ақындарды берген халық. Сол талантты перзенттерінің біріне мен әдебиеттану ілімінің, фольклортану ілімінің ең уәкілдерінің бірі, қазіргі замандағы Орталық Азиядағы ең белгілі, ірі тұлға ілімпаз, Қазақстан ұлттық академиясының академигі, профессор Рахманқұл Бердібаевтың тұтқан орны айырықша» - депті.

Ақын Темірбек Медетбектің өлең жолдарынан:

«Әрбір сөзі ертегі,
Көне дана оғыздай.
Көкірегі шер толы,
Қара шанақ қобыздай...
Ойға толы әр күні-ай,
Бойында бар тектілік.
Рахманқұл Бердібай,
Көк бөрілі көк түрік»

деп айтылған нақты шынайы көзқарастарды тілге тиек етіп, «әрине, мұндай биік сөздерден кейін Р. Бердібай туралы бірдеңе айтудың өзі де қиын. Десек те осындай биіктен көрінген, есімі түркі әлеміне мәшһүр осы бір қазақ ғұламасының азаматтық, абыздық, ғалымдық болмысына, қаламынан шыққан еңбектердің қыр-сырларына тағы да бір үніле қарап, ой бөліссек артық етпес деп, салиқалы пікірін әрі қарай жалғастырады.

«Елін, туған жерін шын сүйген адамдар оған қызмет етудің не бір үлгілерін көбіне қиын-қыстау кездерде, ұрыс майдандарында көрсетіп жатады. Біз Отан үшін от кешкендерді, қан майдандарда қас дұшпанға қарсы тұрып, кеудесін оққа тосқан, қажет болған жағдайларда өмірін де қиған есіл ерлердің ерліктерін мақтан тұтамыз. Ұлттың, халықтың, мемлекеттің болашағы тікелей оның әрбір мүшесінің өз Отанын сүйіп, оған адал қызмет етіп, ел басына күн туған

шақтарда қорғана білуіне тікелей байланысты екендігі – ешқандай дәлелдеуді қажет етпейтін аксиома. Десек те халықтық ерліктер тек ұрыс алаңдарында ғана жасалына бермейді; жасайтын адамға бейбіт күннің әрбір күнінде мүмкіндіктер бар. Бейбіт күн дегенімізбен де сол күндердің өзі болашақ үшін жасалынып жатқан үлкенді-кішілі ұлы істерге толы екендігін, оларды жәй күйбең тіршілікте аңғара бермейтініміз де, мән бере бермейтініміз де рас. Өдетте еңбек ерлерін марапаттап жатамыз да ұлттық рухани өмірдің ерлерін ескере бермейміз. Мұндай ерліктерді көзі ашық, ұлтжанды зиялы азаматтар көріп, біліп, ұлттық мақтаныш ретінде айтып жүргенімен де көпшілік халыққа онша таныс болмауы да мүмкін. Ондай адамдардың қарапайым қоңыр тіршілікте өзіне міндеттелген қызметті азаматтық борышы ретінде адал орындаған істері ерлікке айналып, халқының шексіз сүйіспеншілігіне бөленіп жатады. Міне, сондай бейбіт күндерде, ұлттың басына қара бұлт төне бастаған шешуші шақтарда сол бір қауіпті бүкіл жан-жүрегімен сезініп, оған қарсы шыққан, ұлттық сана-сезімі мүлгіп кеткен халқын оятып, рухани ерлік жасаған азамат Рахманқұл Бердібай болатын» деп салмағы ауыр, мазмұны терең ойлы теңеулер айтып, Рахманқұл Бердібайдың бітім-болмысына, қоғамдағы келбетіне кереметін бағасын береді [1].

Біздің де бір айтпағымыз бар. Шәкірті болдық. Рахманқұл Бердібай ғылыми мақала жазудың әдіс-тәсіліне машықтандырды. Ғылыми-теориялық зерттеулер жүргізу үшін, тың мәліметтерді жинақтап, ғылыми негізге түсіріп, жүйелеп, теориялық материалдармен шынайы түрде зерделеп, тақырыпқа қатысты әдебиеттермен білімді толықтырып, оны салыстырмалы түрде бағамдап, негізгі мақсатқа жеткенде ғана бастаған ісіңнің алға жылжитынын ұғындырды. Сонымен қоса, зерттеудің әдістері мен тәсілдерін жетік ұқсаң, «түтіп отырған жүніңнің жіпке айналатынын» яғни, ғылыми зерттеу жұмыстың алғашқы баспалдағын басқанымызға күмәнданбауға болатындығымызды түсіндірді. Алайда, бұл ең алғашқы бастама, бұған тоқмейілісіп өзімісінбей, алдағы атқаратын қиямет тірліктің тауқыметін көтере алатын сенім мен жанкештілік еңбектің «рахатын» көрудің қажеттілігін санамызға құятын.

Тағы да ерекше айтатын сөзі мынандай: «міндетті түрде естігенің мен көргеніңді сол мезетте хатқа түсір, уақыт өткен соң кеш болады. Немесе көшірмесін бірнеше етіп жасап ал, азар болса тартпаңның бір қалтарысында жатар. Дәл сол уақытта керек болмаған дүние, уақыт өте келе сенің ең құнды қазынаңа айналары хақ».

Сөз арасында айтайық, әдебиетке өлеңмен келген ұстазымыз елуінші жылдары әдебиет сыншысы ретінде танылған. Ғалым қазақ әдебиеттану ғылымының түрлі мәселелеріне арналған 32 кітап, 1200

мақала жазды. «Әдебиет және өмір», «Роман және заман», «Қазақ прозасындағы замандас тұлғасы», «Дәстүр тағылымы», «Аңыздан романға», «Ғасырлар толғауы», «Қазақ тарихи романы», «Биік парыз», «Замана сазы», «Мұхтар шыңы» секілді монографиялары мен кітаптары көпшілікке жете таныс.

Түркі жұртының абызы, Алаштың арысы – Рахманқұл Бердібай

Р. Бердібай дәуірдің жазушы шығармашылығына тигізер әсері, сюжет пен мінез, замандас бейнесі, жанр сипаттары жайлы терең толғамды тұжырымдар жасап, мақалалар жазды. Ғалымның «Сарқылмас қазына», «Кәусар бұлақ», «Эпос - ел қазынасы», «Жыршылық дәстүр», «Қазақ түркі эпостарының мәселелері» сияқты күрделі зерттеулері қазақ халқының аса бай эпостық мұрасының мәселелерін зерттеуге арналды. Ол «Қазақ тарихи жырларының мәселелері», «Фольклор шындығы», «Қазақ фольклористикасының тарихы», «Қазақ фольклорының поэтикасы», «Қазақ фольклорының типологиясы» секілді іргелі академиялық зерттеулердің жазылуына жетекшілік жасады, осы зерттеулердің негізгі тарауларын жазысты.

Туысқан түркі халықтарының әдебиетіне, рухани байланыстарына, тарихи тамырларына арналған «Гүлстанның бұлбұлдары», «Достық кемесінде», «Байқалдан Балқанға дейін», «Жұлдыздар жарығы» кітаптары жарық көрді. Ұлтжанды ғалымның «Ел боламыз десек» атты кітабында халқымыздың алдында тұрған ұлы мұраттар руханият аясында батыл көтерілді.

Қазақ әдебиетінің соңғы елу жылдығына өз нақышын салған ғалымның ғылыми һәм әдеби шығармаларын бір мақалада шолып өту мүмкін емес. Әрбір еңбегі бір ғылыми диссертацияның зерттеу тақырыбына тұратын ғалымның шығармашылығында өзгермейтін қағидалар қатарынан Ислам дінінің хақтығы, бауырлас халықтардың достығы, қазақ халқының болашағына деген алаңдаушылық, қазақ тіліне деген ерекше махаббатты атауға болады. Түркі халықтарының істе, пікірде, тіл мен діндегі бірлігіне жасаған орасан зор еңбегі үшін Түркия президентінің қолынан “Түркі дүниесіне жасаған ерен еңбегі үшін мемлекеттік сыйлық” алуы біздің пікіріміздің бұлтартпас дәлелі.

Түркияның «Avrasya Yazarlar Birliği» басылымында ғалым Рахманқұл Бердібай туралы: «Kazak Sovyet Edebiyatı'nın çeşitli türleriyle ilgili pek çok eleştiriler yazdı. Özellikle Kazak romanıyla ilgilendi ve bu sahada pek çok ilmi incelemeler yaptı. 1973'ten itibaren folklor sahasında çalışmaya başlayan Berdibay bu sahada benzersiz eserler ortaya koymuştur. Halk Edebiyatının incelenmesi ve araştırılmasında birçok ilim adamına danışmanlık yaparak Kazak Folklorunun önderliğini yapar. Onun kaleminden otuza yakın monografik eser binden fazla ilmi makale çıktı. Onun eser-

лерinin bazıлары Татар Түркчеси'не, Түркия Түркчеси'не, Nogay Түркчеси'не, Өзбек Түркчеси'не, Қыргыз Түркчеси'не, Түркмен Түркчеси'не ақтарылды, Русча'ға ve Ӣнгilizce'ге еврвилди. R. Berdibay 6 ciltlik Kazak Edebiyatı Tarihi'ni hazırlayanlardan biridir.

Kazak Edebiyatı ve Folkloru'nun ustadı olarak Moskova, Kazan, Ankara, İzmir, Ciyelt (ABD), Bak, Aşkabat, Taşkent, Tiflis, Vilms, Ufa, Kişinev, Kiyev, Minsk, Bişkek, Duşanbe, Tallin, Elista şehirlerinde ilmi ve teorik konferanslara katılarak bildiri sundu.

R. Berdibay 33 yıl Kazak Edebiyatı ve Sanatı Halk Üniversitesi Rektrlg yaptı. Bu görevi süresince kazakların tarihi eserleriyle ilgili 500'den fazla ders verdi. Kazak Türklerindeki açıklık-şairlik geleneği, ağıt ve ezgi (ky) sanatını, eski halk müziği aletlerini inceleme ve geliştirme için unutulmaz ve ulaşılmaz hizmetler yaptı. Sadece verdiği dersler ve kasetlere kaydedilen konuşmaları birkaç cilt tutar» деген мазмндағы мақала жарияланып, ғылыми еңбектеріне баға берілген [2]. Ал, «Bilig» баспасынан шыққан «Байкалдан Балқанға дейін» т.б. ғылыми еңбегі түрік тіліне тәржімаланып, жарық көрген [3].

Р. Бердібай - ҚР ҰҒАның академигі, Түрік тіл құрылымының (Түркия), Халықаралық Ш. Айтматов қоғамдық академиясының, Халықтық (экологиялық) академияның мүшесі, Ш. Уәлиханов атындағы «Түрік дүниесіне қызмет» сыйлықтарының иегері. «Парасат» орденімен, «Еңбектегі ерлігі үшін», «Еңбек ардагері» медальдарымен, Қазақ КСР Жоғарғы Кеңесінің Құрмет Грамотасымен марапатталған. «Қазақ КСР ғылымының еңбек сіңірген қайраткері» (1983), «Қазақстанның еңбек сіңірген мәдениет қызметкері» (1992) атағын алды. 1995 жылдан өмірінің соңына дейін Қожа Ахмет Яасауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінде профессорлық қызмет атқарды.

Түркі халықтарының әдебиеті, жазба мұралары, фольклоры аса бай Ислам мәдениетінің мызғымас бір бөлігі болып табылады. Хақ дін Исламды өз ықтиярымен қабылдаған түркілер сонау ІХ-Х ғасырлардан бастап мұсылман үмметіне ең үлкен қызметтерді жасады, мұсылмандардың дүние жүзіндегі бірлігі мен билігін нығайтып, оларды ғасырлар бойы шармықшылардың (крестшілер) шабуылдарынан қорғады. Ал, түркілердің Ислам тұсындағы фольклоры мен әдебиетін зерттеу жағынан көрнекті ғалым, профессор Рахманқұл Бердібайдың істеген іждиһатты еңбегі зор [4]. Оны “Жұлдыздар жарығы” деген еңбегінде бауырлас халықтардың жақындығын дәлелдеген мазмұнды жазбаларынан аңғарудың еш қиындығы жоқ.

Белгілі журналист, аудармашы, бірнеше кітаптардың авторы, филология ғылымдарының кандидаты, мәдениет қайраткері Орынбек Жолдыбай «Академик Рахманқұл Бердібай зерттеулеріндегі түрікшілдік сарындары» деген еңбегінде ұлт жанашыры, көрнекті

ғалым, академик Рахманқұл Бердібайдың сан салалы шығармашылығының бір ғана бағытын - ғалымның түркі халықтары әдебиетінің ежелгі дәуірден бастау алатын сабақтастығы, қанаттастығы, сарындастығы жан-жақты зерттелетін шығармаларын талдауға баса назар аударған. Автор Рахманқұл Бердібай зерттеулеріндегі қазақ-түркі әдеби байланыстары мен оның шығармашылық ерекшелігі сараланғанын, нәтижесінде нақты ғылыми тұжырымдар жасауға талпыныс жасалғанын жазады. Ғалымның әдеби-эстетикалық ізденістерінің бағыт-бағдары, көркемдік деңгейі айқындалған. Сонымен қоса, «Қазақ-түркі әдеби байланыстарының қомақты жүгін арқалаған, талантты, дарынды шоғырдың бел ортасында академик Рахманқұл Бердібайдың аталуы заңды құбылыс. Оның басты себебі - ғалымның қазақ-түркі әдеби байланыстарына арналған ғылыми еңбектерінің оқ бойы озық көрінетіндігінде», - деп баға береді [5].

Соңғы жылдары елімізде белең алып бара жатқан миссионерлік іс-әрекеттердің елдің берекесін, бірлігін, жердің тұтастығын қауіпке салуы да әбден мүмкіндігін ашына айтқан азаматтық бірі - Рахманқұл Бердібай болатын. Дінге бөлінудің ұлтымыздың келешегіне үлкен қауіп төндіретіні туралы “Хазария қасіреті” атты мақаласында бірнеше діндерге бөлінген Хазар қағанатының аянышты тағдырын мысал етіп суреттеп, ашына толғады [6: 69]. Міне осындай қауіпті қасіреттен қорғанудың бір жолы, Орта Азия мен Қазақстан халықтарының дәстүрлі діні – Исламды қайта жандандыру болатынын ашына жазды. Түрік халықтарының басын құрайтын, күшін біріктіретін, ынтымағын арттыратын, бәрінен бұрын қауымның имандылық тәрбиесіне қуатты негіз болатын Ислам дінінің іргесінің мықты болуын жан-тәнімен қалаған азамат.

Қазақ Ұлттық Өнер университетінің профессоры Алмас Алматов: «Жыр, ән, күй, терме, дастан және оның орындау-шылары туралы академик Ахмет Жұбановтан бастап Әлкей Марғұлан, Әуелбек Қоңыратбай, Рахманқұл Бердібай сияқты ғалымдар мен музыкатанушылар зерттеп келді. Сондай-ақ жыраулық дәстүрді, жыр мұраларын сақтап, насихаттауда Мұхтар Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты мен Мұхтар Әуезов мұражайының жанындағы Рахманқұл Бердібай басқарған Халық университетінің рөлі зор еді. Сол тұста жыраулық дәстүр, ақындық, күйшілік өнерге баулу ісі де қолға алына бастаған-ды. Бүгінде жыраулардың жоғары оқу орындарында кәсіби мамандық алуына қол жеткіздік. Халықтық өнерді жоғары оқу орнында оқыту ісіне Орталық Азия аймағы және халықаралық деңгейде қазақ дәстүрлі музыка өнерінің өкілдері бірінші болып атқардық. Жыраулық өнер мамандығы мемлекеттік стандартының авторы әрі жетекшісі болдық. Алғашқы студенттеріміз Бекболат Тілеуханов, Ержан Қосбармақовтар бүгінде тек әнші, термеші, орындаушы ғана

емес, қоғамның әлеуметтік-мәдени даму бағытына өзіндік ой-пікір қоса алатын азаматтар болып қалыптасты. Бұл жыраулардың тұңғыш рет әлеуметтік-саяси тұрғыдан танылуы еді. Олардан басқа Рамазан Стамғазиев, Ардақ Исатаева, Айгүл Қосанова, Серік Жақсығұлов, Руслан Ахметов, Майра Сәрсенбаева секілді әнші-жыраулар өсіп қалыптасты. Осы жастар арнаулы кәсіп иесі ретінде оқып шыққанша қоғамда біздің әлеуметтік-тұлғалық орнымыз айқындалмаған еді» деген ыстық ықыласын жеткізеді [7].

Серікқазы Қорабай «Замана» газетіне жариялаған «Ұлтының абызы, Алаштың арысы еді Рахаң!» деген мақаласында Рахманқұл Бердібайдың түркі жұртына адалдығын, парасаты биік тұлға екендігін былайша тағы да бір даралап өтеді: «1984 жылы Рахаң ғылым биігіне шыққан қасиетті қара шаңырақ - ұлттық ғылым академиясының М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтына жұмысқа орналасып, аға лаборант болып жұмыс істеп жүрген кезім. Қараша айының бас кезі болса керек. Институттың ғалым-хатшысы қызметін он жыл бойы үздіксіз атқарған талантты фольклортанушы-ғалым Болатжан Абылқасымов өзіне шақырып алып, алдағы күндері Түркиядан белгілі фольклортанушы, профессор Фикрет Түркмен келетіндігін хабардар етіп, қарсы алу керектігін айтты. Маған қолқа салып, бірге баруымды өтінді.

Біздің институтта түрік ғалымын Рахманқұл ағамыз жақсы біледі екен. Болатжан жасы үлкен кісіні мазаламауды жөн көрді. Ұшақ таң бозынан қонады екен. Бұл да себеп болса керек.

Әуежайға келдік. Бір мезетте әуежайдың бір қанатынан Рахманқұл ағамыздың алпамса денесі шыға келді. Болатжан қалбалақтап жүгіріп барып: «О, Раха! Келіп қапсыз ғой!» – дегенде Рахаң: «Фикретті жақсы танимын ғой. Менің де қарсы алғаным жөн болар», - деді. Болатжан әріптес ғалым ағасының келгеніне қатты қуанды. Біраз әңгімелесіп тұрдық. Болатжан қол сағатына үңілді де, анықтама орнына қарай асыға басып кетті. Үлкен ғалымға не айтарымды білмей абдырап қалдым. Осы сәтте Рахаң: «Сені академияға Сейіт әкелді ғой. Негізі, сен біздің бөлімде істеуің керек еді. Бұрыннан фольклорды зерттеп жүргеніңді білем. Маған айтуың керек еді. Бізден орын тауып берер едік», - деп, өзіне тән кейіс білдірді де: «Талабыңа нұр жаусын! Фольклорды да ұмытпа!» - деп, ағалық ақ тілегін айтты. Студенттік кезімде дипломдық жұмысыма қосымша жетекші болып, мені ғылымға әкелген көрнекті ғалым Сейіт Қасқабасов екені шын. Бірақ Рахаң басқарған фольклор бөлімінде орын болмаған соң, қазақ әдебиеті тарихы бөліміне орналасқам. Сонда да бұрын сырттай ғана біліп, енді қолын алуға жарап қана қоймай, атақты ғалымның ақ батасын алғаным ерекше қуандым.

Алыстан келген қонағымызды да қарсы алдық. Рахаң екеуі байырғы достарша құшақ жайып қауышты. Осы жылы жүзді кездесудің өзі Раханның достыққа беріктігін, ең бастысы, сол кездегі кеңестік салқын саясатқа қарамастан түркілік ағайынаралық бауырластыққа адалдығын анық білдіріп еді. Әуежайдағы менімен болған екеуара қысқа әңгіме-дүкеннің өзі маған мағынасы зор тағылым болды. Ұлтының бүгіні мен болашағы үшін қам жеген, бүкіл зерттеулерінде ортақ түркілік мұраттар айқын көрініс беріп, түркілік бірігу мақсатын көздеген күрескер ғалым тұлғасын көз алдыма елестетті.

1986 жылғы Желтоқсан көтерілісі кезінде де Рахманқұл ағамыз күрескерлік қайратынан қайтпады. Бұғып қалған жоқ. Алқалы жиындарда, өзі отыз жылға жуық басқарған Алматы қалалық қазақ әдебиеті мен өнері халық университетінің сабақтарында қазақ жастарының кеңестік жүйеге қарсы шыққан батыл қимылдарын жақтап сөйлеп, Кремльдің бүкіл ұлтқа жала жапқан қаулысын ашық айыптады. Туған халқының мүддесін ойлап, қыл үстінде тұрған ұлт тағдырына жанашырлық таныту күрескер ғалымның балаң жігіт шағынан қалыптасқан басты ұстанымы болатын.

Ол ұлт ертеңін ойлаған күрескерлік қасиетінен еш айныған жоқ. Институттың ғалым-хатшысы болып істеген жылдары менің қызмет бөлмеде оңаша қалған сәттерде Рахаң алаш қайраткерлері, ұлт тарихының ақтаңдақ тұстары туралы талай сыр шертті, Кеңес империясының қаһарлы басшысы Сталиннің өзіне қаймықпай қарсы шығып, туған халқына адал қызмет еткен аса көрнекті мемлекет қайраткері Сұлтанбек Қожановтың жанкешті өмірі туралы ғалым ағамыздың әңгімесі арқылы алғаш рет танып білгенім есімде... [8].

Рахманқұл ағамыз осындай ұлтшыл, түркішіл рухтағы күрескер ғалым болатын. Сол күрескерлік рух шығар, Қожа Ахмет Ясауи университеті қызметке шақырғанда рухани астана – Алматыдағы бар шаруасын жиып тастап, Түркістанға қоныс аударды. Мұнда да дамыл таппады. Жаңа серпінмен, тың шабытпен түркі дүниесінің ортақ құндылықтары туралы еңбектер мен құлаш-құлаш мақалалар жазды, Түркиямен, түркі тілдес елдермен тығыз байланыс орнатып, туысқан халықтардың әріптес ғалымдарымен етене араласты. Түркі халықтарының оқу-білім қуған жастары мен ғалымдарының қасиетті рухани ордасына айналған Қ. А. Ясауи университеті жанынан филология ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін беру жөніндегі диссертациялық кеңестің ашылуына қол жеткізді, өзі осы кеңестің төрағасы болды. Сегіз жылдай нәтижелі жұмыс істеген бұл кеңес еліміздің оңтүстік-батыс өңірлері үшін әдебиет тарихының зәру тақырыптары бойынша көптеген ғылым кандидаттарын қорғатып дайындағаны мәлім.

Өмірде сыпайы қалпынан айнымаған, өресі биік ғалым, ұлағатты ұстаз, ұлтын шын сүйген қайраткер, елім деп туған ұлт зиялысы, балаң жігіт шағынан шырылдаған шындықты айтып өткен, түркі бірлігі идеясына бүкіл өмірін арнаған біртуар күрескер ғалым, түркі әлемінің тұғырлы тұлғасы, академик Рахманқұл Бердібай есімі мен тағылымы ұрпақтар есінде әрдайым сақталады.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Ысқақұлы Д. «Рахманқұл Бердібай оқулары-1», «Рахманқұл Бердібай және Мәңгілік ел идеясы». Республикалық ғылыми-теориялық конференция. Түркістан: 14 қараша 2014.
2. Rahmankul Berdibay. 15.07.2018. <http://www.ayb.org.tr/index.php/13-yazarlarmz/yazarlarmz/24-rahmankul-berdbay>
3. Berdibay R. Baykal'dan Balkan'a. Ankara: Bilig Yayınları, 1997.
4. Бұлұтай М. Профессор Рахманқұл Бердібайдың ислам мәдениетін зерттеу саласына қосқан үлесі хақында // “Ізгілік газеті”. 29 қыркүйек 2008.
5. Орынбек Жолдыбайдың “Академик Рахманқұл Бердібай зерттеулеріндегі түрікшілдік сарындары” кітабы жарыққа шықты. 15.07.2018. https://www.inform.kz/ru/orynbek-zholdybaydyn-akademik-rahmankul-berdibay-zertteulerindegi-turikshildik-saryndary-kitaby-zharykka-shykty_a2348505
6. Бердібай Р. Хазария қасіреті. Астана: 2002.
7. Алматы А. Астана түркі рухының түп ордасына айналар-дүр // “Астана ақшамы” газеті. Астана: 31 қаңтар. 2015.
8. Қорабай С. Ұлтының абызы, Алаштың арысы еді Рахаң // «Қазақстан заман» газеті. 30 наурыз 2013.

Altay Topluluklarında Şecere (Sancıralar) Geleneği ve Sabır Attokurov'un Kırgız Şeceresi

*Kayrat Belek**

The Tradition of Pedigrees (Sancıra) Among Altay Communities and Sabır Attokurov's Kyrgyz Pedigree

Summary

It is well known that the pedigree, what we call the family tree, is of great importance in the formation of ethnic, cultural and political structures of Altay communities. Consequently, Altay communities act in accordance with the pedigrees they have written and employed for themselves with regard to their kinship, cultural and political relationships. Among the groups that were based on such blood ties were the Huns, Göktürks, Uygurs, Kyrgyz, Turgış and Karluks, who all established states in the vast steppes. In our study, we will focus on the information derived from important pedigrees of the Kyrgyz from ethnograph Sabır Attokurov, well known among the Kyrgyz, and the pedigree culture among Altay communities, as well.

Key Words: Altay, Turks, Kyrgyz, Nomadic Civilization, pedigree.

Giriş

Moğol istilasından sonra Kırgızların sosyo-kültürel hayatı yeniden oluşmaya başlamış ve bu süreçte, Kırgızlarla birlikte yaşayan diğer halklar da değişim geçirmiştir. XVI. yüzyılda Orta Asya'daki Moğol Devleti'nin ortadan kalkması ve Cengiz Han döneminden beri yönetici zümrelerin ve boyların arasındaki iç mücadele merkezî otoritenin oldukça zayıflamasına neden olmuştu. Bu bağlamda Altaylardan Tanrı Dağları'na kadar uzanan geniş bir coğrafyada yaşayan Kırgızlar ve diğer Türk boyları arasında yaşanan etnik gelişmeler sonucunda Tanrı Dağları'nda Kırgızlar yeni bir müstakil güç olarak ortaya çıkmaya başlamış ve eski Türk kültüründe olduğu gibi kendilerine özgü soy kütüğünü oluşturmuşlardır (bk. Gumilyev 1999: 23; Mokeev 2002: 40). Böylece yeni toprakların alınması, buralara yerleşilmesi ve bu yeni elde edilen toprakların ittifaklar kurularak müdafaa edilmesi Kırgızlar için ayrıca önem kazanmıştır. Bu da aynı zamanda Kırgızlardaki etnik yapının yenilenmesini ve diğer taraftan hareketli milli siyasetin, yani ordu teşkilatının kurulmasını hızlandırıyordu. Kırgızların idari ve siyasi yapılanmaları Hun ve Köktürk geleneğinin devamı olarak ikili sağ (ong) ve sol kanat teşkilatlanmasına dayanmaktadır (Mokeev 2002: 41).

* Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan.

Kırgız etnik yapısı Tanrı Dağları'nda eskiden beri yaşayan diğer akraba Türk ve Türk-Moğol boylarının etkileşimi sonucu oluşmuştur. Bu bağlamda, Kırgızlar arasında şecerelerin tarih boyunca önemli bir role sahip olduğu ve Kırgızların tarih sahnesine çıkışları ile ilgili birkaç şecere versiyonunun bulunduğu anlaşılmaktadır. Mulla Seyfettin Ahsikenti'nin "Mecmu et-Tevarih" adlı eseri, Çin kaynağı "Si Yu Çji" ve daha sonra Ebu'l Gazi Bahadır Han'ın "Şecerei et-Türk" eseri şecereler konusunda önemli kaynaklardır.

Ünlü Kırgız halk bilimcisi Sabır Attokurov Kırgızların belli başlı şecereleri üzerinde çalışarak önemli bilgiler ortaya koymuştur. Sabır Attokurov Kırgız Şeceresi kitabını hazırlarken Ebu'l Gazi Bahadır Han'ın "Türkmen Şeceresi", Molla Seyfeddin Ahsikenti'nin "Mecmu et-Tevarih" ve diğer bilim adamları V. V. Rodlov, O. Sıdıkov, N. A. Aristov'un eserleri ile S. M. Abramzon ve Y. Vinnikov'un halk arasından derledikleri ve kaleme aldıkları eserlerden yararlanmıştı. Kırgızların soy kütüğü hakkındaki bu eser hem ilmi açıdan hem de günümüze kadar böyle bir çalışmanın olması nedeniyle Kırgız şecere geleneğinde müstesna bir yere sahiptir.

Sabır Attokurov'a göre: "Sancıra" (diğer Türk halklarında "şecere", "şacara", "çecerre") millet, boy ve uruk hakkında toplum hafızasında saklanan halk bilgisidir. Kırgızlar kendi tarihlerini ve geçmişteki ecdadlarını "sancıra" sayesinde öğrenmişler ve onu da kuşaktan kuşağa aktarmışlardır. Kırgızlarda yedi atasını bilme geleneği vardır. Yedi atasının ismini ve tarihini bilen kişi soylu bir kimse olarak sayılırdı. Onu bilmeyenler insanlar "köle" olarak kabul edilirdi. Böyle kimseler toplum arasında "köksüz", "uruksuz" veya "kanunsuz" olarak tanınırlardı. Yedi atasını bilen kimse kendi soyağacını yaklaşık 175 yıl kadar geriye götürebildiği için Kırgızlar 7-10 yaşına gelen evlatlarına geçmişteki yedi atalarının isimlerini ve yaşadıkları tarihleri öğretmekle görevlendirilirdi. Kırgız şeceresiyle ilgili bilgiler ilk defa XIX. yüzyılda V. V. Radlov, G. S. Zagryacskiy, P. P. Semyon-Tyan-Şanskiy, N. A. Aristov, N. Gordenko, Ç. Valihanov gibi Rus bilginleri tarafından kaleme alınmaya başlanmıştır. Bundan başka, yerel yazarlardan Molla Seyfeddin Ahsikenti XVI. yüzyılda "Mecmu et-Tevarih" eserinde Kırgızların menşecini yazmaya çalışmıştır. Daha sonra 1913-1914 yıllarında Osmonaalı Sıdıkov'un "Kırgızların Kısaca Şeceresi" adlı eseri Başkurdistan'ın Ufa şehrinde yayımlanmıştır.

Kırgız kültüründe kendilerinin soy kütüğünü araştıran ve onu nesilden nesile sözlü olarak aktaran itibarlı kimselere "Sancıraçı" adı verilmiştir. Dolayısıyla "sancıraçılar" kabiliyetli, söz sahibi, tarihi iyi bilen ve onu yorumlayan kimseler olarak halk arasında saygı görürlerdi. Boyların önderleri kendi tarihlerini ve ecdadlarını överek anlatan "sancıraçılar"ı yanlarında tutmuşlardır. Kırgız toplumunda "sancıraçı"ların ilk önce oldukça eğitilmiş ve herkes tarafından tanınıyor olması gerekmektedir. Kırgızlar İs-

lam'ı kabul ettikten sonra Kırgız şecerecilerinin dindar olması icap etmekteydi. Şecereciler yaklaşık 60-70 yaşlarındaki erkekler arasından çıkardı.

Şecere halkın arasında nesilden nesile aktarılan bir bilgidir. Şecerede gerçek olaylar ile olağanüstü, gerçek dışı efsaneler iç içe geçmiştir. Şecere, ailenin, uruğun, boyun ve milletin etnografik kaynağıdır. Farklı yerlerde yazılmalarına rağmen, içeriğindeki şahsiyetlerin benzerlik sergilemesi ve bunların çeşitli boylarda tekrarlanması Kırgız şecereleri arasındaki benzerlikleri ortaya koymaktadır. Bazı uruk, boyların şecerelerinde karşılık uyumsuzluklar görülebilmektedir. Bu da her boyun kendisine tarihte önemli bir rol atfetmesi ve şecerelerde kendisiyle ilgili övücü bilgilere yer vermesinden kaynaklanmaktadır.

Araştırmacı, şecerenin tarih açısından etnografik bir kaynak olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Kırgız şeceresinde dikkat çeken özelliklerden bir diğeri de bir boyun kendini son derecede övücü sözlerle yüceltirken diğer boyları küçümsemesi hatta bazen aşağılamasıdır. Bu sebeple şecereler hakkında değerlendirme yapılırken tüm kaynaklar objektif olarak ele alınmalıdır.

Sabır Attokurov'un Kırgız Şeceresi Kitabındaki Başlıklar

1. Sancıra Naama (Şecerenâme) (Önsöz)
2. Şecere
3. Şecereciler
4. Etnografik Kaynak olarak Şecere
5. Şecerenin Araştırılması
6. Yeni Kırgız Şeceresi
7. Milletin Oluşumu
8. Arkalık ve İçkilik Kırgızlar
9. Arkalık Kırgızlar: Ong (Sağ) ve Sol Kanat
10. Ong (sağ) kanat
11. Bağış uruusu
12. Adigine uruusu
13. Azık uruusu
14. Çerik uruusu
15. Munguş uruusu
16. Sayak uruusu
17. Karaçoro (Suumurrun) uruusu
18. Solto uruusu
19. Bugu uruusu
20. Sarıbağış uruusu
21. Moñoldor uruusu
22. Koñurat uruusu
23. Katagandar
24. Töböy uruusu
25. Sol kanat
26. Kuşçu uruusu
27. Saruu uruusu

28. Basız uruusu
29. Kıtay uruusu
30. Munduz uruusu
31. Çoñ bağış uruusu
32. Kara bağış uruusu
33. Cediger uruusu
34. Noygut uruusu
35. İçkilik kırgızlar
36. Kıpçak uruusu
37. Nayman uruusu
38. Kesek uruusu
39. Boston uruusu
40. Teyit uruusu
41. Döölös uruusu
42. Kandı uruusu
43. Avat uruusu
44. Orgu uruusu

Sonuç

Sabır Attokurov çalışmasına, Sovyetler dönemindeki Kırgız etnik tarihinin nasıl engellerle karşılaştığını anlatarak başlamış, bu dönem içerisinde “Kırgız Sancırası” ile ilgili bir bilim ya da kavram olmadığını ifade etmiştir. Aslında, Sovyetler döneminde bir milletin kendi geçmişini araştırması ve tarihini yazması, Sovyet rejimi tarafından engelleniyordu. Sabır Attokurov, Kırgızların soy kütüğünü S. M. Abramzon’un kaleme aldığı ve onun çalışmasının oldukça değerli olduğunu aktarmaktadır. Aynı zamanda, Güney Kırgızistan ve Fergana bölgesindeki halkların menşeyini araştıran Y. Vinnikov’un çalışmaları da ilmi bakımdan değer kazanmıştır. S. Attokurov Kırgız şeceresi hakkında bilgi toplayanları konularına göre şöyle ayırmıştır:

1. Tüm Kırgızların soy kütüğünü vermeye çalışanlar
2. Bazı boylarla ve uruklarla ilgilenenler
3. Tarihte mevcut olan ve olmayan şahsiyetler hakkında bilgi verenler
4. At (Sayapker) ve kuş (Münüşkölör) yetiştirenler; Meşhur at, kartal hakkında efsaneleri toplayanlar
5. Sayıcılar ve halk takvimi ile ilgilenenler

S. Attokurov çalışmasında, Kırgızistan bağımsızlığını kazandıktan sonra birçok Kırgız şeceresinin ortaya çıktığını, fakat bunların ilmi açıdan yetersiz kimseler olduğunu belirtmiştir. Yazar Kırgızları millet olarak ikiye ayırmıştır: Eski Kırgızlar ve Yeni Kırgızlar. Eski Kırgızlar kırk boydan oluşan ve kendi devletine sahip çıkan bir millettir, XII. yüzyılda Karakitay ve Moğol istilası ile çeşitli coğrafyalara dağılmışlardır. Altay ve Tanrı dağları arasında yaşayan etnik grupların birbirleriyle olan sıkı ilişkileri sonucu Kırgızlar tekrar tarih sahnesine çıkmıştır. Etnografik kaynaklara göre bu birliğin kurulmasında büyük rol oynayan eski boylar şunlardır: Saruu, Munduz, Kuşçu, Argın, Bugu (Pulu), Azık, Çerik, Döölös, Duulat, Bağış,

Katagan, Uysun vb. Bu birlik ilk başta Saruu “biy”leri tarafından idare ediliyordu. Daha sonra iktidar Bağış “biy”lerinin eline geçmiştir.

XIV-XV. yüzyıllardan itibaren iktidar boy ağaları arasında paylaşılmış ve yönetimin babadan oğula geçtiği bir gelenek ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi Bağış boyunun boylar birliğinden ayrılmasıdır. Bu dönemde Kırgız etnik yapısı iki kanada ayrılmıştır. İktidar Ak Uul’un soyunu sürdüren Otuz Uul, Bogaçı ve Solusbek’e geçmiştir. Onlar Kırgız boylarını kendi aralarında paylaşmıştır. Bu bilgiler “Medcmu et-Tevarih”te Solusbek “Bogaçı’nın ulusu”, “Otuz uul’un ulusu” şeklinde verilmektedir. Bağış boyunun içinden yeni nesil olarak Çongbağış, Karabağış, Sarıbağış, Kökbağış, Adigene, Munkuş, Boston, Teyit, Cookesek, Kıtay vb. ortaya çıkmış, daha sonra bu gruba Kıtay, Kongurat, Kanglı, Kıpçak, Mongoldor vb. katılmıştır. XVII-XVIII. yüzyıllarda Bağış boyundan Bugu, Solto gibi yeni uruklar meydana gelmiştir. Bundan sonraki Kırgız şeceresi sadece boy ağalarının soy kütüğü şekline dönüşmüştür. Tüm halkın neşredilmesi mümkün olmamıştır.

Kırgız tarihî şecere kaynaklarında iki farklı görüş mevcuttur. Birincisi Sayfeddin Ahsikenti’nin “Medcmu et-Tevarih” eseri, diğeri de O. Sıdıkov’un “Tarih Kırgız Şadmanıya” eseridir. Sayfeddin Ahsikenti Kırgızları iki babanın oğulları olarak verir. O. Sıdıkov ise hepsini aynı babanın çocukları olarak aktarmıştır.

“Medcmu et-Tevarih” eserine göre, Kırgızların ecdadı olan Analhakk’ın iki oğlu Halife’nin Karakitaylara olan seferlerine katılmıştır. Lurbuzurg ordunun sol kanatını, Lurhan ise sağ kanatını yönetmiştir. Bundan sonra Kırgızlar Ong (Sağ) Kanat ve Sol Kanat olarak ayrılmışlardır. Sayfeddin Ahsikenti’ye Kırgızların soyağacı şu sırayı takip etmiştir: *Nuh; Nuh’tan Ham, Yafes ve Sim; Yafes’ten Türk; Türk’ten Elçi Han; Elçi Han’dan Alança Han; Alança Han’dan Kara Han; Kara Han’dan Ögüz Han; Ögüz Han’dan Kün Han, Deniz Han, Ay Han, Cılız Han, Kök Han; Ay Han’dan Too Han; Too Han’dan Kırgız; Kırgız’dan Safar Şaa; Safar Şaa’dan Alhan; Alhan’dan Raşid; Raşid’dan Analah.*

0:	SOL KANAT	ONG (SAĞ) KANAT
1.	Analhak	Analhak
2.	Lurbuzurg	Lurhan
3.	G. Kılıç	Gu Nan
4.	Dolon Biy	Arslan Biy
5.	Küçük Biy	Kulu Biy
6.	Munun (Momun Biy)	Şafar Biy
7.	Derbiş Biy	Temiş Biy
8.	Kemin Biy	Arstan Biy
9.	Norus; Nori	Temin Biy
10.	Mahran	Marn Biy
11.	Nazar Biy	Şakir Biy

12.	Süyündük Biy	Kabilan Biy
13.	Sarı Muhambet	Sankin Biy
14.	Bay Muhambet	Sarı Biy
15.	Kence Murat	S. Muratay
16.	Naaş	Telkozu
17.	Konkaytı Biy	Kalpak Biy
18.	Kulu Biy	Köktemiş
19.	Abul Biy	Gazi Biy
20.	Atan Biy	Dombul
21.	Lakal Biy	Dolon
22.	Sarıbugu Biy	Bos Biy
23.	Kuu Uul	Ak Uul

Kırgızları Ak Uul ve Kuu Uul olarak iki kanada ayıran O. Sıdkov ve ondan sonraki şecereciler sonraki nesilleri şu şekilde göstermişlerdir:

Ak Uul'dan Solusbek ve Otuz Uul; Solusbek'ten Teyit, Kıdırşaa, Boston, Cookeşek, Döölös; Otuz Uul'dan ise Karabağış, Tagay, Monguş, Adigene.

Kuu Uul'dan Kıtay, Çongbağış, Lalım Kuşçu, Basız, Saruu, Munduz.

Buna göre XV. yüzyılda Orta Asya'da 17 Kırgız boyu (Basız, Munduz, Kuşçu, Çongbağış, Saruu, Kıtay, Adigene, Monguş, Karabağış, Tagay, Teyit, Cookeşek, Döölös, Kıdırşaa, Boston, Çerik, Bugu) tespit edilmektedir. Burada Bugu, Çerik ve Baymurat Ak Uul ile Kuu Uul'u oğullarına eklenmeden verilmiştir. Burada dikkat çekici bir başka husus da Kırgız urularına totem isimlerinin verilmesidir: "Bugu", "Bağış", "Munduz" vs.

Solusbek'in (Ak Uul) belirtilen oğullarına veya onun altındaki urulara gelecek olursak Döölös ile Kıdırşaa boyları eski Kırgız boylarıdır. Kuu Uul'un nesilleri olarak verilen altı boydan dördü eski Kırgızlardandır. Bunlar Munduz, Kuşçu, Çon Bağış ve Saruu urularıdır. Böylece, Kırgızlar'ın iki kanat biçiminde teşkilatlanması XIV-XV. yüzyıllara dayanmaktadır.

"Arkalık" ve "İçkilik" Kırgızlar

Kırgızların ortaya çıkışı hakkında 1956 yılında Sovyet bilginleri tarafından sunulan çeşitli görüşler Kırgızların merkezî Asya'dan gelip yerli halklarla karışan bir halk olduğunu işaret etmektedir. Fakat bu sonuçları tekrar tartışmaya açıp çeşitli araştırmalarda bulunacak bilginler bulunmakta, konuyla ilgili tartışmalar hâlâ sürmektedir. Tanrı Dağları'nda yaşayan Kırgızlar eskiden beri, yerleştikleri coğrafya gereğince "İçkilik" ve "Arkalık" olarak bölünmüşlerdir. XVIII-XIX. yüzyıllarda "Andicanlı" ve "Arkalık" olarak adlandırılmıştır. "İçkilik" içeriden, yerleşik Kırgız olarak belirtilirken "Arkalık" yeni dışarıdan gelen, dağlı Kırgız olarak bilinmiştir. Bu sebeple, geleneğe göre, "Arkalık" ve "İçkilik" olarak bölünmüştür. Aynı zamanda "Arkalık" Kırgızlar kendi içerisinde Ong (Sağ) ve Sol Kanatlara ayrılmıştır.

“Arkalık” Kırgızlar , “Ong” ve “Sol” Kanat

Türk halklarında ikili teşkilât halinde kurulma geleneği vardır. Bu özellikle bozkır medeniyetine özgü bir özelliktir. Ayrıca, “ikili teşkilât” ordu kurma ihtiyacının bir sonucudur. Kırgızların ikili teşkilât hâlinde kurulmasını Doğu Türkistanlı Üsönbay Acı şöyle anlatıyor: “Dolon Biy’den Ak Uul, Kuu Uul. Böyle sağ ve sol olmanın sebebi, annelerinin 'Ak Uul sağ böbreğimde; Kuu Uul ise sol böbreğimde yatıyordu.' demesidir. Bu yüzden sağ ve sol ayrımı ortaya çıkmıştır”. Togolok Moldo ve diğerlerinin verdiği bilgiler de buradakiyle paralellik sergilemektedir.



Ong (Sağ) Kanat

Sağ Kanat’a Bağış, Adigine, Monguş, Azık, Bugu, Solto, Sarıbağış, Moñoldor, Karaçoro (Suumurun), Sayak gibi uruular girmektedir.

Sol Kanat

Sol Kanat'a Basız, Kuşçu, Cetigen, Kılıç Tamga, Kıtay, Karabağış, Saruu uruuları girmektedir.

İçkilik Kırgızları

İlk defa Kuzey Doğu Türkistan’a yerleşmiş olan Kırgız uruusudur. Ancak ne zamandan başlayarak bu bölgelerde görüldüğü hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir.

Sonuç

Göçebe uygarlığı kapsamında tarih boyunca önemli bir yere sahip olan şecere geleneği, konargöçerlerde akrabalık ilişkilerinin dengesini sağ-

layan manevi bir miras olup Altay topluluklarında günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Kırgız topluluğunda da şecereler tarihte büyük rol oynamış ve Kırgızların tarih sahnesine çıkışları ile ilgili birkaç şecere versiyonu ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, ünlü Kırgız etnograf Sabır Attokurov, Kırgızların belli başlı şecereleri üzerinde çalışarak önemli bilgiler ortaya koymuş ve 1995 yılında bu şecereleri bir araya getirerek Kırgız Bilimler Akademisi yayınları arasında çıkan 216 sayfalık “Kırgız Sancırası” (Kırgız Şeceresi) adlı eserini ilim dünyasına sunmuştur.

Kaynakça

- Aristov N. A., *Opu vıyasneniya etniçeskogo sostava kirgiz-kazakov Bol'şoy ordı i karakirgizov*, Sankt-Peterburg 1895.
- Attokurov S., *Kırgız sancırası*, Bişkek 1995, s. 216.
- Gumilyev L. N., *Bayırkı türktör*. “Ariyal-Print” yayınları. Bişkek 1999, s. 540.
- Klyaştomıy S. G., *Drevnetyurkskiye runiçeskiye pamyatniki*. İzdatel'stvo “Nauka”, Moskva 1964. S. 214.
- Mokeev A., *Kırgızı na Altaye i na Tyan'-Şane*. Bişkek 2010, s. 280.
- Molla Talıp, *Kırgızdın ırkı, Kırgız sancırası*. Bişkek 1994.
- Sıdıkov O., *Muhtasar Tarih-i Kırgız-ı Şadmaniye*, Ufa 1914.

Tarihsel Süreç İçinde Kumuklarda Aile

*Mehmet Alpargu**

The Family Among Kumuks Over the Course of History

Summary

The Kumuks are Turkic community, most of whom live today in the Dağıstan Republic within the Russian Federation. According to the 2007 census in the Russian Federation there were 422,000 Kumuks living. Like all Turkic groups, the Kumuks give great importance to the family. Up until the 19th century the Kumuks had large families but as of this century their families have become smaller. Among the Kumuks there is a patriarchial family structure and although monogamy is widespread, there are incidences of multi-wife marriages. In any case, balance is given importance in marriage. When a child is born it is an important event for Kumuks and considered a cause for celebration. Having many children ensures a family's welfare, as children are considered the foundation of family and male children, in particular, are raised to have a fire temperament, receiving weapons and archery training at a young age for the protection of the family.

The closest helpers for men in their daily lives are women and, just as in other Turkic communities, the women take care of their duties. Besides tending to the home, the women join in agricultural activities and play the active role in raising the children. Among the Kumuks the custom of taking a girl is prevalent. Problems are resolved through customs and Islamic law. The hospitable Kumuks believe that visitors bring good luck and it is frowned upon to deny a visitor a place in one's home. In this context, the saying 'a visitor brings good luck' has great importance for the Kumuks, who preserve ancient Turkic customs and traditions.

Key Words: Turkic groups, Kumuk, Dağıstan, patriarchial, proverbs.

Kumuklar, büyük çoğunluğu bugünkü Rusya Federasyonu'na bağlı Dağıstan Cumhuriyeti'nde yaşayan bir Türk topluluğudur. Bir sınırlama yapılacak olursa; Dağıstan Cumhuriyeti'nin Kuzeydoğu Kafkasya ile Hazar Denizi'nin batı kıyısı boyunca Azerbaycan Cumhuriyeti sınırlarından kuzeye doğru uzanan bölgesinde Hasavyurt, Babayurt, Kızılyurt, Karabudakent, Kayakent, Kaytak gibi bölgeleriyle, Mahaçkale, İzberbaş, Buy-naksk, Derbent gibi şehirlerinde yaşamaktadırlar¹. Kumukların en eski nüfus sayımı 1860'a dayanmaktadır. Bu, Rus kaynaklarının verdiği bilgidir. Merkezi Kafkas Ordusunun verdiği malumata göre Dağıstan ve Ters vıla-

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye.

¹ Zeki Kaymaz, "Kumuklar ve Kumuk Türkçesi", *Yeni Türkiye*, Temmuz-Ağustos 1997, s. 2067.

yetinde toplam 62 tane köy olup, buralarda 78.000 kişi yaşamaktaydı. 1916 yılında Kumukların sayısı 97.000'e ulaşmış, Kumukların Dağıstan çevresindeki genel sayısı ise 1926 yılında 88.000 kişi olmuştur. 2000 yılında bu sayı 278.000 kişiye ulaşmış, Rusya Federasyonu'nun bütününde 2007 sayımı itibarıyla 422.000 Kumuk'un yaşadığı tespit edilmiştir. Kumukların yaşadığı bölge olan Kumuk Düzlüğü, üzerinden Büyük İpek Yolu ve Güney Kafkasya'dan gelen ticaret yolu geçtiği için tarihsel süreç içinde Dağıstan'ın birçok kasabası için önemli bir yaşayış yeri ve ticaret ile ekonominin gelişmesinde büyük bir yere sahip bölge olmuştur. Kumuklar, Dağıstan'daki edebiyat dillerinden birisi olan Kumuk Türkçesini konuşurlar. Kumuk Türkçesi, Türk lehçelerinin Kıpçak grubuna girer; ancak bünyesinde Hun (MS IV. asır), Bulgar, Hazar (MS V-X. asırlar) ve Oğuz öğeleri de vardır². Kumukların aile yapılarını incelemeyen önce 16.-19. yüzyıllar arasındaki toplumsal yapılarının incelenmesinin yararlı olacağını düşünmekteyim.

1. Kumuklarda Toplumsal Yapı ve Aile

16-19. yüzyıllar arası Kumuklar çok karmaşık bir feodal sistem içerisinde yaşamaktaydı. Bu karmaşık ve rijit sistemi örf ve adetler (adat) de destekliyordu. Bu sistemin en üstünde soylu klan üyeleri bulunmaktaydı. Şamhal, şehzadeler, han ve ebeveynleri bu statüdeydi. Şamhallık 19. yüzyılın altmışlı yıllarında ortadan kaldırıldı. Onun yerini "askerî halk idaresi" denebilecek çarlık idaresi aldı. Ancak eski şamhal ve asillerin imtiyazları olduğu gibi korundu. Eskiden olduğu gibi büyük toprak sahipliğini sürdüren asilzadeler, ek olarak bazı görevlere de getirildiler. Köylerdeki tüm sosyal işleri bir ölçüde muhtarlık yapan beyler sürdürüyor, bunların verdiği emirleri yerine getiren çavuşlar bulunuyordu. Şamhal ve klanın altında orta seviyelerden birini teşkil eden "çanka" dediğimiz bir başka kategori bulunmaktaydı. Bunlar klan üyelerinin çocuklarının asil kadınlardan doğan çocukları olmasına rağmen daha az değerliydi.

Üçüncü pozisyonda şamhalın vassalları yani "özden"ler kendi aralarında kategorilere ayrılıyordu. "Sala özden" itibarı en yüksek olan gruptu. Bunların altında ise çeşitli bağımlılıkları olan çok sayıda grup bulunmaktaydı. En alt seviyede ise yasir ya da kul olarak adlandırılan esirler bulunuyordu ki bunların sayısı fazla değildi³.

Toplum içindeki çeşitli gruplar arasında evlilik nadir olup böyle bir evlilikten doğan çocukların statüleri de farklı bir şekilde oluşuyordu. Üst kategoriden bir kızla evlenen erkeğin kesinlikle inisiyatif kullanması müm-

² Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 20 Kumuk Edebiyatı, Haz: Abdühakim M. Hacıyev, Ankara, 2002, s.13; James S. Olson, *An Ethnohistorical Dictionary of the Russian and Soviet Empires*, Texas 1994, s. 405.

³ Chantal Lemercier-Quelquejay, "La Structure Sociale, Politique et Religieuse du Caucase du Nord au XVIe siècle", *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, Vol. 25, no 2-3, Avril-Septembre 1984, s. 126-127.

kün olmayıp bu türlü evliliklerde büyük problemler de yaşanmaktaydı. Ailenin konumu bakımından Kumuklarda soylar da önemliydi. Bu bakımdan soyu ifade eden “tuhum” kavramını da incelememiz gerekmektedir. Bu kavram Kumuklardaki patriarkal yapının bir yansıması olarak kendini göstermektedir. Tuhumda sadece baba tarafından akrabalar bir araya gelmekteydi. Tuhum baba tarafından gelen tüm akrabaları birleştiriyor olsa da, yakınlık derecesi de anlam taşımaktaydı. Bu yakınlık derecesine göre akrabalar ve akrabalık önem göstermekteydi. Üçüncü kuşaktan itibaren tuhum içinde yer alınmaktaydı. Öz kardeşlerin çocukları birbirlerine “uzuqar” (zucar-kuzen) derlerdi, erkek kuzen ve kız kuzen aynı adı taşıyordu. Kuzenlerin çocukları da birbirlerine “qariyan” demektedir. Üçüncü kuşakların çocukları için ise birbirlerine daha uzak olmalarından dolayı “ariyan” (bir şeyin ötesi) kelimesi kullanılmaktaydı. Tuhumun içindeki birey sayısı farklılık göstermekle birlikte 100-150 kişi civarındaydı. Tuhumun içinde büyük ve küçük aileler mevcuttu⁴. 19. yüzyıla kadar genellikle büyük ailelere sıkça rastlanmış olmasına rağmen 19. yüzyılda küçük aileler daha fazla sayıda görülmüyordu. Yine de tamamen büyük aileler ortadan kalkmış değildi. Büyük aile büyükbaba, anne, baba, amca, evlenmemiş kız kardeşler, kuzenlerden oluşmaktaydı (Bir ocağın sakinleri, bir kazanda yemek yiyenler). Büyük bir ailenin bölünmesini tetikleyen unsur genelde en büyük aile reisinin ölmesiydi. Yeni aileler ölenin oğulları tarafından oluşturuluyordu. Ailenin reisliği atay-ata (baba), dada (dede), aga gibi aile üyelerince yürütülmekte olup ailenin reisinde ekonomik bir duruş ve beceriklilik ile hayat tecrübesi bulunmalıydı. O kişinin yaşlılığı hâlinde başka bir kıdemli şahıs görev almaktaydı⁵. Büyük ailenin parçalanarak küçük ailenin oluşması uzun süre önemli engellerle karşılaşmıştır. Feodal soyluluk ve daha sonraları Çarlık hükümetinin maddi yükümlülükler nedeniyle ailelerin bölünmesine sıcak bakmadıkları bilinmektedir. Yeni bir ailenin oluşumu aile meclisinde kararlaştırılıyordu. Bunun için yapılan tartışmalarda genellikle olumsuz kararlar alınıyordu ki bunun sebebi aile reisinin olumsuz tavrıydı. Ayrılan kardeşler ana evin yakınında kendileri için ev inşa ediyorlar ya da aynı avluda ana evin yanında bir ev yapıyorlardı. Babanın evi birkaç aileyi barındırabilecek durumdaysa ana konutun bir kısmı yeni aileye tahsis edilebilirdi. En küçük çocuk genel olarak baba evinde kalmaktaydı. Bu, aile bireylerinin baba evi ile bağlantılarının koparılmamasını sağlıyordu. Maddi varlıkların bölünme sırası çok karmaşık olup sadece erkek çocuklar mülk edinme hakkına sahipti. Kızın mal varlığı çeyizi ile sınırlanmış olduğu gibi; ancak ailede evde kalmış kızlar açısından birtakım önlemler alınması da söz konusuydu⁶.

⁴ S. Ş. Kumiki Gadjiyeva, *İstoriko-etnografiçeskoye issledovaniye*, Moskva, 1961, s. 283.

⁵ Gadjiyeva, s. 254

⁶ Gadjiyeva, s. 259.

2. Aile İçi İlişkiler

Kumuklarda aile ataerkil bir yapıya dayanmaktaydı. Erkek ailenin reisi konumunda bulunmakta ve aile üyeleri ona itaat göstermek mecburiyetindeydi. Önemli kararların alınmasında ailenin büyüğü belirleyici rol oynardı⁷. Bununla birlikte bazı meselelerin hallinde aile üyelerinin de katıldığı toplantılar yapılırdı⁸. Aile üyelerinin davranışlarının denetlenmesi aile reisinin yükümlülüğündeydi. Yaşlılar hariç aile reisi, ailenin herhangi bir üyesini fiziksel olarak cezalandırabilirdi⁹. Kumuk toplumunda din kardeşlerine ve akrabalarına özellikle şefkatli, kötü sözler kullanmayan, kötü alışkanlıkları olmayan, çevreye duyarlı bireyler yetişmesi temel ilke olarak benimsenmiştir. Bu İslami bir anlayışın da yansıması olarak kabul edilir¹⁰.

Kadınların konumu ve yeri genellikle annelik ve aile içindeki görevleri ile uygunluk gösterir şekildeydi. Ancak şu hususun da gözden uzak tutulmaması gerekir: Dışarıdan bakıldığında klasik söylemlerin tesiriyle kadının çok etkisiz bir kişilik olarak gösterilmesi çok da doğru bir tespit olmayacaktır. Bu hiç olmazsa eski Kumuk toplumu açısından böyleydi. Çok eski çağlardan itibaren izlenen geleneğe bakacak olursak kadınların toplum içindeki saygınlığının yüksek olduğuna bir ölçüde hükmetmek mümkün olabilir. Eski dönemlerden kalan bir anlayışa göre, kadının öldürülmesi utanç verici bir davranış olarak gösterilirdi¹¹. Yaşlı bir kadın gerek aile içinde gerekse toplum içinde herkesten büyük saygı görürdü. Âdet olduğu veçhile yaşlı kadının akrabaları belli zamanlarda onu ziyaret ederler ve ona olan saygılarını sunma imkânı elde ederler, yaşlı kadın akrabalarının evini ziyaret ettiği zaman da onu evin baş köşesine oturturlardı. Kadınlar haremlik-selamlık usulü sebebiyle erkeklerin misafir olduğu odalara girmezlerdi, ancak yaşlı kadınlar erkek misafirler ile sohbet edebilir ve onlarla yemek yiyebilirdi. Bu saygı göstermenin dışında ailenin yaşlı kadını (abay, apay) ailede etkin rollere de sahipti. Bu genellikle aile reisinin eşi oluyordu. Aile topluluğunun tüm kadınlarının emeğinin reisi oydu. O bütün yiyecek rezervini elinde tutuyordu. Bu işlere aile reisi karışmamaktaydı. Abayın kadınlar üzerinde etkili bir otoritesi mevcuttu. Bütün bunların yanında atasözlerine baktığımız zaman kadın konusunda uygulamada önemli müspet tespitlerin yapıldığı da görülmektedir. “Kadını yıkan er, ayakta durmaz.”, “Kadınlar evin arka direği.”, “Karısı söyler, kocası yapar.” gibi sözler

⁷ *Narodı Kavkaza*, I, red. M. O. Kosvena-L. İ. Lavrova-G. A. Nersesova-X. O. Xaşayeva, İzdatelstvo Akademii nauk SSSR, Moskva, 1960, s. 434.

⁸ *Narodı Dagestana Otvetstvenniye*, red. S. A. Arutunov, A. İ. Osmanov, G. A. Sergeeva, Moskva, 2002, s. 485; Magomed Atabayev, *Kumuki, İstoriya, Kultura, Traditsii*, 2014, s. 26.

⁹ Gadjiyeva, s. 255.

¹⁰ Gadjiyeva, s. 254.

¹¹ *Narodı Kavkaza* I, s. 434.

kadının aile içindeki yeri ve rolüne verilen örnekler arasında gösterilebilir¹².

2.1. Evlilik ve Evlenme Törenleri

Kumuklarda evlenmek kişiler için toplumsal sorumluluk olarak görülmekteydi. “Adat” kişilerin eş seçimine katı kurallar koymuştu. Bununla birlikte gençlerin birbirlerini görme konularında fırsatlar da olmuyor değildi. Hasat zamanı veya hayvanlar için kışlık ot temini için yapılan çalışmalarda ve kızların çeşme başına gittiklerinde gençlerin birbirlerini görmeleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Kızlar için evlilik yaşı çoğunlukla 14-15, erkekler için ise 16-18 olmaktaydı. Kocanın yaşı evleneceği kızın yaşından en az 3-4 yaş daha fazla olmalıydı¹³. Âdetler genç bir erkeğin bir kızla evlenme isteğini ebeveynine söylemesini yasaklamıştı. Gelin seçimi için sosyal statüye, malvarlığına ve soyuna bakılırdı. Alt tabakada ise genç kızın el ve iş becerileri (yemek pişirme ve biçki-dikiş) dikkate alınır¹⁴.

Damadın ebeveyni ve yakınları gelin seçiminde uzlaştıktan sonra kız isteme işine girişilirdi. Çevrede saygın görülen kişiler (kadın veya erkek) dünür olarak gönderilirdi. Rıza alındıktan sonra her iki taraf kalım (başlık) konusunda anlaşmaya varırlardı. Kız kaçırma hadiselerine ise zaman zaman rastlanmaktadır. Manay Alibekov eserinde birinin kızını kaçırıp beylere ya da halktan birinin evine götürüp bırakması hâlinde bir şekilde kızın koruma altına alındığını, ev sahibi bekle dediğinde kızın yakınları beklerlerse kızın konuşturulduğunu; eğer zorla getirilmiş ise çıkarıp gönderildiğini, kızın kendi rızası ile geldiğini söylemesi hâlinde peşinden gelenlerin dönüp gittiğini belirtmektedir¹⁵.

Meselenin ciddiyeti ortaya çıktıktan sonra çiftin yakınları ile köyden birkaç hatırı sayılır kişi davet edilir ve bu çerçevede kızın annesine değerli bir hediye sunulurdu. Kızın gelen yüzük ve takılarla çeşme başına gitmesi ile de bu durum halka ilan edilmiş olurdu. Nişanlanma ile düğün arasındaki süre kız çok küçük değilse kısa tutulurdu. Düğünden önce nişanlıların birbirlerini görmeleri gizli bir şekilde mümkündü. Düğünler genelde Anadolu’da olduğu gibi üç-dört gün sürerdi. Düğün hazırlıklarında damadın erkek kardeşleri mühim rol oynardı. Düğün genellikle hasattan sonra yapılırdı.

İlk gün sabah erkek evinde yakın akrabalar ve komşular müzisyenlerin gelişi sırasında ve müzisyenlerle birlikte şarkılar söylüyorlardı. Kadın ve erkekler için ayrı içecekler hazırlanır, davetliler de getirdikleri hediyeleri sunar ve eğlence devam ederdi. Uzak yerlerden gelen misafirler düğün sa-

¹² Rıdvan Öztürk, Osman Uyanık, *Kumuk Atasözleri ve Deyimleri*, Konya, 2006, s. 160. Ayrıca bkz. Çetin Pekacar, *Kumuk Türklerinin Atasözleri*, Ankara, 2006.

¹³ Atabayev, s. 26.

¹⁴ Narodı Kavkaza, I, s. 434.

¹⁵ Manay Alibekov, *Adatı Kumıkov*, 1991, s. 9.

hibinin komşuları tarafından konuk ediliyorlar, misafirlere rahatlatıcı ve keyifli bir ortam hazırlanmaya çalışılıyordu. Kumuklarda müzik aletleri zurna, baraban (davul), komuz, çoğur ve garmondu. Düğünlerde genelde lezgin adı verilen ve 18 çeşidi olan oyun oynanırdı. Düğün sırasında şiirler okunur, oyunlar oynanırdı. Sarın denilen mani türünün karşılığı olan dörtlükler, düğünlerde irticalen veya ezberden söylenirdi¹⁶. Gelinin damadın evine getirilmesi ikinci günün akşamına doğru olurdu. Bu bağlamda birkaç erkek akraba atla önden, onların arkasından kadınlar araba ile giderdi.

Gelini güzel giysiler ile giydirirler ve yüzünü örterlerdi. Gelin halılarla süslenmiş arabaya biner, gelinin yanına arkadaşlarının yanı sıra bir de yaşlı kadın bindirilirdi. Gelinin arabası damadın evine yaklaşınca damadın yakınları şarkılar söyleyerek gelini karşılardı. Burada saç yapılı ve bunun bereket getirdiğine inanılırdı. Gelinin bal ile ağzının tatlandırılması da mutlu bir evlilik için gelinin gayret göstermesi temennisi göz önüne alınarak yapılırdı. Gelin eve girince özel bir perdenin arkasına alınır, damat ise herkes gittikten sonra o saate kadar bulunduğu arkadaşının evinden gelerek eve girebilir, yüzgörümünü de burada takardı. Ertesi günü davetliler hediyelerini getirmeye devam ederler, üçüncü günün sonunda atlı oyunlar oynanır ve bu günün akşamında düğün sona ererdi. Eski evden gelin yeni eve ateş götürür, ocağın yakılması da bu yönden önem taşırdı. Evin ocağını yakan kadının ölümü ifade edilirken *Meni otbaşım yıldı* “Aile ocağını ısıtan kadın öldü.” denmekteydi.

Yeni gelinin hemen ailenin ekonomik hayatına katkıda bulunması konusunda ısrar edilmezdi. Düğünden sonra konuşma yasağı vardı. Bunun kalkması da seremonik bir işlemi gerektiriyordu¹⁷. Kadın aile içindeki bireylerle ilişkilerinde itaati ön planda tutardı. Zengin ailelerde kadın ağır işler yapmaz, çocuğunu emzirmek için süt anne (emcek ana) tutulurdu¹⁸. Kumuk toplumunda boşanmalar nadir olarak görülürdü ve boşanma talebi erkekten gelirdi. Boşanma sırasında kadın şahsi eşyalarını, mihrini ve çeyizini alırdı. Kadının çocuğunun olmayışı boşanmada en etkili olan husustu¹⁹. Kadın kocasının rızası olmadan kocasını terk etmeye karar verirse babasının evinden getirdiği çeyizden mahrum olurdu²⁰.

2.2. Aile ve Çocuk

Çocuğun doğumu Kumuklar için her zaman önemliydi ve kutlanması gereken bir olay olarak düşünülürdü. Çok çocuğa sahip olmak aile-

¹⁶ Çetin Pekacar, “Kumuk Türkleri”, *Yeni Türkiye Türk Dünyası Özel Sayısı*, II, Yıl 3, Sayı: 16, 1997, s. 2064.

¹⁷ Atabayev, s. 31.

¹⁸ Gadjiyeva, s. 263.

¹⁹ Atabayev, s. 32.

²⁰ Gadjiyeva, s. 261.

nin refahı için gerekli bir unsur olarak kabul edilirdi. Ailede çocuğun olmayışı bir talihsizlik olarak kabul edilir ve kadının geleneksel tedavi yolları ile bu problemi aşması için çaba gösterilirdi. Çocuğun doğumu müjdelenmesi gereken bir haber olarak kabul edilirdi. Hamile kadınlar genellikle zor işlere koşulmamasına rağmen, fakir ailelerde buna insan gücüne ihtiyaç duyulması dolayısıyla riayet edilmezdi. Hamile kadınların albastının şerrinden korunması gerektiği inancı halkın arasında yaygındı. Bu inançla ilgili Kumuklar arasında çok sayıda sözlü materyal bulunmaktaydı. Bunun yanında suda yüzenleri boğarak öldüren su anası ve Temirtoş, Baltatyoş, Kılıçtyoş (bunların göğsünden balta, kılıç, bıçak çıkıyormuş) gibi varlıkların yanı sıra insanları boğarak öldürdüğüne inanılan basdırik ve sulağ (yani obur yaratık) da halk arasında geçerliliğini sürdüren inanışlardı. Çocuk doğunca da ailenin bütün yakınları ve dostları ziyafete davet edilirdi. Beşiğe konan çocuğa yaklaşık bir hafta sonra ad verilir, bunun için de ayrıca bir tören düzenlenirdi. Yaşlı akraba veya din büyüklerinden birisinin ismi genellikle verildiği gibi, bunun dışında Kumuk kültüründe yer alan isimler de verilebilirdi. Erkek çocuklara Batır, Aslan, Aybatır; kızlara ise Aygül, Aybike, Gülhanım, Altun, Zümrüt, İnci gibi isimler verilebilirdi. Çocuğun başı kırkinci gün tıraş edilir, tırnakları kesilirdi. 3-5 yaş arasında çocuğun sünnet işlemi gerçekleştirilirdi. Bu türlü masraflar büyükbaba tarafından karşılanırdı. Baba evinde en küçük erkek çocuk kalır ve anne, babası ile birlikte işleri yürütürdü²¹.

Kumuklarda aile içi ve akrabalar arasındaki ilişkilerde yasakların önemli rolü bulunmaktaydı. Bu türlü kaidelerden dolayı erkekler çok küçük çocukları terbiye etmiyor, baba, sevgisini toplum içinde gösteremiyordu. Annenin yokluğunda çocuğu sakinleştirmek için baba bazı kereler komşularından yardım isteyebilirdi²². Çocuk eğitimi ile anne ilgilenmişse de o bile başkalarının yanında çocuğunu sevemezdi. Erkek ve kız çocuklarının terbiyesi farklılık göstermekteydi. Belirli bir yaşa kadar annenin eğitimi ile büyüyen erkek çocuk daha sonra baba tarafından eğitime başlanırdı. Baba oğluna gelecekte ailesi ve diğer yakınlarını korumasını, ailede ve toplum içinde kendine yer edinebilmesinin yollarını öğretmeye çalışırdı. Çocuklar baba ve ağabeyleri tarafından hayvan otlatmak ve hayvanlarla ilgilenmek, meyve bahçeleri ve tarlaları korumak, odun kırmak, öküz arabası kullanmak, atlara bakmak ve ata binmeyi öğrenmek gibi erkeklerin yapması gereken işlere alıştırmaya başlanırdı. Ortama alıştırma çabalarına örnek olarak karanlıkta köyün öte tarafına gönderilerek korkmamayı öğretmek gibi etkinlikler de bulunuyordu. Böylece bağımsız yaşamının şartlarına da çocuk alıştırılmış olmaktadır.

²¹ Narodı Dagestana, s. 485.

²² Gadjiyeva, s. 263.

Kızlara ise kademeli sorumluk yüklenmekteydi. Küçük yaşlarda ev işleri ile ilgili sorumluluk verilmekteydi. Temizlik, ekmek yapmak gibi işlerde yardımcı oluyorlardı. Bu eğitimin sonucunda iyi ekmek pişirme teknikleri öğreniliyordu. Bu sebeple Kumuk kadınları Dağıstan'ın meşhur ekmeğin pişiricileri olarak adlandırılmaktaydı. Dikiş dikmek, yemek yapmak, kundaktaki bebekleri beşikteyken sallamak da kız çocuklarının işleri arasındaydı.

Kız çocuk anne tarafından eğitime devam edilir, itaat ve ailesine bağlılık duygusu bu şekilde aşılanırdı. Aile içinde bazen kız çocuğu için baba ocağını terk etmesinden dolayı *uybuzagan* “ev bozan”, erkek çocuğa ise *ulan beşe uy tola* “erkek çocuk evi tamamlar” ifadeleri kullanılırdı. Adat genç erkek ve kızların eğlenmesini ve birlikte gezmelerini yasaklamış, kız çocuğu ile sokakta durup konuşmak da yakışıksız addedilmişti²³.

Kızların iyi bir şekilde yetiştirilmesinde sorumluluk anneye verilmiş, kızlar iyi ve çalışkan bir şekilde yetiştirildiğinde anneler toplum içinde ün kazanmışlar, ve onlar da “benim kızım annesi gibi” diyerek bundan övünç payı çıkarmışlardı. Kız çocuğu ebeveynleriyle uyum içinde olmak açısından da erkek kardeşleriyle iyi geçinmek zorundaydı. Kızlar zorunluluk durumunda kardeşlerinin yanında yaşama imkânı elde ediyorlardı²⁴.

3. Ölüm ve Cenaze Törenleri

Kumuklarda eğer birisi hastalanır ve öleceği belli olursa hasta son sözünü söylemesi için ikna edilmeye çalışılırdı. Hasta insanın başında Kur'an okunur, öldükten sonra yıkanarak kefenlenirdi. Ölünün elbiselerini cenazeyi yıkayan kişi alırdı ve bu elbiseye “tonav” denirdi. Cesede kefenin içinden güzel elbiselerden biri giydirilir ve süslenirdi. Cenaze Kumuklarda bekletilmezdi. Öldüğü gün hemen gömülürdü. Gömüldükten sonra Yasin suresi okunur, kabristana kadar sadece erkekler giderdi. Gömüldükten sonra kabri sulanır, Kur'an okunur ve geri dönülürdü.

Cenazeye katılanlara helva ve şeker dağıtılırdı. Eğer ölen kadın ise değerli bir elbisesinin kumaşı mendil gibi parça parça kesilip kadınlara dağıtılırdı. Cenaze törenlerinde İslami usullerin dışında eski gelenekler de tekrar edilmiyor değildi. Ölünün gömülme sürecinde şiirlerin okunması, şagalay gibi feryatlarla ölünün etrafında dans eder gibi dolaşılması, ölen kişiye at kurban edilmesi gibi²⁵.

Zengin Kumuklar cenazenin ardından 7 gün ya da 40 gün hafızlara Kur'an okuturlar, kadınlar yas gününü daha da uzatırlardı. Ölünün yakını

²³ Narodı Kavkaza, I, s. 434.

²⁴ Gadjiyeva, s. 264.

²⁵ Похоронный обряд и причитания кумыков, Кумыкский мир Культура, история, современность <http://kumukia.ru/pohoronnyj-obryad-i-prichitaniya-kumyikov.html> (ET. 06.11.2017).

olan kadınlar siyahlar giyinirdi. Ölen kişi cinayete kurban gitmişse ardından büyük bir yas tutulurdu. Böyle durumlarda kadınlar saçlarını dağıtır ve yüzlerini tırnaklarıyla çizerlerdi. Eğer kadının kocası öldürülmüşse uzun saçları kesilir, bunlar beline ve koluna sarılırdı. Taziyede herkesin oturacağı yer belirliydi. Kadınlar acılarını herkesin önünde değil, ayrı bir odada yaşarlardı. Baba taziyeyi kabul eder, bu sırada geleneksel ya da doğaçlama ağıtlar okunurdu. Kumuklar yas vaktinde gelenlere yemek ikram ederler, kırk gün boyunca da gelenlere helva ikram edilirdi. Gelenlere yemek yapmak için ya bir tane büyükbaş ya da birkaç koyun kesilirdi.

4. Kumuklarda Yaşayış

Kumuklarda hukuk sistemi adat ve şeriat üzerine kuruluydu. İnsan öldürmek, yaralamak, hırsızlık, yalandan ant içmek gibi suçlar adat üzere işlem görürken şeri hukuk, miras, nikah işleri gibi işlemlerle ilgilenmiştir. Gelenek olarak ceza işlerini tecrübeli yaşlılar, şeri işleri ise kadınlar yürütürdü. Nihai bir mahkeme ise maslahat olmuş ve onun kararı nihai karar olarak düşünölmüştür. Ancak alınan kararlar zaman zaman yöneticiler tarafından değıştirilebiliyordu. Kumuklarda yaşlılara büyük değer verilir, onlara saygı göstermek toplumsal bir görev addedilir ve yaşlı anne ve babasını ağır işlerde çalıştıran evlatlar sosyal açıdan ağır baskı altına alınırdu²⁶.

Kumuk ailelerinin oturdukları evleri üç ana türe ayırmak mümkündür. Birincisi *birkat üyi* “tek katlı ev”dir. Nispeten alçak bir temel üstüne inşa edilen bu evler, yer seviyesinden biraz yukarıdadır. İkincisi *göterinki üyi* (yüksek yüce ev) “bir buçuk katlı ev”dir. Yüksek ve taştan bir temel üzerine inşa edilmiştir. Zemin yer seviyesinden oldukça yüksektir. Üçüncüsü *ekikat üyi*, *biyik üyi* (yüce, yüksek ev) “iki katlı ev”dir. Malzeme eksikliğinden dolayı (taş, ağaç) ve yazın sıcaktan korunma için düzlükte yaşayan Kumuklar daha çok bir katlı evlerde, dağda yaşayan Kumuklar iki katlı evlerde ikamet ediyorlardı. Kumukların evlerinde her odanın kendine has önemi olup en geniş oda mutfaktı (aş üy). Misafirler için zengin Kumuklar evlerinin yanında “konak üy” yaptırıyorlardı²⁷. Bir oda erzak odası olup diğer odalar yatak odası şeklindeydi. Soğuktan korunmak ve evin güneş alması için evlerin kapı ve camları güneye doğru yapılmaktaydı²⁸.

Kumukların esas meslekleri tarım faaliyetleri olmasına rağmen²⁹ hayvancılıkla da uğraşıyorlardı³⁰. Hayvancılıkta büyük ve küçükbaş hayvancılığın her ikisi de gerçekleşiyordu. Kumuklardaki toprakları üç ana

²⁶ Narodı Dagestana, s. 486.

²⁷ Narodı Dagestana, s. 478.

²⁸ Narodı Kavkaza, I, s. 427.

²⁹ Mirza Bala, “Kumuklar”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 6, İstanbul, 1977, s. 938.

³⁰ Kamil Aliyev, “Kumukların Tarihi ve Günümüzdeki Sorunları”, *Avrasya Etüdleri*, 2/ 2, 1995, s. 69.

biçimde görmek mümkündür: Tarıma uygun topraklar, otlaklar, ormanlar. Genellikle buğday, arpa, mısır ve pirinç ziraatıyla uğraşmışlar, bunun yanında bazı Kumuk aileleri ise bağ ve bahçecilikle meşgul olmuşlardır³¹. Güzel otlaklara sahip buldukları için hayvancılık da oldukça değerliydi. Büyükbaş hayvanlardan ağır işlerde yararlanırlar, at ise bütün Türk topluluklarında olduğu gibi binek hayvanı olarak özel bir değere sahipti³². İktisadi ve zirai hayat çalışmaları da esaslı şekilde disipline bağlanmıştı. Teammül hukukuna göre “bulqa” dedikleri bir nevi yardımlaşma diğer bir deyişle imece sistemi hakimdi³³.

Kumuklarda misafire büyük önem verilirdi. Kalacak yeri olmayan yabancılara evlerini açan Kumuklarda misafirin istenmemesi, toplum tarafından hoş karşılanmayacak bir hareket olarak algılanıyordu. “Konuk bereket getirir.” sözü bu çerçevede Kumuklar arasında özel bir anlam taşımaktaydı. Güney Kumuklarının ticaret yaptığı topluluklardan gelen konukları, Kuzey Kumuklarının ise komşu bölgelerdeki topluluklardan gelen misafirleri eksik olmuyordu. Misafirlerle güçlü bağlar kuran Kumuklar bu çerçevede misafirlerinin isimlerini dostluğu kuvvetlendirmek için çocuklarına veriyorlardı.

³¹ Kamil Veli Nerimanoğlu, “Kumuklar ve Kumuk Türkçesi”, *Yeni Türkiye Kafkaslar Özel Sayısı*, X/80, Temmuz-Aralık, 2015, s. 236.

³² Narodı Dagestana, s. 476.

³³ Ahmet Caferoğlu, *Türk Kavimleri*, İstanbul, 1988, s. 52.

Kültürel Bir Genetik Örneği Olarak Türklerde Ölüm Âdetlerinin Anadolu Türklerinde Yansımaları

Osman Özkul-Ahmet Küçük**-Ali Özasan****

Reflections of the Death Customs as a Cultural Genetic Example in Anatolian Turks

Summary

This study deals with the belief system of Turks, death customs-folklore and death rituals. We try to determine comparatively how the Old Turks' death customs and lamenting customs in social life changed to that of current Anatolian Turks. Before these comparisons, religious facts such as Totemism, animism, Shamanism, Manichaeism and Gök Tengri are identified and dealt with as related to death and after the life, fetishes, ancestor cult, gök tengri cult and nature cults. Afterwards the process of death, things that are done after death, burial operations, washing, enshrouding, burial of horse and other belongings, cremation, mummifying, displaying of death, lamenting, fortieth day and anniversary customs, grave cult, tombstones, sculptors and balbals are explained. Based on these facts, we try to assert that death and some rituals related to death have continued as a cultural genetic element. It is expected that "cultural genetic" as a bio-sociological concept will be an important reference in explanations of how Turkish culture is active in different histories and geographies all over the world

Key Words: Turkish culture, Anatolian culture, death customs, cultural genetic.

Giriş

Kültürel bir süreklilik örneği olarak Türklerin Orta Asya coğrafyasında yaşamış oldukları pratiklere, birçok tarihî, kültürel ve antropolojik veriyle günümüzdeki Anadolu ölüm âdetlerinde de karşılaşılmaktadır. Bazı ölüm âdetlerinin aynı şekilde kaldığı, bazılarının ise şekil olarak değiştiği fakat içerik bakımından devam ettiği görülmektedir. Mesela "kan mezarı" olgusu, Altay, Kazakistan, Kırgızistan Türklerinde devam etmektedir. Bu olgu Balkan coğrafyasında da varlığını sürdürmektedir. Bütün orta Asya Türklerinde ve Balkanlarda yoğun olarak devam ederken Anadolu'da genellikle unutulmuş olmakla birlikte, az da olsa hala devam eden bir âdettir.

* Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye.

** Bayburt Üniversitesi, Bayburt, Türkiye.

*** Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan.

Ölü ve ölüm ile ilgili daha birçok ritüelin “kültürel genetik” bir unsur olarak Anadolu’da hâlen devam ettiği gözlenmektedir. Çalışmamızda bu terimin seçilmesinin nedeni, günümüzde biyoloji alanındaki genetik çalışmaların insanlarla ilgili olarak sağlamış olduğu açıklamaların etkileyici sonuçlarıdır. İnsan sadece biyolojik bir varlık değil, aynı zamanda tarihî, kültürel ve psikik bir varlıktır (Özkul, 1994: 86). Biyolojik özellikler gibi, kültürel ve mistik değerlerin de toplumsal bilinç ve kimliği oluşturan önemli bir olgu olarak devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu konuda Jan Assmann’ın “Kültürel Bellek” çalışması bizlere arkeolojik, antropolojik ve tarihî verilere dayalı olarak önemli örnekler sunmaktadır. Assmann’ın Mısır kültürü ile Yunan kültürü ve düşüncesi arasında kurduğu ilişkiler birçok yeni bilgi sunmaktadır (Assmann, 2000).

Türk kimliğini oluşturan ortak kültür unsurlarından (Özkul, 2014) bazı örneklerin ölüm ve mezar kültürü ile ilgili olması konusunda açıklamaya ihtiyaç vardır. Çünkü hatırlama kültürünün temelinde, geçmiş ile bir ilişki ve iletişim kurmak söz konusudur. Geçmiş ile kurulan bu ilişki bilinçli bir ayırım ise insan tarihî bir varlık olarak dün ile bugün ve gelecek arasında bilinçli bir ayırım yapıyor demektir (Assmann, 2000: 64).

İnsanın bu ayırımı yapmasını sağlayan en önemli iki deneyimden söz edilebilir. Bunların birisi doğum ve ikincisi ise ölümdür. Özellikle ölüm olgusu doğumdan farklı olarak gelecekle ve belirsizlikle ilgili olduğundan daha önemlidir. Aynı zamanda ölünün hatırlanmasına yönelik oluşan ritüellerin yoğunluğu, insanoğlunun kendisini tamamlayıcı bir unsur olarak atalarıyla kurduğu iletişimi geliştirmesini de sağlamaktadır. İşte bu durum Türk kültüründe bu iki olgu etrafında oluşan çok zengin ve ayrıntılı âdetlerin teşekkül etmiş olmasını anlamamızı sağlayabilir.

Türk kültüründe ölümler ile kurulan bu iletişim biçiminin, ölüye ve mezarlarına verilen önem ile kültürel bir süreklilik sağlamaya yaradığı söylenebilir. Özellikle ölen kişinin hayatta iken gerçekleştirdiği başarıların ve kahramanların bir unsuru olan olay ve nesnelere hatırlatıcı nesnelere mezarına konulması bu düşünceyi desteklemektedir. Türklerin Müslüman olduktan sonraki mezar kültürleri, Arap kültüründen etkilenmekle birlikte, önemli bazı geleneksel figürler yaşamaya devam etmiştir. Türklerin İslam’ı kabulleri çok önemli bazı değişimlere neden olmuştur. Mesela, Tanrı/Tenri gibi Türkçe kavramlar yerlerini Allah ve Kuday (Huda), gibi Arapça ve Farsça kavramlara bırakmıştır.

Ruhlarını kutsayan, onların kutsallığına inanan Türklerde ekonomik sistemin değişmesi ve avcılıktan göçebe-yarı göçebe ve tarım toplumuna geçilmesi ata ruhlarına inanışın gelişmesine ve onların kutsal kabul edilmesine sebep olmuştur. Bu nedenle onların, ölümlerini gömdükleri yerleri Arapça “kabir” kelimesi ile değil, ama yine Arapça bir kavram olan “mazar/mezar”, yani ziyaret yeri olarak adlandırmaları dikkate değer bir husus-

tur. Zira Türklere göre bu yerler ata ruhlarının ikamet ettikleri yerlerdi. Dinleri ne olursa olsun bütün Türk toplulukları bu ziyaretleri oldukça önemsemekte, her vesile ile bu mekânları ziyaret etmektedir. Anadolu da bu konuda aynı özelliği taşımaktadır.

Anadolu'nun birçok yerinde “yatır” adı verilen eren, veli ve baba türbeleri vardır. Bunlardan yardım istenir, çeşitli dilekler dilenir, adaklarda bulunulur. Buralar ve çevreleri uğurlu hatta kutsal sayılır. Çevresinde yetişen ve yaşayan her şey canlıya bu özelliğin sirayet ettiğine inanıldığı için, bir süre sonra türbenin etrafı bakir bir orman halini alır, içinde kimsenin dokunamayacağı hayvanlar yaşar. Bu türden kutsal yerler Orta Asya'da, Yakutlarda ve Anadolu'da da vardır. Anadolu'da İlk Çağ'da yaşayan kavimlerin kutsal pınarları, (Hagiasma-Ayazma) hâlini almış; aynı yerler Türklerin yerleşmesinden sonra Orta Asya inançlarının da nakledilmesiyle, Müslüman Türk pınarları ve çeşmeleri olmuştur (Ülken, 1969: 18).

Anadolu'da bulunan ve kökleri, Orta Asya'ya, Türkistan'a ve eski Akdeniz inançlarına kadar giden sihirli ve dinî dualar yazabilen şaman ve bahşiler, günümüzde hâlâ bulunmaktadır. Kaşgarlı Mahmut'un Divan-ı Lügat-it Türk adlı eserinde “kam” sözcüğünün yerini “kâhin” almıştır. Kam yerine “şaman” sözcüğünün kullanılmaya başlanması daha sonralara dayanmaktadır. Kırgız ve Kazaklarda ise “kam” sözcüğünün yerine “baksı” ya da “bahsı” sözcüğü kullanılmıştır (Günay, 1997: 82).

Anadolu'da “Ocak” adı verilen bu kişiler tılsımlar, muskalar yazabilir, okuma ve çamur sürme yoluyla hastalıkları iyileştirebilirler. Bu konudaki önemli araştırmalardan birisi, Hikmet Tanyu'nun “Ankara Civarında Adak Yerleri” (Tanyu, 1967) adlı çalışmasıdır. Burada sadece Ankara değil bütün Anadolu'daki adak yerlerinin isimleri ve yerleri tespit edilmiştir.

Eski Türk Dinleri ve İnanç Sistemleri

Türkler, tarihleri boyunca birbirinden farklı birçok dinin veya inanç sisteminin etkisi altında kalmıştır. Orta Asya'daki en eski Türk topluluklarının inanç sistemleri atalar kültürü, tabiat kültürleri ve Gök Tanrı kültürü olmak üzere üçlü bir din anlayışından oluşmaktadır. Bunlardan atalar kültürünün çeşitli eski Türk zümreleri arasında en köklü ve en eski inançlardan birisi olduğu söylenebilir. Atanın öldükten sonra ailesine yardım edeceği inancından doğan, korku ve saygıyla karışık bir anlayıştan oluşan atalar kültürü, Budizm ve Maniheizm gibi yabancı dinlerin yayılmasından sonra da Türkler arasında kuvvetinden bir şey kaybetmeden varlığını devam ettirmiştir. İslamiyet, VII. yüzyılda yayılmaya başlamış, Türklerin bu yeni dine geçişleri de aynı yüzyılda başlamış ancak, X. yüzyılda tamamlanmıştır (Turan, 1994: 110).

Totemcilik: Totemciliğin Orta Asya Türkleri arasında da yerleşmiş olduğunu gösteren birçok kayıt bulunmaktadır. Bunların dışında, kimi yaratıkların ya da nesnelere totem olarak kabul edilmiş olması gelmektedir.

Totem inanisında insan vücudunun bazı kısımları özel bir kutsallık taşımaktadırlar (Örneğin saç ve kan gibi). Totemi oluşturan insanlar, tek bir aile ve kan kardeşi sayılırlar. Bu nedenle klan üyelerinden biri, başka bir klan üyesi tarafından öldürülürse onun kanı yerde bırakılmaz. Kan davası gütmek, bütün klan için bir borç sayılmaktadır. Bir başka tabu ise, klan içi evliliklerdir. (Tezcan, 1996: 115).

Animizm: Eski Türkler doğa olaylarını açıklamada aciz kalınca canlandırma ve kişileştirme yoluna giderek doğa varlıklarının üstünlüklerini kabul etmişler ve onlara olağanüstü bir saygı göstermişlerdir. Çünkü hayvanlar, bitkiler, kayalar, dağlar, ırmaklar, yıldızlar gibi çevrelerinde bulunan her şeyin bir “ruh”u olduğuna inanmaktaydılar. Bu bağlamda ruhun bedene ya da bedeninin bazı bölümlerine bağlı olduğuna inanılır. İnsan ruhu “kuş” biçiminde düşünülmüştür. İnsanlara can vermeden önce bu ruhlar, gökte kuş olarak yaşarlar. İnsanlar ölünce de göğe uçarlar. Eski Türklerde, insan ruhları genellikle “kuş” biçiminde düşünülmüştür. İnsanlara can vermeden önce bu ruhlar, gökte kuş olarak yaşarlar. İnsanlar ölünce de göğe uçarlar.

Buna göre kişinin vücudunun bir parçası da onun ruhundan bir parça taşır. İnsan tarafından kullanılan eşyalar da yine onun ruhuyla özdeştir. Ölümden sonra bunlar yakılarak ya da fakirlere verilerek ruhun tekrar gelerek yaşayanları rahatsız etmesi önlenir. Animizme göre ölü kutsaldır. Bu yüzden onun karşısında kutsal olmayan her türlü işi, çalışmayı durdurmak gerekir. Bugün Anadolu’da cenaze haberi alındığında her türlü iş gücü bırakılır, ölüm hâlinde kimi hareketler yapmak, ağlamak, sızlamak, kadınların saçlarını kesmesi, bedenlerine toprak sürmesi, bazen çok uzun süre konuşmayarak yas tutması gereklidir (Hançerlioğlu, 1993: 37).

Şamanizm: Orta Asya’da, Altay yörelerinde ve Sibiryaya dolaylarında yayılmıştır. Başından sonuna kadar ritüellerle doludur. Şamanizmin temel anlayışında ruhlarla doğa ve insanlar arasında sürüp giden kopmayan bir bağ vardır. Şamanizmin pratiklerini uygulayan rahiplere “kam” denir. Kaşgarlı Mahmut’un Divan-ı Lügat-it Türk’ünde “kam” sözcüğünün yerini “kâhin” almıştır. Kam yerine “şaman”ın kullanılmaya başlanması daha sonralara dayanmaktadır. Kırgız ve Kazaklarda ise “kam” sözcüğünün yerine “baksı” ya da “bahsı” sözcüğü kullanılmıştır (Günay,1997:82).

Şamanlar, Tanrılar ve ruhlarla insanlar arasında aracılık yapma kudretine sahip kişilerdir. Uygur belgelerinde rastlanılan “kam” unvanına sahip kişiler daha çok “büyücü” kimliğinde gözüktür (Koca, 2000: 181). Yusuf Has Hacip Kutadgu Bilig’de kam’ı bir “halk doktoru” olarak adlandırmaktadır. Anadolu’da “ocak” olarak adlandırılan kişi, hastalıkları iyileştirir.

Çuvaş Türkleri ise “kam”lar için “yum” sözcüğünü kullanmışlardır. Kam olabilmek için belirli şartlar vardı. Bunlardan en önemlileri mesleki bilgi, özel yetenek, deneyim ve istekli bir çevre sergilemekti. Kam olabil-

menin bir diğer şartı ise kam soyundan gelmekti. Ayrıca bir kişinin kam olabilmesi için bir kamın yanında belirli tecrübelerden geçerek eğitimini tamamlaması gerekmektedir (Koca, 2000: 182).

Kamların rolü ekonomik faaliyetlerde ön plana çıkmaktaydı. Ava çıkmadan önce, bol ve bereketli bir av olması için kamlar dua ederlerdi. Kamların asıl rolü, psikolojik hastalıklarda görülmektedir. Bütün hastalıkların sebebini, kötü ruhların insan vücuduna girmek suretiyle zarar vermesinde görmekteyler. Bu tür hastalıklarda uzman kabul edilen kamlar burada devreye girerek tedavi yöntemleri bulmaya çalışmaktadırlar. İslamiyet'in Türkler arasında yayılmaya başlamasıyla birlikte uzun bir müddet daha "kam" sözcüğü devamlılığını sürdürmüştür. Belli bir süre sonra da dilimize sadece şaman sözcüğü yerleşmiştir ve geçerliliğini sürdürmektedir (Candan, 2002: 122-123).

Maniheizm: Eski Türk toplumlulukları tarafından benimsenen bir başka inanç sistemi de Maniheizm'dir. Maniheizm; Hristiyanlık, Zerdüştlük, Musevilik, Mazdaizm, Budizm ve eski Mezopotamya medeniyetlerine ait dinlerin birleşiminden oluşan bir ahlak dinidir. Aydınlik ile karanlığın, iyilik ve kötülüğün, varlık ile yokluğun mücadelesi bu inancın temel düşüncesidir. Maniheizm'de ışık ile ateş iyiliğin, karanlık ile madde de kötülüğün sembolüdür. İnsanın ruhu iyiliği, maddi varlığı da kötülüğü temsil etmektedir (Koca, 2000: 187).

Mani'ye göre, inancın başlıca amacı, insanı kötülüklerden korumak ve kurtarmaktır. Hindistan ve Çin'le olduğu gibi Orta Asya'nın çok eskilerinden beri İran'la da münasebeti olması nedeniyle Türkler, bu kültürün inançlarından da etkilenmişlerdir. Türkler arasında geniş bir taraftar kitlesi elde eden bu İran dinleri Zerdüştilik, Mazdeizm ile Orta Doğu'nun çeşitli eski inançlarından, kısmen de Uzak Doğu inançlarından olan Zerdüştiliğe tepki olarak ortaya çıkan Maniheizm'dir (Ocak, 1983: 66).

Uygurlar, Maniheizm'i İran'dan geldiği şekilde değil, kendi inançlarını katarak benimsemişlerdir. Onlar, Maniheist oldukları hâlde tek Tanrı inancına bağlı kalmışlardır. Ayrıca Maniheizm'in kurucusu Mani'yi de Türklerin milli sazları olan "kopuz"un mucidi olarak tanıtarak onu milli bir kimliğe büründürmüşlerdir (Esin, 1978: 134).

Gök Tanrı Dini: Gök Türkler'in dini, Gök Tanrı dinidir. Gök Tanrı düşüncesinin, toprağa yerleşmiş topluluklardan daha çok avcılık, çobanlık ya da hayvancılıkla geçinen göçebe topluluklara özgü olduğu bilindiğinden bu inancın kökeni Asya bozkırlarına bağlanmıştır. Türk tarihi ve kültürüyle ilgili araştırmalarıyla tanınmış bilim adamlarına göre Gök Tanrı inancı bütün Türklerin ana kültürüdür. Bu kült, Kunlar, Tabgaçlar, Gök Türkler, Uygurlar gibi eski Türk boylarında inanç sisteminin başında yer alır.

Gök Tanrı ya da Kök Tengri kavramının eski Türk inanışında önemli bir yer tuttuğu konusunda daha somut örnekler de vardır. Tanrıcut Mete

Çin hükümdarına yazdığı mektupta, kendisini tahta Gök Tanrı'nın çıkardığını söylemiş ve Gök Tanrı'nın yardımıyla ve kendi askerlerinin ve atlarının çabalarıyla çevresindeki 26 devleti yenerek Kunlaştırdığını belirtmiştir. Günümüze kalan belgelerde, devletin başına gelen kağanın Gök Tanrı tarafından tahta getirildiği, devletin ve halkın yönetiminin de Gök Tanrı'ya mal edildiği görülmektedir. Göktürklerle göre Tanrı, Türkler'in yaşamına doğrudan karışır ve buyruklar vererek iradesine karşı gelenleri cezalandırır. Yaşam verici ve yaratıcıdır, ölüm de Tanrı'nın iradesine bağlı olan bir olgudur.

Eski Türklerde Öteki Dünya İnancı

Türk toplum hayatını en çok etkileyen olaylardan biri de ölümdür. Büyük devlet adamlarının ve kahramanların ölümü Türk toplumunu büyük bir yasa boğmaktaydı. Altaylılara göre insan beden ve ruh (tın) olmak üzere iki bileşimden oluşmaktadır. "Tın" olarak isimlendirilen ruhsal enerji sadece insanlarda değil hayvanlarda ve bitkilerde de vardı. Canlılık özelliği gösteren her canlıda ruh (tın) vardı.

Altaylılara göre ölümden sonra kişinin ahiret hayatı, dünyada daha önce yapmış oldukları işlerle ilgilidir. Yaşarken kötü bir insan olarak tanıyan birisiyse öldükten sonra ruhu, Erlik'in tesiri altına girer ve yeraltındaki cehenneme gider. Erliğin elçisi ve yardımcısı olur (Candan, 2002: 130) ve dünyada yaşayan insanlara kötülük etmeye çalışır. Buna karşılık Şamanların ve iyi insanların ruhları yeryüzünde insanların yardımı için çalışır.

Altaylıların kötü ruhlar olarak nitelendirdikleri varlıklar temel olarak Yeraltı Dünyası'nda yaşamaktadırlar. Bu varlıklar ara sıra yeryüzü ile irtibata geçebilmekte ve yeryüzünde yaşamakta olan insanlara karşı tehlike arz edip musallat olabilmektedirler (Candan, 2002: 130). Kötü ruhlarla mücadele eden bu koruyucu ruhlar ev halkını her türlü tehlikelerden korurlar.

Eski Türklerde Atalar Kültü

Atalar kültü tazim, atalara saygıyı ifade etmektedir. Atanın öldükten sonra ruhunun birtakım üstün güçlerle donanacağı ve bu sayede geride kalanlara yardım edeceği inancı vardır. Atalara ait hatıraların kutlu sayıldığı ve ölmüş büyüklere saygı duyulmasını esas alan bir tür inanıştır. Bu inanca göre insanların ruhu öldükten sonra bile yaşamaktaydı. Türkler atalarının mezarlarına bu yüzden oldukça önem vermiştir. Türkler ölülerini silahlarıyla, kıymetli eşyalarıyla, tam takımlı atlarıyla ve bunlarla birlikte cariyelerin mücevherleriyle birlikte gömerdi. Bunun sebebiyse öbür dünyada da rahat bir yaşam sürdürmelerini sağlamaktı. İnandıkları öteki dünyalar ise İslamiyet ile oldukça benzerdi. Yaşamında iyi birisi olanın "Uçmağ" ya da "Uçmak" olarak inandıkları yere gideceğine inanırlardı. Bu da İslamiyet'te ki cennete karşılıktır. Türkler uçmak kelimesini yalnızca cennet anlamında değil, aynı zamanda ölüm anlamında da kullanmışlardır (Gömeç, 1998, s. 38).

Asya Hunları, Tabgaçlar ve Göktürkler çoğu kez kutsal mağaralar önünde atalarının ruhlarına kurban sunmuşlardır. Eski Türklerde Gök Tanrı ve atalara kurban olarak hayvan kesilirdi (Kafesoğlu, 2003: 307). At iskeletlerine Bozkır Türk kavimlerine ait mezarlarda rastlanır. Türklerde ölmüş atalara saygı ve bağlılık, onların suretlerini yapmak ve saklamak şeklinde de kendini göstermekteydi. Keçeden, paçavradan, hayvan derilerinden yapılan bu suretlere, Altay Türkleri “töz/töz”, Yakut Türkleri “tangara”, Moğollar da “ongun” adını veriyorlardı. Bunlar duvarlara asılır veya torbalarda saklanırdı (Koca, 2000: 173).

Türklerde Ölüm Ritüelleri

Öncelikle eski Türklerde hasta olan kişi başka bir çadıra nakledilir ve tedavisi burada gerçekleştirilir. Bunu yapmalarının sebebi, o kişinin hastalığının diğer kişilere de geçeceği korkusu ve kötü ruhlar içinde olan beden diğer kişilere de musallat olması korkusu taşımalarıdır.

Sivas'ta kurdun gece uluması, baykuşun gece ötüşü ön belirti sayılmaktadır. Altaylılarda, rüyada birinin bindiği atın kuyruğunu kısa veya kesik görmek, o adamın ölümüne işaret sayılmıştır (İnan, 1998: 265).

Anadolu halk inançlarında, ev eşyası, araç gereç ve yiyecekler çevresinde de çeşitli ön belirtiler vardır. Evde ve ev eşyasındaki gıcırdama, çatırdama, kırılma gibi fiziksel olaylar; zamansız kapı çalması; gece komşuya acı, ekşi yiyecek içecek ya da mutfak malzemesi verilmesi, eşyanın dış etki olmaksızın düşmesi, kırılması ön belirti sayılmıştır (Örnek, 1971: 22-23). Gece evden eşya çıkarılması ölüm ön belirtisi olarak görüldüğü için zorunlu hâllerde dışarı çıkarılan eşyanın üzerine tedbiren kömür konmuştur.

Ay ve güneş tutulması, yıldız kaymaları, şimşek çakması ve gök gürlemesi gibi astronomik ve meteorolojik olaylar da ön belirti sayılmaktadır. Ayrıca düşte dışın çekilmesi, kırılması, kazan görülmesi de ön belirti sayılmaktadır. Cesedin yumuşak olması hastanın ölümden bahsetmesi, hayal görmesi, ölü defnedildikten sonra kazma ve küreğin üst üste gelecek şekilde yere konması da ön belirti sayılmıştır.

Ölümden Sonra Yapılacak İşlemler

Ölümden sonra yapılacak işlemler ölüyü öteki dünyaya hazırlama aşamasıdır. Kişinin ölümünden sonra ilk yapılacak olan görev, sevenlerine, komşularına ve akrabalarına haberin duyurulmasıdır. Günümüzde bu olay daha çok telefonla haber verilerek yapılmaktadır.

Animizm ölüyü kutsal kabul etmekte ve ölü karşısında kutsal olmayan her türlü iş bırakılmaktadır (Kalaycı ve Durdu, 1998: 50). Günümüzde Anadolu'da da cenaze haberi alındığında her türlü işin bırakılması âdettir.

Manas Destanı'nda ölüm haberi alındığında halkın, meyve ağaçlarının dallarını kopardıklarından bahsedilmektedir (İnan, 1992: 47). İdil Bul-

garlarında ise birinin ölüm haberi alındığında ölü evi önünde erkeklerin toplanarak bağıra bağıra ağladıkları, özgür erkeklerin ağlamaları bitince kölelerin onların yerini alarak ağlamaya devam ettikleri, kendilerini kırbaçladıkları ve ölü çadırının önüne bir bayrak dikildiği rivayet edilmektedir (Eröz, 1992: 73).

Göktürklerde biri öldüğünde ceset ölü çadırına kaldırılır, koyun ve at kesilerek ölünün bulunduğu çadır önüne konulmuş. Atlılar ölü çadırının çevresinde yedi kez dönerlermiş. Bazı kaynaklarda Türklerin, ölüyü çadır içine koyduktan sonra atlarla dokuz defa döndükleri belirtilmiştir. Bu esnada yüzlerini bıçakla keserler ve ağlarlarmış. Aynı şey ölü gömüldüğünde mezar çevresinde de yapılmış (Ögel, 2001: 761-768).

İslamiyet'e göre, ölen birinin ardından feryat ederek ağlamak ya da kişilerin kendilerine zarar vermesi hoş bir davranış değildir. Ölümün serinkanlı karşılanması makbuldür. Ancak Anadolu'da insanlar metanetli olmaktan ziyade, kendilerine zarar vermeseler de genelde ağlayanlar feryat etmektedirler. Anadolu'da ceset evde bekletilmez. Zorunlu haller dışında, ölümün gerçekleşmesinden sonraki öğle ile ikinci arasında defnedilir.

Ölünün Sergilenmesi

Arkeologlar eski Orta Asya halklarının, öldükten sonra kişinin varlığını sürdürmesini sağlamak için "insan şeklinin sürekli olarak muhafaza edilmesi" çabasında olduklarını gözlemlemişlerdir. Sergileme yöntemine, inançsal ve coğrafi nedenlerin yanında, bu etkenlerin şekillendirdiği kültürel özelliklerin neden olduğu düşünülmektedir. Örneğin, Yakut Türklerinden bazıları çıplak cesedi ormanda dört kazıkla taşınan tahta levha üzerine yerleştirip bir öküz ya da at derisiyle sarmaktaydı. Yalnız Yakut Türklerinde bu geleneğin yerini cesedi gömme geleneği almıştır. Ceset "en güzel görünen" ağacın dibine gömülmektedir. Kırgızlar ölülerini hiçbir şekilde gömmezler, en yüksek ağaçların tepesine astıkları bir tabutun içine yerleştirirler, kemikler toz hâline gelene kadar tabutlar asılı kalır. Minusinsk Tatarları ise ölülerini toprağa gömmeyip bir tabut içerisine yerleştirip tabutu da tepelerin üzerine yerleştirirler, cesedi bir ağacın üzerine yerleştirmek, onu bir hayat kaynağıyla buluşturmak anlamına gelmektedir. Cesedin sergilenmesi ya da terk edilmesi olayı; Cesedinin iskeletinin temiz olmasının istenmesidir. Ceset bir ağacın üzerinde sergileniyorsa, etlerin, kemiklere zarar vermeden ayrışması gerekmektedir (Roux, 1999: 223-227).

Ölünün Yakılması

Eskiden Yakutlar ya ölülerini yakarlar ya bir ağacın üzerine koyarlar ya da onları öldükleri kulübede bırakırlardı. Çin kaynaklarında Türk hâkimiyetinin olduğu dönemlerde cenaze törenleriyle ilgili olarak bir zamanlar ölüleri yakma geleneklerinin olduğunu fakat artık ölüler gömülmekte ve mezarları yapılmaktadır. Ölen atıyla birlikte kullandığı eşyalar cesetle aynı

anda yakılır, külleri toplandıktan sonra özel zamanlarda gömülürdü (Roux, 1999: 223-227).

Kırgızlar daha önceden ölü yakma işlemini bilmezlerdi. Cesedin ilk önce yakılması, daha sonradan toplanan kemiklerin yakılması işlemi onlara yabancıydı. Bunu Çinliler ve Müslümanlardan öğrenmişlerdir. Ölenin atıyla birlikte sağlığında kullandığı eşyalar cesetle aynı anda yakılıyordu; külleri toplanıyor ve ölü özel dönemlerde gömülüyordu (Roux, 1999: 228).

Ölünün Mumyalanması

Mumyalama işlemiyle cesedin tamamen korunması amaçlanmaktadır. Ateş etleri yakabildiği gibi kemikleri de yakabilmektedir. Türklerdeki mumyalama geleneği Hun toplumunda da görülmektedir. Mumyalanmış cesetler ahşap bir sandığın içine koyularak yüzü doğuya doğru çevrilmekteydi (Koca, 2003: 174).

Pazırık kurganlarında mumyalama işlemi çok iyi yapılmaktaydı ve mumyalama işlemi çok yaygındı. Pazırık ölülerinin derileri “T” şeklinde açılarak iç organları çıkartılmış ve sonra dikilmiştir. Bununla kaslar da çıkarılmıştır (Ögel, 2001: 68). Anadolu Selçuklularından 2. Kılıçarslan, 1. Keyhüsrev, 2. Süleyman Şah ve 3. Kılıçarslan mumyalanmıştır. İlk Osmanlılarda da hanedan mensupları ile bazı devlet büyüklerinin cenazelelerinin mumyalanması eski Türk ananelerinin devamlılığı olduğunu göstermektedir (Turan, 2002: 852).

Ölü İle Atının ve Diğer Şahsi Eşyalarının Gömülmesi

Ölünün cesedi yanında, atı ya da atları da gömülmekteydi. Ölünün kurban edilen atlarının derileri veya kafaları bir sırığa geçirilerek kurganın üzerine dikilmekteydi (Koca, 2000: 179). Bunlar ölünün cennete giderken bineceği atları temsil ediyordu. Ölünün şahsi eşyaları ise elbise, halı, mücevher, kılıç, kırmızı, koşum takımı, ipekli kumaşlar, kartal pençesi ve geyik dişleri vb. idi. Asya Hunları, öleni ve atını eşyaları ile beraber yakarlardı. Bu hareket ateşin temizleyici olması inancından kaynaklanmaktaydı.

Anadolu’da, Kars’ta ölenler mezara götürülürken atları varsa süslenir, yaşarken giydiği elbiseler üstüne bağlanır ve heybesi boynuna asılır; onlar da mezara götürülür. At, cenazenin önünde gider. Bu inancın, ata ruhu ile bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır (Kalafat, 1995: 119).

Ölen Kişinin Arkasından Yas Tutma Âdetleri

Eski Türkler ölen kahramanları için günlerce yas tutmaktaydılar. Örneğin Saka kahramanı Alp Er Tonga’nın Pers hükümdarı tarafından pusuya düşürülüp öldürülmesi Türkleri yasa boğmuştu. Tutulan yasla ilgili de birçok ağıt yakılmıştır. Türklerin Alp Er Tonga için tuttıkları yas şöyle tasvir edilmektedir. “Erler tıpkı kurtlar gibi uluşuyorlar; Yaka yırtarak bağırıyorlar; Seslerinin çıktığı kadar haykırıyorlar; gözleri örtülünceye kadar ağlıyorlar” (Koca, 2000: 208).

Görülüyor ki Türkler ölümü sakın bir şekilde karşılamıyorlardı. Yüksek sesle ağlayıp haykırmaktaydılar. Bu arada başlarındaki başlıkları yere atıyorlar, yakaları ve elbiselerini yırtıyor, saçlarını yoluyorlar, yüzlerini tırnaklarıyla parçalıyorlardı.

Bir başka yas tutma âdeti ise atlarının kuyruğunun kesilmesi idi. Yas tutanlar ayrıca siyah kıyafetler giymekteydiler. Anadolu'da görülen ağıtlar yakarak ve dövünerek ağlama Eski Türklerden kalmış yas tutma âdetlerindedir.

Eski Türklerde cenaze törenlerinde “ağlayıcılar” vardı. Bunlara “sığırtıcı” denir. İstemi kağan ile Kül Tegin’in cenaze törenlerinde, birçok milletten elçiler gelmişlerdir. Her ulus özel olarak “ağlayıcılar” gönderiyorlar ve bunlar Türk kağanı için ağlıyorlardı. Eski Türklerde ağlayıcıların arkasından, ölünün önemine göre büyük bir halk kitlesi de cenazeyi takip ederdi. Altay ve Türk boylarında ölüm münasebetiyle genç ölümlerin ellerine kına yakılarak cenazeleri kaldırılmaktadır (Kalafat, 1995: 132). Kazak Türklerinde ölümün olduğu gün ölü evindeki bütün yemekler kımızlar dökülür, dışarıya atılır. Çadırda hiçbir yiyecek kalmaz, “Bunlara kan dolmuştur.” inancı vardır. Ölüm evine ölenin yakın akrabaları at veya yiyecek getirirler.

Kazak Türklerinde ölünün üç günlüğü ve yıllığı yapılır. Yakınları kırk gün yas tutarlar. Bir yıl sonra yastan çıkılır. İnanca göre ölünün ruhu kırk gün gitmez. Bunun için kırk gün mum yakılır ve öldüğü yere konulur. Günümüzde Doğu Anadolu Bölgesi’nde, Kars çevresinde, ölenin yakınları göğüslerini döverler ve elbisenin bu kısmını yırtmaya çalışırlar. Ağlayanlar arasında yüzünü tırmalayan, başını duvara vuran da olur (Kalafat, 1995: 129).

Ağıtçı kadınlar ağlayıp acınır ve ölen kişi için övgü niteliğinde sözler söylerken yaşlı ailenin kadınları da saçlarını keserler. Bu şekilde, ölene saygı gösterildiğine, duyulan acıyı ifade ettiklerine inanırlar. Erkekler sakallarını yas bitinceye kadar kesmez ve kadınlar yas boyunca elbiselerini ters giyer, başlarına kara yazma bağlarlar. Kadın ve kızlar yüzlerini tırmalayıp kanatır, yanaklarına kömür karası çalarlar (Kalafat, 1995: 132-133).

Türklerde Mezar Kültü

Türklerde mezarlara “bark” denilen küçük bir ev yapmaya özen gösterilirdi. Gök Türk kağanları ve Kül Tigin için yapılan “bark”lar, taştan yapılmış ve oymalarla süslenmiştir. Burada ayrıca Tengri’ye kurbanlar sunulmuş, ölünün resmi ve heykeli de buraya konulmuştur (Ögel, 2001: 762). Öyle ki Kül Tegin’in mezarındaki resim ona o kadar çok benziyordu ki kardeşi Bilge Kağan kardeşinin mezarına bakıp ağlıyordu.

Devlet büyüklerinin mezarları dağ başlarında bulunmaktadır. Eski Türklerin inanışlarına göre gökte oturan Tanrı’ya, yeryüzünde en yakın olan yerler, yüksek dağ başlarıydı. Ayrıca Türk ölümleri genel olarak gizlice

gömülürlerdi (Ögel, 2001: 763). Bunun sebebi, ölen kişinin değerli eşyalarıyla birlikte gömülmesidir. Bu sebeple mezar hırsızlarına davetiye çıkartmamak için böyle bir yola başvurulmuştur.

MÖ 3. ve 4. yüzyıllarda Hun kurganlarının mezar odalarına rastlanmıştır. Mezar odalarının güneyindeki küçük odacığa başı doğuya çevrilmiş ceset yerleştirilmiştir. Odaların döşemeleri, duvarları ve tavanı keçelerle, halılarla kaplanmıştır. Mezar sahibinin atları, mezar odasının dışına gömülmüştür. Çoğunlukla mumyalanmış vücutlarına hayali yaratıkların dövmelerinin yapıldığı cesetlerin yanlarında eşleri de bulunmaktadır (Yücel, 2000: 32-33). Eski Türklerde tek parça bir sütun üzerine ölenin hayattayken yaptıklarının yazılması ya da resmedilmesi âdetti. Bu taşta “mengü taş” ya da “bengü taş” denilmektedir. Mengü taşlar özellikle hakan soyu mensuplarının mezar külliyelerinde görülmüştür. Bu taşlarda alpin hayatını anlatan kaya resimleri bulunmaktadır. Eski zamanlarda Uygurlar, mezarların yanına ölen kişinin öz geçmişini anlatan, üzerinde oyma yazıların bulunduğu mengü taşlar dikmişlerdir (Kalaycı ve Durdu, 1998: 69). Yazılı taşlardan başka, üzerine kazınmış resimler bulunan çok sayıda mezar taşı da vardır. Yazılar, resimler veya karışık hâlde yazı ve resimler taşıyan dikili taşlar üzerinde damgalar, işaretler, hayvan ve çeşitli eşya resimleri de bulunmaktadır (Roux, 1972: 81).

Anadolu'nun, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi içinde yer alan illerimizin birçoğunda at biçiminde veya at motifi ile süslenmiş mezar taşları bulunmaktadır. At ve koç şeklindeki mezar taşları özellikle Tunceli ilimizde yoğunluk kazanmıştır. At biçimindeki mezar taşlarına kılıç, güneş kursu, tüfek, kütüklük vb. motifler işlenmiştir. Bu motifler de atın öncelikle bir savaş aracı olduğunu göstermektedir. Kars, Bingöl, Muş, Bitlis, Malatya, Diyarbakır, Elazığ, Erzincan, Erzurum, Eskişehir, Afyon ve Tunceli'de bulunan mezar taşlarında da at motifine yer verilmiştir.

Heykel ve Balbal

Eski Türkler mezarlara mengü taşlar haricinde heykel ve balbal dikmişlerdir. Bazı mezarlara ölenin ve eşinin heykelleri ile balballar, bazılarına ise sadece balbal dikmişlerdir. Mümkün olduğu kadar özenle işlenen mezar heykelleri, ölen kişinin ya da kendi ailesinin bir üyesini, balbal ise öldürülen düşmanı temsil etmektedir. Mezarlara dikilen heykeller, Orta Asya Türk tipleri hakkında önemli bilgiler içermektedir.

Genel olarak mezar üzerine kadın ve kocasını temsil eden iki heykel dikilmiştir (Roux, 1999: 306). Balbalı heykelden ayıran en önemli özellik, yontulmamış ya da kabataslak oyulmuş kayalar veya tahta kuklalar olmasıdır. Balbal yerine önceleri “sın-taş” kelimesi kullanılmıştır. Çuvaş ve Kıpçak lehçelerinde “sın” resim, suret anlamlarını taşımaktadır (Eröz, 1992: 84). Bu olguyu Osmanlılarda mezar taşlarının statüyü gösteren figürler biçiminde, günümüzde ise resimler biçiminde görmekteyiz.

Türklerde Mezar Taşları

Mezarlarda, toplumların kültür kökenlerinin anlaşılmasına yardımcı olacak bulgular elde edilmektedir. Eski Türklerin mezarlarından çıkarılan buluntularda kişinin ruhu ölümden sonra bu hayattaki gibi bir yaşam sürdürdüğü için ölenle birlikte diğer yaşamında ona gerekli olacağı düşünülen eşya, hizmetkâr ya da hayvan gömülmektedir (Kalaycı ve Durdu, 1988 49). Arkeolojik araştırmalar neticesinde pek çok eski mezarda, cesedin yanına çeşitli araç gereç konulduğu görülmüştür. Bu uygulama, ölen insanın tekrar dirileceğini ve ruhu vücuda dönünce bu malzemeleri tekrar kullanacağına inanılan animist bir düşünceyi yansıtmaktadır (Rahman, 1996: 142).

Mezarlarda bulunan nesnelere varlığı, ölümden sonraki kişisel hayat inancını göstermekle birlikte, ölen kişinin yaptığı işe öteki dünyada da devam edeceğine kesinlikle inanıldığını kanıtlar (Eliade, 2003: 24)

Arkeolojik kazılarda toka, levhacıklar, el değirmeni, küpeler, gerdanlıklar, çarıklar, deriden, ipek ve yün kumaşlardan yapılan elbiseler, atların bulunduğu yerde gam, at maskesi, eyer tezyinatı, üzengi, kupalar, içinde yemek kalıntıları görülen tahta tabak, su testisi, yemek pişirmeye mahsus toprak kaplar, çeşitli hayvan resimlerini ihtiva eden levhalar, ölüye öteki dünyada eşlik edeceğine inanılan insan ve hayvan iskeletleri bulunmuştur (Roux, 2001: 93)

Eski Türklerde mezarlara bayrak asma geleneği de vardır. Bu gelenek, özellikle evliyaların ve büyük kişilerin mezarlarında Anadolu'da da görülmüştür. Mezarlara bazı Türkler bayrak veya bez asmışlar; daha eski Türk geleneklerini saklayan Türkler ise at perçemli tuğlar asmışlardır. Bu gelenek günümüze dek varlığını sürdürmüştür. Türkler, büyük kişilerin mezarlarına bayrak veya (daha Eski Türkler) at perçemli tuğlar asmışlardır. Kimi yerlerde ise yas evine bayrak asılmıştır. Bayrak asma geleneği, günümüzde Anadolu'da da mevcuttur (Kalaycı ve Durdu, 1998: 71).

Türkler İslamiyet'ten önce ölen kişiyi defnederken günlük hayatında kullandığı eşyaları da onunla birlikte mezara gömerdi. Türkler ölen kişinin, mezara konulan ata binerek öte dünyada istediği yere gidebileceği inancını taşıdıkları için ölü ile atını birlikte gömmüşlerdir. Oğuzlar, cennette binecekleri atlarının kendileriyle gömülmesini istemişlerdir. Bazen de atı öldürmeden kuyruğunu keserek mezara koymuş ve atı serbest bırakmışlardır. Bunların yanında kimi yerlerde geyikler de ölü ile gömülmüştür. Göktürklerde de Hunlarda olduğu gibi mezar üzerine dikili direğe at ve koç-koyun kurbanlarının başları asılmıştır. Bu gelenek Türkmenistan'ın Nohur bölgesinde hâlâ devam etmektedir (Bilgili, 2014).

Kutsal Yerleri Ziyaret Olgusu

Türklerde mezarlıklar, aynı zamanda dilek yeri olarak kabul edilmiştir. Çocukları olmayan kadınların, mezarlıklarda dilek dileyerek bu isteklerine erebileceği düşüncesi ve günümüzde de görülen yatırlara gidilerek bir-

çok konuda dileklerde bulunulması bu inancın uzantısıdır. Türkler yerleşik hayata geçtikten sonra kimi eski inançlarını yeni edindikleri din içinde de sürdürmüşlerdir. Günümüzde, Anadolu’da Gök direkleri, obalar, bengü taşlar, türbeler, mezarlıklar etrafında gerçekleştirilen ritüeller, eski inanç kalıntılarının günümüze yansımalarıdır. Hurafe olarak nitelenen bu inançlar, her ne kadar boş inanç olarak telaffuz edilse de eski inançlara bağlı olarak toplumsal ihtiyaç hâline gelmiş ve uygulama alanı bulmuştur. Türkler eski dinleriyle olan bağlarını asla yitirmemişlerdir. İslamiyeti ya da başka dinleri kabul etmiş Türkler kültürel genlerinde saklı olan, yaşamlarının her safhasında yer alan inançları sürdürmüşlerdir. İslamiyet’in kabulünden sonra görkemli mezar taşı dikme geleneğini kısmen bırakmışlardır. Fakat yerleştikleri bölgenin coğrafya, kültür ve inanç geleneklerinden etkilenerek yeni tarzlar ortaya çıkarmışlardır (Bilgili, 2014).

Bir başka araştırmaya göre, Kırgızistan’ın Talas ve Isık Göl ile Türkiye’de Kayseri bölgelerindeki toplam ziyaret edilen türbe, su kaynağı, ağaç, taş-kay, kuyu, mağara, karınca yuvası, dağ, tepe, hızır ve değirmenlerle ilgili yapılan karşılaştırmaya göre şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır: Talas’ta 157, Isık Göl’de 120, Kayseri’de ise 150 ziyaret yeri mevcuttur (Güngör-Köylü, 2014, 103).

Tarihçi Mehmed Fuad Köprülü, Moğol Şamanlığı ile İslam tasavvufu arasındaki ilişkiye dair yazdığı bir makalesinde, Yesevi tarikatının kaynağını oluşturan menkıbelerin benzerliklerinden bahsettikten sonra “Hoten çevresindeki evliya mezarlarından birkaçının eski Budist manastırları olduğunu ileri süren Grenard, haklı olarak eski Türklerdeki atalar kültürünün, bu mezarlara saygının yerine ikame edildiğini ilave ediyor” demektedir (Köprülü, 1996, s.2).

Bir karşılaştırma örneği de Türkistan (Kazakistan) ile Gaziantep (Türkiye) arasında yapılabilir. Sahabeden olan bu zatın hem Kazakistan’da hem de Türkiye’de mezarı bulunmaktadır. İkisinde de kahramanlığı ve kutsallığı kabul edilir. Kazakistan’daki inanış daha mitolojik unsurlar taşır. Gövdesinin normal bir insan boyundan çok uzun olması, şehit edildikten sonra düşmanlarının peşinden giderek başı ile mücadele etmesi gibi. Ukaş Ata/Ukkâşe Ata Türbesi, Güney Kazakistan’ın Çimkent eyaletinde, Türkistan vilayetine bağlı Babaykorgan köyünde bulunmaktadır. Rivayete göre sahabedendir. Hz. Muhammed’in ölümünden sonra İslamiyet’i yaymak için Türkistan’a gelen Ukaş Ata (Ukkaşe bin Mihsan) secdede iken başı kâfirler tarafından kesilerek şehit edilir. Ukaş Ata’nın kesilen başı, Allah’ın emriyle yarılan yere girer. Başın girdiği yerden su fışkırmaya başlar. Su, başı sürükleyerek götürür ve Mekke’den çıkar. Rivayete göre Mekke’de gömülü olan başın gövdesi Babaykorgan’da defnedilir. Ukaş Ata’nın kerameti, Ahmed Yesevî ile ilgilidir. Ahmed Yesevî’yi ziyaret eden kişinin Ukaş Ata’nın türbesini ziyaret etmesi ve ziyaretinin kabul görüp görmedi-

ğini anlaması gerek. Zira Ahmed Yesevî'nin türbesini ziyaret etmek ve ziyaretin kabul olması oldukça önemlidir. Ukaş Ata ziyaretçileri, türbenin yakınındaki kuyuya kova salarlar. Su alınırsa suyu alan kişinin Ahmed Yesevî'yi ziyaretinin kabul olduğuna inanılır. Temizliğin, arılığın ve günahsız oluşun iyisi olarak bilinir (Çetin, 2007: 72-73)

Türkiye'deki Ukkâşe türbesi ile ilgili olarak ise farklı yorumlar söz konusudur. Bu türbe hakkında halk arasında çeşitli bilgiler dolaşmaktadır. 1) Kimilerine göre bu türbe Hz. Ömer zamanında Arapların Gaziantep'i fethi sırasında şehit düşen beş sahabeden birisi olan Ukkâşe b. Mihsân el-Esedî'ye ait olup kendisi burada medfundur. 2) Bazıları, buranın Ukkâşe b. Mihsân'ın savaşta kaybettiği parmağının gömüldüğü ya da kanının döküldüğü yer olduğuna ve türbenin bu yüzden yapıldığına inanmaktadırlar. 3) Bazıları, türbenin Ukkâşe veya Ökkeşiye adında bir ermiş kişiye ait olduğuna inanırlar. 4) Bazıları da bu türbenin Hz. Peygamber'in arkadaşlarından olan cennetle müjdelenmiş sahabe Ukkâşe b. Mihsân el-Esedî'nin anısına, ona hürmet ve muhabbetin işareti olarak yapılmış bir makam olduğunu kabul ederler (Çolak, 2008, 174).

Kazakistan gibi Kırgızistan'daki bazı âdetler de Anadolu'da benzer bir şekilde devam etmektedir. Mesela, Kırgızistan'da rastlanılan ilginç ziyaret yerlerinden birisi karınca yuvalarıdır. Her ne kadar Anadolu'da karınca kutsal bir hayvan olarak kabul edilse de bu tür ziyaret yerlerine rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Han Tengri Dağı'nda olduğu gibi yaygın kutsal yerlerin Kayseri'de Evliya Dağı ya da Hz. Ali'ye nispet edilerek Ali Dağı, Ali Deresi gibi adlarla anıldığına şahit olmaktayız. Türkiye'de Hz. Ali'ye nisbet edilen ayak izleri ve adına adanan dağlar büyük bir yer tutarken Kırgızistan'ın sadece Talas bölgesinde Zülfikar ile ilgili bir hikâye mevcuttur. Ayrıca bir değer örnek, Kayseri'de rastlanılan Kırk Kızlar motifine benzer bir ziyaret yerinin Isık Göl civarında bulunmuş olan "Kırk kızdın ünkürü" adı ile Talas'ta "Kırk Şehitler" adının benzer olmasıdır. Anadolu'da kullanılan ve "Benim elim değil, Fadime Ana'mızın eli" cümlesi ile formüle edilen Hz. Fatıma kültürünü Kırgızistan'da bir taş ile temsil edilen Umay Ene karşılamakta ve orada da aynı inanış "Menin kolum emes, Umay Ene'nin kolu" cümlesi ile formüle edilmektedir. Anlatımlarda kullanılan rakamlar ise tamamen aynı olup üç, yedi, dokuz ve kırk sayılarından oluşmaktadır (Güngör-Köylü, 2014, 108).

Bu yerleri ziyaretin amacı ise buraları kutsalla temasın en kolay yoldan sağlanabileceği yerler olarak kabul etmeleri ve ona inanmalarınıdır. Bu yerleri ziyarette Tanrı'dan ya da o yerin sahibinden evlenmek, kuraklık dönemlerinde yağmur yağdırmak, kıtlıktan, açlıktan kurtulmak, hastalıklardan kurtulmak, sağlığına kavuşmak, çocuk sahibi olmak, zengin olmak, mal mülk sahibi olmak, ailenin dirlik ve düzen içinde yaşamasını sağlamak vs. istenmektedir. Hem Türkiye'de hem de Kırgızistan'da uygulanan pratikler-

den biri, hatta en önemlisi yaşayan insanla ruhlar arasındaki ilişkiyi sağlayan kanlı kurbandır. Türkiye genelinde ve Kayseri'deki uygulamanın tersine, bu kurban sadece ve sadece kutsal yerlerde kesilir. Ölünün bulunduğu mezar veya kümbetlerde asla kurbanlık hayvan kesilmez. Ziyaret yerlerinde uygulanan ortak pratik bu olmasına rağmen her ziyaret yerinde bu ritüelin dışında Kur'an okumak, dua etmek, yemek /sofra hazırlamak, sadaka olarak yedi ekmek dağıtmak, yedi adet mum yakmak, su bulunan bir mezar başında negatif enerjiyi yok etmek zikir yapmak, ağaçlara bez bağlamak, dua ederken Kâbe'ye yönelmek kadınlar için beyaz uzun etek giyip örtünmek gibi pratikler de vardır (Güngör-Köylü, 2014: 109).

Sonuç

Yukarıda anlatılan bütün bu olay ve örnekler, Orta Asya Türk kültür ve inanışları ile Anadolu Türk inanışlarının hem etnik köken aynılığı, hem de aynı kültürü paylaşmanın bir örneği olarak ölüm olgusu ve ölüm âdetlerinin benzerliğini göstermektedir. Dinleri ne olursa olsun bütün Türk toplulukları, ölümlerine çok büyük bir ihtimam göstermişler, onları gömdükleri yerleri kutsallaştırmışlar ve buraları ziyaret etmeyi oldukça önemsemişlerdir. Çağlar boyunca, sürekli göç hâlinde bulunmalarına ve farklı kültürlerle tanışmalarına rağmen, bu önem azalmamıştır. Türkler ölümlerine hayatta olduklarından daha fazla değer vererek her vesile ile onları defnettikleri bu mekânları ziyaret etmekte, bu konuda birçok ritüeli yaşatmaktadır.

Anadolu'yu fetheden Türkler, bir taraftan eski mezar geleneklerini devam ettirirken bir taraftan da coğrafi ve tarihî faktörlerin tesiri ile birtakım mahalli tipler meydana getirmişlerdir. İslamiyet'te mezarların üzerine taş dikmek, isim yazmak, ağaç dikmek yasak değildir. Fakat süslü ve dikkat çekici mezarlar yapılması hoş karşılanmamıştır. Buna karşın, Müslümanlığı kabul etmiş Anadolu halkı, mezarların üzerine çeşitli desen, resim, sembol, ölenin ölüm nedeni, sürdürdüğü hayatı ile ilgili bilgileri işlemişlerdir. Hayat ağacı, Türk Mitoloji ve Kozmoloji geleneğinin devamı olan bir semboldür. Mezar taşlarında bu ağacı sembolize eden motiflere çok sık rastlanır. Tarih ve kültür değeri olan mezarlıklar ve mezar taşları, atalarımızın bize miras bıraktığı önemli inanç merkezleridir. Türkler Orta Asya ve Anadolu'da tarih, sanat ve kültür değeri olan sayısız mezar anıtları ve taşları yapmışlardır.

Mezarlıklar ve mezar taşları, bir şehrin sosyo-kültürel ve etnografik olarak açıklanmasında da önemli bilgiler verir. Eski Türklerde görülen mezar üzerine çeşitli semboller işlenmesi de Anadolu mezarlarında görülmektedir. Hatta bu semboller içinde, eski dinî inançlarda kutsallık kazanmış nesnelerin motiflerine rastlanır. İslamiyet, mezarlıkların ritüel ayin yeri gibi kullanılmasını, hoş karşılamamaktadır. Ancak günümüzde mezarlıkların özellikle dilek dileme yerleri olarak kabul edilmesi, Anadolu'da sıkça görülen bir anlayıştır. Bu, eski Türk inançlarının günümüzdeki izleridir. Söz ko-

nusu eski inançlar, zaman içinde kabul edilen inançlarla birleştirilmiş ve yeni dinsel varyantlar türetilmiştir. Türklerin mezar taşları, gök direkleri, obalar, bengü taşlar, kutlu ağaçlar ve bunların etrafında gerçekleştirdikleri ritüeller, arkaik inançlarının izlerini taşımaktadır.

Türkler İslâmiyet’i kabul ederken kendi düşünce ve geleneklerini İslamiyet ile bağdaştırma ve benzeştirmeyi çok iyi bilmişlerdir. Mesela eski Göktürk, Uygur inanış, düşünce ve deyimleri, özlerini bozmadan kalmış, İslami düşünce ile kaynaşmıştır. Yine XI. yüzyıl başlarında İslamiyet’i kabul etmeye başlayan ve XI. yüzyıl sonlarında tamamıyla Müslüman olan Selçuklu Oğuzları da, eski geleneklerinin birçoğunu devam ettirmiş ya da yeni dinlerine adapte etmişlerdir. Günümüzde de ölüm üzerine mevcut olan birçok âdet ve gelenek İslam öncesi ile alakalıdır. Cenaze kaldırıldıktan sonra gerçekleştirilen diğer bir uygulama da ölü yemeğidir. Ölümle ilgili âdet ve inanışların önemli bir bölümünü oluşturan bu yemek, bir yanıla ölenin öte dünyada sürdürdüğü başka şeylerin yanı sıra yemeye ve içmeye de ihtiyacı olduğu tasarımı vurgularken bir yanıla da ölüm olayına eşlik eden geçiş törenlerinin halk arasındaki gerekliliğini açığa vurmaktadır. Çünkü ölünün öte dünyaya uğurlanışının tam ve geçerli olabilmesi için dinsel kuralların ve işlemlerin yanı sıra geleneksel olayların da yerine getirilmesi gerekmektedir. Aksi hâlde ölenin ruhunun geride bıraktıklarını tedirgin edeceğine inanılmaktadır. Bu uygulama İslamiyet’ten önce de Türkler arasında yaygındı. Tarihî süreç içerisinde Türk toplulukları arasında inanılan dinler çerçevesinde çeşitli mezar kültürleri ve defin merasimleri ortaya çıkmıştır. İslam öncesi dönemde bu kült ve merasimler bir dinden diğerine geçilirken terk edilmemiş, yeni dinin prensipleriyle uyumlu hâle getirilmiştir. Böylece Hunlar zamanında ortaya çıkan kült ve merasimler bile günümüze kadar ulaşma imkânı bulmuştur. Ölünün kefenlenmesi, tabuta konması, mezarın baş ve ayak ucuna taş dikilmesi, mezar anıtları yapılması, mezar başına ağaç dikilmesi, ölünün ardından yas tutulması, belirli günlerde çeşitli anma törenlerinin yapılması, ölü ardından yemek verilmesi, karalara bürünme gibi âdet ve gelenekler bunlardan başlıcalarıdır.

Kaynakça

- Assmann, Jan (2000), *Kültürel Bellek*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bilgili, Nuray (2014), (<http://www.turkkozmozlojisi.com//turklerde-mezar-tasi-gelenegi>)
- Candan, Ergun (2002), *Türklerin Kültür Kökenleri*, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul.
- Çetin, İsmet (2007), “Türk Kültüründe Bab (Baba)/ Ata Geleneği”, *Millî Folklor*, Yıl 19, Sayı 76, Sayfa: 90-75, Ankara.
- Çolak, Ali (2008), “Ükkaşe b. Mihsan el-Esedî ve Ökkeşiye Türbesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII Sayı:3, s. 173-182
- Eliade, Mircea (2003), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1-Taş Devri’nden Eleusis Mysteria’larına* (çev. Ali Berktaş), Kabaçlı Yayınevi, İstanbul.

- Eröz, Mehmet (1992), *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Esin, Emel (1978), *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*, İstanbul.
- Gömeç, Saadettin (1998), "Şamanizm ve Eski Türk Dini", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı: IV, s. 49-61, Denizli.
- Günay, Ünver - Güngör, Harun (1997), *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul.
- Güngör, Harun - Köylü, Bekir (2014), *Türk Halk İnanışları Ders Notları*, Kayseri.
- Güngör, Harun (2002), "Eski Türklerde Din ve Düşünce", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Hançerlioğlu, Orhan (1993), *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- İnan, Abdülkadir (1998), "Türkistan'da ve Altaylarda Son Yıllarda Yapılan Arkeoloji Araştırmaları", *Makaleler ve İncelemeler*, Cilt: 1, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Kalafat, Yaşar (1995), *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, 2. Baskı, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.
- Kalaycı, Bircan - Durdu, Aydın (1998), "Geçmişten Günümüze Ölüm Adetleri ve Kemaliye Köyü'nde Ölüm", *Kültür Bakanlığı Türk Halk Kültürü Araştırmaları*, Hagem Yayınları, s. 47-74, Ankara.
- Koca, Salim (2000), *Türk Kültürü'nün Temelleri 2*, 1. Basım, Karadeniz Teknik Üniversitesi-Giresun Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Trabzon.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1983), *Bektaşî Menakıplarında İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul.
- Kafesoğlu, İbrahim (2003), *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Köprülüzade, M. Fuad (1996), "Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufî İslam Tarihleri Üzerindeki Tesiri (çev. Ferhat Tamir)", *Bilig Dergisi-1/Bahar'96*, s. 1-9
- Ögel, Bahattin (2001), *Dünden Bugüne Türk Kültürü'nün Gelişme Çağları*, 4. Baskı, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.
- Örnek, Sedat Veyis (1971), *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Özkul, Osman (1994), "Toplumsal Genetik", *Yeni Dergi*, Sayı: 4, s. 86-89, Ankara.
- Özkul, Osman (2014), "Türk Kültürünü Oluşturan Ortak Kültürel Değerler", *Emek ve Toplum Dergisi*, Cilt: 3, Yıl: 3, Sayı:7, s. 10-25, Ankara.
- Rahman, Abdülkerim (1996), *Uygur Folkloru*, çev. S. Yalçın ve E. Emet, Halk Kültürleri Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.
- Roux, Jean-Paul (1972), "Türk Göçebe San'atının Dini Bakımdan Anlamı", *Türk Kültürü El Kitabı*, Cilt 2, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Roux, Jean-Paul (1999), *Altay Türkleri'nde Ölüm*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Tanyu, Hikmet (1967), *Ankara Civarında Adak Yerleri*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara.

- Tezcan, Mahmut (1996), *Kültürel Antropoloji*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Turan, Şerafettin (1994), *Türk Kültür Tarihi*, Bilgi Yayınları, Ankara.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1969), “Anadolu Örf ve Adetlerinde eski Kültürlerin İzleri”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Cilt:7, Sayı:1, Sayfa:1-29, Ankara.
- Yücel, Erdem (2000), *İslam Öncesi Türk Sanatı*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul

Sosyo-Kültürel Değerler

Altay türkileriniñ keybir etnomädeni qundılıqtarı

Nurbolat Bogenbayev - Aidyn Zhalmyrza***

Regarding Certain Ethno-Cultural Values of Altay Turks

Summary

The ethno-cultural values of Altay Turks is a subject that requires a detailed examination. The Altay region was appropriate for animal-raising in accordance with the agriculture culture linked to the characteristics of nature. The Altay Turks, who lives as one with nature, treated domesticated animals like horses, cows, camels and sheep with love and respect. In particular, the horse had a special place among these animals, being a sacred creature in the people's culture, belief and mythology. The clothing and food cultures of the Altay Turks share a closeness with those of the Ancient Huns. It is recorded in Ancient Chinese sources that the most important foods of the nomads, whose livelihood was based on their animal-breeding lifestyle, were meat and milk products (kımız, şubat, ayran).

As the result of recent research, it is known that in times of drought and famine, the Turks would grind bones and make "talkan" to sustain themselves. The Turks made their clothes from animal skins and fur, ropes, strings and thread from the roots of plants and from them they knit clothing material. Such examples of clothing are frequently found among 'balbal' stones and archeological cemeteries. The clothing of Ancient Turks was made according to the individual's social standing and seasonal conditions, identifying the wearer.

When we examine the ethno-culture of the Altay Turks we see that they had life values especially for themselves and they formed a civilization peculiar to themselves. The Turks made substantial contributions to the development of the cultures and civilizations of other peoples by means of examples from the steppe culture (stone statues and fine arts, epics and stories, traditions and world views.).

Encountering certain archeological remains in Central Asia and Eastern Europe has allowed us to put forth this hypothesis. The spread of the Turks toward the west and the impact of the Turkish-speaking peoples there formulated a common world view and civilization in the national consciousness of Turkic peoples, whose presence stretched from Lake Baykal to the Black Sea, creating a cultural change. In the article, the ethno-cultural values of the Altay Turks, in a broad sense will be taken up from a scientific standpoint.

Key Words: Altay Turks, Ancient Huns, cult, Tanrı, Umay, Yer-Su,, steppe culture

* Dr., Uluslararası Türk Akademisi, Astana, Kazakistan.

** Doç. Dr., L. N. Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi, Astana, Kazakistan.

Euraziyanyň ár cerinen tabılıp catqan arheologiyalıq câne etnografiyalıq derekter, sonımen qatar cazba derekterdegi qúndı málimetter köne türkter men qazirgi türk halıqtarının arasındağı tarihi mádeni baylanıstın qanşalıqtı tıǵız ekendigin kórsetedi. Biz türkterdiń túrmısı men şaruasılıǵı, salt-dástür, ádet-ǵurıptarın negizge ala otırıp, tarihi câne etnografiyalıq derekter arqılı ótken ǵasırılarǵa oralıp soǵu (retrospektivti ádisi) arqılı bayırǵı türkter men qazirgi türk halıqtarında saqtalǵan paraleldikti zertteudi maqsat ettik. Múnday etnografiyalıq baylanıstar bayırǵı Altay türkteri men qazirgi türk halıqtarında köp kezdesedi. Olardıń işinde otbası, ádet-ǵurıp, salt-dástürindegi câne túrmısı men şaruasılıǵındağı baylanıstar erekşe zertteudi qacet etedi.

Тағамı. Mısalı, baylanıstardıń eń qarapayım túri şaruasılıǵı men túrmısı. Ecelgi cazbalardan bizge belgilisi türkterdiń negizgi taǵamı et pen qımız bolǵan. Qıtay cınamalarında ecelgi ǵúndarda qımız ben irimşik negizgi süt önimderinen casaǵan taǵamdarı bolǵan deydi. Köne batıs derekterinde de köşpelilerdiń negizgi susını qımız bolǵanı turalı Gerodot cazǵan mına derekte caqsı sipattaladı: «Saqtar bie sütinen aşıtılıp, dayındalǵan susın işedi, ol óte nárli, ári paydalı» deydi. Sonımen qatar ecelgi türkter turalı antikalıq málimetter arheologiyalıq túrǵıdan dáleldengen de bolatın. Mısalı, S. I. Rudenkonıń 1947 cılı ataqtı Altaydağı Pazırıq qorımına qazba cümıstarin cürgizu barısında eki mın cıldan asa saqtalǵan irimşik qaldıqtarı tabılǵan [1: 38]. Qorǵannan tabılǵan irimşik kışkene qapşıqtıń işine salınǵan küyinde saqtalıp qalǵan eken. Negizgi kün kórisi mal şaruasılıǵı bolǵan dalalıqtar úşin múnday süt önimderi: qúrt, irimşik, ayran, qımız kúndelikti dastarhandağı as mázirinen orın alǵan. Sonday-aq, bұл taǵamdardıń taǵı bir paydalısı dala halıqtarının köşip-qonu, an aulau câne soǵıs kezderinde ózderimen birge alıp cürulerine inǵaylı bolunda edi. Mayı alınbay keptirilgen qúrt pen irimşikti ecelgi türkterdiń tüzdegi negizgi qoregi dep túsınuge boladı. Sondıqtan da qazirgi álem dastarhanı mázirinen orın alǵan sır, ayran, qúrt, irimşikter payda bolı, casalu tehnologiyası túrǵısınan álem halıqtarı ecelgi türkterge qarızdar.

Erte orta ǵasır kezeńinde de Altay türkteriniń negizgi taǵamdarı süt pen et önimderi bolıp qala berdi. Tanşu cınamasında «türkter bir-birlerin qımız beru arqılı sıylaydı, bir-birine qarama qarsı túrip án saladı» deydi. L. Potapovtıń aytımşa, dál osıúrdis qazirgi altaylıqtarda özgermey saqtalǵan eken [1: 40]. Türkterdiń negizgi susını qımız bolǵan degen derekterdi quat-taytın arheologiyalıq dálelderdiń biri – türk dáuri qorımdarınan qış, kúmis qúmıralardıń tabılıu câne olardıń tübinde aǵarǵan súttin qaldıqtarı saqtalında. Al beyneleu önerinde múnday qúmıralar úlgisi tas müsinderdiń keude túsında surettelgen. Cınamadağı «Türkter birin-biri qımız beru arqılı sıylaydı» degen derekteri qazirgi qazaqtardıń caylauda bie baylap, köktemniń alǵaşqı dámi retinde qımız mırındıqqa şaqıratın meyramın eske saladı. Tek qımız mırındıq meyramı emes, qazaqtar kúndelikti tirşilikte bir-birine

qonaqqa barıp qımız işip cüretin bolğan. Qazaqtardağı bül dâstür ecelgi türklerden saqtalıp qalğan birden-bir erekşelik edi, alayda bül dâstür de qazirgi tañda eleusiz bolıp bara catır.

Calpı süt önimderinen casalğan tağamdar türk tildes halıqtardıñ bârinde saqtalğan. Alayda, soltüstik altaylıqtardıñ etnografiyasın zerttegen ğalım F. A. Satlaevtin aytınşa, qumandılar süt önimderin az qoldanadı eken. Sebebi, Altaydıñ teriskey betinde qıs qattı bolğandıqtan iri qaranın bası az bolğan. Osığan baylanıstı basqa körşiles Altay halıqtarına qarağanda süt tağamdarının türi de az bolğan. Olar köbinese sütti (sut) qayın qabıǵınan casalğan ıdısta saqtağan [2: 126]. Erte türkterde süttin basqa astıqtan casalğan tağamdar da bolğan. Negizgi dâñdi-daııldardan arpa, biday, sұлıcâne t.b. cabayı ösimdikterdiñ sabaǵı men tamırın, bası men capıraqtarın tağam retinde de qoldana bilgen. Derekterde kezdesetin qızıqtı málimettiñ biri – türkterdiñ nan pisirudi билетиндиги. Qazirgi altaylıqtardıñ fol'klorlarında ecelgi türk halıqtarının tağamdarının türleri suretteledi. Mısalı, altaylıqtardıñ fol'klorlıq cırlarında süt önimderinen: qurt, pıstaq, yezegey, archı, et önimderinen: et, qoydıñ quyrığı, üçसार bieniñ «syume» qabırǵası (sübe qabırǵa, qazı), keptirilgen maral eti, qoyan sorpası, qus eti, süyek mayı – tilek (cilik mayı bolıw kerek – N.B.) astıq daııldarınan: talqan, köce, arpa cii ayıladı.

Et tağamdarın Altaydıñ ecelgi tırǵındarı qaynatıp (et asıp) ceudi caqsı bilgen. Búlay deumızdıñ sebebi Altaydan erte temir dâuri qorğandarınan tabılğan küydirilmey pisirilgen maldıñ süyekteri tabılğan [1: 39]. Soltüstik Altaylıqtardıñ arasında qumandılarda asılğan et kaytaphan it (qaynatqan et) tağamı – tutpaş negizgi tağamdarının biri bolıp sanalğan [3: 164]. Al, Altaydağı türk dâuirine tñ qorğandardan köbinese qoy etiniñ tutas nemese artqı bölükteri qoyılğanın körüge boladı [4: 277]. Mısalı, qonaqtaǵa et tartqanda sıylı qonaqqa cambas tartu – qazaq halqında ecelden bar dâstür. Bül dâstür (cambas tartu) mal şaruasılıǵınan aynalısqan dala halıqtarının búzılmas ortaқ erecesi. Alayda negizgi künkörisi mal şaruasılıǵı bolğan türkter üşin «cüt» ülken qasiret edi. Cüt negizinen maldarǵa cappay auru (oba) kelgende nemese tabıǵattıñ qatal sındarında (caum caumau, qıstıñ suıǵı, qırǵaqşılıq) maldardıñ cappay qırılıwı edi. Munday kezderde türkter cınağan maldıñ süyekterin untaqtap, talqan etip ceytin bolğan.

Altay türkterinin kiim ülgileri. Qazirgi qoldanıstağı caǵası baǵalı añ terisinen tiǵilgen tondar, türli mezigilderde kiiletin sırt kiimder, bas kiimder men ayaq kiim türleriniñ tüp negizi saq, ğün, türk dâuirlerinen bastau aladı. Altay türkterinin kiimderi özderinin meken etken klimattıq caǵdayları men köne dâstürge negizdelip tiǵilgen. Olar ecelgi ğundar sıyaqtı añ câne tórt tülük maldıñ terileri men cünderin keñinen paydalanğan. Altay türkterinin dâstürli kiimderin qayta qalpına keltirude arheologiyalıq eskertkişter köp cârdem bere aladı.

Altay türklerinin qoğamındağı adamdardın şıqqan tegi men därecesin kiimderine qarap acıratıp otırğan. Mısalı, aşkeri adamdar arqaşan bes qarun tügel asınıp cüretin bolğan. Al qağandar altın saut cân bastarına altın calatılğan dulğa kigen. Mısalı, türktiñ dañqtı qağanı Şabolionın altın sautpen cüretini turalı aytıladı [4: 279]. Al, abızdar men bekteñ cenı üzün, artürli zerli şapandar kigen. Şapandar türli cibek matalardan tigilgen. Altay türkleri túrmısındağı qıstıq kiimderdiñ işindegi klimatqa qolaylısı ton bolğan. Ton, işikter qasqır nemese qoy terisinen tigiletin bolğan. Adette munday qalın tondardı türkter qısı suıq Altaydın barlıq önirlerinde kietin bolğan.

Altay türklerinin er adam kiimderi belbeumen bulıp, on caqqa qaray qausırılattın bolğan. Munday ton ülgileri türk dâuirindegi tas müsinder men cerleu orıdarında da saqtalğan. S.V. Kiselevtiñ zertteuinde: «Altaylıq türk aqsüyekteri astarı cibek matadan tigilgen qımbat tondar kigen. Olardı Altaydağı bay qorğandardan şıqqan arheologiyalıq materialdar dâleldeydi», - deydi [5: 527]. Osı qorğandardan şıqqan kiim ülgileri keyingi altaylıqtardın kiip cürgen kiimderine caqın keledi. Qazirgi altaylıqtardın yetnomâdenietin zerttegen A. Toqtabaydın habarlauınşa, olardıñ kiimder ar aymaqta klimatqa baylanıstı artürli formada bolıp keledi eken. Al, er adam kiimderi şıt matadan tıstalıp, etek cenleri üzün bolıp tigiledi deydi [6: 161]. S. V. Kiselevtiñ pikirinşe, türk müsinderinde keñ qayırma cağalı rel'ef türinde qaşalğan kiimderdiñ tüp negizi bağalı an terisinen casalğan qımbat tondar bolğan dep esepseydi [5: 527]. Munday tondar men şekpender ecelgi türkterde Aziya köşpelilerinin tarihi arenasına şıqqanğa deyingi uzaq uaqıt boyına qoldanısta bolğan [7: 75]. Keyingi qazaq han-sültandarının ton-işik cağaları da susar, qundız, canat, bulğın cân tülki terilerinen tigilgen. Alayda, qarayım türkter bulay sandı kiine bermegen. Olar köbinese an terisi men ösimdik talşıqtarınan casalğan kendir matalardan da kiingen.

Degenmen cerleu orıdarında kiim türleri caqsı saqtala bermeydi. Saqtalğan cağdayda da öte naşar, ari calıp sipatın acıratu qın boladı. Munday cağdayda türk dâuirinin kiimderin (şapan, şekpen, ton, censiz qamzol, tımaq, taqiya t.b.) tas müsindi eskertkişter anıqtauğa mümkindik beredi. Munday tas müsinder Mongoliyada, Tuvada, Altayda, Şığıs Europada cân Qazaqstanın köptegen aymaqtarında saqtalğan.

Türkterdiñ dâstürli kiim ülgileri keyingi qazaq halqında da saqtalğan cân olar paydalanğan materialdarına qaray: cabağı ton, señ-señ ton, işik, zerli işik, qasqır işik dep bölengen. Munday qundılığı coğarı köne kiim ülgileri büginde elimizdiñ müracayları törinde iluli tür. Türkterdiñ tikeley müragerlerinin biri soltüstik altaylıqtar da özderiniñ dâstürli kiimderin klimattıq cağdaylarğa cân köne türkterdiñ kiim ülgilerine negizdep casağan. Mısalı, er adamdardın kiimderi qoy terisinen tigilgen qısqa tondar bolğan. Al, şapandarın «kendrek» dep atalğan olar artürli matalardan tigilgen. Şapan işinen cağasız kugnek (köylek) kiingen [3: 164]. Kumandı ayelderi de

er adamdardiki târizdi ton câne şekpender kiingen. Âyel adamdardın merelik kızıl şekpen dep atalatin sırt kiim türü bolğan [3: 164]. Soltüstik altaylıqtarda saqtalğan kiim atauları qazaq, qırğız, altay halıqtarına ұqsas bolıp keledi âri bұл bayırğı kiim atauların cañğırtuğa mümkindik beredi.

Tımaq – köne bas kiimniñ bir türü. Tımaqtar âr türlü formada tigiledi. Türkter bұл bas kiimniñ türin köbinese qıs ben küz mausımdarında kiip cürgen. Bas kiimderdiñ osığan ұqsas ülgileri köne türk tas müsinderinde suret telgen. L.A. Evtyuhovanniñ Tuva cerinen tauıp zerttegen keybir müsinderinde biik pişinde emes, biraq artqı cağı câne eki qılaqşını coğarı qayırılğan tımaq beynesi bar [8: 72, 120]. Moñğoliya aymağındağı erte türk dâuirine qatıstı eskertkişterdiñ arasınan Hul Asgat cerinen tabılğan tas plitada tımaq kigen üş adam beynelengenin [9: 103]. Bұл surette tımaqta bas kiimniñ celkeligi, eki ұzın qılaqşını men sâl şıǵınqı mañdayşası beynelengen. Tımaqta bұл türü Ortalıq Aziya türkterinde köp cıdar boyına saqtalıp kelgen. Qıtlıǵ Elteris qağannın bas bölige dep tapqan müsinde bas kiimniñ tımaq ülgisi suret telgen [10: 75]. Sipattalıp otırğan bұл tımaq türleri qazirgi qazaq halqına özgerissiz cetip otır. Belgili arheolog Z. Samaşev ortağasırlıq köşpeli ortalıq aziattıqtar bas kiiminin negizgi tipi saq taypalarınñ kündelikti túrmısta qoldanğan köne obrazınan şıǵadı deydi [7: 71]. Ecelgi türkterdegi tağı bir erekşelik ol şaş qoyu ülgisi. Tarihi derekterden belgilisi qağan şaştarı tarqatılğan küyinde surettelse, onıñ tarhandarı men bekteri şaştarın búrımdap örip cüretin bolğan. Ol turalı biz coğarıda aytıp öttik. Türk dâuirinen qalğan müsinder men cartas suretterindegi qağan men türk caungerleriniñ beyneleri bұл sözimizdi naqtılay tüsedı. Osındayşaq qoyu ülgisi qazirgi altaylıqtarda eşögerissiz saqtalğan. Ontüstik altaylıq er adam şaştarın qırıp calǵız şoq kekil qaldırsa, soltüstik altaylıq er adamdar úzin şaş qoyadı [6: 162].

Soltüstik Altay qumandıları küz mausımında túlki terisinen tigilgen (puruq tulku) túlki bōrik kiinse, cazdın künderi boyalğan cipten tigilgen qalpaqtar (kolpuk) kiingen [11: 638].

Altay türkterdiñ şalbarları âr türlü matalar men ilengen cumsaq terilerden tigilip câne balaǵıcinaqı âri ol etik işine salınğan bolıu kerek. Bұл cayında mına bir körinisti alǵa tartsaq, Qıtaydın ecelgi astanası Chanan' qalasınan soǵdılıq An'czyan zirati tabılğan. Ondağı tas tabıttın qabırǵalarındağı surette adamdarınıñ kiimderi caylı biraz málimet bar. Tabıt qabırǵasındağı surette aldınǵı qatarda otırğan adamnıñ otırısına qaraǵanda, ol eñ úlken qocayın bolsa kerek. Ol úzın şaşın ekige carıp, iıǵına qaray bos qoya bergen. Ústine qızıl tüsti qayırma caǵalı, tar ceñdi qaptal şapan, bütına qızıl şalbar, ayaǵına qara tüsti saptama etik kigen [12: 37]. Munda türkterdiñ coğarı lauazımdı keyipkerlerin ğana sipattap túrmız. Calpı halıqtın köpşiligi eşki nemese an terilerinen ilengen şalbarlardı tutingan. Mısalı, Altaydan tabılğan teri câne cūnnen casalğan şalbarlardın tabılıu osınday túcırımdarǵa ce-

teleydi [4: 279]. Mündayşalbar türleri respublikamızdın köptegen muzeyle-
rinde saqtaulı tür. Qumandılarda er adamnıñ şalbarları – yer kicinın şanma-
rı dep atalğan. Câne olar aq tüsti kendir matadan tigilgen [3: 164].

Beldikti köne türk caungerleri mindetti türde kerek-caraq asınu üşin tağınğan. Ártürli áleumettik dárecesi çoğarı qağandar, ásker basılar, abız-
dar, sândi bezendirilgen beldikter buınğan [12: 37]. Köne türk tas müsinde-
rinde beynelengen beldik ülgileri men onıñ casalınğan ádisi calpı tutas ke-
rek-caraqtarı keyingi qazaqtardın beldikterimen birdey bolğan [12: 37].
Kise beldik köşpeliler qoğamında köne dáuirlerden osı zamanğa deyin öte
erekşe mänge ie búyımdardın biri bolıp kelgen. Bilik dárecesin körsetetin
kise beldikterdi negizinen rubasıları, hanzadalar men teginder taqqan.
Münday ádemilengen beldik türlerin XVIII-XIX ğasırlardağı qazaq han-
sultandarı da buınğan [12: 30]. Calpı beldikter turalı málimetti cazba derek-
terden de kezdestiruge boladı. 627 cılı Batis türk qağanı Tün Şehu qıtay
hanşayımın áyeldikke almaqşı bolğanda imperatorğa altın táci men qosa
bağalı tastarmen bezendirilgen altın beldigin de sıyğa tartqan [13: 284].
Sonimen qatar sol kezendegi türk memleketiniñ ielikterindegi bileuşilerge
de beldikti sıyğa tartu úrdisi bolğan. Bül úrdis Afrasiab freskalarındağı elşi-
lerdi qabıldau zalında surettelgen [14: 51]. Surette keskindelgen adamdar-
dın kiimindegi beldik türü qandayda bir teriden casalınğan, al beldik doğası
altın bolsa, onıñ dâl ortasında ornalasqan eki tilşik te bağalı materialdardan
istelingen [14: 51].

Ecelgi türk etikteriniñ túmsıǵı qayqayğan câne teriden tigilgen. Türk
dáuirinde casalğan müsinderde körkem surettelgen etikter anıq beynelen-
gen câne qonıştı da ayqın körinedi. Mısalı, Ortalıq Mongoliyadan tabıl-
ğan tas müsinderde türk adamı müsiniñ ayaq kiimi anıq beynelengen. Al
osınday etik türleri Şu dalasındağı Caysan 14 câne Caysan 27 keşenderin-
degi müsinderdın ayaq caǵın beyneleude úşkir ayaq kiimmen maldas qúrıp
otırğan beynesi somdalğan. Erte türk etikteri turalı málimetti L. N.
Gumilev te berip ketedi. Ol: «Türk etikteri tegi cumsaq qara kiizden tigil-
gen tárizdi câne áli künge deyin Tibet pen Şıǵıs Türkistanda kiiletin etikter-
ge úqsaydı», - deydi [15: 66]. Kiiz etikter de qazaq halqında bolğan. Onı
kiizdi qalıpqa salıp basıp şıǵaru ádisimen casaydı. Kiiz etik suıq tartpaydı,
ári sândi ári ceñil bolğan. Keyingi qazaqtar men altaylıqtarda osıǵan úqsas
etik, saptama etik, mási, baypaq, kebis tárizdi ayaq kiim türleri saqtalğan.

Qaltalar ártürli formada casalınğan. Negizinen barlıq qaltalar beldik-
tiñ oñ caqtarına ilingen, eki caǵına da qalta ilingen caǵdaylar biren-saran
kezdesedi. Qaltalar döngelek pişindi câne cartılay döngelek türde bolıp ke-
ledi. Sonimen birge qiğaş, keyde cartılay qiğaş türleri de, trapeciya türleri
de kezdesedi. Qaltamen qatar beldikke qayraq tastar da ilingen. Münday te-
ri nemese qattı kendir matadan casalğan qaltalarda mineraldı boyaular, qola
aynalar, ártürli amuletter (monşaq, cemis-cidek süyekteri, tau hrustaldarı-

nın sınıqtarı, adam tisteri bolğan). Dâl osınday qaltalar Altay köşpelilerinde erteden saqtalıp qalğan. Altaydağı Kuraya qorğanınan teri qalta tabılğan. Osının canında qıtaydın cibek matasınan casalğan qaltada birneşe kremni câne temir ottıq tastar tabıldı [5: 541]. G.Kubarevtin zertteuindegi Altay türkerinin cerleu orındarınan tabılğan materialdardın işinen caqsı saqtalğan bılğarıdan câne qattı matalardan tigilgen qaltalar kezdesedi [16: 137]. Osındayüsaq zattar salatın qaltanı qıpşaqlarda qaptarğa dep atalatının Gil'om Rubruk cazıp ketken bolatın [21: 96]. Münday qalta nemese qaptarğa Altaylıqtarda âli de an aulau kezinde paydalanılattının câne atı özgermegen [17: 144].

Şaruşılığı. Altay türkeri üy tûrmısına köp çağdayda kiizden, teriden, cünnen, qayınının qabıgınan câne qanday da bir ösimdik talşığınan casalğan önimderdi qoldana bilgen. Âsirese kiiz qaldıqtarı VI-VIII ğasırardağı altaylıq türk qorımdarınan cii tabıladı [4: 277]. Türker çoğarında atalğan organikalıq materialdardan cinişke cipten, cuan arqandarğa deyin casağan. Sonday-aq osı materialdardan mata casap (kendir mata) olardı kiimkeşek, kiiz üy cabdıqtarı, tösek-orın retinde qoldanğan.

V. Kiselev Altaydağı arheologiyalıq zertteu barısında türkerdin eginşilik kâsibine qatıstı ayğaqtırdın tabılğanın aytadı. Mısalı, Altaydağı Katanadı aulıcanınan VIII-IX ğasırlar dep kezendelgen qorımınan üş bürıştı kürektin bası tabılğan [5: 503]. Câne VI-X ğasırlar dep belgilengen türk qorımınan âdemi casalğan qol diirmen tabıldı [5: 503]. Keyinnen zertteuler barısında bül qorğanğa âyel adam cerlengenı anıqtaldı. Bülardan bölek, Altaydın ontüstügi men ortalığına qarastı Kuraycazığı, Ursul özeni men Kuroto özenderi anğarlarında sulandıru cüyesi bolğandığı anıqtalğan. Bül derekter Altay türkerinin negizgi şaruşılığı tek mal şaruşılığı degen tûcırımın negizsiz ekendigin körsetedi.

Kölik retinde negizinen cıqlını paydalanğan. Keybir tele taypaları (âsirese oğızdar) eki döngelekti arba qoldanğan. Dâl osınday ögizdi qosımşa kölik retinde paydalanu qazirgi tuvalıqtar öz şaruşılıqtarında cii qoldanadı eken [4: 279]. Türkerdin negizgi baylıqtarı cıqlı men qoy bolğan. «Veyşu» keltirgen mına derekterde: «Telelerde cıqlı öte köp bolğan câne ien dalada cayılıp cürse de, tañbası bar cıqlılarda eşkim tiispeytin bolğan, âr rudın öz tañbası bar» [4: 280]. Bül en salu câne maldı tañbalau qazirgi altay, qazaq, qırğız halıqtarında caqsı saqtalğan.

Altay türkerinin mâdeni şaruşılığın qarastırğanda, olardıñ anşılıq kâsibine toqtalmay ötüge bolmaydı. Ortalıq Aziya köşpelileri sekildi Altay türkerinin de anşılıq kâsibi çoğarı dengeyde boldı. Altaydın biik qızdarı men cazıqtı caylaularında câne orman toğaylarında an-qüstün tür-türü örip cürgen. Bayırğı türkerde an auladıñ birneşe tāsilderi men türleri bolğan: andardı qaumalap üstau, qūs salıp, tazı cügirtu câne tūzaq pen qaqpın qūru. Bül âdisterden bölek nayzamen tūyreu câne sadaqpın atu sekildi qar-

caraq kömegimen de aulağan. Mısalı, Küdirge qorımınan sadaqtın qaldıqtarı tabılğan. «M» formasında casalınğan sadaq ülgisi öte kürdeli sadaq türlerine catadı. Osınday ülgidegi sadaqpen attın üstinde şaupı kele catıp arqar aulağan ecelgi türktin beynesi Resey Altayına qarastı Calğız-Töbe taundağı cartasta körinis tapqan [18: 150]. Surette tauğa şığıp bara catqan arqardın sanına üş qırlicebe qadalğan. Münday kürdeli sadaqpen atılğan oqtan kez kelgen anın tiri qaluvı ekitalay. Al petroglifterdegi anşılıq körinistiñ arasınan itterdiñ kezdesui türkte de anşılıq kásiptiñ cetik damığanın bayqatadı. It qosıp nemese an qıs salıp an aulau qazaqtarmen qatar birqatar türktildi halıqtarda da saqtalğan. Qazaqta tazı cügirtip, qıs salu ecelden bar sayatşılıq öner. Tazının has cüyriğın «qımay tazı» dep atağan. Qazaq anızı boyınşa qımay tazı sarı-ala qazdın cümirtqasınan şığıadı. Sarı-ala qaz rasında da cümirtqasın anın üyasına saladı. Anız boyınşa: ol kezinde bir baydın qarğısqa uşırağan qızı degen deydi, sondıqtan da etin ceuge cäne atuğa tım salınğan. Bül mifologiyalıq tazı (it) hakastarda «Turfan» degen qıstın cümirtqasınan şığıatın «hubay hus» degen atpen belgili. Hakas anızında bül kieli qıstın cümirtqasınan qulağı men qanatı qara, appaq küşik şığıadı delinedi [19: 431]. Türk halıqtarındağı cüyrik tazını qısqı teluinde qıstay uşqan cıldamdıq pen şapşandıqtı körsetuge negizdelgen dünietañımdıq negiz catır. Qazaq anızı boyınşa bül qıstın cümirtqasın başqa andar izdep cürıp cep qoyadı eken, al hakastarda bül qıs cümirtqasın özi carıp tastaydı, sebebi mifologiyalıq tazıdan uşqan qıs, cügirgen an qıtıla almaydı. Sol sebepti qazaqtar en cüyrik, alğır tazılardı «qımay» dep atağan.

Soltüstik altaylıqtar arasındağı qımandılardıñ da dástürli şaruasılıqtarınıñ biri anşılıq bolğan. Anşılıqpen negizinen er adamdar aynalısqan. Qımandılar dünietañımında anşılıq kul'tinde äyel adamdardıñ qaru-caraqqa caqındaına cäne anşı kiimin kiyuine rıqsat etilmegen. Alayda, L. P. Potapovtıñ etnografiyalıq yekspediciyası barısında qımandılarda äyel anşılardıñ da kezdeskeni ayıladı. Anşılıq saparğa şıqqanda olar özderimen birge «acıq», yağıni azıqtarın alıp cürgen. Anşılıq tağamdarı negizinen şay men talqan bolğan. Sonday-aq anşılıq sayahat olcalı boluvı üşin ırımdap (atgır nemese alğay), qazandarın alıp cürgen. Eger qazandarı coğalsa, anşılıq satsız boladı dep tüsingen. Anşılıq inventarları – qaru-caraqtarı men kerek caraqtarı tağılğan er adamnıñ kise beldigi cäne anşılıq (yedek) etik kietin bolğan [3: 129].

Otbası. Altay türkte otbasında er adam sol üydiñ bas köterer cauptı adamı bolğan cäne olardı bir nekelik otbası bolğan. Türk erkekleri beybit zamandarda sırtqı şaruaların (mal bağı, egin egu cäne anşılıq) ğana aynalısqan. Türk äyelderi negizinen üy şaruasınıñ aynalısqan, erleri soğısqa nemese anşılıqqa ketkende ğana dala cümistarın qosa alıp cürgen. Alayda qağandardıñ äyelderi (qatın) memleket isine aralasıp, keycağdaylarda bilik te cürgize bilgen. Ortağasılıq türkte tuisqandıq cüye caqsı qalıptasqan. Köne türk cazularında ayılğan tuıstıq ataular büginge eş özge-

rissiz cetip otr. Mısalı, ağa, ini, apa, sinli, kelin, ata, baba câne t.b. ataular bügingi türk halıqtarında, âsirese qazaqtar men altaylıqtarda keninen qoldanıladı.

Türk qoğamında qanıcaqın tısqandar arasında üylenuge rıqsat etilmenen. Sonday-aq türkter qoğamında casamıs erkekterdiñ cas qızğa üylenuin ölkender qıptamağan. Biraq ta cas er adamdar ağası nemese inisi qayıtıs bolğan cesir ceñgesine, kelinderine üylenuge rıqsat etilgen [13: 230]. Bül dâstür sol kezde de âmeñgerlik dep atalğan bolıu kerek. Sebebi bül dâstür osı ataumen keyingi türk halıqtarında, onıñ işinde qazaqtarda da qazirge şeyin qoldanılıp keledi. Türk tildes telelerde qalıñdıqqa qıda tüsip, qalıñ mal berip alu saltı berik bolğan. Qıtay cılnamaları keltirgen derekter boyınşa, qıda tüsudegi qalıñ maldıñ negizgi türi cılcı men iri qara bolğan. Qıdalu râsimi bitken soñ ciğit caqtıñ qıdaları qarsı qıdalarğa üyir cılcıqınñ işinen qalağanın üstap beredi [13: 230]. Üylenen otbasılı cıbaylar aralarında adaldıq bolu asa cauapkersilikpen qarap, onı saqtay bilgen köne türkter adaldıq, senimdilik arqılı düniece taza ұrpaq keletinin caqsı tüsingen.

Âdet-ğırıqtarı. Qıtaydın «Tan şu» âulettik cılnamasında türkterdiñ âdet-ğırıqtarı turalı öte keremet bayandalğan. «Tan şu» cılnamasında ölgen adamnıñ denesin şatırğa qoyadı, marqımnıñ balaları men ұrpaqtarı câne tuğan-tuıstarı cinalıp, qoy men cılcıdan qırbandıq şaladı, etterin şatır aldına qoyadı. Bül râsimnen keyin atqa minip, şatırda ceti ret aynalıp şıǵıp, şatır aldına kelip betterin pısaqpen tilip, dauıs şıǵaradı, cüzderinen qan aralas cas ağadı [13: 230]. Bül derekterdi quattaytın málimetter Orhon eskertkişterinde körinis tapqan. Osı ğırıqqa qatıstı L. Potapov Kültegin cırındaǵı «sıǵıt» câne «yıǵ» terminderi saqtalğanın eskere otırıp, munday ğırıqtıñ atauı men mañızını da özgermey qazirgi teleuitterde saqtalğanın atap ötedi. Altaylıq teleuitterde ğırıqtıq cılaudı «sıǵıt» dese, dauıs şıǵarıp coqtauşılardı – «sıǵıtçı» dep atağan. L. P. Potapov tipti teleuitterde arnayı coqtauşılar bolğan câne olar ölikti şıǵarıp catqanda coqtau aytatın bolğan deydi [20: 265, 286]. Munday qızıqtı derekter teleuitterdiñ fol'klorlarında erekşe canr bolıp tabıladı. Múnimen qosa «ıǵ» termini (tuvalarda «ıǵla»), cılau, coqtau degendi bildiredi. Bir qızıǵı, köne türkterden qalğan bül dâstür qazirgi künge deyin qazaq halqına da eş özgerissiz cetip otr. Câne onıñ atauı da Orhon eskertkişterinde ayılǵanday «sıǵıt» yaǵni sıqtau (cılap, sıqtau) dep atalıtının atap ötu kerek [10: 89]. Etnografıyalıq derekter boyınşa türkterdiñ qaǵamı qayıtıs bolǵanda bükil el-cürt bolıp cılap, sıqtap coqtağan. Á. Qonıratbaevtıñ aytınşa, coqtau mún-şerge tolı öleñ coldarınan túǵandıqtan, ol yepostan kem sanalmağan [21: 46]. Coqtau barısında türkter qoğamında dâstür boyınşa âyel, erkegi şaştarın cayıp, betterin tırnaqpen tırnap nemese pısaqpen tilip qanatıp, adamnıñ közinen aqqan cas bettegi qanmen aralasıp ağatın bolğan. Osıǵan úqsas málimetter Batıs tarihsılarınıñ eñbekterinde de saqtalğan. Menandrdıñ cazuınşa, 576 cılı Valentinós türkterge elşilikke bar-

ğan sätinde Batıs Türk qağanı Dizabuldın qaytı boluna baylanıstı casalınğan ğurıptardı körgeyin bayandaydı. O sı ğurıptıñ üstinen tükken elşige Dizabuldın üli Türksanf «menin äkemdi coqtau üşin bizdin ğurıpımızdı orındauın kerek, ol üşin öz betin di qılışpen til» deydi [22: 14]. Orta Aziyağa islam dini kelgen soñ bül ğurıptıq räsımderdin birtindep eskirip qalğandığı bayqaladı. Al, qazaq halqında üydi aynalma, üydin tübine atpen kelme nemese şaşındı cayma degen timdar sol дәuirlerden qalğan.

Calpı türkterdin yetno-mädeni sabaqtastığı özderinen keyingi urpaqtarı bügingi türk halıqtarının barlığının dünietaımında, ädet-ğurıp, salt-dästürlerinde cäne ömir süru mädenietinde körinis taptı. Bayırğı türkterdin negizgi käsibi mal şaruasılığı bolğanı arheologiyalıq cäne cazba derekter arqılı belgili. Sonimen qatar, Altay türkterinin quramına kirgen Tele birlestiginiñ negizgi kün körisi de mal şaruasılığı bolğanın da qıtay cılnamaları kuäländiradi. Alayda, keyingi türkterdin barlığı mal şaruasılığımen aynalıspadı. Bayırğı türkterden bül käsipti mmura etip alğan negizinen altaylıqtar men dala qıppaqtarı cäne hakas, tuva sekildi halıqtar edi. Keyinnen bül malşı halıqtar qazaq, qırğız, teleuit, telengit, cäne t.b. cartılay köşpeli mal şaruasılığımen aynalısatın halıqtardın yetnogenezin qalıptastırdı. Oğızdar men qarlıqtar äuelde cartılay köşpeli, cartılay otırıqşılıqtı medet etken halıq, sonın näticesinde Qazaqstanın öntüstigi men otırıqşı türk taypaları (türik, türkimen, äzerbaycan, gagauız cäne tb.) men özbek, üyğir sekildi yetnostardın yetnogenezin qalıptastıruga iqpal etti.

Paidalanılğan adebietter

- 1 Potapov L.P. Pişcha Altaycev // Sbornik muzeia antropologii i ehtnografii. T2. Leningrad: 1953.
- 2 Satlaev F.A. Kumandinci istoriko-ehntograficheskiy ocherk XI veka - pervoy chetverti XX veka. Gorno-Altaysk: 1974.
- 3 Kul'tura i tradicii korennyh narodov Severnogo Altaia. Otvetstvennyy redaktor A. V. Malinov. Sankt-Peterburg: İzdatel'skiy dom Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 2008.
- 4 Istoriia Sibiri. Drevniia Sibir'. T1. Leningrad: Nauka, 1968.
- 5 Kiselev S. V. Drevniia istoriia Iujnoy Sibiri. Moskva: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1951.
- 6 Toqtabay A. Turk halıqtarının etnomadenieti. Almatı: 2006.
- 7 Samaşev Z. Ortagasılıq Ulı Dala qalıqtarının grafikalıq oneri. Gılımı redaktor A. Dosımbaeva. Astana: 2008.
- 8 Evtuhova L. A. Kamennie izvaianiia Iujnoy Sibiri i Mongolii // Materialı i issledovaniia po arheologii. № 24. Moskva: 1952.
- 9 Baiar D. Mongoliia aymagındağı kok türkterdin tas musinderi. Gılımı redaktor A.Dosımbaeva. Astana: 2008.
- 10 Coldasbekov M., Sartqocaulı Q. Orhon eskertkişterinin tolıq atlası. Astana: Kultegin, 2005.

- 11 Iadrincev H. M. Altay i ego inorodcheskoe carstvo (Ocherki puteşestviia po Altaiu) // Istoricheskiy vestnik. T20. Sankt-Peterburg: 1885.
- 12 Sungatai S., Ecenhanuli B. Qazaqstan tarihi turalı qıtay derektmeleri // Tarihi-mädeni cädigerler. T2. Gılimi redaktor M.Q. Ābuseyitova. Almatı: Dayk-Press, 2005.
- 13 Bichurin N.IA. Sobranie svedeniy o narodah, obitavşih v Sredney Azii v drevnie vremena. T1. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1950.
- 14 Al'baum L.I. Jivopis' Afrasiaba. Taşkent: FAN Uzbekskoy SSR, 1975.
- 15 Gumilev L.N. Köne türkter. Almatı: Bilim, 1994.
- 16 Kubarev G. Altay turkterinin cerleu eskertkişteri. Gılimi redaktor A. Dosimbaeva. Astana: 2008.
- 17 Potapov L. P. Ocherki po istorii altaycev. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1953.
- 18 Kubarev. G. Altaydagi ertedegi turkterdin cartastagi suretteri. Gılimi redaktor A.Dosimbaeva. Astana: 2008.
- 19 Butanaev V. I. A. Ocherki istorii Hakasii (s drevneyşih vremen do sovremennosti). Abakan: 2008.
- 20 Potapov L.P. Umay – bojestvo drevnih turkov v svete ehtnograficheskikh dannih // Turkologicheskiy sbornik. Moskva: Nauka, 1973.
- 21 Qonıratbaev A. Qazaq eposı cane turkologıia. Almatı: Gılim, 1987.
- 22 Tekin T. Tonyukuk Yazıtı. Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi. İstanbul: Simurg, 1994.

Моңғол Дәуіріндегі Түркі-Қыпшақ Ренессансы

*Ерболат Саурықов**

The Turkish-Kipchak Renaissance in the Mongol Period

Yerbolat Saurykov

Summary

Turkish-Kipchak clans played an important role in the cultural history of the Great Steppe, as the largest ethnic groups of the Eurasian continent in the developed Middle Ages period. Turkish-Kipchak clans left their mark not only in Eurasia, but they also left indelible traces among the people of the Mediterranean Sea region, East and Central Europe and even among the Arab population of North Africa. From the 11th to the 13th centuries the Kipchaks were not just a political force, as their culture reached high levels, as well. This was because Kipchak culture was the direct heir to the Turkic culture that had gone on for centuries before it. The Kipchak language turned into the “lingua franca” for Eurasia.

The Mongol invasion of the 13th century brought about radical changes in the political and communal structure of Eurasian peoples. The Turkish-Kipchak clans living on the Sarmatian Steppe were negatively affected by this development. In consequence, Turkish-Kipchak unity was dealt a great blow and the Kipchak tribes came under Mongol hegemony. Over the course of about half a century, the Kipchaks, who became part of the Mongol political union, were affected a number of times by the Mongols, from both economic and culture standpoints. The Mongol culture deeply affected the basic spiritual values and traditions of the Turkic world.

Key Words: Renaissance, Mongol invasion, Turkish civilization, Kipchaks, Golden Horde.

XIII ғ. моңғол шапқыншылығы Еуразия даласының саяси картасын түбегейлі өзгертумен қатар, бұл аймақты мекендеген түркі халықтарының мәдени-рухани өмірі үшін қасіретке толы алапаттар алып келді. Еуразия даласындағы бірқатар мемлекеттер тарих сахнасынан кетті, қалалар мен қалалық мәдениет ошақтары жойылып, отырықшылар - көшпенділікке, қалалықтар - далалықтарға айналды. Тек қазіргі Қазақстан жерінің өзінде Сығанақ, Сауран, Отырар, Барчыкент, Құмкент, Мерке, Құзорда қатарлы отызға жуық ірі қалалар жермен-жексен болды (Қинаятұлы, 2010: 686-687). Моңғол жорық-

* Филология ғылымдарының докторы, профессор, Тараз инновациялық-гуманитарлық университеті, Тараз, Қазақстан.

тарының ең ауыр зардаптары XI ғ. мен XIII ғ. басына дейін Дешті Қыпшақта саяси жағынан билік құрған ірі этникалық топтардың бірі қыпшақ тайпаларының басына түсті. Моңғолдарға қарсы аянбай күрескен қыпшақ жасақтарының бір бөлігі шайқастарда қаза болды, тірі қалғаны тұтқынға түсіп, шығыс базарларында құлдыққа сатылды, ал біршама бөлігі батысқа (Венгрияға) қоныс аударды. Осылайша, бір кездері Дешті Қыпшақта үстемдік құрған қуатты қыпшақ тайпаларының тоз-тозы шықты. Дегенмен, қыпшақтардың негізгі бөлігі моңғол бодандығын қабылдап, Жошы ұлысы (Алтын Орда) құрамындағы тайпалардың басым бөлігін құрады. Елдің шаңырағы шайқалған соң, ғасырлар бойына түркілерден қалған мәдениет пен рухани құндылықтар жаулаушы күштің ықпалымен жойылу қаупі туындады. Бірақ, тарихи арна басқа жаққа бұрылды, моңғол билігі Қыпшақ даласының саяси-әлеуметтік құрылымын өзгеріске ұшыратқанымен, оның мәдениеті мен рухани құндылықтарына ықпал ете алмады.

Моңғол жорықтарының нәтижесінде XIII ғ. 40-жылдарында Дешті Қыпшақта Алтын Орда державасы құрылған соң, бір-бірімен қырқысқан тайпалардың басы бірігіп, түркі-қыпшақ мәдениеті мен рухани өмірдің дамуына қолайлы жағдайлар жасалды. Алтын Орда – қыпшақ этносы, оның салт-дәстүрлері мен рухани мәдениетіне негізделген ортағасырлық мемлекет болды. Қыпшақ тайпалары моңғолдарға тек саяси жағынан ғана тәуелді болды, ал мәдени жағынан қайта моңғолдар қыпшақтарға тәуелді болды. Өйткені ғасырлар бойы сұрыпталып жинақталған түркі дүниесінің рухани құндылықтары мен дәстүрлері моңғолдардың мәдениетінен үстем болды. Моңғолдар соғыс өнері мен әскери күш-қуаттылығы жағынан күшті болғаны болмаса, мәдени жағынан артта қалған еді (Қинаятұлы, 2010: 686). Моңғолдар түркі-қыпшақ мәдениеті мен рухани құндылықтарын, тілі, жазуын, тіпті ел басқару істері бойынша жергілікті түркі-қыпшақтардың тәжірибесін қабылдады. Тынық мұхитынан Венгрияға дейін созылған ұлан-байтақ территорияда бұдан басқа да билік құрған моңғол ұлыстарының барлығы (Қытай және Моңғолия жеріндегі Юань империясы, Таяу Шығыстағы Елхандар мемлекеті, Орта Азия жеріндегі Шағатай мемлекеті) жергілікті жерлердің мәдениеті мен дінін, тілін қабылдады. «Моңғол тыныштығы» (*Pax mongolica*, XIII ғ. 60-70-жылдары) орнаған соң, Қыпшақ даласында халықаралық сауданың дамуының нәтижесінде қалалар қайта қалпына келтіріліп, қала мәдениетінің дамуы, Жібек жолының бойымен халықаралық сауда және мәдени байланыстардың дамуы және жазу-сызу мен әдебиеттің дамуымен сипатталды. Көне түркілік мәдени дәстүрлер қайта жаңғырып, Солтүстік Кавказды қоса алғанда, Дешті Қыпшақтың, Орта Азия мен Еділ бойының барлық этникалық топтар үшін бірыңғай жаңа мәдениет қалыптасты. Бұл кезеңде ресми моңғол-қыпшақ қос тілділігі

орын алды, бірақ қыпшақ тілі неғұрлым кең таралған еді. Араб және парсы тілдері де кең қолданылды. Дегенмен де Алтын Орда мен мәмлүктік Египетте көркем әдебиет көбінесе қыпшақ тілінде жасалды (Қазақ әдебиетінің тарихы. 2 т. 2006: 16). Сол кезеңде жасалған жазбаша әдебиет туындылардың жалпы саны арасынан «Кодекс Куманикус», «Оғыз-наме» сияқты авторы беймәлім ескерткіштерді, сондай-ақ Хорезмидің «Мухаббат-наме», Кутбтың «Хұсрау мен Шырын», Сайф Сараңдың «Гулистан би-т-тюрки», Дүрбектің «Жүсіп-Зылиха», Рағузидің «Киссас-уль анбия» деген және басқалардың авторлы туындыларын бөліп көрсетуге болады (Қазақстан тарихы, 2 т. 2010: 245). Кутбтың «Хұсрау мен Шырын» дастаны Низамидің осы аттас дастанының мақамы бойынша Назира рухында жазылған. Кутб Низами поэмасының бүкіл желісін сақтап, негізгі көріністері мен ең басты қатысушы адамдарын өзгеріссіз қалдырған. Низами сияқты, ол да өз дастанында екі тақырыпты: шексіз таза махаббат пен мінсіз билеуші тақырыптарын өрбітеді. Екі тақырып та шексіз берілген махаббат - адам мен қоғамның жегілуіне бастайтын негізгі кілт, махаббат – адамды тазартып, оған ізгілік беретін ғана емес, сонымен қатар оны өзгертетін де сезім деген идеяға сүйенеді (Қазақ әдебиетінің тарихы, 2006: 18). Хорезмидің «Мухаббат-наме» поэмасы Дешті Қыпшақтың рухани мәдениетінде қарапайым адамның жоғары сезімін мадақтайтын жаңа әдебиет тууының басы болды. Қазақтардың жетекшілік рөлі Ақ Орда дәуірінде – ақ айшықтала бастаған еді. Қазақ хандығы дәуірінде қазақтың тіл мәдениеті өзінің шырқау биігіне шықты (Қазақ әдебиетінің тарихы, 2006: 19-20).

Алтын Орда кезеңнің рухани мәдениеті Дешті Қыпшақ аумағында көне түркі, моңғол және ішінара ислам мәдениеті дәстүрлерінің өзара тығыз ықпалымен дамыды. Дегенмен, мәдени ықпалдастықта дамыған түркі-қыпшақ мәдениеті үстем болды. Өйткені, қыпшақ тайпалары көне дәуірден сак, ғұн, түркілерден қалған түркі өркениетінің тасымалдаушылары, тікелей мұрагерлері болды. Қыпшақтар мен моңғолдардың тұрмыс-салты мен шаруашылығының ұқсастықтары өзінің даму деңгейі жағынан жоғары тұрған түркі-қыпшақ мәдениетін қабылдауға оң әсері болды. Сонымен қатар, моңғолдар экспансиялық саясаты нәтижесінде бағындырылған халықтардың рухани өмірі мен салт-дәстүріне өзгерістер енгізуді мақсат етпеді. Керісінше, моңғол билеушілері бағындырылған мемлекет пен халықтардың өзінен деңгейі жоғары мәдениетін қабылдаған. Оған дәлел Иран, Ирак территориясында билік құрған моңғолдық Хулагу династиясының өкілдері жергілікті халықтың, парсы мәдениеті мен салт-дәстүрін қабылдады. Жарты ғасыр өткенде моңғол билеушілері жергілікті парсы мәдениетін толық қабылдады. Бұл жағдай Қытай мен Моңғолия территориясындағы Юань империясында, Орта Азиядағы Шағатай ұлысында да болды.

Қыпшақ факторы Алтын Орда қоғамында сапа жағымен ғана емес, сан жағынан да басым болды. Моңғол жаулаушыларының Қыпшақ даласына келген кездегі саны жөнінде парсы авторы Рашид ад-Дин мәліметі бойынша, Шыңғыс ханның үлкен ұлы Жошыға Дешті Қыпшақтың билеушісі ретінде тағайындаған кезеңде оған бөлінген әскердің саны бар жоғы 4 мың ғана (олардың отбасыларын қосып есептегенде 20 мыңға жуық) болған (Рашид ад-Дин, 1952: 30). Этникалық жағынан да моңғолдар қыпшақ-түркі халықтарымен ассимиляцияға тез түсіп, жарты ғасырдан соң, моңғолдық белгілер жойыла бастады. Осыған байланысты уақыт өте келе Моңғол империясының батыс ұлысы, яғни Жошы ұлысы немесе Алтын Орда ортағасырлық араб-парсы авторларының шығармаларында Қыпшақ мемлекеті, Қыпшақ хандығы ретінде атала бастады. Араб авторы әл-Омари бұл жөнінде былайша сипаттайды: «Ежелгі кезеңде бұл мемлекетті Қыпшақ елі болған еді, кейіннен моңғолдар бағындырған соң, қыпшақтар олардың бағыныштылары болды. Содан кейін моңғолдар мен қыпшақтар біртіндеп байланысқа түсе бастады. Бірақ, Қыпшақ жерінің табиғаты мен ұлттық белгілері басымдыққа ие бола бастады. Тіпті олар бір рудың балаларындай болған еді дейді (СМИЗО, 1884: 235). Алтын Орда кезеңінде қыпшақ тайпаларының көшпенділік дәстүрі сақталып, одан ары қарай дамыды. Мұндай жағдайдың болуына Шыңғыс хан әулетінің мұрагерлері де мүдделі болған еді. Шыңғыс ханның «Жасақ заңдарында» жергілікті халықтың дәстүрін әсіресе көшпенді халықтың дәстүрі мен салтын бұзбауға арналған арнайы ережелер болған. Сонымен қатар, бұл көшпенді өмір сүрген қыпшақ тайпалары халқының мүддесіне сай келді. Қыпшақтар да моңғолдар секілді ашық аспан астында көшпенді мал шаруашылығымен айналысып өскен халық. Моңғолдар түркі халықтары секілді табиғаттың аясында Көк аспан тәңірдің заңымен өмір сүрді. Қыпшақ даласына келген жаңа этникалық компонент, яғни моңғол тайпаларының құрамы келесідегідей еді: Жалайыр, Қоңырат, Маңғыт, Барлас, Байриндер және тағы басқалары келген еді. Азшылық топты құраған моңғол тайпалары қыпшақ тайпаларымен ассимиляцияға түсіп, алғашқы жылдардың өзінде моңғолдар жергілікті ортаға бейімделе түсті. Бұндай байланысты ғылыми тілде жағрафиялық детерменизм деп атайды. Жергілікті тұрғындардың этникалық және әлеуметтік құрылымы өзгеріске ұшырап, этникалық үдерістерге жаңа түр береді. Моңғолдардың қыпшақтану үдерісі XIV ғасырда іс-жүзінде толық аяқталып, мемлекет араб жазба ортағасырлық тарихи деректерінде Мамлакат әл-Қибшақ, яғни Қыпшақ тайпалары мемлекеті немесе Қыпшақ хандығы (Qırchaq Khanate) деп атала бастады. Осылайша, қыпшақ тайпалары моңғол жаулаушылық жорықтары нәтижесінде оларға саяси жағынан тәуелді болғанымен, қыпшақ тайпаларының ықпалы басымдылыққа

ие болып, Алтын Орда қоғамында негізгі рөлін атқарды. Тілдік жағынан да, моңғол билеуші өкілдерінің қыпшақ сөздік қорына моңғол тайпаларының қолданған саяси атаулардың енгізілуімен, уақыт өте келе этникалық мәдениет тұрғысынан моңғолдық белгілердің ізі де қалмай өздері қыпшақтармен араласып кетті. Бұл туралы жоғарыда араб авторы Әл Омаридың айтқан мәліметін атап өттік. Осыған байланысты Алтын Орда аумағында қыпшақ тілі - Орданың тілі, мемлекеттік тіл, қарым-қатынас тіліне айналды. Өйткені, Қыпшақ тайпалары саяси-мәдени және экономикалық ықпалының жағрафиялық ауқымы моңғолдар кезеңінде, ерте кездегіден де тым кеңейе түсті. Бұл кезеңде қыпшақ тайпаларының этно-саяси және этно-мәдени әсері батысқа мемлекеттеріне дейін Дон өзені мен Днепр өзені, Орал тау жүйесі, Қара теңізге дейін таралса, шығысында Сібір, Кіші Азия арқылы Египетке дейін созылып жатты. Қыпшақ тайпаларының тілінің мемлекеттік ортақ тілге айналуына байланысты қыпшақ тілін меңгеру мақсатында Еуропа халықтары түрлі сөздіктер, анықтамалар құрастырып жасады. Оның жарқын үлгісі ретінде Кодекс Куманикус (Codex Cumanicus) – XIV ғасыр Дешті Қыпшақта қыпшақ тайпалары үстемдік еткен кезеңіндегі ғылыми анықтамалық сөздігін атауымызға болады. Мазмұны мен құрылымы жағынан арнайы сөздік Дешті Қыпшақ даласына әр түрлі мақсаттармен келген көпестер, миссионерлер, саяхатшылар және тағы басқаларына, яғни латын тілін білетін еуропалықтар үшін, сондай-ақ латын тілін білгісі келетін қыпшақтарға арналған қыпшақ тілінің оқулық сөздігі болып табылады (Гаркавец, 2002: 13). Зерттеушілердің талдауы бойынша Алтын Орда дәуірінде Кодекс Куманикус сөздігінен басқа да қыпшақ-түркі тіліне қатысты төмендегідей сөздіктер жазылған:

1. 1245 жылы жазылған, авторы белгісіз «Тәржұман түрки вэ араби» (Түркіше – арабша аударма сөздік);
2. 1312 жылы Абу-Хайан жазған «Китаб әл-идрак ли-лисан әл-атрак» (Түркі тілінің түсіндірме сөздігі);
3. XVI ғасырда Жамал ад-Дин Мұхаммед Абдұлла ат-Турки Сирияда жазған «Китаб бұлғат әл-мұштак фи лұғат әт-түркі уа-л-қыпшақ» (Түркі және қыпшақ тілдерін үйрену кітабы);
4. Алайден Бейлік әл-Қыпшақи жазған «Әл-әнур әл-мүлдия» (Инжу нұры), қыпшақша-арабша сөздік, жазылған жылы және орны белгісіз;
5. XIV ғасырда жазылған «Китаб әт-тухфат әз-закия фил- лұғат ат-туркийя» (Түркі тілі туралы ерекше сыйлық), кітап авторы және жазылған жылы белгісіз;
6. 1343 жылы Мысырда жазылған «Китаб тәржұман фарсы ва турки ва моголи» (Парсы, түркі, моңғол тілдерінің толық құралы), авторы белгісіз (Қинаятұлы, 2010: 706).

XIII-XIV ғғ. қыпшақтар батысы Дон, Днепр өзені Орал тау жүйесі, Қара теңізге дейін жайылса, шығысы Сібір, Кіші Азия арқылы Мысырға жетті. Қыпшақ тілі мемлекеттік ортақ тілге айналуына байланысты қыпшақ тілін басқадай тілдермен салыстырмалы түрлі сөздіктер, анықтамалар жасалды. Сондай еңбектердің бірі армян-қыпшақ жазба деректері. Зерттеушілер бұл сөздіктер, тарихи, әдеби көркем шығармалар мен заң ережелері кейінірек әрбір ұлт, мемлекеттердің (армян, грек, поляк, тағы басқа) атымен аталғанымен олар қыпшақ тайпаларының тілдік мәдениетінен бастау алып, кейін басқа тілдерге аударылғандығын анықтады. Сондай-ақ, Алтын Орданың түрлі жағдайларға байланысты берілген хан жарлықтарының басым көпшілігі қыпшақ тілінде, араб-ұйғыр алфавитімен жазылған. Оның дәлелі ретінде зерттеуші М. А. Оболенский 1834 жылы Қазан архивінен тауып, Казем-бек алғаш оқыған Алтын Орда ханы Токтамыстың Полша билеушісі Ягайлоға берген жарлығы ертедегі түркі тілінде ұйғыр жазуымен жазылған. Мұндай мәліметтерге сүйене отырып, Ресей зерттеушісі М. А. Усмановтың Орталық Азия, Дешті Қыпшақта құрылған моңғолдар билік еткен мемлекеттердің тек атауы ғана династиялық ұғым, ал бұл моңғол ұлыстарының этникалық құрамы, шаруашылық салты, тілі мен мәдениеті жағынан түркі мемлекеттері болды деген қорытындысы өте орынды айтылған (Қинаятұлы, 2010: 697). Дешті Қыпшақ аумағында бұл кезеңнің рухани мәдениеті негізінен алғанда фольклор, ауызекі жеке поэзия, жазбаша (қолжазба-кітаби) әдебиет және музыкалық-поэтикалық өнер түрінде дамып отырған. Ауызекі халықтық-поэтикалық шығармашылық Алтын Орда қоғамының рухани мәдениетінің негізгі бөлігі болды. Оның ежелден келе жатқан және тамыры терең дәстүрлері бар. Халық арасында ертеден келе жатқан мифтер мен ертегілер, аңыз-әңгімелер кең таралды, олардың бір бөлігі жаңартылып, өзгертіліп отырды, ал басқа бір бөлігі басқа жанрлардың құрамына кірді, не бәз-баяғы күйінде жасай берді. Ертедегі туындылармен қатар, сол кезде ұлан-байтақ Дешті Қыпшақ даласында болған оқиғалар туралы, оларға белсене қатысып, жалпы алғанда Шыңғыс ұрпақтары, жекелеп алғанда Жошы ұрпақтары мемлекетінің одан әрі өмір сүруінде тағдырлы рөл атқарған жеке адамдар туралы эпикалық жаңа туындылар жасалды. XIII-XV ғасырларда Дешті Қыпшақтың мәдени өмірінде халық шығармашылығымен қатар, ауыз әдебиеті өмір сүріп, дами түсті, ол өте ерекше түрде: суырып салма шығарма, ауызша орындау және ауыздан-ауызға берілу түрінде орнықты. Оған авторының болуы, мәтінінің біршама тұрақтылығы, оның мазмұнының нақтылығы, арналған адамның болуы, сондай-ақ оның стилінде жеке басталу мен тек өзінің ғана «мінен» білдіруге тырысушылық тән болған (Қазақстан тарихы, 2 т. 2010: 239). Алтын Орда дәуірінде түркі-қыпшақ рухани мәдениеті негізінде суырып салма ақындық өнер,

өлең шығару, оның ауыздан ауызға таралуы дамыды. Оның ішінде бізге белгілісі «Ұлы жыршы» атанған Кетбұға жырлары болып табылады. XIII ғ. Дешті Қыпшақтың әйгілі ақындарының бірі Қотан, XIII-XIV ғасырлардағы Дешті Қыпшақтың аса әйгілі жыршыларының бірі Сыпыра жырау сияқты жыршылар ақындық-жыршылық өнерін дамытты.

Моңғол дәуірінде түркі-қыпшақ мәдениеті шалғайда жатқан Солтүстік Африка мен Жерорта теңізі аймағына дейін таралды. XIII ғ. 50-жылдары Мысыр билігін Дешті Қыпшақтан шыққан мәмлүктер билікті қолдарына алған соң, түркі-қыпшақ мәдениеті Мысыр жерінде ықпал мәдениетке айналды. Мысыр жеріне барған түркі-қыпшақ мәмлүктері өздерімен бірге ана сүтімен дарыған төл мәдениеті мен салт-дәстүрлерін ала келеді. Сондай-ақ, қыпшақтар Мысыр жерінде түркі династиялық билігінің негізін қалап, бірнеше ғасырлар бойы билік жүргізіп, осының арқасында қоғамның барлық салаларына ықпал жасауға мүмкіндігі болды. Түркі-қыпшақтық белгілер Мысыр қоғамының лексикалық және әдеби-ғылыми шығармалар формасында ықпал етті. Тарихи деректерде олар туралы қысқаша ғана мәліметтер кездеседі. Олардың ішінде атап өтерлік Махмуд ибн Кутлухшах ас-Сарайи (?-1373) музыкалық аспаптар өнерінің және «усул», «мақул», «мантик» сияқты дін негіздері, ақыл кеңесі мен логика ғылымдары негіздері мамандығын терең игеріп, сол саланың білгірі болды (Әмин әл-Холи, 1964: 64). Мысыр жерінде қыпшақ тілі үлкен маңызға ие болып, мемлекет қоғамына ықпал жасады. Өйткені, Мысырда билік құрған мәмлүктердің басым көпшілігі өзара ана тілінде, яғни қыпшақ тілінде сөйлескендігі жөнінде деректерде бірнеше рет сипатталған. Мысыр зерттеушісі Әмин әл-Холидың айтуынша, Тіпті, сұлтан Қалауын және бірқатар беделді қыпшақ әмірлері жас күнінде Мысырға келгеніне қарамастан араб тілінде сөйлемеген, сондықтан олар әрдайым өздерінің қасында аудармашы тілмаштың көмегіне сүйенген. Осыған байланысты билеуші топ мәмлүктер түркі-қыпшақ болғандықтан олардың қарамағындағылар да араб тілімен қатар, түркі тілінде сөйлеу үшін бұл тілді меңгеруге тырысқан. Сондай-ақ, Мысыр сұлтандарының Қыпшақ билеушілеріне (Алтын Ордаға) жолдаған хаттары да араб және түркі тілінде жазылды деген Әмин әл-Холидың қорытындысы орынды айтылған (Амин аль-Холи, 1962: 24). Мысырда түркі-қыпшақ тілінде жыр жазған Сайф Сарай, Мәулә Қазый Мухсин, Мәуләна Исхақ, Мәуләна Үмад Мәуләуи, Ахмет Хожа әс Сарай, Хорезми, Әбдулмәжид, Тоғлы Хожа, Хасан-оғлы, Берке Факих, Шариф Амиди және Қанисаух әл-Ғаури сияқты авторлардың жазған әдеби шығармалары Мысыр жеріндегі араб-мұсылман мәдениетінде түркі-қыпшақ мәдениетінің үлгісі ретінде алатын орны зор (Әлібек ұлы, 2005: 4).

Сөз соңында айтарым, Мысыр жерінде толықтай түркі-қыпшақ мәдениетінің араб мұсылман мәдениетімен бәсекеге түсті деп айта алмаймыз. Өйткені, сол кезеңде үш жүз жылдық тарихы бар Мысыр – араб-мұсылман мәдениетінің орталығы ретінде дамып, көршілес мемлекеттерге өзінің ықпалын тигізді. Бірақ, мұнымен түркі-қыпшақ мәдениеті де оның көлеңкесінде қалып қойған жоқ, түркі-қыпшақ мәдениеті өзінің бірегейлігімен (unique) ерекшеленіп, белгілі бір деңгейде ықпал етті. Ортағасырлық араб жазба деректері бойынша Мысыр қоғамына түркі-қыпшақтардың тұрмыс-салты, тілі мен мәдениетінің түрлі элементтерінің енуі арқылы ықпал етті деп қорытынды жасауға негіз бар.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Амин аль-Холи. Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV веках / АН СССР институт народов Азии. Москва: Восточная литература, 1962.
2. Абдимомынов Н. Т. Кипчакский фактор в истории Золотой Орды и Египта // Вопросы истории. №9, 2011.
3. Әлібек ұлы А. Мәмлүктер кезіндегі түркі-қыпшақ әдебиеті (дамуы, әдеби өкілдері, өлең өлшемдері). Филология ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация авторефераты. Алматы: Арыс, 2005.
4. Гаркавец А. Н. Кипчакское письменное наследие: Каталог и тексты памятников армянским письмом: Дешт-и-Кыпчак. Алматы: 2002.
5. Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық. Т.2. Алматы: Қазақпарат, 2006
6. Қазақстан тарихы. Бес томдық. Т.2. Алматы: Атамұра, 2010.
7. Қинаятұлы З. Шыңғыс хан және қазақ мемлекеті. Алматы: Тарих тағылымы, 2010.
8. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т.1. Перевод с персидского Смирновой О.И. Москва-Ленинград: 1952.
9. Тизенгаузен В.Т. Сборник материалов по истории Золотой Орды. Извлечения из сочинений арабских. Т.1. Санкт-Петербург: Типография императорской академии наук, 1884.

Қ. А. Ясауи іліміндегі құндылықтар жүйесі

*Бекет Өтеген**

The Value System in Hoca Ahmet Yesevi's Doctrine

Beket Ötegen

The values of human life can be examined under a number of titles, such as natural, cultural, axiological, ethical, esthetic, etc. Additionally, the language system has certain linguistic values. The relationship between axiology and linguistics allows for the axiologic characteristics of language to be investigated. The aim of this field is to look into the viewpoint of individual and communal values by means of language data, derived from the internal structure of language values. The works of important people who have been born on Turkish soil and who have combined our peoples' cultural values and national identity, have been nourished by the spiritual roots of our past. Ahmet Yesevi, too, left an incomparable heritage and doctrine for the Turkic world. This doctrine formed the foundation of the Turkic peoples' understanding of Islam. When looked at from this standpoint, the literature and cultural heritage of creative individuals like Hoca Ahmet Yesevi have an important place in linguistic research and investigations. The value system based on his doctrines should be one of the most important spiritual targets for the future.

Key Words: Ahmet Yesevi, values, Turkic world, axiology.

Қазіргі дүниежүзілік даму мен ықпалдасу үдерісінде әрбір мемлекеттің қоғамында құндылықтар дүниесі ерекше проблемаға айналып отыр. Себебі, адамзаттық құндылықтармен бірге ұлттық құндылықтардың да жойылып бара жатқандығы жиі айтылып жүр. Қазіргідей көркем шығарманың аз оқылатын кезінде құндылықтар туралы ақпарат азайып барады. Жаһандану үдерісінде ұлттық құндылықтардан айырылып қалу қаупі бар. Мемлекеттер арасындағы түрлі салалық тенденциялар әрбір халықтың кемел келешекке деген тың серпілістерін туғызып отыр. Бұл туралы ҚР Президенті Н. Ә. Назарбаев: «*Мәдениеттер арасындағы байланыстар үрiсiнде шын мәнiндегi құнды қазыналардың көкейтестi қажеттiлiгi барған сайын айқындала түседi*» - дейдi [1: 96]. Сондықтан, аксиологиялық талдаулардың қажеттігі лингвистикалық тұрғыда да ең өзекті мәселелердің бірі болмақ.

Адам өмірінде құндылықтар табиғи, мәдени, танымдық, этикалық, эстетикалық және т.б. болып бөлінеді. Сондай-ақ, тіл жүйе-

* Өл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті. Алматы қаласы, Қазақстан.

сіндегі – *лингвистикалық құндылықтар* да болады. Аксиология мен тіл білімінің арақатынасы бізге тілдің аксиологиялық аймағын қарастыруға мүмкіндік береді. Сонымен қатар, «Адам - Тіл - Әлем» жүйесінде адам және қоғам болмысы қалыптасуының негізгі мағыналар арқылы көрініс табуы назарға алынады. Бұл бағыттың мақсаты - тілдік тұлғаның ішкі әлемін танудың әдісі мен технологиясын анықтау, тілдік мәліметтер арқылы тұлға мен қоғамның құндылыққа деген көзқарасын зерттеу.

Тіл арқылы сөйлеуші адам құндылықтар әлемінде өз орнын тауып, басқа да субъектілермен байланыс орнатады.

Тілді зерттейтін ғылым үшін әлеуметтік бағыттың алатын орны ерекше. Бұл туралы зерттеуші Е. Д. Поливанов былай дейді: «*Тіл білімі өзінің зерттеу объектісіне тікелей қатысты болуы үшін ол әлеуметтік ғылым болуы керек*». [2: 178]. Яғни, тілді зерттеуде әлеуметтік ортаны, қоғамды басты нысан ретінде қарастырамыз. Тілді әлеуметтік зерттеуде тіл тарихи-әлеуметтік факт ретінде қарастырылады; тілді бағалау арқылы аксиологиялық талдау қарым-қатынас құралы болады; әлеуметтік-экономикалық және тілдік құбылыстардың өзара байланысын анықтау назарға алынады.

Тілді әлеуметтік бағытта зерттеу кезінде тіл мен әлеуметтік торлардың байланысы ғана емес, сонымен бірге, тілде әлеуметтік құндылықтар мен әлеуметтік ұстанымдар, тұлғааралық қарым-қатынас кезіндегі әлеуметтік аспект, тіл мен әлеуметтік өмірдің семиотикалық және прагматикалық аспектілерде бір-біріне ықпал етуі секілді ұғымдардың көрініс табуы басты орынға шығады. Әлеуметтік лингвистиканың тілді зерттеуде, мәтінде немесе дискурста тілді қолданушының қоғамда алатын орны мен дәрежесі ескеріледі. Тілдесушілердің сөздері арқылы дискурсты талдауда қоғамдағы жағдайды *бағалау* жүзеге асады.

Лингвистикалық аксиология әлеуметтік маңызы бар құнды қатынастарды бағалау әдісімен мәдениетте, уақыт пен кеңістікте зерттеуге негізделген. Лингвистикалық талдау тілдік құрылымдар мен жүйелерді талдауға бағытталған баяндау-мінездеу, ой ұшқырлығына негізделген тіл мен сөйлеу әрекетінің, сонымен қатар философияда, мәдениеттануда, семиологияда, әлеуметтік психологияда ерекше бағалау мағынасында жұмсалатын сөздермен берілген концептілерді талдауға құрылған. Осындай лингвистикалық аксиологиялық талдау міндетті түрде мағыналарды *бағалаушылық* тұрғыдан зерттеуге бағытталған болуы керек.

Н. Д. Арутюнованың пікірі бойынша *бағалау - бұл когнитивті акт, соған сәйкес адамның өмірі мен қызметінде алатын орнын анықтау үшін субъектінің бағаланатын объектіге қатынасы бел-*

гіленеді [3: 124]. Осы орайда мәтіннің екі түрі анықталады: *жалпыға ортақ пікірге негізделген мәтін мен жеке пікірді білдіретін мәтін*. Жеке пікірді білдіретін мәтіндерде, «аксиологемалар», адамның ойын білдіретін құнды сөздер қолданылады. «Аксиологема» терминімен *дискурсті әлемдегі бағалау ұғымын білдіретін кез-келген тілдік бірліктерді атауға болады*. Бұл, ең алдымен, бағалауыштық пікірлер, тұрақты сөз тіркестері, біліктілікті білдіретін атауыштық сөздер.

Бұл орайда адамзат өркениеті мен ұлттық руханияттың терең тамырларын мәңгілік парасат биігінен пайымдай білген шығармашылық тұлғалардың әдеби-мәдени мұрасы арқылы дәріптеліп, ғасырдан-ғасырға жетіп отырған құндылықтар мен ұлттық дүниетаным мәселесі лингвистикалық зерттеулер мен талдаулардың маңызды әрі қызықты нысанына айналып отыр. Түркі топырағында дүниеге келіп, адамзат мәдени мұрасы мен ұлттық ерекшеліктерімізді сабақтастыра білген ұлы перзенттер мұрасы рухани тамырларымыздан қуат алған, нәр алған және де ол адасуға бастамайтыны тарих айқындаған ақиқат. Осындай құндылығы зор мәңгілік мұра қалдырған – Қ.А.Ясауи бабамыз. Бұл туралы Н.Ә.Назарбаев: *«Нақ осы Ясауи ілімі арқылы ислам қазақтардың рухани өмір салтына айналды да, кейінгі сегіз ғасырдың өн бойында соларды жебеп келді. Қазақ хандығы мен қазақ халқы құрылғанда, солардың бастау бұлағында осы ілім тұрды»* -деп пікір білдіреді [1: 219]. Әрбір мемлекет қоғамы үшін ең маңызды құндылық – адам. Демек, әрбір адамның дүниетанымы, білімі мен білігі мемлекет дамуының негізгі көрсеткіші болмақ. Ал, бүгінгідей нарықтық заманда адам құндылығы ұғымы тіпті кең мағыналық өріске ие болып отыр.

Адам құндылығы ұғымы бүгінгі таңда әмбебап сипатқа ие және оны адамның қоғам үшін «пайдалылығына» ғана әкеп тіркеуге болмайды. Адамдарды «қажетті», «қажетсіз» деп бөлу қоғам мен адам үшін күйреуге апаратыны сөзсіз. Нақты айтқанда, адам құндылығы оның айтқан сөзі мен ісіне, дүниетаным деңгейіне қарай бағаланады. Көптеген тұлғалардың айқын әрекеті мен біртуар ойларының маңызы, құндылығы көп жылдан соң, тіпті ғасырлардан кейін де танылғанын тарихтың өзі дәлелдеп отыр.

Әмбебаптық деңгейдегі сипаттама адамға ерекше бағалауды туындатады. Бұл орайла Қ.Әбішевтің ойына назар аударған орынды: *«Адам - жоғарғы құндылық, ол өзінше-ақ өзіндік құндылық бола алады, бір нәрсе арқылы құндылыққа ие болмайды. Адам өзінің құндылығының бастауын өзінде ұстайды. Бұл мүмкіндіктер тек адамда бар мағыналар. Адам бұл мүмкіндіктерді өзінің іс-әрекеті, еркіндігін жүзеге асыруы арқылы құрайды»* [4: 272].

Болашақ даму өркениеттік мәдениетке сүйенген құндылықтар жүйесімен тығыз байланысты. Себебі, құндылықтық қатынас арқылы

барлық нәрсенің маңыздылығын айқындауға болады. Құндылықтар - адам өмірінің айнасы. Адамның құндылықтарға деген қатынасынан оның өмірлік мәні туады.

Түркі халықтары үшін әрқашан жеке тұлғаның құндылықтық маңызы ерекше болған. *«Түркілер әлемінің тап ортасында адам тұрды, олар ең алдымен адамды құрмет тұтты. Адамдар әлемі, адамзат – түркі рухының қасиетті жиынтығы, міне, осылар. Мысалы, Күлтегіннің құрметіне қойылған құлпытасқа қашап, ойып жазылған үлкен жазуда мынадай сөздердің болуы тіптен тегін емес: «Жоғарыда зеңгір көк, төменде қара жер жаралғанда, олардың екеуінің арасында адам баласы пайда болды»* - дейді Н.Ә.Назарбаев [1: 79].

Әрбір ұлт үшін, халық үшін құндылықтар дүниесі олардың тарихи-мәдени қалыптасуымен тығыз байланысты. Бұл тұжырым бірден туа қоймаған, қоғамдық сана дамуының мейлінше ұзақ мерзімін қамтиды. Әр адамның жасына, жынысына, ұлтына, шыққан тегіне қатыссыз бұл бағалануы жоғары құндылықпен (Құдай) салыстыру немесе қоғам өмірінің жалпы заңдылықтары негізінде туындап, нығая түсті. Мәселен, буддизмде адам құндылығы түрлі азапты жеңіп, рахат табуыменен түсіндіріледі. Христиан дінінде адам құндылығы күнәдан арылып, мәңгілік өмірге ие болуымен шектеседі. Ал исламда - адамның Аллаға жан-тәнімен беріліп, оның үкімін орындау болып табылады. Зерттеу нысанымызға айналып отырған Қ.А.Ясауи ілімінде, хикметтерінде жоғарыда аталған ислам қағидаттары кеңінен талданып, түсіндіріледі. Сол ислам қағидаттары мен ұлттық дүниетанымын даналықпен үйлестіре білген түркі халықтары үшін құндылықтар жүйесінің ғасырдан-ғасырға жалғасқан тарихи және рухани сабақтастығы бар. Түп негізінде рухани ілімі бар Қ.А.Ясауи қалдырған әдеби мұраны Түркістан өлкесіндегі халықтардың насихаттап, жатқа айтуының өзі құндылықтар дүниесінің халық жүрегіне хикметтер арқылы сіңісіп, орнағандығын көрсетеді. Дәлел ретінде ф.ғ.д., профессор М. Мырзахметовтың мына сөзін келтіруімізге болады: *«Қазақ хандығының сан ғасырлық астанасы болған Түркістан қаласындағы Ясауи кесенесі, оның маңы мен шет шалғайдағы медресе атаулының бәрінде де Ясауидің сопылық тарихаты мен «Диуани хикметі» оқытылып, жалпақ ел ол хикметтерді жатқа айтқан да заман болған. Әбілғазы Баһадүр ханның «Түрікмен шежіресін» жазғанда еңбектеген баладан еңкейген қартқа дейін түсінікті түрік тілінде жаздым дейтін сияқты Ясауи де өз хикметтерін осы тілде жазып, көшпелі дала халқына ұғынықты болу жағын көздеген. Осы себепті де оны қазақ халқы жатқа біліп, тәлім-тәрбие берудің құралына айналдырған»* [5: 21, 22].

Қ.А.Ясауи ілімінде Хаққа қызмет ету халыққа қызмет етуден басталады. Ал, халыққа, ұлтына қызмет етудің шарты – топырақ си-

патты болу, нәпсіні тыю. Топырақ сипатты болып, өзін халқына арнау кемелдікті білдіреді. Бұл сипатты Қ. А. Ясауи өз хикметтерінде «*жетім-жесір қамын жеу*», «*қайырымдылыққа талаптану*», «*жаратқанға махшар күні жақын болу*», «*кемтарға қайырыла жүру*», «*ізгіліктің ізіне түсу*» және т.б. аксиологемалар арқылы танытады. Ал, сол кемелдікке жету үшін адамда ашқ (қуатты махаббат) пен дерт болу керек дейді. “*Дертсіз адам адам емес, мұны аңла; Ашқсыз инсан хайуан жынысы, бұны тыңда*”. Осы хикмет жолындағы “дертсіз адам” адамдық сезімнен жұрдай, өз ұлтының, қоғамының, Отанының алдында жауапсыз, мұңсыз, қара басының қамын күйттейтін жан. “Ашқсыз адам” – илаһи фитраттан, яғни Алла тарапынан адамға берілген құдайлық сыйдан мақрұм қалған, өзінің адамдық қадірін бағалай алмайтын, парасаттылыққа ұмтылмайтын, өзін қоршаған әлемге, адамға, табиғатқа, осының бәрін Жаратушы иеге мән бермейтін жан. Аталмыш категорияны «*арсыз қауым*», «*сырдан байым байламас*», «*иманын шайтан алған*», «*кешемен күн өткізетіндер*», «*өң бояп, өтірік тақылдайтын*», «*нәпсісі торға салғандар*» т.б. тілдік бірліктермен жағымсыз образ ретінде көрсетеді. Дертті адамның Қ.А.Ясауи іліміндегі алатын орны ерекше. Ол хикметінде “*Білімің – шырақ, халің – пілте, көз жасың – жағатын май*” болсын дейді. Дертті, шерлі адам пілте болып жанып, ашқ отына түсіп, қоғамның кемшілік тұстары мен ақсаған руханиятын көріп, көз жасы, қайрат-жігерімен одан шығар жол, дауа іздейді. Шынайы ашққа осы дерт арқылы ұласады. Ал ашқ кемелдікке жетелейтін күш-қуат көзі. Қ.А.Ясауи ілімінде адамның жаратылыс мақсаты – Хаққа құлшылық ету (ибадат), ол “Сізді, бізді Хақ жаратты ибадат үшін” – делінеді. Хақты тану үшін «*Хақты сүй, пендешілік қамын жеме*», «*Махаббат бағын кезбей гашық болмас*», «*Гашық сол-хақ деп безіп жан тұғырдан*» дей келе, өзі де «*Жасаған, не істесең де, гашық қылышы*» деп тілек тілейді. Бұл ибадат (убудийат) – Хақты тану жолындағы ең жоғарғы мақам. Құдайлық ашқты, Аллаға деген махаббатпен тұтастықта көретін Қ. А. Ясауи дүниетанымы Алла жаратқан адам баласын кемсітпей, өзімен тең дәрежеде құрметтеуді парыз деп қарайды. Бұл - ең жоғарғы *адами құндылықтардың* бірі. “*Сүннет екен кәпір де болса берме азар, Көңілі қатты ділазардан Құдай бизар*” деген хикмет адамның тегі мен түсіне, діні мен діліне қарамастан оған құрмет көрсету, адам ретінде ардақтауды пайғамбарлық сүннет (жүйе, заң, қағида) ретінде танытады. Өйткені Қ. А. Ясауи ілімі – дін, мәзһаб аясына сыймайтын шексіз ашық (махаббат) жолы. Оны Қ. А. Ясауи танымында көрініс тапқан «*шарттарын ұққан гашық шаригаттың*», «*махаббат мәжілісінде өзің де бол*» деген т.б. тіркестер мен қолданыстардан аңғаруға болады. Байқасақ, Қ. А. Ясауи өз хикметтерінде «жан ғылымын» «тән ғылымынан» жоғары бағалайды. Мұның себебін М. Мырзахметов

былайша түсіндіреді: «...Ясауи жан ғылымын тән ғылымдарынан жоғары бағалауында көп мәселенің біз біле бермейтін сыры жатыр. Бұл мәселе – бүкіл адамзат баласына ортақ құбылыс. Бүгінгі күннің талабына да жауап бере алатын даналық ойдың адастырмас бағыт-бағдары деп ұғына алсақ қана ұлы бабаның даналық жолында болмақпыз» [5: 100].

Дана бабамыз Қожа Ахмет Ясауи рухани құндылықтарды жинақтап, қорытып, оны ислам дінінің қағидаларымен үйлестіріп, біртұтас ілімге айналдырды. Ясауи өз ілімінің барлық қағидаларын ханафи мазхабы ұстанымдарының аясында дамытты. Қ. А. Ясауи ілімі барша түркі халықтарының, соның ішінде ол дүниеге келген өлкенің иесі – қазақ халқының да ислами дүниетанымына негіз болып қаланды. Бабаларымыздың талай буыны Қ. А. Ясауи хикметін жатқа айтып, «Мединеде - Мұхамед, Түркістанда - Қожа Ахмет» деп зиярат етіп келгені белгілі. Сол себепті де Қ. А. Ясауи ілімін түркі дүниесі мен халықтарының кемел келешегіне ықпал етер рухани құндылықтар жүйесі ретінде қарастыру ел мен халықты кемелденуге шақыратыны анық. Сөз реті қаза кетпесін, осы орайда түркілік платформаны қамтитын құндылықтар жүйесін насихаттаушы медиа жобалар ұйымдастырылса нұр үстіне нұр болар еді.

Қ. А. Ясауи ілімі арқылы қалыптасқан құндылықтар жүйесі - болашақтың ең негізгі рухани бағдарларының бірі.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Назарбаев Н. Ә. Тарих толқынында. Алматы: Жібек жолы, 2010.
2. Поливанов Е. Д. Круг очередных проблем современной лингвистики (Статьи по общему языкознанию). Москва: Наука, 1968.
3. Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. Москва: Наука, 1988.
4. Абишев К. А. Логика свободы и логика отчуждения. Человек в мире отчуждения. Алматы: Ғылым, 1996.
5. Мырзахметов М. Қазақ әдебиетіндегі сопылық таным. Алматы: ГИС-принт, 2012.
6. Ясауи Қ. А. Диуани хикмет. Алматы: "Мұраттас" орталығы, 1993.

Türklerde Misafirperverlik (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar)

*Recep Yaşa**

Hospitality Among Turks (Up to the End of the 13th Century)

Summary

One of the most important features of the Turkish nation is that they are hospitable and appreciate the guest. In this respect, to meet and welcome the guest in the Turkish tradition and custom, to show the friendly smile and to please him is considered an important and obligatory duty for every Turkish person. It does not matter whether the guest has his or her identity, position and authority, possessing property, invited or uninvited. Whatever religion and belief, which ever nation, and at what age, every guest deserves respect and entreating. Even before accepting the Islamic religion, the Turks regarded hospitality as a religion and a national duty, and they started to service their life by opening the most beautiful room of the house, the most beautiful part of the house or the tent which they regarded as “God Guest House”. As a matter of fact, the information in both foreign and Turkish sources confirms this. For example, Kutadgu Bilig, written by Yusuf Has Hacib, had a separate chapter on hospitality and pointed out the hospitality of the Turkish woman at the beginning of Dede Korkut’s Stories.

Key Words: Hospitality, guest, Turkish tradition, Kutadgu Biligi

Türk milletinin en başta gelen özelliklerinden biri misafirperver olması ve misafire değer vermesidir. Bu nedenle Türklerin töresinde ve geleneğinde misafiri iyi karşılamak ve ağırlamak, memnun etmek ve misafire güler yüz göstermek her Türk insanı için önemli ve zorunlu bir görev sayılır. Burada konunun kimliği, mevkii, makamı, mal mülk sahip olup olmaması, davetli-davetsiz gelmesi önemli değildir. Hangi din, inanç, millet ve yaşta olursa olsun her misafir saygı, izzet ve ikrama layıktır.

Arapçada “yolcu” anlamındaki misafir kelimesi Türkçede “konuk” karşılığında kullanılır. Arap dilinde bu manada daha sık dayf kelimesi (çoğulu adyâf, duyûf, dîfân, diyâf) geçer. Aynı kökten türeyen diyâfe (zi-yafet) “misafir ağırlama, konuklara ikramda bulunma” demektir. Mekârim-i ahlâktan (güzel ve üstün ahlak) olan misafirperverlik, büyük devletler kurmuş olan Türklerde, bir insanlık ve ahlak sorunu olarak ele alınmış ve eski kabile gelenekleri de bu yönde gelişmiştir¹. Türklerde konuk, bir

* Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye.

¹ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, Haz. Paşa Yavuzarslan, Ankara 2015, s. 239; Mustafa Çağrı, “Misafir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 30, İstanbul 2005, s. 171.

mutluluk ve uğur işareti olarak sayılmış, her topluluk ve ailede konuk için, bir “konukluk”, yani konuk evi yapılmıştır. Bazen de konuk gelince ona yeni bir otağ dikilmiştir². Bu vesileyle kaydetmek gerekir ki Türklerde misafirhane için söylenmiş olan en eski Türkçe söz “muyanlık”tır. Yolcuların yollarda su içmeleri için yapılan çeşme ve konak yerlerine muyanlık denilirdi. Aslında burada muyan sözü “sevap” ve “hayır” anlamlarına gelmekteydi³. Diğer taraftan Türkler yolcuya “yelkin”, Oğuzlar ve Kıpçaklar da “elkin” demekteydiler⁴.

Karahanlılar döneminde de misafirler için *konukluk ew* “konuk için ayrılan ev”⁵ ve *kelişliğ barışliğ ew* “konuk odası”⁶ diye tarif edilen misafir odaları bulunmaktaydı. Burada herkesin misafirler için ayrı bir ev yaptıramayacağı düşünülürse evin bir odasının misafirler için ayrıldığı anlaşılmaktadır⁷. Bugün de Anadolu’da pek çok kimse evinin bir odasını misafirler için ayırmaktadır. Anadolu’da misafir için ayrılan bu odaya “baş oda eğrek”, yatmadan önce ikram edilen yemeğe de “yatılga” denilmektedir⁸. Öte yandan konargöçer bir hayat tarzı yaşayan Türk topluluklarında, “yurt” olarak isimlendirilen çadırın kapısının tam karşısındaki “tör” adı verilen yer, misafirler ve aile büyükleri için ayrılmaktaydı⁹. Bundan dolayı misafir gelecek veya gelmesi muhtemel olan kişiye, halk arasında “Kapımız açık, tötümüz boş.” atasözü ile karşılık verilirdi.

Kaşgarlı Mahmud Divan’ında misafir yani konukla ilgili olarak “konuklamak” sözüne yer vermiştir: “Oğuzlardan başkasının dilinde bu kelime, birisinin, ev sahibinin rızası olmadan bir evde geceleme” anlamındadır¹⁰. XI. yüzyılın ortasında, İran’dan Mısır’a giden Nâsır-ı Husrev de, misafir için “konuk” kelimesini kullanmıştır ki¹¹ buradaki “konuk” sözü hem misafir ve hem de misafir edilecek yer anlamına gelmektedir¹². Konuk yani misafire, Azeriler “gonag”, Başkurtlar “kunak” veya “mösafir”,

² Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul 1988, s. 315.

³ B. Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, 3, Ankara 1978, s. 26-27.

⁴ K. Mahmud, *a.g.e.* I, s. 31 – 5.

⁵ Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgati't-Türk Tercümesi*, I, Çev. Besim Atalay, Ankara 1985, s. 504 – 20.

⁶ K. Mahmud, *a.g.e.*, I, s. 370 – 17.

⁷ Reşat Genç, *Kaşgarlı Mahmud’a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*, Ankara 1997, s. 209.

⁸ B. Ögel, *a.g.e.* s. 26.

⁹ W. Radloff, *Sibirya’dan 2*, Çev. Ahmet Temir, İstanbul 1994, s. 24 – 25; Yavuz Ercan Gül, Kırgız Türklerinde “Boz Üy” (Çadır) Geleneği”, *Gazi Türkiyat*, 17, Ankara 2015, s. 117.

¹⁰ K. Mahmud, *a.g.e.*, III, s. 339 – 20.

¹¹ Nâsır-ı Husrev, *Sefernâme*, Çev. Abdülvehhab Tarzî, İstanbul 1988, s. 15.

¹² Bkz. B. Ögel, *a.g.e.*, I, s. 385.

Kazaklar “konak” veya “meyman”, Kırgızlar “konok” veya “meyman”, Özbekler “mehman”, Tatarlar “kunak” veya “mösafir”, Türkmenler “mihman” ve Uygurlar “konak” veya “mehman” olarak adlandırmaktadırlar¹³. Buna göre Türkler, misafire daha çok konuk veya mihman demektedir ki Bektaşî tekkelerinde misafirlerin kalması için ayrılan yere de “Mihman Evi” denilmektedir¹⁴.

Öyle anlaşıyor ki Türkler misafirperverliği dinî ve millî bir görev olarak görmekteydiler. Orhun yazıtlarında Göktürk kağanı Bilge “Türk milleti için gece uyumadım, gündüz oturmadım, Tanrı buyurduğu için, aç milleti doyurdum, çıplak milleti elbiseli kıldım.”¹⁵ diyerek misafirperverliğin dinî yönünü ifade etmekteydi. Bundan dolayı Türk insanı ister fakir ister zengin olsun bir yabancıyı “Tanrı misafiri” olarak kabul ve onu memnun etmeye gayret ederdi. Nitekim yörede yaşayan Türk halkı, Rus ordu-suyla birlikte Hive seferine katılan Mac Gahan’a “Sen bize Tanrı misafiri-sin, mümkün olan her ne ister isen onun çaresini ve senin rahatını sağla-makla mükellefiz.”¹⁶ diyerek üzerine düşen görevi yerine getirmekteydiler.

Esasen bütün Türk topluluklarında dinî ve örfî bir gereklilik olan mi-safiri ağırlamak, İslam’ın kabulünden çok öncelere dayanan ata miras (ata muras) hakkıydı. Konuğa yemek, gölüklerine (at, deve, öküz gibi binitleri-ne) yem ve ot vermek töreye göre, ikram değil konuğun ata miras hakkı sayılırdı. Bundan dolayı konuk aşî (misafir yemeği) vermeyenler misafir tara-fından dava edilir ve cezaya çarptırılabilirdi. Hatta ceza olarak da at, ton (elbise) vermeye mahkûm edilirdi. Ceza olarak alınan at, ton misafirin ken-disine değil, mensup olduğu kabileye (daha doğrusu kabilenin büyüğüne) verilirdi. Konuk aşî vermeyenlere karşı misafirin “barımta” hakkı vardı¹⁷.

¹³ Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, I, Ankara 1992, s. 498-499, 596-597.

¹⁴ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2, İstanbul 1983, s. 533.

¹⁵ V. Thomsen, *Orhun Yazıtları Araştırmaları*, Çeviren ve Yayına Haz. Vedat Köken, Ankara 2011, s. 147-149; Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Ankara 1987, s. 43; Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, İstanbul 1975, s. 39.

¹⁶ I. A. Mac Gahan, *Hive Seyahatnâmesi ve Tarihi*, Musavver, Çev. Kolağası Ahmed, İstanbul 1294 (1877), s. 56-57.

¹⁷ Baranta, iştikakı belli olmayan ve Orta Asya’da kullanılan Türkçe bir kelime olup göçebe Türk aşiretlerinin yağma için yaptığı akınları ifade eder. Barımta Avrupa etnoloji edebiyatına “baranta” şeklinde geçmiştir. Çağataycada “baranta”, Orta Asya yerleşik Türk lehçelerinde “barımta” şeklinde telaffuz olunur. Radloff bu ıstılahı “çapul, yağmagirlik” olarak kaydetmiştir. Kazak-Kırgız hayatını tetkik eden araştırmacılar bu kelimeyi “yağma, gasp ve çapul” diye tarif etmişlerdir. Kazakların hayatını, dilini, örf ve âdetlerini en iyi araştıran Radloff bile “barımta”nın çok ince taraflarına nüfuz edememiştir. Bkz. Abdulkadir İnan, “Kazak-Kırgızlarda 'Yeğenlik Hakkı' ve 'Konuk Aşî' Meseleleri”, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1987, s. 286-287; Abdulkadir İnan, “Baranta”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul 1979, s. 310.

Konuk aşı, mevki ve derecesi ile uygun olmalıydı. Konuğa, toklu yerine, oğlak kesilirse konuk evi bırakıp gidebilir ve giderken de “hakkına karşılık olarak” ev sahibinin bazı şeylerini alabilirdi. Zira konuk aşı, yani misafir yemeği kabile hayatını devam ettiren Türk kavimlerinin hepsinde misafirin hakkı olarak kabul edilmekteydi¹⁸. Nitekim Yakutlarda konukların, ev sahibinden “yemek ve yatak isteme” hakkı vardı. Yakutlar yola çıkarken yanlarına hiçbir şey almazlar, yolda rastladıkları ot yığınından -kime ait olursa olsun- alıp atlarına yedirirlerdi. Ancak ot ile yiyecekleri yanlarında götüremezlerdi¹⁹.

Tarihî kaynaklar, Türk milletinin en temel değerlerinden biri olan misafirperverliğin çok eski devirlere kadar gittiğini göstermektedir. Nitekim Avrupa Hun İmparatoru Attila'nın yanına giden Doğu Roma elçileri, önce onun hatunu Arıkan tarafından misafir edilip gösterişli bir ziyafetle ağırlandılar²⁰ ve sonra da Attila tarafından kabul edildiler. Grek seyyah Priskos'a göre, “Attila konuklarının onuruna verilen bir ziyafette, herkese gümüş tabaklar içinde birbirinden tatlı ve leziz yemekler sunulurken o tahta tabakta et yemeğini tercih etmekteydi. Konuklar, altın ve gümüş kadehlerle içki içtiği hâlde, o yine tahta kadehle içkisini içmekteydi”²¹.

Aslında Priskos'un Hun Türklerinin misafirperverliği hakkındaki bu anlatımı, sonraki dönemlerde de devam etti. Misal, Uygur hakani, Uygur başkentine gelen Çin elçisinin şerefine bir şölen düzenleyerek halkı da davet etti. Çin elçisi, bu davette verilen tatlı ve leziz yemeklerin çokluğuna ve yapılan eğlenceye hayran kaldı. Elçiye göre, ziyafet sırasında müzik konseri verilerek bir de sahne oyunu şeklinde bir komedi gösterildi. Daha sonra Beş-Balık'ın yakınında bulunan bir gölde bir kayık gezintisi yapıldı ve gezinti sırasında her taraftan müzik nağmeleri yükseldi²².

Şüphe yok ki Uygurlar misafirperverlik konusunda çok hassas davrandılar. Hatta bu maksatla yollarda gelip geçenlerin su içmesi ve sığınacak yeri olmayanların kalması için “buyan” denilen hayrat külliyeler inşa ettiler. Bu külliyeler Karahanlılar zamanında *muyanlık* (*muyan* “sevap”) ismi altında²³ yolculara ve misafirlere hizmet verdi ki Selçuklular zamanında bu

¹⁸ A. İnan, *a.g.e.*, s. 290-291; B. Ögel, *a.g.e.*, s. 317.

¹⁹ A. İnan, *a.g.e.*, s. 290-291.

²⁰ Ali Ahmetbeyoğlu, *Greks Seyyahı Priskos (V. Asır)'a Göre Avrupa Hunları*, İstanbul 1995, s. 44-45; İbrahim Kafesoğlu, *Türkler ve Medeniyet*, İstanbul 1995, s. 31.

²¹ A. Ahmetbeyoğlu, *a.g.e.*, s. 48-51; Hüseyin Namık Orkun, *Türk Tarihi*, II, Ankara 1946, s.69; GyulaNemeth, *Hunlar ve Tanrının Kırbacı Attila*, Çev. Tarık Demirkan, İstanbul 1996, s. 80-81; Christopher Kelly, *Attila Hunlar ve Roma İmparatorluğu'nun Çöküşü*, Çev. Nurhan Kaçar, İstanbul 2009, s. 182-183.

²² Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, I, İstanbul 1971, s. 123.

²³ Emel Esin, “Muyanlık” Uygur “Buyan” Yapısından (Vihara) Hakanlı Muyanlığına (Ribat) ve Selçuklu Han ile Medresesine Gelişme”, *Malazgirt Armağanı*, Ankara

hizmeti yollar üzerinde inşa edilen kervansaraylar aldı²⁴. Adı geçen *buyan* veya *muyan* sözcüğü ise Uygurların eski Budist anlayışına dayanmaktaydı ve XI. yüzyıl Türk toplulukları tarafından -Uygurlarda olduğu gibi- *muyan* sözcüğü “sevap, hayır ve hasenat” manasında kullanıldı²⁵.

Uygurlarda olduğu gibi Oğuzlarda da misafirperverlik geleneği devam etti. Onuncu yüzyılda bir elçilik heyeti ile Oğuzların ülkesine giden Arap seyyah İbn Fazlan, Oğuzların Müslüman tüccarlara karşı misafirperverliği ve dürüstlüğü hakkında dikkat çeken bilgiler verir. İbn Fazlan’a göre “Bir yabancıнын yurdundan geçtiği bir Türk’e 'Ben senin misafirininim.' demesi yeter. Türk konduğu için kubbeli bir çadır kurar, imkânı elverdiği kadar ona koyun eti takdim eder. Misafir zengin veya devlet adamı olursa binmek için at verir. Ailesi ile akrabasını da davet ederek misafirlerini ağır- lar. Misafir tüccar, ev sahibinden istediği kadar at, deve ve parayı ödünç alır²⁶. O, bunun da “bir Türk âdeti olduğunu”²⁷ söyler.

Oğuzların misafirperverliği konusunda, Dede Korkut hikâyelerinde de yeteri kadar bilgi vardır. Hikâyelerde bu açıdan ilk dikkat çeken husus toy geleneğidir. Bu gelenek Dede Korkut hikâyelerinde çok güzel tasvir edilmiştir. Nitekim hanlar hamı Han Bayındır, Oğuz beylerini yılda bir kez misafir eder. “Attan aygır, deveden buğra, koyundan koç” kesilir; tepe gibi et yığılır; göl gibi kıymız sağılır; İç Oğuz, Taş Oğuz beyleri toplanırlar. Açlar doyurulur, yalıncaklar donatılır; borçlular kurtarılır ve “çok ulu bir toy” olur. Bu törenler genellikle Dede Korkut’un “Boy boylayup, soy soy- layup” sözleri ile ifade edilen alkışlarla (duaları) son bulur²⁸. Oğuzlarda to- ya katılan bey, davetlileri yedirip içirdikten, giydirip donattıktan ve borçla- rını verdikten sonra hatununun koltuğuna girerek otağdan çıkar; bütün da- vetliler, davet sahibinin otağını, sürülerini ve sair mallarını yağma ederler- di. Dede Korkut’un on ikinci hikâyesinde, Salur Kazan’ın malını nasıl yağ- malattığı anlatılır²⁹. Esasen Dede Korkut’ta anlatılan toy geleneğinin, Ba-

1972, s. 79-89; E. Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, İstanbul 1978, s. 168; Osman Turan, *Selçuklu Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1969, s. 288.

²⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Oya Pancaroğlu, “Devotin, Hospitalityand Architecture in Medieval Anatolia”, *Studia Islamica*, 108, 2013, s. 48 – 81.

²⁵ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, I, Ankara 1978, s. 383.

²⁶ İbn Fazlan *Seyahatnâmesi*, Haz. Ramazan Şeşen, İstanbul 1975, s. 32 - 33.

²⁷ İbn Fazlan, *a. g. e.*, s. 35; B. Ögel, *a. g. e.* s. 318.

²⁸ Bkz. Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı, Metin-Sözlük*, Ankara 1964. s. 3-14; Orhan Şaik Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, İstanbul 1976, s. 1 -20; H. Achmed Schmiede, “*Kitab-ı Dedem Korkut*” *Destanların Dresden Nüshası*, Ankara 2009, s. 21-34; Ziya Gökalp, *Türk Medeniyet Tarihi*, Haz. İ. Aka, K. Yaşar Koprıman, İstanbul 1976, s. 202.

²⁹ Nitekim Dede Korkut’un on ikinci hikâyesinde, “Üç Ok, Boz Ok bir araya gelse Kazan evini yağmalattırdı. Kazan yine evini yağmalattı. Amma Taş Oğuz beraber

yındır, Bayındırlı diye anılan Ak Koyunlu Türkmenlerinde de yoğun bir şekilde sürdürüldüğü tarihî kaynaklardan anlaşılmaktadır³⁰.

Ayrıca vurgulamaya gerek yoktur ki Uygurların yerini alan Karahanlılar döneminde misafirperverlik, İslam'ın etkisiyle yeni bir içerik ve anlayış kazandı. Kuran'da misafir için genellikle İbnü's-sebil (*dayf* “yolcu”) sözcüğü kullanılmıştır³¹. Bu cümleden olarak yolculara iyilik ve yardımcı olunması istenmiştir. Kuran'da yer alan bir ayette de “Akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını ver.”³² denilerek misafirin de bir hak sahibi olduğu vurgulanmıştır. Bu hususta Hz. Muhammed'in söylediği *ekrimü dayfen* “misafirinize ikramda bulunun” hadisine dayanılarak her Müslüman Türk kapısını misafirlere açık tuttu. Böylece Türk topluluklarında var olan misafirperverlik, İslam'ın da etkisiyle büyük bir ivme kazanarak devam etti. Nitekim bu dönemde yazılan kaynak eserlerde misafirperverlikle ilgili son derece kayda değer bilgiler yer almaktadır. Kaşgarlı Mahmud, Divan'ında birisinin “konuğu evinde gecelettiğini” yani gece misafir ettiğini³³, birisinin de bir başkasını “evinde kışlattığını”³⁴ yani bütün bir kış boyunca misafir ettiğini kaydetmektedir. Aslında Kaşgarlı'nın bu kaydından da anlaşılmaktadır ki Karahanlı Türklerinde misafirperverlik oldukça yaygın idi. Bu hususta Divan'da, gelip geçen yolcuların ağırlandıkları³⁵ ve “konuğa, yabancıya gücün yettiği kadar iyilik eyle”³⁶ dendiği ifade edilmektedir.

XI. yüzyıl Türk topluluklarının bazılarında, eve gelen yabancı konuğa “uma” denilmekteydi. Kaşgarlı *uma kelse kut kelir* “konuk gelince uğur (kut) gelir.”³⁷ der. Yine uma kelimesi dolayısıyla Kaşgarlı'nın kaydettiği bir dörtlükte “hâli perişan, gönlü kırık bir misafir geldiğinde hazır olan yemeği önüne getir, onun işini ihmal etme!”³⁸ denilmektedir.

Kaşgarlı Mahmud'un divanında konuğu karşılama ve ağırlamayla ilgili olarak bir hayli kaydın varlığı, Türk toplumunda misafire verilen ehemmiyeti göstermesi bakımından önemlidir. Mesela bir dörtlükte, “Sana ko-

bulunmadı. Yalnız İç Oğuz yağmaladı. Ne zaman Kazan evini yağmalatırsa helalinin elini alır, dışarı çıkardı. Ondan sonra bütün malları yağma ederlerdi” denmektedir. M. Ergin, *a.g.e.* s. 116; Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s. 203-205.

³⁰ Ebu Bekr-i Tihranî, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara 2001, s. 149, 172, 188, 231-234, 239, 338-341; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, s. 51.

³¹ M. Çağrıncı, *a.g.m.*, s. 171.

³² *Kuran'ı Kerim*, İsrâ Süresi Ayet 26.

³³ K. Mahmud, *a.g.e.*, II, s. 312-19.

³⁴ K. Mahmud, *a.g.e.*, II, s. 348-4.

³⁵ K. Mahmud, *a.g.e.*, II, s. 242-20.

³⁶ K. Mahmud, *a.g.e.*, I, s. 44-2, 102-4.

³⁷ K. Mahmud, *a.g.e.*, I, s. 92-20, 92-22, 92-23.

³⁸ K. Mahmud, *a.g.e.*, I, s. 93-4.

nuk gelse onu indir, onun yorgunluğu dinsin; arpayı samanı yaklaştır, atı dinlensin.”³⁹ denilmektedir. Diğer bir dörtlükte de “Güzel elbiseyi kendin giy, tatlı yemekten başkasına hisse ayır, konuğunu ağırla, ta ki ünün art-sın.”⁴⁰ ifadeleri mevcuttur. Yine başka bir dörtlükte de konuyla ilgili şu bilgiler aktarılmıştır: “Sana bir konuk gelip bir şey isterse azık dilerse ona ver; çünkü konuk, çıkarılan yemeği iyi bulmazsa sahibine lanet eder”⁴¹.

Misafirperverlik anlayışı eski Türklerde büyük bir ehemmiyeti haiz olduğu hâlde, bazı kayıtlardan bu anlayışın zaman içerisinde zayıfladığı ve konuyla ilgili şikâyetlerin başladığı da anlaşılmaktadır. Nitekim Kaşgarlı bir şiirinde, “Konuk gördüğünde uğur sayan kimseler gitti, bir karartı gördüğünde evini yıkan kötüler kaldı.”⁴² demek suretiyle geçmişte misafire duyulan özlemi dile getirmekteydi. Keza Dede Korkut hikâyelerinin daha başında da “Konuğu gelmeyen kara evler yıkılsın.”⁴³ diye beddua edilerek bu konuya dikkat çekilmektedir. Ancak metnin hemen devamında “Evin dayanağı odur ki yazıdan yabandan bir eve konuk gelse, er adam evde ol-masa o onu yedirir içirir, ağırlar, azizler gönderir.”⁴⁴ denilerek misafirper-verlik yüceltilir ve konuğu karşılayıp ağırlayan Türk kadını övülür.

Kaşgarlı Mahmud’un çağdaşı olan Yusuf Has Hacib’in Kutadgu Bilig’inde de misafirperverlik hakkında yeteri kadar bilgi yer almaktadır. Onun üzerinde durduğu en önemli hususlardan biri, misafirin kusurlarının başışlanması, her türlü izzet ve ikramın misafire sunulmasıdır. Nitekim bu husus Yusuf’un, “Yabancıнын kusurunu başışla, onu yedir ve içir; ey âlim hakîm, misafire iyi muamele et.”⁴⁵ ve “Tuzu ekmeği bol tut, başkalarına ikram et; bir kimsenin ayıbını görürsen açma, üstünü ört.”⁴⁶ sözlerinden anlaşılmaktadır. Halk arasında “Misafir rızkı ile gelir.” atasözünden hareketle, bugün de misafire en güzel şekilde hizmet edilir ve ziyafet verilir. Öyle ki geceleri davetsiz olarak aniden gelen misafire dahi ziyafet verilir ve şö-len yapılır. Bu vesileyle verilen ziyafetlere “kestem” denilirdi⁴⁷.

Esasen Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig’de misafirlerin nasıl ağır-lanması gerektiğine dair kurullarla ilgili bir bölüme de yer vermiştir. Yu-suf’un verdiği bilgilerden anlaşılacağı üzere misafir davet eden bir kimse-

³⁹ K. Mahmud, *a.g.e.*, II, s. 316-8.

⁴⁰ K. Mahmud, *a.g.e.*, I, s. 45-21.

⁴¹ K. Mahmud, *a.g.e.*, I, s. 274-18

⁴² K. Mahmud, *a.g.e.*, I, s. 85-5.

⁴³ M. Ergin, *a.g.e.*, s. 5; O. Ş. Gökyay, *a.g.e.* s. 1

⁴⁴ M. Ergin, *a.g.e.*, s. 2.

⁴⁵ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, Çev. Reşid Rahmeti Arat, Ankara 1988, s. 45-495.

⁴⁶ Y. H. Hacib, *a.g.e.*, s. 105-1328.

⁴⁷ K. Mahmud, *a.g.e.*, I, s. 485-18.

nin, evvelce çok iyi hazırlık yapması gerekmektedir. Bu suretle, “ev bark, sofraya ve tabaklar temiz, odanın minderleri döşenmiş, yiyecek ve içecekler seçkin ve misafirlerin arzu ile yiyebilmeleri için lezzetli olmalı; herkese yiyecek ve içecek yetiştirilmeli, geciken varsa onu da yemeksiz bırakmamalı”⁴⁸ denilmektedir.

Yine, Kutadgu Bilig’den sonra kaleme alınan Keykâvus’un Kabusnâme (1082) adlı eserinde de konunun nasıl ağırlanacağı ve devamında ne gibi işler yapılması gerektiğine dair geniş bir bölüme yer verilmiştir⁴⁹. Keykâvus bu konuyla ilgili olarak “Ey oğul, bilmiş ol ki eğer halkı konuk etmek istersen her gün konuk etme, bilhassa hatırı sayılan kişileri. Zira her gün konuk edecek olursan bil ki konukluk hakkıdır, yerine getiremezsin. Zira halk çoktur. Eğer konuk etmek zorunda kalırsan üç günde bir yap. Zira üç günde vereceğin ziyafeti bir günde veresin. Hem nimetin bol gözükür ve hem de kıskançlar bu nimet bolluğunu görünce sana dil uzatamazlar. Konukluğun böylece sona erer ve ayıpla söylenen diller bağlanır. Amma misafirler evine gelirlerse her birinin önünde yürü ve her birine tevazu eyle, ağırla. Her birine, konumuna göre yer göster, arkadaşlık et ve hâl hatır sor, gönül al. Zira dil konukluğu her türlü nimetten daha iyidir.”⁵⁰ kaydı düşmektedir.

Diğer taraftan X. asır Arap coğrafyacıları da her ülkede zenginlerin servetlerini kendi zevk ve eğlenceleri için kullandıkları hâlde Türkistan (Maveraünnehir) halkının mallarını din ve hayır yolunda sarf ettiklerini, bu ülkede yolcular ve misafirler için binlerce ribat bulunduğunu kaydederler⁵¹. Bu da eski Türklerden gelen ve ata mirası olarak kabul edilen Türk misafirperverliğinin dinî ve insani yönünün devam ettiğini gösterir. Bu hususta Arap coğrafyacısı İbn Havkal Batı Türkistan (Maveraünnehir-Harezm) halkını tek bir evin fertleri gibi gösterir ve Türk halkının misafirperverliği konusunda şu kaydı düşer: “Bir adam diğerine misafir olunca âdeti kendi evine gelmiş gibidir. Ev sahibi evine gelene karşı asla kötü davranmaz. Aksine, daha önce misafirin bir iyiliğini görmeden ve ondan bir mükâfat beklemeden cömertçe onun ihtiyaçlarını karşılamak için bütün gayretini sarf eder. Onların her biri elinden geldiğince kendisi ve misafiri için en değerli şeylerini harcamaya gayret eder. Şu misal kâfidir: Orada kendi işleri ile meşgul olarak gördüğüm her çiftlik sahibinin geniş bir saray ve misafirleri için ev edinmeye çalıştığını görürsün. Bu kişiyi bütün gün, gelecek misafir için gerekli hazırlıkları yaparken gelecek misafire ikram arzusuyla dolu

⁴⁸ Y. H. Hacib, *a.g.e.*, s. 336-338; Reşat Genç, “Eski Türk Ziyafetleri ve Dış Kirası Âdeti” *Makaleler I*, Ankara 2007, s. 101-102.

⁴⁹ Keykâvus, *Kabusnâme*, Farsçadan Türkçeye Çev. Mercimek Ahmed, Haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 2006, s. 82-86.

⁵⁰ Keykâvus, *a.g.e.*, s. 82.

⁵¹ O. Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, s. 288.

bulursun. Bir yer halkına bir misafir gelince onu ağırlamak için yarışır. Türkistan halkının hepsi böyledir”⁵². Nitekim 1862 yılında bölgede seyahat eden A. Vambery de aynı tespitle bulunarak halkın misafirleri bir türlü paylaşamamasına hayretler içinde kaldığını ifade etmektedir⁵³: “Bugünde öyledir. Zira yöre insanı için konuk, babadan daha önemlidir”⁵⁴.

Karahanlıların yanı başında kurulan Selçuklular da misafirlik geleneğini devam ettirdiler. Zira Selçuklular da İslam’a samimiyetle inanmış, dinlerine bağlı Müslüman Oğuzlar yani Türkmenler idi. Selçuklular, Oğuzların kabile teamül ve geleneklerini, Orta Asya’daki köklerini, Karahanlı ve onların seleflerinin hatıralarını nefislerinde toplamışlardı⁵⁵. Bu yüzden mazilerinden getirdikleri misafirlik geleneğini de yaşadıkları topraklarda sürdürdüler. Bu konuda Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk, Sultan Tuğrul Bey’in sofrasının herkese daima açık olduğunu, ava çıktığı zaman, beylerin ve halkın bu ziyafetlere hayran kaldığını belirtir. Ayrıca Nizâmülmülk, haftada bir veya iki gün umumi ziyafet (Bâr-i âm) verildiğini, devlet erkânı ve boy beylerine toyun yapılacağı yer ve gününün bildirilmesi gerektiğini ifade eder⁵⁶.

Anadolu Selçuklularında da misafirperverlik geniş çapta uygulama alanı buldu. Selçukluların misafirlere gösterdiği ilgi ve alaka o devrin kaynaklarında da açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bilindiği üzere dervişlik akımının gelişip yaygınlaşması üzerine Karahanlılar döneminde inşa edilen ribatlar, artık bir şeyhin ve ona mensup olanların toplandığı yer hâline geldi. Bu suretle ribat dendiğinde tekke, zâviye, hankah (hânagâh, hânkâh) anlaşılmaya başlandı. Ribat artık askerî cihat yeri değil de dervişlere mahsus zaviye ve yolcuları, kimsesizleri, hacıları barındıracak misafirhane anlamında kullanılır hâle geldi. Burada gazi ribatı diye nitelenen askerî mahiyette ki Arap ribatının zaviye hâline, en sonunda da Karahanlılar, Gazneliler ve Büyük Selçuklular zamanında kervansaray⁵⁷

⁵² İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyacısı*, Terc. Ramazan Şeşen. İstanbul 2014, s. 349-350; *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Haz. Ramazan Şeşen, Ankara 1985, s. 208-209.

⁵³ Arminius Vambery, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1993, s. 62.

⁵⁴ Georgui Kublitski, *SSCB Halklarının Gelenek ve Görenekleri*, Çev. Yuri Şeka, Moskova 1990, s. 77.

⁵⁵ Bernard Lewis, “İslam Devlet Müessesesi Telakkileri Üzerine Bozkır Ahalisinin Tesiri”, *İ. Ü. İslâm Tetkikleri Dergisi*, C. II, Cüz. 2-4 İstanbul 1958, s. 219.

⁵⁶ Nizamülmülk, *Siyasetnâme (Siyeru’l-mülûk)*, Çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul 1987, s. 183; Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, C. I – II, İstanbul 1979, s. 181.

⁵⁷ “Kermen-saray” deyişi, Türklerde XIII. yüzyılda görülür. Türkler, kervan veya karbân sözünü Türkçeleştirip kermen yapmıştı. İlhanlı devrinde Anadolu’da yazılmış olan “Caca Bey Vakfiyesi” içinde de, kermensaray sözcüğünü görüyoruz. Kuzey

şekline dönüşmesinde, şüphesiz eski Türk geleneklerinin kuvvetli payının bulunduğu açıktır. Selçuklu hükümdarları, prensleri, devlet adamları bir-takım ribatlar, başka bir anlatımla kervansaraylar yaptırıldılar⁵⁸. Gerçekten içinde aşhane, erzak ambarı, mescit, hamam, hastane (bîmâristân), eczane, yatak ve yemek takımları ve ahırların bulunduğu bu kervansaraylarda her yolcu derecesine göre misafir edildi. Nitekim Sultan Baybars, Kayseri yakınlarından geçerken Celâleddin Karatay tarafından yaptırılan Karatay kervansarayında misafir kaldı⁵⁹.

Anadolu'da kervansaraylar Konya-Aksaray-Kayseri hattında ticari amaçlı inşa edilmiş olsa da her yolcu derecesine göre misafir edilirdi. Hiçbir ayrıma tabi tutulmaksızın bütün yolcular üç gün kalabilir ve kaldıkları müddetçe yemekte şart-ı vâkıf mucibince birer tabak pilavla ağırlandırlardı. Hiç kimseden para alınmazdı⁶⁰. Selçuklu tarihçisi İbn Bibi'ye göre bu yolda seyahat eden önemli konukları karşılamak, onlara eşlik etmek ve onları cömertçe ziyafetlerle onurlandırmak geleneksel bir işti⁶¹. Bir elçi Türk topraklarına ayak basar basmaz karşılayan vazifeli memur tarafından "Zat-ı Şahane'nin misafiri" unvanı verilirdi. Elçiye bu şekilde davranılması, bunun bir Türk geleneği olmasından veya çok eski devirlerden kalma genel bir misafirperverlikten ileri gelebileceği gibi, elçiye duyulan hürmetten yahut sultanın kudret ve azametini göstermek arzusundan da kaynaklanmaktaydı⁶². Nitekim Alaeddin Keykubad'ın tahta geçmesi dolayısıyla, Abbasi halifesi tarafından gönderilen elçi Şahabeddin Ömer bin Muhammed

Türkleri arasında kermen sözü daha çok "şehir ve kale" anlayışı yerine geçmiştir. Orta Asya'da kervansaraylar, etrafı duvarlar ile çevrilmiş çarşı ve pazarlardan meydana gelmekteydi. Eski Mısır ve Kıpçak-Türk kültür çevresinde ise kermen "şehir" demektir. Orta Avrupa'daki Kuman Türklerinde de kermen "kale ve şehir" manasına geliyordu. Evliya Çelebi de kuzeyde gezerken "yedi yüz adet kermenler ve ufak kermen"den söz ediyordu. Ahmed Vefik Paşa ise kermen veya kerman sözcüklerini "Türkçede hisar manasındadır; ak-kerman, kara-kerman, kerman-kaya gibi" diye yorumluyordu. Bkz. B. Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, 1, s. 385.

⁵⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Georges Marçais, "Ribât", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul 1988, s. 734-737; Oktay Aslanapa, "Ribat", *İslam Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul 1988, s. 737-738; Mustafa Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, İstanbul 1977, s. 170-214.

⁵⁹ O. Turan, "Selçuklu Kervansarayları", *Belleten*, C. X, S. 39, Temmuz 1946, s. 479-480; O. Turan "Selçuklu Devri Vakfiyeleri III. Celâleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri", *Belleten*, C XII, S. 45, Ocak 1948, s. 54-56.

⁶⁰ İsmail Hami Danişmend, *Garb Menba'larına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlâkı*, İstanbul 1982, s. 114-115.

⁶¹ İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'iyehi'l-Umuri'l-Ala'iyehi (Selçuk-nâme) I*, Haz. Mürsel Öztürk, Ankara 1996, s. 248-250.

⁶² Ahmed Djevad, *Yabancıların Gözüyle Türkler*, Çev. Mehmet Genç, Eskişehir 2013, s. 20-21.

Sühreverdi törenle karşılanıp onuruna büyük bir ziyafet verildi⁶³. Aynı şekilde Yassıçimen Savaşı (1230) öncesinde I. Alaeddin Keykubad ile ittifak yapan Melik Eşref, onun misafiri oldu. Bu sırada, saray görevlileri Kızılırmak kenarında kurulan çadırılı ordugâha giderek Melik Eşref'e içecek sunup büyük bir hizmette bulundular⁶⁴. Billhassa ziyafetlere katılan misafir ve davetliler “yer hiyerarşisinin” alışılmış kurallarına göre oturtulurken⁶⁵ çeşitli oyun ve eğlenceler de düzenlenirdi⁶⁶.

Öte yandan Selçuklular zamanında ribatın, dinî ve sosyal bir mahiyet taşıyan tekke-hankah-zaviye hâline dönüşmesiyle Ahiler Anadolu'da çok sayıda hayır amaçlı zaviye inşa ettiler. Ahiler bu zaviyelerde, yabancı ya da saygın yaşlı konuklara nasıl hizmet edileceğini öğrenip onları ağırlarlardı. Konuk ağırlamada özenli ve cömert davranırlardı. Ahi zaviyesinin bulunduğu yere bir misafir geldiğinde esnaftan para toplanır, bunlarla gerekli yiyecek ve meyve alınır, bunlar zaviyede görevli ahiler tarafından pişirilerek birlikte yenilirdi⁶⁷. Nitekim 1330 yılında Anadolu'ya kapsamlı bir ziyarette bulunan Tancalı gezgin İbn Battûta, ahilerin misafirperverliği konusunda çok güzel tasvirler yapar ve Anadolu'nun bir “şefkat diyarı” olduğunu ifade eder. Misal, İbn Battuta, Lâdik (Denizli)'e vardıklarında Ahilerin kendi yanlarında konuk olmaları için birbirleriyle yarış yaptıklarını ve kendilerine çok büyük bir misafirperverlik örneği gösterdiklerini şaşırarak ifade eder ve ahilerin arasındaki çekişme yüzünden kendisinin önce Ahi Tûmân ve ardından Ahi Sinan zaviyesinde misafir kaldığını kaydeder. Ona göre misafirliğin temelinde ahi kardeşliği vardı ve dünyada ahiler gibi misafirleri özenle karşılayan bir yer yoktu⁶⁸. İbn Battûta'dan önce de Anadolu'ya yeni gelenleri misafir edip ağırlamak gerçekten ciddi bir işti. Rivayete göre Bahaeddin Veled, henüz çocuk yaşta olan oğlu Celâleddin ile Anadolu'ya gelirken Malatya'dan Erzincan'a vardığında çok dindar olan Mengüçik oğulları hükümdarı Fahreddin Bahreşâh ve hatunu İstmetiye tarafından İstmetiye zaviyesinde misafir edildiler. Hatta uzun süre misafir kalmaları için Erzincan'ın Akşehir'inde bir medrese yaptırdı-

⁶³ O. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, s. 330.

⁶⁴ İbn Bibi, *a.g.e.* s. 389-393; Erdoğan Merçil, *Selçuklular'da Saraylar ve Saray Teşkilatı*, İstanbul 2011, s. 135.

⁶⁵ Abdülkadir İnan, “Orun ve Ülüş Meselesi I – Mevki-Orun Hukuku” *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara 1987, s. 241-254; V. Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, Çev. Azer Yaran Ankara 1988, s. 95.

⁶⁶ O. Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, Ankara 1988, s. 38.

⁶⁷ Bkz. Neşet Çağatay, “Fütüvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları”, *Bellekten*, C. XL, S. 159, Temmuz 1976, s. 423-438; N. Çağatay, “Anadolu Türklerinin Ekonomik Yaşamları Üzerine Gözlemler (Bu Alanda Ahiliğin Etkileri)”, *Bellekten*, C LII, S. 203, Ağustos 1988, s. 485-500.

⁶⁸ Bkz. *İbn Battuta Seyahatnâmesi*, Çev. A. Sait Aykut, İstanbul 2005, s. 279-280.

lar⁶⁹. Esas itibarıyla Selçuklu Devri tarihî kaynakları da Türk devlet adamlarının misafirlerine karşı çok hassas davrandıklarını kaydetmektedir.

Sonuç olarak Türk kültürünün en önemli unsurlarından biri olan misafirperverlik çok eski zamanlarda başlamış, Karahanlılar ve onun yanı başında kurulan Selçuklular devrinde yoğunlaşarak devam etmiştir. Ata mirası olarak kabul edilen bu kadim geleneğin, geniş bir coğrafyada yeni bir anlayış ve içerik kazanmasında İslam dininin de katkısı olduğu açıktır. Esasen “Tanrı misafiri” olarak kabul edilen misafire, evin en güzel odası veya çadırının en güzel yerinin ayrılması, her hizmetinin canla başla yapılması, dinî ve örfî bir görev olarak görülmüştür. Nitekim yukarıda anlatmaya çalıştığımız gibi tarihî kayıtlar da bunu doğrular mahiyettedir.

Kaynaklar

Ahmetbeyoğlu, Ali, *Greks Seyyahı Priskos (V. Asır)’a Göre Avrupa Hunları*, İstanbul 1995.

Ahmet Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, I, İstanbul 1995.

Aslanapa, Oktay, “Ribât”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul 1988.

Cezar, Mustafa, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, İstanbul 1977.

Çağatay, Neşet, “Fûtüvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları”, *Belleten*, C. XL, S. 159, Temmuz 1976.

_____, “Anadolu Türklerinin Ekonomik Yaşamları Üzerine Gözlemler (Bu Alanda Ahiliğin Etkileri)”, *Belleten*, C LII, S. 203, Ağustos 1988.

Çağrı, Mustafa, “Misafir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 30, İstanbul 2005.

Danişmend, İsmail Hami, *Garb Menba’larına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlâkı*, İstanbul 1982.

Djevad, Ahmed, *Yabancıların Gözüyle Türkler*, çev. Mehmet Genç, Eskişehir 2013.

Ebu Bekr-i Tihranî, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 2001.

Ergin, Muharrem, *Orhun Abideleri*, İstanbul 1975.

_____, *Dede Korkut Kitabı, Metin – Sözlük*, Ankara 1964.

Esin, Emel, “Muyanlık” Uygur “Buyan” Yapısından (Vihara) Hakanlı Muyanlığına (Ribât) ve Selçuklu Han ile Medresesine Gelişme”, *Malazgirt Armağanı*, Ankara 1972.

_____, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, İstanbul 1978.

Gahan, I. A. Mac, *Hive Seyahatnâmesi ve Tarihi*, Musavver çev. Kolağası Ahmed, İstanbul 1294.

Genç, Reşat, *Kaşgarlı Mahmud’a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*, Ankara 1997.

_____, “Eski Türk Ziyafetleri ve Diş Kirası Âdeti” *Makaleler I*, Ankara 2007.

Gordlevski, V, *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Azer Yaran Ankara 1988.

Gökalp, Ziya, *Türk Medeniyet Tarihi*, İstanbul 1976.

Gökay, Orhan Şaik, *Dede Korkut Hikâyeleri*, İstanbul 1976.

⁶⁹ Ahmet Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, I, İstanbul 1995, s. 184 – 185.

- Gül, Yavuz Ercan, Kırgız Türklerinde “Boz Üy” (Çadır) Geleneği”, *Gazi Türkiyat*, 17, Ankara 2015.
- İbn Battuta *Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, İstanbul 2005.
- İbn Bibi, *el Evamirü'l-Ala'iyeye Fi'l-Umuri'l-Ala'iyeye (Selçuk-nâme)*, I, haz. Mürsel Öztürk, Ankara 1996.
- İbn Fazlan *Seyahatnâmesi*, Haz. Ramazan Şeşen, İstanbul 1975.
- İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyacısı*, Terc. Ramazan Şeşen, İstanbul 2014.
- İnan, Abdulkadir, “Kazak-Kırgızlarda “Yeğenlik Hakkı” ve “Konuk Aşu” Meseleleri”, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1987.
- _____, “Orun ve Ülüş Meselesi I – Mevki – Orun Hukuku” *Makaleler ve İncelemeler* Ankara 1987.
- _____, “Baranta”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul 1979.
- İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Haz. Ramazan Şeşen, Ankara 1985,
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türkler ve Medeniyet*, İstanbul 1995.
- Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*, I, Ankara 1992.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgati't-Türk Tercümesi*, I - III, çev. Besim Atalay, Ankara 1985.
- Kelly, Christopher, *Attila Hunlar ve Roma İmparatorluğu'nun Çöküşü*, çev. Nurhan Kaçar, İstanbul 2009.
- Keykâvus, *Kabusnâme*, Farsçadan Türkçeye çev. Mecimek Ahmed, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 2006.
- Kublitski, Georgui, *SSCB Halklarının Gelenek ve Göreneklere*, çev. Yuri Şeka, Moskova 1990.
- Kuran'ı Kerim*, İsrâ Süresi Ayet 26.
- Lewis, Bernard, “İslam Devlet Müessesese Telakkileri Üzerine Bozkır Ahalisinin Tesiri”, *İ. Ü. İslâm Tetkikleri Dergisi*, C. II, Cüz. 2 – 4 İstanbul 1958.
- Marçais, Georges, “Ribât”, *İslâm Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul 1988.
- Merçil, Erdoğan, *Selçuklular'da Saraylar ve Saray Teşkilatı*, İstanbul 2011.
- Nâsir-ı Husrev, *Sefernâme*, çev. Abdülvehhab Tarzî, İstanbul 1988.
- Nemeth, Gyula, *Hunlar ve Tanrının Kırbacı Attila*, çev. Tarık Demirkan, İstanbul 1996.
- Nizamülmülk, *Siyasetnâme (Siyeru'l-mülûk)*, çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul 1987.
- Orkun, Hüseyin Namık, *Türk Tarihi*, II, Ankara 1946.
- _____, *Eski Türk Yazıtları*, Ankara 1987.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul 1988.
- _____, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, I, 3, Ankara 1978.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2, İstanbul 1983.

- Pancaroglu, Oya, "Devotin, Hospitality and Architecture in Medieval Anatolia", *Studia Islamica*, 108, 2013.
- Radloff, W, *Sibiryadan*, 2, çev. Ahmet Temir, İstanbul 1994.
- Sagalayev, Adrey Markoviç, *Ural – Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller*, çev. Ali Toraman, İstanbul 2017.
- Schmiede, H. Achmed, "*Kitab-ı Dedem Korkut*" *Destanların Dresden Nüshası*, Ankara 2009.
- Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî*, Haz. Paşa Yavuzarslan, Ankara 2015.
- Thomsen, V, *Orhun Yazıtları Araştırmaları*, Çeviren ve Yayına Haz. Vedat Köken, Ankara 2011.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971.
- _____, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973.
- _____, *Selçuklu Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1969.
- _____, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, C. I – II, İstanbul 1979.
- _____, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, Ankara 1988
- _____, "Selçuklu Kervansarayları" *Belleten*, C. X, S. 39, Temmuz 1946.
- _____, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri III. Celâleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri", *Belleten*, C XII, S. 45, Ocak 1948.
- Vambéry, Arminius, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1993.
- Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat, Ankara 1988.

Kazak Türklerinde Görüşme Geleneğinin Önemi ve Bu Geleneği Devam Eden Sırım Datoğlu'nun Şeşendik (Bilgelik) Sözlerinin Yeri

*Nursaule Akhatova**

The Importance of the Oratory Tradition Among Kazakh Turks and the Place of Sırım Datoğlu's Words of Şeşendik (Wisdom) That Continue This Tradition

Summary

The meaning of oratorical word in this article gives information about Syrym at the age of 14, who was sent to Malaysary in order to be blessed. Basically, parents mostly remind youths and advise their generation "Have you been to see that elderly person? Would you mind going to see them in order to be blessed?" If they obey their parents and go to visit elderly people, the gap between them will decrease. Even if one has no particular matter to discuss and comes to see an elderly person just to say "I have come to see you and shake your hand." they will be very happy and stay joyful. This is the essence of cognitive 'staying in touch' procedure.

This experience is completely confirmed with real life and experience, which has lasted for ages and centuries. Here, firstly is depicted the respect for the elderly and secondly, a behavior pattern of the most open-heartedness and considerateness. It is the custom of our nation which was habituated by Syrym. It is called respect for traditions. To avoid deviations from the instructions in this tradition, these are traditions and customs which enhance remaining strong and proving to be a real leader of the nation.

Also, it is told that his mother had preserved smoked meat for three years and sent it to Malaysary as a form of greeting. According to the Kazakh tradition existing since ancient times, relatives and people who respect each other send or give a deal of cured meat to each other. To preserve the most delicious parts of cured meat such as 'zhal-zhaya' and 'kazy-karta' until the summer season is called "smoked meat". Cured meat is fattening stock or cattle which is cut in the winter. Kazakh and Kyrgyz people prepare mostly horse as cured meat. The cured meat process starts from autumn season by feeding and in order to preserve meat for long time it is cut by the middle of winter season, in December. The host who prepares cut cured meat invites their relatives and village people as special guests in order to partake of it.

Key Words: Tradition, blessing, father, mother, culture

* Kazakistan, M. Utemisov adındaki Batı Kazakistan Devlet Üniversitesi Öğretim Üyesi.

Sırım Datoğlu (1742-1802) günümüz Batı Kazakistan’ında yer alan Sırım ilçesinin Sarıoy köyünde dünyaya gelmiştir. Datoğlu Kazak tarihinde özel bir yere sahiptir. Yetenekli olan Datoğlu Çar hükümetinin yürüttüğü siyasete karşı çıkmış bir devrimcidir (1783-1797) Bu özellikleri yanı sıra söz değerini bilen hatip, adaletli bir kadı ve özgürlük uğurunda halkına liderlik yapan bir önderdir.

Datoğlu’dan hakkında söz edildiğinde genellikle onun üç özelliği üzerinde durulmaktadır. Birincisi kahramanlığı, ikincisi hatipliği, üçüncüsü ise kadılığdır.¹

Anlatıların anlam içeriğine baktığımızda Sırım’ın son derece mütevazı, saygılı biri olduğunu anlarız. Her sorunu kendisi çöze de Malaysarı² ve Böken, Aldar ve Aksuvat, Sarjalak, Üki ve Eset³ gibi hem kahraman hem kadı olarak bildiğimiz şahıslara danışmış, onlardan fikir almıştır. Ayteke⁴ ve Töle⁵ kadılarına ayrıca dualarını almak için gitmiştir. Sırım’ın amacı halkın önderi ya da lideri olmak değil, saygın ihtiyarların tavsiyelerini, anlatacaklarını üşenmeden dinlemek ve öğrenmektir. Ayrıca

¹ Tilevjanov M. M. “Sırım Datulu jane onun şeşendik sözderi”, *Oral: Poligrafiya*, 1991

² Malaysarı, XVIII. yüzyılda yaşamış bir Kazak kahramanıdır. Jungarlara karşı savaşmıştır. Malaysarı Orta Jüz’ün Argın boyundandır. Kazakistan’ın güney bölgesindeki Taldıkorgan şehrine yakın dağ Malaysarı adıyla anılmaktadır. Burada XVIII. yüzyılda Malaysarı önderliğinde Kazaklar Jongar’lara karşı savaşmıştır.

³ Eset kahraman yaklaşık 1667 yılında doğmuş ve 1749 yılında vefat etmiştir. Küçük Yüz kahramanıdır. Orta Jüz ve Kişi Jüz’ün Ruslar’la birleşmesinde çok önemli katkıları vardır. Ünlü Kazak kahramanı Bögenbay’ın damadıdır. 10 Ekim 1731 yılında Abulhayır Han’ın önderlik ettiği Kişi Jüz’ün zenginleriyle beraber Eset de Çar hükümetine ant içmiştir. 1740 yılında Orenburg Orta Jüz ve Kişi Jüz’ün zenginleriyle Orenburg komitesinin başkanı V. Urusov’la yürütülmüş anlaşmaya katılmış ve ikinci kez Çar hükümetine ant içmiştir. Rusya ve Kazakistan’ın ekonomik ve siyasi ilişkilerinin gelişmesinde önemli yeri vardır. Eset Kazakistan’ın Rusya’yla birleşmesine engel olan Kalmuklarla savaşmıştır. Çar hükümeti Eset’e gösterdiği bu mücadelelerinden dolayı 1743 yılında Tarhan unvanını vermiştir.

⁴ Ayteke Baybekuli (1682-1766) Kişi Jüz’ün önemli kadılarından. Tavke Han’ın halk yönetimindeki danışmanlardan biridir. Kazak hanlığının iç ve dış siyaset işlerinde önemli roller üstlenmiştir. Kazak halkının önemli kadınları Töle ve Kazıbek’le beraber yüzlere, kavimlere ayrılmış Kazak halkının bir hana bağlı olması için çalışmalar yürütmüştür. XVII. yüzyıl Kazaklarının kendi aralarındaki ilişkileri kurallaştıran, sosyal yaşantının önemli kurallarını bildiren “Jeti Jargı” (Yedi Yargı) adındaki kanunları oluşturmada önemli katkıları olmuştur. Ayteke’nin yaptığı işler ve sözleri halk arasına yayılmıştır.

⁵ Töle Biy Alibekuli (1663-1756) Ulı Jüz’ün önemli kadıdır. Ünlü kadı Tavke Han’ın (1680-1718) Üç Jüz’ü bir araya getirebilmek ve Kazak hanlığını güçlendirmek için yaptığı çalışmalarda önemli görevler almıştır. Yedi yargıda önemli değişiklikler yapmıştır. Töle Biy’in adıyla söylenen deyimler, atasözleri ve anlatılar halk arasında çok iyi bilinmektedir.

onların açtığı yollardan devam etmektir. Böylece halkın güvenini kazanarak elindeki şansını kaçırmamak istemiştir.

İyi bir söz ustası olan Sırım sözün değerini bilen biridir. Söylediği sözler ve yaptığı işler birbiriyle hep uyumludur. Bir özelliği de olacak olayları önceden hissetmekmiş. Sırım zenginlik ve itibara hiçbir zaman sıcak bakmamıştır. O, dostu ve düşmanını ayırt edebilen büyük bir düşündürüdür. Bu yüzden Eset Batır Sırım'ı sınamak amacıyla ona "Herkeseye duamı vermem. Eğer sorularına doğru cevap verirsen ancak o zaman veririm. Öyleyse dostun mu çok düşmanın mı?" diye sormuş. Sırım, "Dostum çok diye düşünüyorum." demiş. Eset, "Dostun kim, düşmanın kim?" diye sormuş. Sırım bu soruya şu şekilde cevap vermiş: "Dostum Alaş'ın çocukları. Düşmanım ise bana düşman olmuş akrabalarım". Kısacası, dostum Alaş'ın vatanşları, düşmanım ise yakınlarımdır.

Sırım halk arasında hem ün hem itibar kazanmıştır. Hatta Sırım'ı hiç görmeyen birisi onu ilk gördüğü anda hemen tanırmış. Sırım'da halk arasında itibar kazanmış şahısları görmeden, tanımadan tahmin edermiş. Eset'in Sırım'dan sorduğu üçüncü soru şöyledir: "Yiğidin kaç tane yurdu vardır?"⁶ Sırım bu soru karşısında hiç düşünmeden "Üç yurdu vardır: Kendi yurdu, anne tarafı ve karısının tarafı." demiştir. Yiğidin kendi tarafı biraz kıskanç olur. Anne tarafı ise her zaman destekçindir. Eş tarafın ise hep tenkitçi olur. En sadığı anne tarafıdır. Sırım'ın verdiği cevap karşısında memnun kalan Eset duasını vermiştir. Sırım'ın anlatmak istediği şudur: "Yiğidin akraba kısmı zenginse kıskanır, sende yoksa onlar da vermez. İyi insansan hep kötüler, kötü insansan hep küçümserler. Anne tarafın ise hep destekçindir. Eş tarafına ise eğer bir şeyler verirsen iyi olursun, vermezsen de başın davadan eksilmez. Bir yiğit için en güzel akraba kısmı anne tarafıdır".

Sırım Hakkında

Aşağıdaki anlatıda ise annesinin on dört yaşını doldurmuş Sırım'ı büyüklerin duasını alması için kadı Malaysarı'ya gönderdiğinden bahsedilir⁷. Genel olarak anne ve baba çocuklarına "O ihtiyara gittin mi, selam

⁶ Kazak geleneğine göre erkeğin üç yurdu vardır. Öz yurtı (kendi tarafı), nağaşı jurtı (anne tarafı) ve kayın jurtı (eşinin tarafı). Kişinin en yakın çevresini oluşturan bu akrabalar Kazak Türkçesinde "ağayın", "tuvıs", "jamağam", "jekjat", "jurağat", "kudandalı" gibi terimlerle ifade edilir

⁷ Gençler, atanın tecrübesinden yararlanıp onların hayır duasını alırlar. Ünlü kişiler, aydınlara söz verdiğinde onlar kendi söz sırasını aksakala verirler. Çünkü büyüklere saygı Kazakların en güzel geleneklerinden biridir. *Atalı söz, batalı söz* "Atanın sözü, hayırlı sözdür.", *Askar tavda asıl köp, atalı sözde akıl köp* "Yüksek dağlarda değerli taş çok, atanın sözünde akıl çok.", *Atanın sözü – akıldın közü* "Atanın sözü aklın gözüdür.", *Halıktın kartın sıylavşı - elinin saltın sıylavşı* "Halkın büyüklere saygı göstermesi toplumun geleneğine saygı göstermesidir".

verdin mi ve duasını aldın mı? Almadıysan duasını al.” şeklinde akıl verirler. Eğer anne ve babasını dinleyip de istedikleri kişiden duasını alır gelirse iki kişinin arası daha da yakınlaşır. Sadece selam vermek için gidip de “Sizze selam vermeye geldim.” derse ihtiyar bu durum karşısında çok memnun kalır. Görüşmek geleneğinin önemi budur.

Bu gelenek hayatın gerçekleriyle ortaya çıkmış, yüzyıllarca devam edegelen bir gelenektir. Burada öncelikle büyüklere saygı, ikinci olarak da onlara karşı insanlık ve nezaket vardır. Sırım’da halkımızın devam eden gelenek bu geleneğini devam ettirmiştir.

Ayrıca anlatıda Sırım’ın annesinin Malaysarı için özel olarak üç senelik kurutulmuş et de gönderdiği belirtilmiştir. Kazak halkının eski bir geleneğine göre akrabalar ve birbirleriyle iyi ilişkide olan aileler birbirine kışın yemek için özel kesilmiş iri baş hayvan etinden et verirler. İri baş hayvan olarak örneğin at kesilir. At etinin önemli yerlerinden yapılan “jal jaya, kazı karta” gibi yiyecekleri yaz ayına kadar kurutup saklarlar. Kazak halkı gibi Kırgız halkı da kışın bu şekilde hayvan keserler. Buna “sogım” adı verilir. “Sogım” olarak da genelde at kesilir. “Sogım”ı güz ayından itibaren özel besler ve etini uzun süre saklamak için de Aralık ayında keserler. “Sogım” kesen ev et kesiminden sonra komşularını akrabalarını evine davet eder ve yemek ısmarlar.

Anlatıda genel olarak Küçük Yüz’ün⁸ Alim ile On İki Ata Bayulu⁹ boyları arasında yaşanmış bir kavgada bir kişinin vefat ettiği ele alınmıştır. Kadı Malaysarı halkın geleneğine göre adaletli karar veren söz ustası, dili keskin Sırım’ı bu ölmüş kişinin davasını çözmek için göndermiş. Alim

⁸ Kazaklar “Ulı Jüz, Orta Jüz, Kişi Jüz” olarak üç büyük ana kola ayrılır. Ulı jüz kolu Kanlı, Şanıskılı, Jalayır, Sirgeli, Sariürsin, Şakşam, Şapıraştı, İsti, Oşaktı, Alban, Suvan, Dulat Boylarından; Orta Jüz: Arğın, Kerey, Nayman, Kıpşak, Konırat, Vak boylarından; Kişi jüz ise Karakesek, On İki Ata Bayulu, Jetiru boylarından oluşmaktadır. Bu boylar kendi içinde de bölümlere ayrılır. Kazaklarda kendi milletini, kökünü, boyunu, soyunu bilmek her evladın vazgeçilmez bir görevi olarak bilinir. *Arğı atam Er Türk, biz Kazak halkımız* “Arğı atam Er Türk, biz Kazak boyundayız.”, *Jeti atasın bilmegen, jetimdiktin belgisi* “Jeti atasını bilmemek yetimliğin işaretidir”. Dolayısıyla, Kazaklar tarih boyunca her ne kadar zor dönemler geçirse de kendi soylarını, köklerini hiçbir zaman unutmamışlardır. Boyunu, soyunu bilmek evlilikle de ilgilidir. Çok eski bir geçmişi olan bu gelenek hâlen sürdürülmektedir. Yedi kuşak içinde olan akrabalar birbirleriyle asla evlenemezler. Bundan dolayı da Kazaklarda akraba evliliğinden kaynaklanan sakat çocuk doğumlarına pek rastlanmaz.

⁹ Küçük Yüz Kazak halkının etnik içeriğini oluşturan boylar ve kavimlerin birliğidir. Bunların isimleri şöyledir: Alim, Bayulu ve Jetiru. Alim boyuna Karasakal, Karakesek, Kte, Tötrkara, Şömekey, Şekti kavimleri; On İki Ata Bayulu boyuna Aday, Aşlın, Jappas, Alaşa, Baybaktı, Beriş, Esentemir, Kızılkurt, Şerkeş, Isık, Taz, Mas-kar kavimleri; Jeti ru boyuna ise Tabın, Tama, Kerderi, Jagalbaylı, Kereyt, Tilev, Ramadan kavimleri girmektedir.

boyunun Aksuvat adlı kadısını Sırım'ın nasıl yendiği halk arasında meşhur bir hikâyedir. Kadı Aksuvat'ın adamları Bayulı'nın bir adamını öldürmüş ve söz konusu dava çözülmemiştir. Malaysarı'nın ricası üzerine Sırım yanına yedi arkadaşını almış ve Aksuvat'ın köyüne gelmiş. O köyün kurallarına göre "Atın toynağı köyü toz içinde bırakır." diye köyün sırtına at bağlamak için özel yer yaptırmıştır. Fakat Sırım burada durmadan doğrudan kadının oturduğu yere gelmiş. Tam o sırada Kadı Aksuvat yanındaki iki adamıyla bir tepenin başında konuşuyormuş. Hâl hatır sorduktan sonra Aksuvat kendini tanıştırmak amacıyla "Adımı sorarsan Aksuvat'ım. Boyumu sorarsan Alim'im. Bu köyün önemli kadısıyım. Kısacası Alim boyunun direğiyim. Bunun üzerine Sırım, "Kadı Suvat'ım diye övünmeyiniz; suyun kötüsü suvattır. Çünkü etrafında patika yollar eksik olmaz. Alim isen gücünü bil, adamımın davasını ver." demiş. Yedi arkadaşıyla gelmiş olan Sırım burada "Dediğimi yapmazsan, adamımın davasını vermezsen köyüne patika yol oluşturur, başından da kazığı eksik etmeyiz." demek istemiştir. Bunu anlayan Aksuvat hiç tartışmaya girmeden istedikleri davayı vermeyi uygun görmüştür. Böylece Sırım keskin dili ve kıvrak zekâsı sayesinde davayı adaletli bir şekilde sonuçlandırmış ve Malaysarı'nın duasını almıştır.

Kazakistan'ın batı bölgesinde yerleşen Küçük Yüz'e mensup boylardan On İki Ata Bayulı ve Jetiru boyları arasında çok güzel bir ilişki vardır. Bir zamanlar bu iki boy birbiriyle hep anlaşmazlık içinde olmuştur. Bu anlaşmazlıklar yer ve dul davalarından kaynaklanmaktadır.

Güçlü boylar zayıf boylara karşı güçlerini kullanmıştır. Bu gerçeği kimse inkâr edemez. Bu şekilde yüzlere, boylara, kavimlere ayrılan Kazak halkının birliği, dostluğu günümüzde sağlamlaşmıştır. Bu beraberlik ve gücü hiçbir zaman kaybetmemiz gerekir.

Anlatıları halk icat etti, halk vekilleri icat etti diye düşünersek onların daha derininde boy ve kavim vardır. Edebiyatımız öncelikle halk olarak değil de kavim ve boy olarak ele alınmıştır. Milletın manevi zenginliği boy çeşitliliğiyle ilgilidir. Edebî miras her boyun manevi zenginliklerinin toplamıdır.

Boy (ru)¹⁰ geleneği ile şecere geleneği birbiriyle yakından bağlantılıdır. Secereye zamanında gereken önem verilmediği için her boya ait sözler karıştırılmıştır. Ancak secereyi düzene sokmada boylar hakkında söylenen efsane ve hikâyelerin önemli yeri vardır. Çünkü onların tarihinde yaşayan söz hatiplerini halk unutmamıştır. Geçmişte yaptığı çalışmalarla, kahramanlıklarla, keskin dili ve kıvrak zekâsıyla adaletli davranan tarihî şahıslar birer birer efsaneye dönüşmüştür. İşte bu şahıslardan biri Sırım'dır.

¹⁰ Ru (boy), İlk devrin ekonomik, sosyal temelidir. İlk nesilleri aynı babadan ve bir anneden olan akrabalar birliğidir.

Hiva Hanının Sırım'ı Denemesi

Sırım'ın adıyla ilgili aşağıdaki anlatıda Hiva Hanlığı'nın¹¹ Sırım'ı sınamak için özel davet ettiği anlaşılmaktadır.

Eleştirmek için sorulan sorular karşısında hiç duraksamadan cevap veren Sırım dinleyicilerine kendini kanıtlamıştır. Ayrıca halkını aşağılamak için Han'ın sorduğu sorulara yerinde cevap vererek halkının itibarını savunmuştur.

Aşağıdaki hikâye yukarıdaki hikâyenin biraz ayrıntılı tekrarıdır. İki-sinden biri çıkarılabilir.

Sırım Batır Tuzlu Göl denilen yerdeki Karakamıs'ta dünyaya gelmiştir. Sırım'ın gerçek ismi Sırlıbay'dır.

Hiva hanı Sırım'ı denemek için yanına çağırılmış. Sırım iki arkadaşıyla gelmiş. Onlar gelince sofraya oturulur ve çeşit çeşit üzüm getirilir. Han, Sırım'a “Sizin memleketinizde üzüm var mı? Onu halkınız biliyor mu?” diye sormuş. Sırım, “Tabi ki biliyor, üzümü yediğinde tane tane değil yüz tanesini birden yerler” diye üzümü avuçlayıp ağzına götürmüştü (M. M. Tilevjanov, 1991: 16).

Sırım'a Yapılan Suikast

Aşağıdaki vezicede Harezmi hanının Sırım'ı öldürmek için yaptığı plan beyan edilmiştir. Sırım'ın ölüm nedeninin farklı versiyonları olsa bile ölüm nedeni değişmez. Sırım'ı Harezmi, Hiva hanları zehirleyerek öldürmüştür. Bununla beraber düzenlenen at yarışlarında Sırım'ın kendi atını yarıştırması da söz konusudur. Sadece Sırım değil Sırım'ın can yoldaşı Akmonşak adlı atı da *şeyşendik sözde* yer almıştır. Kazak halkı eski dönemden itibaren yalkı ve atı kahramanların sadık dostu olarak değerlendirmiştir. Bununla beraber Kazak halkının millî oyunlarının diğer çeşitleri gibi at yarışlarının da toplantı ve düğünlerde yapıldığı ele alınmıştır. At yarışına katılan yarışmacılar yarışma esnasında atının gücünü doğru kullanabilmesi ve çeşitli engellerden nasıl geçirmesi gerektiğini çok iyi bilmelidir. At yarışları olarak adlandırdığımız “bayge”ye katılacak atlar birkaç gün öncesinden yarış hazırlanır. Anlatıda insan ve atın beraber ele alınması önemli vurgudur. Göçebe halkın bu vazgeçilmez hayvanı düşmanını

¹¹ Hiva Hanlığı XVI. yüzyılın başlarından XX. yüzyılın ilk yıllarına kadar Orta Asya'da yaşamış feodal bir devlettir. 1512 yılında Özbek Han'ı İlbars'ın önderliğinde kurulmuştur. İçeriğine Horezm, göçebe Türkmenlerin Mangıztav, Dağıstan ve Uzboy toprakları ve Horasan'ın kuzek bölümü girmiştir. Han'lığın merkezi Vazir, Ürgenç ve Hiva'da olmuştur. Hiva Hanının Kazakistan'a saldırısı Seyhun'un aşağı bölümü Aral etrafı ve Küçük Yüz'ü kendine bağımlı yapmak amacıyla yapılmıştır. Hiva Hanlığı Küçük Yüz'ün yerlerini alabilmek için Kazak sultanlarını kullanmak istemişti. Kazak boyları Hiva han'ın isteklerini kabul etmemek isteyince Hava Han'ın adamları Kazak köylerine zarar vermeye başlar. Kadınları ve çocuklarını da esir alırlar.

kovalarsa yakalar, kaçtığı zaman da kurtarır. Bu bakımdan at bir anlamda “erkeğin kanadı” gibidir. Geniş bir toprağa sahip olan göçebe halkın sağdığı zaman sütünü, kestiği zaman etini, derisinden giysisini elde ettiği at, günlük yaşamda her zaman önemli bir yere sahip olmuştur. At, otlak için yer ve ot seçmeyen, sert kış günlerinde karın altından kendi yemeğini bulup yiyen bir hayvandır. Kazak halkının atı övmesi, kutsal bir anlam atfederek “pırak” demesi bundan kaynaklanmaktadır. Düzenlenen at yarışında Sırım’ın Akmonşak adlı atı birinci olur. Bu yenilgiyi kabul edemeyen Han, Sırım’ı öldürmeyi düşünür. Ayrıca Han, Sırım’a “Güreşmek için bir adam hazırla. Hazırlayamazsan kaybedersin.” şeklinde şart koşturmuş. Sırım yanındaki arkadaşı Zilkara’dan “Güreşebilir misin?” diye yardım istemiştir Zilkara Batır, “Yolda gelirken susarsam yolun kenarında bulunan kurumuş kızılçık ağacını sıkarak suyunu içerim. Güreşmek onun yanında hafif kalır.” demiş. Güreşi Zilkara Batır kazanmıştır. Anlatıda Kazak halkının düğünlerde, kutlamalarda vazgeçilmeyen milli oyunlarından biri olan güreş söz konusu olmuştur. Bu anlatıdan anlaşıldığı kadarıyla Hiva hanı Sırım’ı sıcak karşılamamıştır. Sırım, han ve sultanların davranışlarını çok iyi bildiği için nerede olursa olsun halkının değerini hep yüksekte tutmaya çalışmış ve aşağılanmasına izin vermemiştir. Sırım doğduğu yeri, halkını karşılıksız sevmiştir. Bu değerler için ölümü bile göze almıştır

Sırım’ın Türkmen Han’ına Ziyareti

Bu anlatıda Sırım’ın kadılığa ilk adımı anlatılmıştır. Eski dönemlerde Yayık Gölü’nün¹² iç tarafında Tana ve Tabın adlı kavimler yerleşmiştir. Türkmen hanı bu Kazaklara bir şart koşturmuş. Kazakları kendi yönetimi altına almak için şöyle demiştir: “Tübek yerinin taylarının kişneyen sesinden bizim kısraklarımız düşük yapmaktadır. Tübek’in şair yazarları, kadıları bu durumu karşıma çıkararak açıklasın.” demiş. Bunu duyan Tübek yurdunun büyükleri, aksakalları kadıları bir araya gelmişler ve “Türkmen hanı bize rahat vermez. Bizim ona karşı gelecek gücümüz yoktur. Biz onun yönetimi altına girmek için onayımızı veririz.” demişler. Bu toplantıda genç çocuk Sırım da varmış. Sırım toplanan büyüklere Türkmen hana cevap vermek istediğini ve bunun için de sorusunun olduğunu söylemiştir. Büyükler Sırım’ı çocuk yerine koyar fakat sorusunu dinlerler. Sırım çok bağırarak siyah bir deve, bir tane çolak tüfek ve dokuz veya on yaşını doldurmuş bir erkek keçi vermelerini ister. Halk Sırım’ın istediklerini yerine getirir. Böylece Sırım yanına arkadaşlarını alarak Türkmen hanının yanına gelir. Şehrin tazıları durmadan havlayınca Sırım önüne çıkan tazıları öldürmüştür. Sırım tazıların sahiplerine “Eğer adaletli karar olsun isterseniz beni Han’ın önüne götürün. Ben orada cevabımı veririm.” demiş. Böylece

¹² Yayık, Batı Kazakistan’da bulunan bir göldür. Uzunluğu 2534 km’dir. Kazakistan topraklarındaki uzunluğu ise 1084 km’dir. Su toplanacak yeri 220 bin km²’dir. Güney Oral’dan itibaren Atrav şehrinin yanından geçerek Hazar denizine dökülür.

Han'ın karşısına gelirler. Han Sırım'a tazıları neden öldürdüğünü sormuş. Sırım öncelikle Tübek halkı adına geldiğini, Han'ın sorularına cevap vermek istediğini belirtir. Han, "Cevap vermesi için ben seni değil aksakal veya kadıların gelmesini söylemişim." demiştir. Sırım, "Şairler, yazarlar gelsin dersen durmadan bağırın devam var. Aksakal, kadı istersen sakalı yere kadar uzamış erkek keçim var. Tazıları öldürmemin sebebine gelince Tübek yurdunun koyunlarına kurt saldırısı yapıldığında bir tanesi bile yardıma gelmiyor, kulaklarının saçakları sallana sallana ancak ortalıkta geziniyorlar. Ben de bu duruma kızdım ve onları öldürdüm." demiş. Han, "Yavrum, Tübek yurdunun koyunlarının durumunu buradaki tazılar nereden bilsin?" demiş. Sırım, Han'ı bu verdiği cevapla sıkıştırmış ve "Efendim, siz sözünüzü unutmayınız. Tübek yurdunun taylarının sesini buradaki kısraklar nereden duymuş." demiş. Böylece Han'ın karşısında genç çocuk Sırım, kıvrak zekâsıyla cevap vermiştir. Böylece Han kaybetmiş ve şartından vazgeçmiş. Sırım'ı ağırlayan Han hediye olarak da ona at ve kaftan vermiştir.

Sırım Türkmen Han'ına gideceğini söylediği zaman toplanan büyükler onu pek ciddiye almamıştı. Fakat Han onu önemsemiş, sorularını dinlemiş ve isteklerini yere getirmiştir.

Kazak felsefesindeki önemli bir özellik insanları genç yaşında fark etmek, onlara görevler vermek ve saygı göstermektir. Bu özelliği halk anlatılarında da görmek mümkündür. Sırım on iki-on dört yaşlarından itibaren kadılık yapmaya çalışmıştır. Bu Sırım'ın kadılık görevindeki ilk adımıdır. Kazak halkı yetenekli çocukları çok erken yaşta fark etmiştir. "Koç olacak kuzunun alnında çıkık olur, büyük adam olacak çocuğun kıyafeti geniş olur." atasözü boşuna ortaya çıkmamıştır. "Çocuğun varsa kor olsun, alevlenen ateş olsun, olmazsa da yok olsun", "Asillik taştan, akıl çocuktan" gibi atasözleri çok şey anlatmaktadır. Bu yüzden Kazak felsefesinde çocuk eğitimi ciddi bir şekilde ele alınmaktadır. Nesiller geleceğimize. Halk "Çocuğuna beşindeyken padişahın gibi davran, yedi yaşından sonra çalışma hayatını öğret, on beş yaşından sonra da akranın gibi saygı göster." demiştir. Padişah gibi davranılması, koruyucu olup büyütmek ve sevmek anlamındadır. Çalışma hayatını öğretmek ise çocuğu çalıştırıp tembellikten uzak tutmak maksatlıdır. Akranı gibi saygı göstermek, çocuğun artık akıllandığına, akıl sahibi olduğuna, evlenme yaşına geldiğine işaretttir. İnsan çocuklarına nasıl davranırsa o da çocuklarına öyle davranır. Bunu unutmamak lazım.

Kaynakça

1. M. M. Tilevjanov, (1991), *Sırım Datoğlu Jane Onun Şeşendik Sözleri (Sırım Datoğlu ve Onun Şeşendik Sözleri)*, Oral, Poligrafiya Yayınevi.

Қазақ халқының отбасылық тәрбие дәстүрлері

Қалипа Атемова - Латипа Атемова***

Traditional Family Education Among the Kazakhs

Kalipa Atemova- Latipa Atemova

Summary

The traditional family training and spiritual values that are products of thousands of years of experiences of the Kazakh people can serve as examples for other nations. The traditional Kazakh family is not like today's parents-children model, but rather one that includes three, four or at times even more generations living under the same roof. Such multi-generational families springs not so much from economic necessity, but more from the importance given to kinship ties and family unity. Problems are solved around the dinner table and even if the children leave their father's home they always listen to his advice. Such families never experience weakness, because in difficult times their belief in and support for one another increases. This lifestyle of the Kazakh family ensures that children will be raised to be generous, patient, loyal and kind. This national heritage, passed from one generation to another, develops and become enriched within a family that is educated. Consequently, the new values that modern life has brought should be synthesized with national traditions and values and transmitted to future generations.

Key Words: Family, family training, education, tradition.

Түйіндеме

Мақалада қазақ халқының көпғасырлық тәрбие дәстүрлерінің мәні мен бүгінгі күнгі құндылығы сабақтастық тауып, мемлекетіміздің даму міндеттеріндегі орны көрсетіледі. Еліміздің “Мәңгілік ел” атанып, әлемдік деңгейде тәрбие тиімділігін дәлелдеуде ұлттық отбасылық құндылықтарымыз бен рухани мұраларымызды жаңғырту сұранысы артып отырғандығы белгілі. Бүгінгі күні халқымыздың тәрбие бастаулары мен дәстүрлерін білу, оны заман талабына сай дамыту мемлекетіміздің тірегі болмақ.

Қоғамның бүгінгі сұранысы әрбір халықтың тұрмыс-тіршілігі мен жеткен жетістігі арқылы әлемдік нарықта өз орнын дәлелдеп, мойындатуды көздейді. Қазақ халқының да ғасырлар қойнауында ба-

* Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің профессоры. Түркістан қ.

** Ә.Бөкейханов атындағы №2 жалпы орта мектептің бастауыш сынып мұғалімі. Шымкент қ.

сынан өткізген тұрмысындағы тәрбие дәстүрлері мен рухани дүниелері өзге ұлттарға өнеге боларлықтай мұралар.

Бұл әсіресе елбасы Н.Ә.Назарбаевтың қазақ елін Мәңгілік елге айналдыру идеясын көтеріп отырған кезеңінде жаңғырта түсу маңызды болып отыр. Кез-келген елдің ұлттық құндылықтарын зерделеу ең алдымен оның отбасылық дәстүрлерінен бастау алары сөзсіз. Сондықтан да біздің еліміздің де ұлттық құндылықтары отбасы құндылықтарынан бастау алуы заңдылық. Біздің бұл мақаламызда қазақ халқының отбасы тәрбиесінің құндылықтарын сипаттап, мәнін түсіндіруді көздейміз.

Отбасы – тәрбиенің бастау көзі. Тәрбиенің бастапқы әліппесін бала отбасында алып, адамгершілік қасиеттерді бойына сіңіреді. Ұрпақтан-ұрпаққа беріліп отыратын дәстүрлер мен ізгі мұраттар да тек отбасында ғана дамып, байытыла түседі. Отбасы баланың өмір жолын бастайтын және қоршаған шындық, орта туралы тиянақты да терең әсер алатын ұжымы, соның негізінде онда білім, әдет, мінезқұлық пен өмірге деген көзқарас қалыптасады.

Қазақ отбасы тек қана ер, әйел және балаларынан ғана емес, үлкен отбасыларынан тұрған яғни әкесі мен анасы, үйленген ұлдары, қажет болса үйленген немере-шөберелері, былайша айтқанда "ата балалары" бірге тұрған, оларды әкелері басқарған. Оларды мұндай бірігуге мәжбүр еткен жалпы экономикалық мүдделері ғана емес, сол секілді қандастық-туыстық, намыс бірлігі деп ұғуымыз керек. Мұндай үлкен отбасылары бірге тамақ ішіп, бірге отбасы мәселелерін шешкен. Әсіресе бұл отбасындағы тәрбиені тиімді ұйымдастыруға септігін тигізген. Қазақ отбасындағы мұндай өмір сүру дәстүрі балаларды көпшіл, сабырлы, кең пейілді, бауырмал етіп қалыптастырған. Енші алып бөлек кеткен ұлдары болса, олар да ата ақылынан тыс кете алмаған. Барлық тұрмыс мәселелерін әулеттің атасы шешкен. Мұндай отбасылары оңайлықпен күйремеген, қайта ауызбірлігі нығайып, біріне-бірі сүйеніш болып, табалдырықтары мықты болған.

Ақын Ақтамберді: *Атадан алтау туғанның, жүрегінің бастары, алтынменен бу болар. Атадан жалғыз туғанның, жүрегінің бастары, сары да салқын су болар, жалғыздық сені қайтейін*, - деп, әрбір қазақ отбасы үшін жалғыз баласы бардың болашағына алаңдаулы екендігін айтқан. Себебі, қазақ қашан да көптеп өніп-өскенді қалайтын халық емес пе? Содан болар халқымызда балалардың көптігі берекенің молдығымен байланыстырылған. Мұндай ойларды көп балалы отбасындағы шаруашылықтың бөлінуімен, өзара әрекеті қарым-қатынастың орнауымен, ата-аналарға қолқанат болар көмекшілердің табылуымен, тіпті, дау-жанжалда да олардың даусының басымдығымен байланыстыра сипаттап, былай дейді: *“Жел, жел өсер, жел*

өсер, жекендейтін саусылдап, Ораздының ұлы өсер, өрісінде малы өсер, ағайыны тел өсер, бақыт қонса басына, жақсылармен тең өсер. Баласы өсіп жетпесе, сөзі көпке жетпесе, жалқұйрықсыз жалғыздар, олай-бұлай боп кетсе, әкесі сорлы қор болар” [1].

Өйткені, қазақ көп ағайыннан өніп-өскен отбасын қашанда өнеге еткен. Сондықтан жалғыздық тек құдайға ғана жарасқан деп, адам баласының көптігін мақұл көрген. Көптің бір-біріне қолқабыс етер сүйеніші мен жұбанышын былай қойғанда сөзін сөйлетер қолдаушылары әділ шешен болса да жалғызға дес бермейтінін меңзейді. Қазақ отбасы бір мемлекет іспетті, оны басқару нақтылы бір заңдылықты қағидаларға негізделіп басқарылған. Олар мынадай сипатта көрініс берген:

Отбасы тәрбиесіндегі үлкенге құрмет қағидасы. Қазақ халқында әрбір шаңырақтың ең құрметті, сыйлы иесі – атасы мен әжесі болып табылады. Сондықтан болар “Қариясы бар үйдің қазынасы бар” деп оларды қадір тұтқан. Ақсақалдар мен кіші ұпақ міндеттерін қазақ халқында бала туған туыстарымен қарым-қатынасы барысында үйреніп, мәнін түсінеді. Мұндай қарым-қатынастың мәні “сыйласу” түсінігімен байланысты анықталады.

Қазақ қоғамында үлкен кісілер отырмайынша жастарға отыруға болмайды. Бұл жастардың әдептілігі мен тәрбиесін көрсеткен. Сонымен қатар үлкендерді сыйлай білетін әрбір жас үлкен кісілерден жоғары отырмауы тиіс. Бұл әсіресе дастархан басында отырғанда ерекше назарда болатын жағдай. Қазақ халқының этикет салттары бойынша үлкендер сөйлегенде сөзді бөлуге де болмайды. Үлкендердің айтқан өтініштерін бұлжытпай орындау жастарға міндет болып саналған. Халқымыз: “Ағасы бардың жағасы бар, інісі бардың тынысы бар”, “Үлкен тұрып, кіші сөйлегеннен без, апа тұрып сіңлі сөйлегеннен без”, “Ағаға қарап іні өсер, апаға қарап сіңлі өсер” деп тегін айтпаған [2]. Туысқандар арасындағы өнегелі қарым-қатынас үлкенді-кішілі адамдардың өзара сыйласуынан, қайырымдылығынан, кішіпейілділігінен, адалдығынан туындайды. Жас ұрпақтың ақыл-есінің, мінез-құлқының қалыптасуы өскен ортасының өнегесі мен алған тәрбиесіне байланысты. Сондықтан да қазақ ежелден ағалы-інілі, апалы-сіңлілі адамдар арасындағы татулықты, бауырмалдықты насихаттап отырған. Дастархан басында отырғанда дәмнен ауыз тиюді бастау ең алдымен үлкен ер адамдерға тиесілі деп түсінген, егер ер азаматтар арасында ересек болмаса, онда үлкен әйел азамат бастайды. Тек содан кейін ғана жастар табакқа қол салады.

Отбасындағы ересектер мен балалар арасындағы қарым-қатынастың тағы бір маңызды ерекшелігі үлкендерге жастардың қызмет көрсетуі болып табылады. Әсіресе ата-аналары егде тартқан адамдар

болса, онда отбасындағы балалар тарапынан қамқорлықтың жасалуы міндет, ал ондай қарттар үлкен беделге ие болған. Қазақ отбасында балаларға қандай тәрбие берсе, қарттық шағында соған сәйкес құрметке ие болады деген түсінік қалыптасқан. Олар туралы “*Не ексең, соны орасың*”, “*Жас кезімде бейнет бер, қартайғанда зейнет бер*” және т.б. мақал-мәтелдер халық арасында кеңінен тараған.

Үлкенді сыйлау дәстүрлері амандасу, сәлемдесу ережелерін де қамтиды. Сондықтан қазақ халқы отбасында балаға сәлемдесуді жастайынан үйретеді. Ауыл ақсақалдарына алыс жолдан келгенде немесе көрші ауылға барғанда арнайы сәлем беріп келу қазақ баласының тәрбиелілігінің көрсеткіші болып табылады. Біздің халқымыздың дәстүрі бойынша таныс, бейтаныстығына қарамай жасы кішінің үлкенге бірінші болып сәлем беруі міндет саналады. Біз өзіміздің ұлттық рухымызды тіктеп, халықтық негіздерге бетбұрыс жасап отырған қазіргі кезде ұсақ-түйекке санамай, әдептілік, имандылық негізі болып табылатын дидарласу әдебіне: жасы үлкендерге, көпшілікке, отырғандарға сәлем беру салтымызды үйде, балабақшада, орта және жоғары оқу орындарында насихат-тауды қайта жаңғыртуымыз керек.

Қазақ халқында бала тәрбиесін дұрыс жолға салудың тағы бір жолы *тәрбиенің халықтығы қағидасы* негізінде жүзеге асырылады. Қазақ халқы бала тәрбиелеу мәселесіне ерекше мән беріп, балаларды оның тек ата - анасы ғана емес, бүкіл ауыл болып тәрбиелегендігі белгілі. Сондықтан, ата дәстүрінің бірі – дүниеге келген балаға бүкіл ауыл, тума-туысқандары болып көңіл бөлген. Азан шақырып атын қойғаннан ер жетіп отау тіккенге дейінгі бала өмірінің әрбір белесі мен асқан асуы туыстар тарапынан атаусыз, ескерусіз қалған емес. Бала өміріне байланысты отбасында болатын қуаныштардың барлығын қадірменді ақсақалдар мен игі жақсылар балаға деген жақсы тілегін айтып, ақ батасын беріп, үй иелерінің қуанышын бөліскен. Міне, сондықтан да бала тәрбиесі бұрынғы қазақ ауылында бір үй адамдарының тілек-талабы мен мүдделерінің деңгейінен асып түсіп, қоғамдық, әлеуметтік сипатқа ие болған.

Көпті көрген беделді қариялар үйде де түзде де өскелең ұрпақты тәрбиелеуге атсалысып, бүкіл ауылдың, елдің қамқоршысы әрі ақыл қосатын “Ел бабасы - көптің данасы” бола білген. Сондықтан, қазақ ауылында бала тәрбиесіне бүкіл ауылдың үлкендері араласқан. Үлкендер ауылдастарының балаларының өрескел мінез-құлқын көрсе, ұрсып, тыйым салуға, ақыл айтуға құқылы болған.

Отбасы тәрбиесінің нәтижесіне баға беруші де халық болған. Сондықтан әрбір ата-ана өз балаларын тәрбиелегенде өнегелі әрекетке баулып, олар ерсі қылық көрсеткенде “Ел жұрттан ұят емес

пе?”, “Жұрт не дейді?” деген секілді сұрақтармен ел-жұрттың көз-қарасын ескеріп отырған.

Қазақ отбасы тәрбиесін ұйымдастырудың келесі қағидасы *тәрбиенің ізгіліктілігі қағидасы*. Қазақ халқының ізгілікті қарым-қатынасы мен сыйласу дәстүрі оның қонақжайлылығынан көрінеді. Сондықтан, отбасындағы бар жақсы қонаққа ұсынылады.

Қазақ халқының түсінігінде отбасына келген барлық жақсылық, ырыс, құт қонақпен бірге келеді деп түсіндіріледі. Сондықтан қазақта қонақ арнайы шақырумен де, шақырусыз да келе беретін болған.

Қазақ халқындағы әрбір жолаушының кез-келген ауылға түсіп қонақ болып, емін-еркін келуінің тағы бір себебі бар. Ол турлы ғалым А. Сейдімбет өзінің "Қазақ әлемі" деген еңбегінде "бөлінбеген енші" туралы түсіндереді. "Енші" сөзі байырғы түркі тілінде "инчу" деп аталса, мұның өзі "мұра" деген мағынаны береді екен. Қазақ тілінің "Түсіндірме сөздігінде" "Енші - атаның балаға жеке үй болғанда бөліп беретін малы, мүлкі" делінген [3].

"Бөлінбеген енші" - әрбір отбасының кез-келген қонаққа берер қонақасы. "Әкенің балаға қалдырар немесе бөліп берер мұрасының белгілі бөлігі міндетті түрде қонаққа тиесілі бөлінбеген енші деп есептеліп, ол екінші ас-дәм түрінде берілетін болған. Мұның өзі кез-келген қазақ отбасы үшін айнымас салт-дәстүрге айналған. Яғни дала халқының осынау салт-дәстүрі үй болып шаңырақ көтерген кез-келген отбасы үшін бұлжымайтын моральдық-этикалық қалып түрінде қалыптасқан. Сахара жолаушыларының кез-келгені жолай ұшырасатын үйде өзіне тиесілі бөлінбеген еншісінің барына алаңсыз сеніп, өзін еркін сезініп босағадан аттағаны сондықтан.

Қазақ халқы отбасы тәрбиесінде қашан да баланың жас және дара ерекшеліктерін ескере білген. Бұған *"Бес жасқа дейін баланды патшаңдай күт, бестен он үшке дейін құлыңдай жұмса, ал он үштен кейін құрдасыңдай сырлас"* деген халық даналығы дәлел болады. Себебі, он үш жастан кейін *"балаларды он үште отау иесі"* деп санап, оларға сенім білдірген. Мұнан қазақ отбасы тәрбиесінде *балалардың жас ерекшеліктерін ескеру қағидаларының* басшылық-қа алынғанын айқын көреміз.

Отбасындағы балаларға деген қатынас ата-аналардың көңіл-күйі мен болмысын танытқан. Әсіресе, әкесі қыз балаларын ренжітетіндей сөз айтып, көңілін қалдырмауға тырысқан. Қазақта қыз балалары мен ұл балалары тәрбиесінің талаптары да ерекшеленеді. Олардың мінез-құлқына деген талаптар, отыру әдебі мен қарым-қатынас әдебі, амандасу әдебі бәрі де ескерусіз қалдырылымаған.

Қазақ отбасыдағы тәрбиесінің дінмен байланыстылығы қағида-дасы. Қазақ халқы балаларына ар-ождан тәрбиесін берген. Ол халықтың салт-дәстүрлері негізінде жатқандықтан, тұрмыс тіршілігі барысында қалыптастырылған. Қазақ халқы барлық әрекеттерін Алланың бақылауында деп таразылаған. Ешкім көрмесе де, естім естімесе де тура жолдан таймау ар-ожданның тазалығы деп ұққан. Сондықтан қазақ халқы есікке құлып салмаған, қарауыл қоймаған. Барлық адам ар-ождан алдында жауап берген, бәрін де Алла көріп, біліп тұр деп адамгершіліктен таймаған.

Қазақ отбасында бірнеше ұрпақ арасындағы қарым-қатынастық өмір сүрудің бұрыннан келе жатқан тамаша дәстүрі қалыптасқан. Оны ел аузында аңыз болған мынадай мысалдан көруге болады: "Маңдай теріменен тапқан еңбек ақысын үшке бөліп отырған бір кісіден бұл өз еңбек ақың емес пе, оны неге үшке бөліп отырсың деп сұрағанда, ол: "Бір бөлігін қарызымды өтеу үшін, екінші бөлігін қарызға беру үшін бөліп отырмын, ал сонда үшінші бөлігі ғана өзімдікі болады",- деп жауап берген екен. Мұнда әрбір қазақ отбасындағы ата-ананы асырап бағу парызын өтеу мен балаларына жақсы тәрбие беру арқылы олардың нәтижесін көру дәстүрінің өзара тамаша сабақтастық тапқандығына куә боламыз.

Отбасында бірнеше ұрпақ өкілдері бірге тұрғанда ересектер немере қызығына бөленіп, жас отбасылары бала күтімі мен отбасы өмірін дәстүрлі тұрғыда ұйымдастыру бойынша ересектерден қолдау тауып, көмек алып отырған. Осылайша халқымызда отбасы тәрбиесі ұрпақтар сабақтастығы негізінде жалғасын тауып келген. "Қариясы бардың қазынасы бар" деп ұққан халқымыз ересектер кеңесіне құлақ асып, тәлімдік әрекеттерді ұйымдастырған. Жас отау иелерін отбасылық қарым-қатынас пен бала күтіміне байланысты әртүрлі дәстүрлер мен талаптарға үйретіп отырған. Тіпті болмағанда отбасылық өмірге баулып, кейіннен еншісін беріп бөлек шығарған.

Қазақ халқының дастархан басында тамақтану дәстүрінің өзі үлкен тәрбие мектебі десе боларлықтай. Олай дейтін себебіміз, біз жоғарыда қарастырған қазақ балаларының үлкенді сыйлау дәстүрі мен қарттардың жастарға өнегесінің тамаша көрінісі осында байқалады. Осы тұста бала тәрбиесіндегі үлгі етерлік қазақ халқының тағы бір тамаша дәстүрі-ересектер тарапынан дастархан басында еттен балаларға өз сыбағаларын үлестіріп, дәм татқызудың да үлкен мәні бар. "Жақсы сөз жарым ырыс" деп ырымдаған қазақ балалардың қабілет ерекшелігін болжай отырып, оларға тіл, көз, құлақ, сирақ секілді мал мүшелерін үлестіргенде: "Көзің қырағы болсын", "Құлағың түрік жүрсін", "Тілің сайрап, шешендікке жет", "Аяғың жүйрік болып, жортқанда жолың болып жүрсін", "Ақылың тасысын" деп ырымдап

беріп отырған. Бұл әрбір жасөспірім бала үшін болашаққа жолдама батасын алғандай әсер етіп, оларды ізгі мұраттарға жетелеген [4].

Қазақ халқында көршімен тату болу, жолдастарды дұрыс таңдау, қонақты дұрыс қарсы алу және т.б. әрекеттер отбасы тәрбиесін ұйымдастырудың *әлеуметтік факторлары* ретінде қызмет еткен. Ағайын-туыс, көрші-қолаң болған соң аралас-құраластық басталып, үй ішінде барыс-келіс пен алыс-беріс орын алады. Баланың тәрбиесіне ортаның ықпалы жағымды ықпал етуі үшін ата-аналар ондай ортаны үй сатып алуда ескерген. Оны қазақ халқының "Үй алма, көрші ал", немесе "Қызың өссе қызы жақсымен көрші бол, ұлың өссе ұлы жақсымен көрші бол" деген мақалдары дәлелдейді. Сонымен қатар, баланың әлеуметтік ортасын ұйымдас-тыруда олардың бос уақыттарын дұрыс ұйымдастыру маңызды деп ұққан. Оны ұлы Абай атамыздың *"Қарны тоқтық, жұмысы жоқтық, аздырар адам баласын"* деп айтуынан [5], немесе ғұлама ақын Ж.Баласағұнның *"Бақ ұлыңды бекерге бос жүрмесін, Бейбастық боп кетер бекер жүргесін"* деген өлең қатарларынан аңғарамыз [6].

Сондай-ақ, қазақ отбасында тұңғыш перзенттің жауапкершілігі қашан да үлкен болған. Өйткені, отбасында үлкеннің үлкендігін ескертіп, оның кішілерге өнеге екендігін, соның үлгісі артынан ерген бауырларына жол салатынын *"Аға ішкен бұлақтан, іні де су ішеді"*, сондай - ақ, *"Ағадан қалғанды іні киіп өседі, ападан қалғанды сіңлі киіп өседі. Көргендерін бойына түйіп өседі"*, - деп отбасындағы апасіңлілер мен аға-інілердің өзара қарым-қатынасы мен жүріс-тұрысының бір-біріне өнеге болатындығын, сондықтан да соған лайықты өздерін ұстай білуін перзенттерінің құлағына құйып отырған [7].

Қазақ халқының отбасылық тәрбие міндеттерінің ішіндегі ең құндысы деннің саулығы. Оны "Бірінші байлық денсаулық, екінші байлық ақ жаулық, үшінші байлық он саулық" деген мақалы дәлелдейді.

Дені сау, текті, тәрбиелі үйдің қызына үйлену әулеттің болашағын жарқын ететінін есте ұстаған бабаларымыз, балаларын текті жердің қыздарына үйлендіру үшін жекжат іздеген. Бұл тұжырымдар қазақ халқының ақындары мен жыраулары көзқарастарында жиі айтылады. Мысалы, Бұқар жырау жар таңдаудағы текті мен тексіз отбасының қызына үйленудің нәтижесін былайша суреттейді: *"Жал құрығы қаба деп, Жабыдан айғыр салмаңыз! Қалың малы арзан деп, жаман қатын алмаңыз! Жабыдан айғыр салсаңыз, жауға шабар ат тумас. Жаман қатын алсаңыз, топқа кірер ұл тумас. Жаман қатын алғаның - тең құрбысы келгенде, оңды жауап қата алмай, жалғанда қор болғаның [8]*. Осылайша Бұқар жырау жастарға өсиетін айтарда отбасы тәрбиесінің бастау алар көзі жар таңдауда текті ұл

тауып беретін тәрбиелі де көргенді үйдің қызына үйленуді кеңес бере отырып, оның тектілігі алған тәрбиесімен байланысты анықталатынын тұжырымдайды. Өйткені, тектіден текті перзент өмірге келеді деп біліп, бала жасында қанша қиқар немесе тентектік жасағанымен түбінде ата-бабалар тегіне тартпай қоймайды дегенді айтады. Ал, қазақта баланың жақсы болмағы нағашыдан деген де түсінік қалыптасқанын білеміз. Сондықтан тәрбиелі үйдің қызына үйленуге талпынған. Бұл туралы ұлы Абай атамыз: *"Жасаулы деп, малды деп байдан алма, кедей қызы арзан деп құмарланба. Ары бар, ақылы бар, ұяты бар, ата-ананың қызынан қапы қалма"*, - деп жастарға тәрбиелі үйдің қызынан қапы қалмауын кеңес берген болатын [9].

Қазақ халқы балаларын өздері болмайтын уақыт үшін тәрбиелеген. Олардың алдағы өмір сүретін заманының талаптарын ескерген. Бұл жөнінде қазақ зиялысы М. Жұмабаев өзінің педагогикалық еңбегінде ата-аналарға бала тәрбиесінде былай кеңес берген: "Ата-аналар балаларын дәл өзіндей етіп тәрбиелемеуі керек, одан да күшті етіп тәрбиелеуі тиіс, себебі олардың өмір сүретін заманы ата-аналардың заманына қарағанда әлдеқайда талапшаң болмақ" деп айтқан болатын [10].

Қазақ елінің тәрбие дәстүрлерін мәңгілікке сұранысқа ие ету мен әлемге таныту үшін ең алдымен оның қоғамдық мәнін оқып үйренуіміз қажет. Әрбір отбасы тәрбиесінде ұлттық дәстүрлеріміз мен құнды идеялармызды сабақтастыра қолданып отырғанда ғана заман ағымынан да қалыспай, әрі ұлттық болмыстан да алшақтамай үйлесімді дамуға қол жеткізе аламыз.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Бес ғасыр жырлайды: екі томдық. Алматы: Жазушы, 1989. 57-58 б.
2. Қазақ мақал-мәтелдері // Құрастырған: Ж. Малайсайрин. Алматы: 2004. 184 б.
3. Сейдімбек А. Қазақ әлемі. Алматы: Санат, 1997. 464 б.
4. Атемова Қ. Т. Түркі халықтарындағы отбасы тәрбиесі дәстүрлерінің қалыптасуы. Монография. Алматы: Қазақ университеті баспаханасы, 2009. 328 б.
5. Құнанбаев А. Қара сөздері. Алматы: 1993. 91 б.
6. Баласағұн Ж. Құтты білік. Алматы: Жазушы, 1986. 358 б.
7. Жарықбаев Қ., Қалиев С. Қазақ тәлім-тәрбиесі. Алматы: Санат, 1996. 350 б.
8. Бес ғасыр жырлайды: екі томдық. Алматы: Жазушы, 1989. 89-90 б.
9. Құнанбаев А. Қара сөз, поэмалар / Құрастырған К. Серікбаева. Алматы: Ел, 1992. 272 б.
10. Жұмабаев М. Педагогика. Алматы: Ана-тілі, 1992. 160 б.

Geleneksel Ata Sporü Güreşin Yörük Kültüründeki Yeri: Serik Örneği

*Yüksel Kaştan**

The Place of Traditional Ancestor Sport Wrestling in Yoruk Culture: Serik Example

Summary

One of the oldest sporting events of the Turks is wrestling. Serik is the district with the highest residence of Yoruks in Antalya. There are many different nomadic tribes here and some famous wrestlers. Serik is one of the towns which sends the most athletes to traditional wrestling events organized in various places of Turkey.

In this study, the Yoruk tribes in Serik will be investigated with regard to the place of wrestling sport, wrestling materials among them and concerning oral verbal remarks about wrestling in these tribes. The study will collect information mainly from a field study and an oral history study, based on qualitative research methods and interview technique.

Key Words: nomad, sports, wrestling, Serik.

Giriş

Türkçede güreş kelimesi *kür-er* “yiğit, sarsılmaz, pek yürekli, kabadayı adam” kelimesiyle aynı kökten gelmektedir. *Kür-eş-mek* ise “başka birisiyle yarışmak” demektir. Güreş yapana da güreşçi denir. Kaşgarlı Mahmut XI. asırda yazmış olduğu Divanü Lugati't-Türk adlı eserde güreş “çalış” ve “çelme” kelimelerinin karşılığı olarak *küreş* biçiminde geçmektedir. Divan'da güreşçi kelimesi yerine “çalışçı” yer alır. XI. yüzyılda yaşamış olan Yusuf Has Hacip Kutadgu Bilig adlı eserinde *güreşmek* sözcüğüne karşılık “küreşmek / boğuşmak” kelimelerini kullanır. Bu iki temel eserlerden yarım asır sonra (1127-1144 yıllarında) yazılmış olan Mukaddimetü'l-Edeb'de de Zemaşerî güreşe “küreş” derken bu sporu Oğuz, Kıpçak ve diğer Karahanlı Türklerinin severek yaptıklarını vurgulamaktadır (Minkowski, 1963; Kaşgarlı Mahmut, 1986; Yusuf Has Hacib, 1988).

“Kür” sözcüğü eski Türk yazıtlarında (Orhun ve Yenisey) da sık sık geçmekte ve “güçlü”, “sarsılmaz”, “kuvvetli” anlamına gelmektedir. “Eş” ise eski ve yeni Türkçede “arkadaş” anlamına gelmektedir. *Kür-eş-mek* ME'de kendisine denk başka biriyle aynı mücadeleyi paylaşmak ve yarış-

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye.

mak anlamına gelmektedir. Sımakov, bu konuyu daha sade şekilde şöyle yorumlar: “Türklerde 7. ve 8. asırlarda güçlü kuvvetli kişilerin karşılıklı eşleşerek at üzerinde ve yerde saatlerce güreş yaparlardı” (Develioğlu, 1978; Pröhle, 1991; Necip, 1995; Rahman, 1996).

Türklerin güreş yaptıkları Oğuzların Dede Korkut Destanı’nda yer alır. Güreş bütün Türkistan coğrafyasında Türk boyları arasında yaygın bir spordur. Bu coğrafyadan göç eden Türk boyları gittikleri yerlere güreş sporunu da götürür ve buralarda diğer halklar tarafından da güreş sporu yapılır. Türklerin ata hâkim olma, devamlı düşmanlarla cenk etme, diğer doğal hareketlerle mücadele edebilmek için idmanlı olmanın bir aracı olarak güreş görülür. Türklerde erkek ve kız çocukları kendi akranları ile güreştirilir ve böylece idman yaptırılır (Almas, 1986; Türkmen, 1996: 5-15).

Orta Asya’da yaşayan Türk boylarının her sonbaharda günlerce süren güreş şenliklerini tertip ederler. Eski Türk boylarından Hiyananuların ölü gömme törenlerinde halkın tasasını dağıtmak gibi bir amaç güderek büyük güreş şenlikleri düzenlenir. Türkler 21 Mart’ta Nevruz kutlamalarında güreş yaparlar, daha sonra göç zamanlarında, göç molalarında; yün kırpma, hayvanların döl tutma ve doğurma zamanlarında güreş müsabakaları yaparlar. Türklerde yeni bir kişi yönetime geçtiğinde, hanın erkek evladı olduğunda, düğün törenlerinde, önemli zafer günlerinde ve anma zamanlarında güreş müsabakaları düzenlenir. Eski Türklerin kendi aralarında harp etmek istemedikleri, aralarında çıkan anlaşmazlıkları, karşılıklı çıkardıkları iki pehlivanın kıyasıya güreşinin sonucuna bağladıkları, yenen pehlivanın tarafının galip, yenilen pehlivanın tarafının da mağlup sayıldığı ifade edilmektedir. Eski Türklerin bir kolu olan ve Oğuz Türklerinden olan Osmanlı Türkleri, Anadolu Selçuklu Türklerinin devamı olan devletlerini kurdukları zaman, Doğu Roma İmparatorluğu’nun güreşçilerini ve onların güreş stillerini görmüşlerse de bu güreş tarzı ile ilgilenmemişlerdir (Ayağ,1983: 45-48; Ciley, 1986; Lvov, 1989).

Türklerde özel ve genel toylarda (şenlikler/ merasimler), yuğ (yas) merasimlerinde, pazar ve panayır yerlerinde, yaylada konup göçüşlerde ve her türlü buluşma ve kaynaşma yerlerinde güreş yapılmıştır. Diğer bir bakışla güreş, Türklerde siyasi ve askeri, dini, sosyal ve kültürel birçok fonksiyonların yerine getirilmesinde en önemli aksiyonlardan biri olmuştur. Ayrıca, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapı ve yaşayışın da ayrılmaz bir parçası görünümünü almıştır. Dolayısıyla sosyal bütünleşmeye ve sosyalleşme sürecine de büyük katkılar sağlamıştır (Balgambayev, 1985; Kahraman, 1989:731; Kaplan,1995).

Güreşçi veya güreşmen (Pehlivan) adı verilen kişiler Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir. Kahraman, evleneceği kızın babasıyla güreşir ve yener. Yiğitler altı yaşındayken güreşmeye ve büyüklerini yenmeye başlarlar. Geleneksel Türk kültüründe güreş minder (çimde, toprak

zeminde) ve yağlı olmak üzere iki sınıfta yapılır. Yağlı güreş, geleneksel bir Türk sporudur. Güreşçiler vücutlarına yağ sürerek güreştikleri için bu şekilde adlandırılır. Er meydanı denilen alanlarda yapılır. Güreşçilerin vücutlarının yağlanması nedeni ile birbirlerini tutmaları zorlaştığından, büyük güç ve ustalık gerektiren bir spordur. Atatürk güreşle ilgili “Türk erleri bütün kuvvetleriyle birbirine saldırmalı, candan güreşmeli. Fakat galip ve mağlup ~~œ~~ yoktur. Ancak beraberliği kabul ederim.” diyerek güreşin önemini belirtmiş, güreş meydanına çıkmanın esas olduğunu vurgulamıştır. Halk arasında en çok ilgi gören güreş türleri, karakucak güreşi ve yağlı güreş olmuş, halk dilinde karakucak “Anadolu güreşi”, yağlı güreş ise “Rumeli güreşi” olarak adlandırılmıştır (Kunter, 1976; Bektenov ve Musim, 1978; Umminger, 1990).

Güreş yalnız kaba kuvvet sporu olarak kalmamış, değişen koşullara özel teknik ve taktikler uygulanmıştır. Yıllarca dış ülkelerde yurdumuzu temsil eden güreşçilerimiz özel ekol kazandırmaya muvaffak olmuşlardır. Balkan ülkelerine sıçrayan karakucak ve yağlı güreşlerinde temel teknik olarak kullanılan tek ve çift dalmalar, sarmalar, sarma kleler, kündeler ters paçalar, elense çekmeler güreşte Türk ekolünü oluşturmaktadır (Keskin, 1978: 7-8).

Her yıl il, ilçe ve köylerde organize edilen ve minder güreşine kaynak oluşturan yağlı ve karakucak güreşlerine yüzlerce genç güreşçi katılmaktadır. Yukarıda da görüleceği gibi güreş sözcüğü bütün Türk toplumlarında birbirine benzer ya da aynı şekilde telaffuz edilir. Bilindiği gibi Anadolu’da da güreş sözcüğü halk arasında “güleş” ya da “küleş” diye söylenir. Türkiye’de pehlivan sözcüğü güreşçi manasına gelmektedir. Hatta güreşçiler arasında “Sen güreşçi olabilirsin ama pehlivan olamazsın.” esprisi yaygındır. Bunu demekle pehlivanlığın çok iyi bir güreşçilik gerektirdiği ya da daha iyi meziyetlere sahip olunduğu vurgulanmaktadır. Türkler arasındaki “Türk pehlivan doğar, pehlivan ölür.” ifadesi çok meşhurdur. Bunun için dünya milletlerinin dillerinde üstün insan gücü tarif edilirken kullanılan *Fort Comme Un Turc* yani “Türk gibi kuvvetli” sözünü atasözü hâline getirmiş bulunan bir milli Türk sporu olarak bilinmektedir (Kafesoğlu, 1986; İsmailova, 1996: 17-23).

Serik’te Yörükler

Eski adı Kökez olan Serik 1926 yılında Antalya’ya bağlı bir kaza olmuştur. Serik’te Yörükler 1950 sonrasında ve özellikle DP ve Adalet Partisi döneminde toprağa yerleşmeye başlamıştır. Bunun temel nedeni ilçeye kanallarla su getirilmiş ve sulu tarım yapılmaya başlanmış olmasıdır. İlçede 1990’lı yıllara kadar göçen aileler olmasına rağmen artık tek tük hayvancılıkla uğraşan ve göçen Yörük ailesi kalmıştır. Serik’te yerleşen Yörükler esasen Gebiz, Haskızılören, Çandır, Aksu, Anamas veya Haskızılören’den Sanlı Yaylası’na, Manavgat, Beşkonak üzerinden Beyşehir’in

ayllarına, veya Korkuteli yayllarına göçerler. Göç yaklaşık olarak nisan ayında başlar ve tekrar geri dönüş ekim ayında olur. Böylece yaklaşık altı ay yaylada altı ay sahilde vakit geçirirler. Bugün Serik ilçesinin dağ köyleri çok eski zamanlarda toprağa yerleşen Türkleri, kıyı köyleri Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Balkanlardan göç eden muhacirleri, ortada kalan yerleri ise toprağa sonradan yerleşen Yörükleri barındırır.

Serik'te Yörük Yerleşim Yerleri (Toros Ayyıldız Gazetesi, 2017)

Karahacılı aşireti altı mahalleden oluşmaktadır. Geldikleri dönemde Balkız köyünün muhtelif yerlerine yerleşen Karahacılı aşireti, Himmetli, Sarıabalı, Hacıhamzalı, Kaldırcılar, Ali Kâhya, Solaklı adlarıyla altı mahalleye ayrılmıştır. Bu aşiretin bir kısmı daha sonraları Üründü, Deniztepesi, Balkız, Ayanos, Kızıllar, Kuşlar köylerine dağınık ve küçük gruplar hâlinde yerleşmişlerdir.

Honamlı aşiretinin adının Orta Asya'da Hunnam adlı bir bölgeden geldiği tahmin edilmektedir. Ayrıca Çin lisanında koyun kelimesi Hun olarak adlandırılmıştır. Koyunlu adı verilen bu Türklere, Çinliler Hun adını vermişlerdir. Honamlılar fiziksel yönden diğer aşiretlere pek benzemez. Honamlı aşireti de farklı mahallelere yayılmıştır.

Saçıkaralı aşiretine "Haytalar" adı da verilmiştir. Aşiret mensupları kendilerine Hayta denmesinden pek hoşlanmazlar. Yazın Şarkikaraağaç tarafına göçerler. Aşiret, Kocayatak, Solak, Murtana, Gebiz tarafında kışlar.

Karakoyunlu aşireti mahallelere ayrılmış değildir. Kışlak ve yaylaklarında otlaklarına göre topluluklar hâlinde yaşayan Karakoyunlular bir muhtarın idaresinde hareket ederler. Adlarını sahip oldukları Karakoyun sürülerinden almışlardır. Karakoyunlular; Karaboynuz, Cumalı, Gebiz tarafında kışlarlar.

Eskiyörük aşireti Basırlı, Çankara, Şehit Ahmetli diye üç mahalleden oluşur. Eskiyörük aşireti ilk önce Boğazak ve Çakallık köylerine yerleşmiştir. Daha sonra civar köylere dağılan Eskiyörük aşiretinin en kalabalık mahallesi Basırlı'dır. En kalabalık aşiret sayılır. Basırlı aşireti Sulu Tekke, Yanköy, Kocayatak civarına yerleşmiştir. Aşiretin diğer aileleri Cumalı, Eminceler, Taşlık, Burmahancı köylerine yerleşmiştir. Daha çok ziraat ve hayvancılıkla geçinirler.

Çakal aşiretinin büyük bir kısmı Gebiz havalisi, Ayanos ve Kuşlar tarafında yerleşmiştir (Toros Ayyıldız Gazetesi, 2014).

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Bu araştırma nitel desende oluşturulmuştur. Işıkoğlu'na göre (2005) nitel araştırma yönteminde olgular ve olaylar bizzat doğal ortamında gözlemlenir. Bu açıdan birden fazla ve sosyal olarak yapılandırıldığına inanan nitel araştırmacı, sosyal olayları araştırırken bunların gerçekliğini doğal

ortamlarında onları inceleyerek araştırmasını yapar. Nitel araştırma yöntemleri, araştırmanın gerçekliği doğal ortamı anlamaya, tanımaya ve sonuçlara olan etkilerini açıklamaya duyarlı olduğundan eğitimsel gerçekleri çok boyutlu olarak ortaya koyma imkânı tanır. Bu yönleriyle de özellikle sosyal araştırmalara zenginlik katar (Yaman, 2007: 131).

Bu araştırmada Serik'te yaşayan Yörüklerin güreş sporuna ilgileri ve geçmişteki ilgi ile bugünkü ilgi arasındaki farkların ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Yörüklerin genel olarak yaşadıkları sorunları ve bu sorunlara yönelik çözüm önerilerini belirlemek amaçlanmaktadır. Bu amaca uygun olarak nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Yin'e (1984) göre durum çalışması, araştırılan olguyu kendi yaşam çerçevesinde inceleyen, olgu ve içinde bulunduğu ortam arasındaki sınırların kesin hatlarla belirgin olmadığı ve birden fazla kanıt veya veri kaynağının mevcut olduğu durumlarda kullanılan bir araştırma yöntemidir (Özçelik ve Yıldırım, 2002: 5).

Bu araştırma Serik'te yaşayan Yörük aşiretlerinin güreş sporuna geçmişte ve bugün ilgileri ile güreş sporu hakkındaki problemler ve çözümlerine ilişkin görüşlerinin tespit edilmesi amacıyla bütüncül çoklu durum deseninde nitel bir çalışmadır. Durum çalışmaları, örnek olay tarama modelleri evrendeki belli bir ünitenin (birey, aile okul, hastane, dernek vb.), derinliğini ve genişliğini, kendisini ve çevresi ile olan ilişkilerini belirleyerek o ünite hakkında bir yargıya varmayı amaçlayan tarama düzenlemeleridir (Karasar, 2005: 86). Bütüncül çoklu durum deseninde bir durum kendi başına bütüncül olarak ele alınır. Nitel araştırma teknikleri nicel araştırmalarda vurgulananların tersine ölçümden ziyade açıklamayı olanaklı kılacak ilişkileri ortaya çıkarmayı, olay ve olguların içinde gerçekleştiği durumu dikkate almayı önemser (Yıldırım ve Şimşek, 1999: 32).

Araştırma Grubu

Araştırma bütüncül çoklu durum desenine uygun olarak Serik ilçesinde yaşayan Yörüklerde geçmektedir. Araştırmanın çalışma grubu ölçüt örnekleme yöntemine ve gönüllülük esasına göre seçilmiştir. Ölçüt örnekleme yöntemi, araştırmacının derinlemesine bilgi edeceğini düşündüğu durumlarda önceden belirlenen ölçütler çerçevesinde çalışma gruplarının belirlenmesi için kullanılır. Araştırmadaki ölçüt, çalışma grubundaki bireylerin buldukları ilçede güreş kültürü ile ilgili bildiklerini ve yaşadıklarını anlatabilme yeterliğine sahip olmalarıdır. Çalışma grubu bu ölçüte uyan ve gönüllülük esasına göre seçilen 14 kişiden oluşmuştur. Katılımcıların soruları içtenlikle cevaplamaları için isimleri belirtilmeyip kodlanarak araştırmacı tarafından saklı tutulmuştur. bu bağlamda Katılımcıların görüşlerinden alıntılar yapılırken Y kodlaması yapılmıştır. Araştırmaya katılanların görüşmeye başlanmadan önce kişisel özellikleri öğrenilmiş ve değerlendirilmiştir.

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Yöneticilere İlişkin Veriler

Katılımcılar	Cinsiyet	Aşiret/	Yaş	Mesleği	Katıldığı Alanlar
1	Erkek	Honamlı	51	Çiftçi	Bireysel Görüşme
2	Erkek	Karakoyunlu	23	Çiftçi	Bireysel Görüşme,
3	Erkek	Karakoyunlu	28	Berber	Bireysel Görüşme
4	Erkek	Karahacılı	92	Çiftçi Emeklisi	Bireysel Görüşme,
5	Erkek	Sarıbalı	83	Esnaf Emeklisi	Bireysel Görüşme
6	Erkek	Sacıkaralı	82	İşçi Emeklisi	Bireysel Görüşme,
7	Erkek	Honamlı	79	Memur Emeklisi	Bireysel Görüşme
8	Erkek	Gebizli	77	Memur Emeklisi	Bireysel Görüşme,
9	Erkek	Hayta	25	Çiftçi	Bireysel Görüşme
10	Erkek	Hayta	18	Öğrenci	Bireysel Görüşme,
11	Erkek	Karakoyunlu	17	Öğrenci	Bireysel Görüşme
12	Erkek	Eskiyörük	62	Esnaf	Bireysel Görüşme,
13	Erkek	Kocayatak	60	Çiftçi	Bireysel Görüşme
14	Erkek	Çakal	45	İşçi	Bireysel Görüşme,

Tablo 1'e göre araştırmaya katılan yöneticilerin hepsi erkektir. Katılımcıların yaş grafiğine göre en yaşlı olanı 92 yaşında, en genç olanı 17 yaşındadır. Genelde sohbet edebilmek için ihtiyar olanlar ile genç olanlar daha fazla ilgi göstermiştir. Katılımcılar emekli, çalışan ve öğrenci olarak ayrılmaktadır. Yaşı olanlar daha fazla ilgi göstermiş ve derin bir sohbet yapılmışken genç olanlar biraz daha az vakitte bitirmeye çalışmışlardır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada nitel veri toplama yöntemi ve bu yöntemlere uygun araçlar kullanılmıştır. Bu veri toplama yöntemi görüşme formudur. Katılımcıların güreş sporu ile ilgili görüşlerini almak amacıyla açık uçlu sorulara dayanan yarı yapılandırılmış görüşme soruları katılımcı türüne uygun bireysel görüşme formlarına dönüştürülmüş ve bu form uygulanmıştır. Katılımcılara

1. Güreş kültürü hakkında ne söyleyebilirsiniz?
2. Güreş bir Yörük ailesi için ne anlama gelir?
3. Pehlivan size göre hangi özelliklere sahip olmalıdır?

4. Serik'te bugün güreş ne durumdadır?
5. Serik'te bugün güreş sporu ile ilgili yanan problemler nelerdir?

Bu alt problemlere yönelik bireysel görüşmelerde şu alt problemlere yönelik inceleme yapılmıştır.

Görüşme Kayıtları

Günergin, (1992) görüşmeyi belli bir amaç doğrultusunda tarafların bir araya gelerek yüz yüze ve sözel bir şekilde bilgi, düşünce, öneri ve fikir alışverişi olarak tanımlamıştır (Yineoğlu, 2007: 67). Patton'a göre (1987) görüşmenin amacı, bir bireyin iç dünyasına girerek onun bakış açısını anlamaktır. Görüşme yoluyla deneyimler, tutumlar, düşünceler, niyetler, yorumlar ve zihinsel algılar ve tepkiler gibi gözlenmeyi anlamaya çalışıldığını ifade etmiştir (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 120).

Görüşme türleri farklı şekillerde sınıflandırılmaktadır. Bu sınıflamalardan biri katılımcı sayısına göre olan görüşmelerdir. Görüşmeye katılanların saylarına göre görüşme bireysel ve odak grup görüşme olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Karasar'a göre (2005) bireysel görüşmeler, görüşmeci ile cevaplayan yani görüşme yapılan birey haricinde başka kimşenin görüşmede bulunmadığı türdedir. Bu görüşme türünde daha çok kişiye özel bilgilere ulaşılır (Tiryaki, 2017: 4).

Araştırmada kullanılan veri toplama aracı bireysel görüşmedir. Görüşme sorularının belirlenmesi ve geliştirilmesi için bir takım çalışmalarda bulunulmuştur. Öncelikli olarak sorular literatür taramasına bağlı olarak kavramsal çerçevede oluşturulmuş ve görüşme formunun yapılandırılması için katılımcılarla ön görüşmeler yapılmıştır. Daha sonra uzman görüşü alınarak açık uçlu sorulara dayandırılmış yarı yapılandırılmış görüşme formları oluşturulmuş ve bireysel görüşmeler bu formlar aracılığı ile sürdürülmüştür. Araştırmada yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinin kullanılmasının nedeni bu tekniğin araştırmacıya görüşmenin akışına bağlı olarak değişik paralel veya alt soruları sorma imkânı vermesi ve bu sayede araştırmacının görüşmenin akışını etkileyerek kişinin yanıtlarını daha da açabilmesini ve araştırmacıyı aydınlatmasını sağlamaktır. Katılımcılarla yapılan görüşmeler ortalama olarak yarım saat sürmüştür. Görüşmelerden elde edilecek verilerin daha iyi analiz edilebilmesi için ses kayıt cihazı kullanılmıştır. Ses kayıt cihazında bulunan bu kayıtlar daha sonra metne çevrilmiştir.

Bu araştırmada yöneticilerle görüşmeye geçmeden önce onlar araştırmacının amacı hakkında bilgilendirilmiştir. Araştırmaya katılımlarının gönüllülük esasına dayalı olarak gerçekleştirileceği bildirilmiştir. Araştırmada hiçbir suretle isimlerinin geçmeyeceği ve kendilerine takma bir isim atanacağı söylenmiştir. Bu sayede araştırmacının gizliliği ve güveni hakkında katılımcılara güven verilmiştir. Araştırmacının kaydedilmesinde iki neden açıklanmıştır. Birincisi görüşmeden elde edilecek verilerin daha iyi analiz

edilmesi, ikincisi ise zaman kazanmaktır. Katılımcıların görüşmelerin kaydedilmesi konusunda hemfikir olmaları ve araştırmaya katılacaklarını beyan etmelerinin ardından onlardan araştırmaya katılım için izin formunu okuyup imzalamaları istenmiştir.

Verilerin Çözümlemesi ve Yorumlanması

Araştırmada nitel veri toplama aracı olarak bireysel görüşme formu kullanılmış, veriler içerik analizi ile incelenmiştir. Fox'a göre (1969) içerik analizi, sözel ve yazılı verilerin belirli amaç veya problem bakımından sınıflandırılması, belirli değişken veya kavramların ölçülmesi ve bunlardan belirli bir anlam çıkması için taranarak kategorilere ayrılmasıdır (Yalçın ve Diğerleri, 2009: 3). İçerik analizinde temel amaç, toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. Nitel araştırma verileri dört aşamada analiz edilir: 1. Verilerin kodlanması, 2. Temaların bulunması, 3. Kodların ve temaların düzenlenmesi ve 4. Bulguların tanımlanması ve yorumlanması (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 227).

Görüşmelerden elde edilen verilerin çözümlemesinde içerik analizinden yararlanılmıştır. Görüşme analizinden elde edilen veriler öncelikle kodlanmış ve sonra bu kodlar arasında temalar belirlenmiştir. Daha sonra kodların ve temaların düzenlenmesi yapılmıştır. Görüşmelerde elde edilen veriler içerik analizinde yer alan frekans analizi ile çözümlenmiştir. Frekans analizi en basit şekliyle öğelerin sayısal ve yüzdesel olarak görülme sıklığını ortaya koymaktır. Frekans analizi sonunda öğeler önem sırasına koyulur ve sıklığa dayalı bir sınıflama yapılır (Bilgin, 2006: 18). Bu çalışmada da frekans ve yüzde analizi tekniği uygulanarak görüşülen yöneticilerin verdiği yanıtlar sınıflandırılmaya çalışılmıştır. Yanıtların sıklığına göre başlıklar altında bir sınıflama ve bu sınıflamaya bağlı olarak frekans sıklığı ve yüzdesi, tablolar verilerek ve katılımcılardan doğrudan alıntılarla desteklenerek analiz edilmiştir.

Bulgular ve Yorum

1. Katılımcıların Güreş Kültürü Hakkındaki Görüşleri

Tablo 2. Katılımcıların Güreş Kültürü Hakkındaki Görüşlerine İlişkin Frekans ve Yüzde Dağılımı

Görüşler	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	F	%
1. Güreş Türklerin ata sporudur	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	14	100
2. İyi bir güreş izleyicim.	√	√	√	√	√	√	√	√	√		√	√	√		12	86
3. Güreş erkekleri hazır asker olarak yetiştirir.	√		√	√	√	√		√	√	√	√	√	√		11	79
4. Güreş bir yaşam tarzıdır	√	√	√		√	√		√	√	√		√	√	√	11	79

5. Güreşte oyun çok önemlidir.	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	10	71
6. Yağlı güreşini çok severim.		√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	10	71
7. Karakuçak güreşini severim		√		√	√	√	√	√	√	√	√	√	9	64
8. Güreş idman demektir.	√		√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	9	64
9. Güreş sağlık demektir	√	√		√	√	√	√	√	√	√	√	√	9	64
10. Güreşte sabır gerekir	√	√		√	√	√	√	√	√	√	√	√	9	64
11. Güreş kuvvet ölçüsüdür	√		√		√	√	√	√	√	√	√	√	8	57
12. Güreşte dayanıklılık önemlidir	√	√		√	√	√	√	√	√	√	√	√	8	57
13. Bağımsızlık demektir	√		√		√	√	√	√	√	√	√	√	8	57
14. Güreşte tuş hedefdir	√		√		√	√	√	√	√	√	√	√	8	57
15. Güreşte yemek kültürü önemlidir	√	√		√	√	√	√	√	√	√	√	√	8	57
16. İstişare kültürü		√		√	√	√	√	√	√	√	√	√	6	43
17. Güreş sosyal bir etkinliktir		√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	6	43
18. Güreşte ağalık önemli	√			√	√	√	√	√	√	√	√	√	5	36
19. Güreşte davul, zurna ve güreşçilerin peşrev çekmeleri		√		√	√	√	√	√	√	√	√	√	5	36
20. Cazgırın övgü özleri	√		√		√	√	√	√	√	√	√	√	5	36
21. Kısbet ve giyecekler		√		√	√	√	√	√	√	√	√	√	4	29

Katılımcılara güreş kültürü hakkında bildikleri sorulmuş ve katılımcılar %100 oranında güreşin Türklerin ata sporu olduğunu, %86 oranında iyi bir güreş izleyicisi olduklarını, %79 oranında güreşin erkekleri hazır asker olarak yetiştirdiğini ve güreşin bir yaşam tarzı olduğunu, %71 oranında güreşte oyunun çok önemli olduğunu ve yağlı güreşini çok sevdiklerini, %64 oranında karakuçak güreşini sevdiklerini, güreşin idman demek olduğunu, güreşin sağlık ve sabır demek olduğunu ifade etmişlerdir.

Bunların dışında % 43 oranında güreşin istişare kültürü, sosyal bir etkinlik olması, % 36 oranında bir eğlence, ağalığın önemli olması, davul,

zurna ve güreşçilerin peşrev çekmeleri, cazgırın övgü sözleri, % 29 oranında kısbet ve giyecekler vurgulanmıştır.

1-5. Her Türk doğuştan güreşçi olur. Yörükler de Türk boyu olduğundan onlar da güreşçi olurlar.

2-4. Ben eskiden burada her güreşe gider izlerdim. Şimdi yaşlandım; sadece televizyonda zar zor izliyorum. Bizden hayat geçti artık, gözler az görüyor, yeme azaldı, dizler vücudu taşıyor.

3.7. Güreş insanı devamlı zinde tutar, yani devamlı idmanlı olmak zorunda olursun. Bir nevi hazır asker gibisin.

4-1. Güreş Yörük erkekleri için bir yaşam tarzıdır. Boş kaldıklarında hemen gözüne kestirdiği ile bir güreş tutulur. Güreşte yenilmek çok önemli değil bana göre, bazen sen bazen rakip yener.

5-5. Her pehlivanın kendine özgü bir tarzı olur. Bu nedenle oyun yapmak önemlidir. Belli başlı oyunları herkes bilir, ama bazı pehlivanlar bu oyunları çok iyi uygular.

6-7. Ben şahsen yağlı güreşi çok severim. Yağlı güreşin zevki bir başkadır.

7-2. Şimdilerde daha çok minder güreşi yapılıyor. Kapalı alanda devamlı minderde antrenman yapıldığından ben minder güreşini severim.

8-10. Güreşçi devamlı idman yapar. İdman yapmayınca kas gücü azalır ve zayıf kalır.

9-6. Güreş sağlık demektir. Güreşen kişi iyi beslenir, dengeli beslenir, kendine iyi bakar, kolayca hasta olmaz. Zaten hastalığı olan biri pehlivan olamaz.

10-12. Güreşte sabır çok önemlidir. Bazı güreşçiler devamlı geride kalır, rakibi yorar, yıpratır ve rakibin bir anlık hatası kollar.

11-11. Güreşçi iyi kas yapmalıdır. Rakibi kas gücü ile karşılamalı ve dengelemelidir. Yörükler devamlı hareket hâlinde bir oraya bir buraya koştuklarından komple kas kuvvetine sahip olurlar.

12-14. Güreşçi dayanıklı olur. Kolayca ufak tefek ağrıyı, sızıyı göğüsler. Rakibin el enseleri, sert buruşlarına karşı dayanıklı olmalıdır.

13-3. Güreşçi kendine güvenir. Güven bağımsızlığı getirir. Koyunun, keçinin arkasında akşama kadar bir oraya bir buraya koşarken doğal olarak bir yere bağlı kalmama duygusu gelişir. Devamlı otlak alanlara doğru bir hareket vardır. Buralarda erkekler güreş tutarlar.

14-8. Her güreşçi rakibini tuş etmek ister. Tuşla yenmek, sırtını yere getirmek amaçtır. Ama bunun için rakibi çok iyi tanımak gerekir, bazen rakip oyuna getirir ve tuş kovalarken tuş oluverirsin.

15-10. Güreşçi beslenmesine çok dikkat eder. Pehlivanların et, süt, proteinle beslenmesi gerekir. Hatta ciğer önemlidir denir. Bazı pehlivan-

ların bir oturuşta bir kilogram lokum veya helvayı yemesi ciğerlerinin sağlam olduğunu gösterir. Bazı pehlivanlar bir oturuşta bir koyunu veya keçiýi yer, denir. İşte bu şekilde pehlivan yer ve iyi beslenir.

16-12. Güreş müsabakaları obaları toplar; aralarındaki küçük meseleler buralarda görüşülür, konuşulur. Bazen de obaların, aşiretlerin pehlivanları güreş tutarlar, sulh için. Beyler de aralarında güreşirler. Meseleler büyütülmez, daha çok çözümden yana olunur.

17-6. Eskiden güreş yerleri panayır gibi olurdu. Herkes güreş zamanlarını ipe çeker. Çünkü akranlar, sevilen kişiler buralara gelir ve birbirlerini görürler ve hasbıhal ederler. Düğünlerde, asker uğurlamada, şenliklerde, varlıklı kişilerin belirli zamanlarda düzenledikleri güreşler olur. Güreş bu anlamda spor değil akarsu kollarının birleştiği bir derya gibi toplanma, görüşme, sosyal bir etkinlik aracıdır.

18-8. Güreş bir yerde periyodik aralıklarla düzenlenirse orada en sevilen kişilerden biri ağa seçilir ve gelecek yılki güreş organizasyonunu üstlenir. Ağa itibarlı olur ve ağalığı en iyi şekilde taşır. Ağalık bölgede problemlerin sulhunda, kız istemede, borç almada, yardım etmede oldukça önemlidir.

19-13. Güreş alanlarında devamlı davul zurna çalar. Bu hem izleyicileri hem de güreşçileri motive eder. Davulun sesi uzaktan çok çok iyi gelir. Davul çaldıkça obalarda güreş meraklıları duramaz olur ve oraya doğru hareketlenir. Biraz yakında ise adımlar sıklaşır. Kalabalıklar bir coşku seli haline gelir. Güreş öncesinde pehlivanlar cazgırların sözleri arasında peşrev çekmeye başlarlar. Peşrev oldukça önemlidir. Bu şekilde rakibe gözdağı da verilir. Aynı zamanda pehlivanlar ısınarak güreşe hazır hâle gelirler.

20-1. Cazgır önemlidir. Sesi gür ve yüksek olmalı. Hem pehlivani tava getirmeli hem de izleyicileri güreş izlemeye hazırlamalıdır. Bu nedenle herkes cazgır olamaz. Cazgırlar genelde bellidir ve herkes tarafından bilinirler.

21-7. Yağlı güreşte kısıbet giyilir, ayaklar çıplak olur ve güreşten önce pehlivanlar iyice yağlanırlar. Minder güreşi çimlerde, obalarda, çadırda, şimdilerde evlerde, kapalı salonlarda yapılır. Güreşçiler elbiseleri ile güreştikleri gibi daha hafif şortlar da giyerler veya salonlarda mayolarla güreş yaparlar.

2. Katılımcıların Bir Yörük Ailesi İçin Güreşin Ne Anlama Geldiği Hakkındaki Görüşleri

Bu probleme yanıt bulabilmek amacıyla yöneticilerin yatılı okulda yaşadıkları eğitsel sorunlara ilişkin görüşleri ile ilgili frekans ve % dağılımı belirlenmiştir.

Tablo 3'te elde edilen veriler görülmektedir.

Tablo 3. Katılımcıların Bir Yörük Ailesi İçin Güreşin Ne Anlama Geldiği Hakkındaki Görüşlerine İlişkin Frekans ve Yüzde Dağılımı

Görüşler	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	F	%
1. Güreş rakibini kontrol etmeyi öğretir.	√	√	√	√	√	√	√		√		√	√	√	√	12	86
2. Güreş sabır işidir. Rakibin en zayıf anı kollarır.	√	√	√	√		√		√		√	√	√	√	√	11	79
3. Güreş cesaret ve fen işidir.	√		√	√		√	√		√	√		√	√	√	10	71
4. Her Yörük erkeği güreşi sever.	√	√		√	√	√	√		√		√		√		9	64
5. Her erkek çocukken akranı ile güreşmeye başlar.	√	√	√	√		√		√		√		√	√		9	64
6. Güreş çocuğun çevikliğini ve becerisini belirler.		√	√	√		√	√		√		√		√		8	57
7. Bir Yörük çocuğunun idman şeklidir.	√		√			√		√	√		√			√	7	50
8. Keçi ve koyunları gütmeye ve toplamada çevik olmak gerekir.	√		√	√		√		√	√					√	7	50
9. Güreş nam salma, itibar kazanma demektir.	√		√			√		√		√					6	43
10. Oba ve aşiretin adını öne çıkarma	√	√		√			√		√				√		6	43
11. Aşiretler arası çekişme		√			√		√		√		√		√		6	43

Katılımcılara bir Yörük ailesi için güreşin ne anlama geldiği sorulmuştur. Katılımcılar % 86 oranında güreşin rakibi kontrol etme becerisi olarak görüldüğü, %79 oranında güreşin sabır anlamına geldiği ve rakibin en zayıf anının kullandığı, %71 oranında güreşin cesaret demek olduğu ve güreşte fennin çok önemli olduğu, % 64 oranında her Yörük erkeğinin güreşi sevdiği, her erkek çocuğun küçüklükten itibaren akranları ile güreştiği, %57 oranında güreşin çocuğun çevikliğini, becerisini ve ileri görüşlülüğünü geliştirdiği, %50 oranında güreşin vücudu sağlam tutmak için bir idman aracı olduğu ve çobanlıkta keçi ve koyunları güderken çevikliğin önemli olduğu, %43 oranında güreşin nam salma, itibar kazanma, kendi oba ve aşiretlerinin adını öne çıkarma ve aşiretler arası önemli bir çekişme aracı olduğu ifade edilmiştir.

1-3. Güreş akranlarını tanıma, rakibi kontrol etme, karşıdakinin güçlü ve zayıf yönlerini öğrenme demektir. Zaten biri ile iki defa güreşince veya onu yetiştiren hocanın stilini bilince işler kolaylaşır. Rakibi iyi inceleyen kontrol eden kişi ailesini, arkadaşlarını ve çevresini de iyi bilir. Hayat onun için kolaylaşır.

2-1. Güreş öyle heyecana, birden harekete geçmeye gelmez. Gücün iyi kullanman gerekir. Ayrıca yağlı güreşte saat merhumu yok. Saatlerce güreşmen gerekebilir. Bu nedenle mutlaka sabretmelisin. Gerçek hayatta da güçlüklerin çözümünde, zorluklar, hastalıklar karşısında iyi, kontrollü ve sabırlı bir şekilde mücadele etmek gerekir. Acele eden birden sırtını yerde görürverir.

3-6. Güreşte teknik bilmek çok önemlidir. Her pehlivan bir fenni ile ünlüdür. Zaten iyi fen bilip ve bunu uygulayabilirsen mutlaka ye-

nersin. Tabii ki rakibin ataklarını da önlemen gerekir. Çünkü rakip de aynı amacı gütmektedir. Güreş cesaret ister. Bazen kendinden kuvvetli, büyük, ünlü kişilerle de güreşilir. Zaten cesaret etmek, er meydanına çıkmak güreşin yarısıdır.

4-9. Güreş Yörüklerde bir yaşam biçimidir. Her erkek güreşi sever, ya güreşir ya da izler. Zaten yaşlılar hep pehlivanlardan ve gittikleri, izledikleri güreşten bahsederler. Böylece güreş evde zaten anlatım olarak vardır. Ayrıca çocukken hemen birini bulunca “Hadi, bir güreşin.” derler ve zorla da olsa güreştirirler. Güreşmek istemesen “Korkak mısın, çekiniyor musun?” derler ve seni tava getirerek güreştirirler. İyi güreşenleri biraz büyüklerle de güreştirirler.

5-8. Eskiden obalarda, çadırda, her çimenlik yerde, yaylada, sahilde zaman oldukça büyükler çocukları toplar ve akranları ile güreştirirdi. Böylece akranlar arasında güçlü olanlar, kuvvetli olanlar, fen bilenler veya güreşe yatkın olanlar büyükler tarafından takip edilirdi. İleride güreşçi olacak olanlar iyi pehlivanların yanına gönderilir ve yetiştirilirdi. Yörüklerde pehlivanların ayrı bir yeri vardı eskiden.

6-2. Güreş erkek çocuğunun maharetini ortaya çıkarır. “Çocuk ne kadar çevik, işini titiz yapar mı, yoksa uyusuk mu?”, bunlar hep çocukların güreşinden anlaşılır. Tembel olanlar, korkak olanlar hep bir bahane üretirler. Çevik olanlar hemen güreşip yenmeyi hedeflerler ve güreşte çok yoğun çaba harcarlar. Bazen çok acele etmek aleyhe olur. Güreşçi acele ederken karşısındakinin güçlü yönlerini göremeyebilir.

7-14. Çoban devamlı hareket hâlinde olduğundan idmanlı olur. Güreşçi devamlı bu şekilde idman yapar ve güreşirken bunun çok faydasını görür.

8-8. Hayvancılıkta hareket, hız, izleme, takip, tanıma ve gütleme çok önemlidir. Sürü giderken birden dağılırsa çok hızlı bir şekilde toplamak gerekir. Bazen sürüden ayrılanlar veya sürüye saldırı olur. Böyle zamanlarda köpekler sürüyü toplarken çoban da çok hızlı hareket etmeli, tereddüt etmemelidir. En küçük tereddüt ve ihmal sürüde telefe yol açar. İşte böyle bir çevikliğe ve hıza, kas gücüne idman ile kavuşulur.

9-6. Güreş meydanı er meydanıdır. Pehlivanlık önemlidir ve güreşçi galip gelince nam salmaya, toplumda itibar kazanmaya başlar. Bir süre sonra güreşçinin adı değil namı söylenmeye ve güreşteki stili anılmaya başlar. Tanınmak ve nam salmak sadece o dönemde değil kendinden sonraki dönemde de devam eder. Mesela Serik’te İsmail Ogan, Muharrem Kurt gibi.

10-4. Pehlivan hangi oba veya aşiretten ise o obanın ismi daha fazla duyulmaya başlar. Artık aşiretin bir bayrağı gibi olur. Devamlı pehlivan obası veya aşireti ile birlikte anılır.

11-12. Bazen aşiretler arasında tatlı bir rekabet olur; “Sizden pehlivan çıkmaz.” gibi. Bu durum güreşe ve güreşçiye daha fazla özen gösterilmesi için teşvik olur. Bazı aşiretlerden görece fazla pehlivan çıkar. Bunun nedeni aileden güreşçi olmak, aşirette önceden güreşen ve devamlı talebe yetiştirenlerin olmasıdır.

3. Katılımcıların Bir Pehlivanda Aradığı Özellikler

Bu probleme yanıt bulabilmek amacıyla yöneticilerin yatılı okulda çalışma sebeplerine ilişkin görüşleri ile ilgili frekans ve % dağılımı belirlenmiştir. Tablo 4’te elde edilen veriler görülmektedir.

Tablo 4. Katılımcıların Bir Pehlivanda Olması Gereken Özelliklere Dair Görüşlerine İlişkin Frekans ve Yüzde Dağılımı

Görüşler	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	F	%
1. Ahlak	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	14	100
2. Örnek olma	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	14	100
3. Cesaret	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	14	100
4. Sabır	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	14	100
5. Kuvvet	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	14	100
6. Çeviklik	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	13	93
7. Yenme hırsı	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	13	93
8. Fen bilmesi	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	12	86
9. Ciğer olmalı / iyi yemeli	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	11	79
10. Liderlik yapma.	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	10	71
11. Öğrenci yetiştirme	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	8	57
12. Kız isteme ve evlenmede etken	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	7	50
13. Dosta güven, rakibe korku sağlar	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	6	43

Katılımcılara pehlivanda olması gereken özellikler sorulmuş ve şu cevaplar alınmıştır. Buna göre % 100 oranında ahlaklı, örnek olma, cesaret sahibi, sabırlı ve kuvvetli olma, % 93 oranında çeviklik, yenme hırsı, % 86 oranında fen bilme, % 79 oranında ciğeri sağlam olma ve iyi yemek yeme, % 71 oranında lider vasfına sahip olma, % 57 oranında öğrenci yetiştirme, % 50 oranında kız isteme ve evlenmede etken olma ve % 43 oranında dosta güven, rakibe korku verme gibi özellikler belirtilmiştir.

1-6. Pehlivan ahlaklı olur. Bir kişide ahlak yoksa gerisi boştur.

2-2. Bana göre pehlivan çevresinde örnek kişi olmalıdır. Gençler filan pehlivan gibi olmaya çalışmalıdır.

3-5. Pehlivanda mangal gibi yürek olmalı. Pehlivan gözünü budaktan esirgemez, tereddüt etmez.

4-13. Pehlivan sabırlı olur. Avını bekleyen bir avcı gibi rakibini evire çevire tartar ve ummadık bir anda sırtını yere getirir. Sebat etmezse rakibin oyununa gelir. Rakip devamlı kıskırtıcı ve kızdırıcı hareketlerde bulunur ve tuzağa çeker. Bu tür oyunlara sabrederek düşmemek gerekir.

5-4. Pehlivan denince akla güçlü kuvvetli kişi gelir. “Aldı da atıverdi, yerden yere vurdu, rakibi sinek gibi kaldı” sözleri genelde kuvvetli pehlivanlar için söylenir.

6.-9. Çevik olmak önemlidir. Güreşte rakibe oyun şansını vermemek için çeviklik gerekir. Ya çeviklikle rakibi yenersin ya da çeviklikle rakibin oyunundan kurtulursun. Bu nedenle güreşte çeviklik kazanmak için önemlidir.

7-4. Pehlivan sırtını yere getirmemek ve rakibinin sırtını yere getirmek, yenmek için hırslanır. Bu amaçla güreşe çıkmadan önce rakibin özelliklerini, hangi oyunları yaptığını iyi araştırır. Pehlivan er meydanına galibiyet için çıkar.

8-10. Pehlivanın uyguladığı birkaç oyun vardır. Genelde bu oyunlar bilinir, ama er meydanında rakiple boğuşurken zamana karşı yarışır ve giderek gücünü kaybederken bir anda rakibin hangi oyunu deneyeceği unutulabilir. Pehlivan bir taraftan kendi oyununu ararken diğer taraftan rakibin oyununu bozmaya çalışır.

9-8. Bir pehlivanın ciğeri sağlam olmalı. Yörüklerde genelde tatlıyı çok yiyen, eti çok tüketene ciğeri sağlam denir. Buradaki ciğeri sağlam ifadesi kuvvetli anlamında değil, beslenmesi iyi, kendine iyi bakar anlamındadır.

10-5. Pehlivan toplumdaki ağırlığı ile önemli konularda liderlik yapar. Bu liderlik güreşle ilgili değil, problemlerin çözümü, göç yolları, konacak yer, obayı veya aşireti temsil etme gibi konulardadır. Yani pehlivan kendisine danışılan kişidir. Kuvveti ve gücü ile ihtilaflı konuların çözümünde gözdağı vererek etkendir. Kendisinden çekinilir.

11-1. Bir pehlivan kendi namının yürümesi için talebe yetiştirir. Pehlivan güreşlere talebesi ile gider ve ona destek olur. Artık yeni yetmeler hocasının adı ile anılmaya başlar. Arkasından hiç talebe yetiştirmeyen pehlivan pek makbul değildir. Bir pehlivanın namı, stili, özelliği talebelerle beraber devam eder.

12-7. Kız isteme ve evlenmede pehlivanlık önemlidir. Pehlivanın namı olduğundan tanınır kişidir. Bir pehlivanda olması gereken özelliklerden dolayı yan obalarda ve aşiretlerden kıs isterken çok problem çıkmaz ve böylece evlenmede pehlivanlık etken olur.

13-10. Obasında veya aşiretinde pehlivan olması, hatta pehlivan sayısının çok olması bir güven duygusu oluşturur. “Bizim pehlivanı çağırırsam, pehlivan bunu görürse, dayıma söylerim, amcam duyarsa” gibi sözler bir güven duygusu oluşturur, karşı tarafa da endişe ve korku salar. Bu durum rakip pehlivanlara er meydanına çıkmadan önce endişe verir.

4. Katılımcıların Serik’te Güreşin Mevcut Durumu Hakkındaki Görüşleri

Ülkede son zamanlarda güreş müsabaka sayıları azalmakta olmasına rağmen Serik’te pehlivan sayısı artmakta, ulusal müsabakalarda ilçenin adını sıkça duyulmaktadır. Katılımcılardan Serik’te güreşin bugünkü

durumu hakkındaki görüşleri sorulmuş ve elde edilen veriler frekans ve yüzde dağılımına göre sıralanmıştır. Tablo 5'te elde edilen veriler görülmektedir.

Tablo 5. Katılımcıların Serik'te Güreşin Mevcut Durumu Hakkında Görüşleri

Görüşler	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	F	%
1. Amatör güreş yapanlar azalıyor.	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	14	100
2. Güreş izleyicileri azalıyor.	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	14	100
3. Serik pehlivanlar diyarıdır. Eskisi gibi ünlü pehlivanlar yetişti.	√	√	√		√	√	√	√	√	√	√	√	√		12	86
4. Güreş artık para kazanılan bir meslek olarak profesyonelce yapılıyor.	√	√	√	√	√		√		√	√	√	√	√	√	12	86
5. Güreş daha çok okulda, kulüplerde ve belediyelerde öğretmen rehberliğinde yapılıyor.	√	√	√	√	√		√		√	√	√	√	√	√	12	86
6. Güreşe gençlerin az bir kısmı ilgi duymakta.	√	√		√	√		√	√	√		√	√		√	10	71
7. Belediye ve beldeler tanıtım için güreş düzenliyor.		√		√	√	√		√	√	√	√		√		9	64
8. Güreş düzenleme ve amatör güreş yapmanın eskisi gibi itibarı yok.	√		√	√		√		√		√	√		√		8	57
9. Güreşin sosyal etkinlik fonksiyonu azaldı.	√	√			√		√		√			√		√	7	50
10. Ünlü pehlivanlar güreşe ilgiyi artırıyor.	√		√	√		√		√		√			√		7	50
11. Son zamanlarda Serik'te profesyonel güreşçi sayısı arttı.	√		√	√		√		√		√			√		7	50
12. Aşiret - aileler arasında ve içinde güreş yapılmıyor.	√		√			√			√		√			√	6	43
13. Güreş Serik'in adını duyuran bir semboldür.		√	√				√	√			√		√		6	43

Katılımcılara güreşin bugün Serik'te durumu sorulmuş ve % 100 oranında amatör güreş yapanlar ile güreş izleyicilerin azaldığı, % 86 oranında Serik'in pehlivanlar diyarı olduğu ve eskisi gibi ünlü pehlivanların yetiştiği, güreşin artık amatör değil profesyonel olarak yapıldığı, güreşin para kazanılan bir meslek hâline geldiği, güreşin daha çok okulda, kulüplerde ve belediyelerde çalıştırıcı gözetiminde yapıldığı, % 71 oranında gençlerin çok az bir kısmının ilgi duyduğu, % 64 oranında belde ve belediyelerin tanıtım amacıyla güreş müsabakaları düzenledikleri, güreşin artık zevk ve spor için değil meslek ve para için yapıldığını, % 57 oranında güreşin güreş düzenleme ve amatör güreş yapmanın eskisi gibi itibarı olmadığı, % 50 oranında güreşin bir sosyal etkinlik olarak öneminin azaldığı, ünlü pehlivanların güreşe ilgiyi artırdığı, % 43 oranında son zamanlarda Serik'te profesyonel güreşçi sayısının arttığı, aşiretler ile aileler arasında ve kendi içlerinde güreş yapılmadığı, güreşin Serik'in adını duyuran bir sembol olduğu gibi cevaplar alınmıştır.

1-4. Nerede eski güreş heyecanı, eski pehlivanlar! Eskiden güreş yapmak çok önemli bir meziyetti. Güreşçi yetiştirmek, güreşçi olmak çok önemliydi. Şimdi her yer kalabalık. Güreşçiyi gören kim, tanıyan kim?

Artık eskisi gibi güreş amatörce yapılmıyor. Güreş para kazanılacak, gelir getirecek bir meslek olarak görülüyor.

2-6. Şimdi güreş yapılmadığı gibi güreşe ilgi azaldı. Biz yürüyerek, atla, eşekle güreş izlemeye giderdik. Şimdi herkeste araç var, ama giden yok.

3-5. Serik pehlivanlar diyarıdır. Burada dünyaca ünü pehlivanlar yetiştii. Bir süre bunların anıları ile geçti. Buradan ülkedeki önemli yağlı güreş organizasyonlarında birçok güreşçi yer alır. Son zamanlarda Serik'ten yine baş, başaltı ve deste alanlarında önemli pehlivanlar yetiştii.

4-8. Güreş artık para kazanmak, geçimini sağlamak için yapılıyor. Başpehlivan olursan geliri de fena değil. Sana kapılar açılmaya başlar.

5-12. Güreş artık hadi bir güreşelim diye değil spor ve belediye kulüplerinde profesyonelce yapılmakta. Güreşen sayısı eskisi gibi fazla değil.

6-11. Çocuklar için artık en önemli şey okul. Spor, eğlence ve kültürel etkinlikler ötelenmekte. Bir öğrenci için sınavda başarılı olmak ve iyi bir okula, liseye, üniversiteye gitmek her şeyden önemli. Aileler spor yapmayı vakti boşa geçirmek olarak görüyor. Ancak ortaokulda ve lisede öğretmenin birini keşfetmesi ve yönlendirmesi ile spor kulüplerine öğrenci gitmekte. Bir de öğrenci haylazsa, okumakta gözü yoksa veya kendisi "Toplumda ben de varım." diye göstermek için güreşi seçmekte.

7-13. Güreş müsabakalarını daha çok belde ve belediyeler kendini tanıtmak, belediye başkanları oy almak, kalabalığa hitap etmek amacıyla düzenlemekteler. Bu da siyasi oluyor. Farklı fikir ve partili olanlar sadece başkana veya partiye kızdığı için güreşi sevmesine rağmen gitmemekte. Eskiden varlıklı kişiler, dernekler, düğün sahipleri güreş düzenler ve halkı toplardı. Şimdi eski düzen kalmadı artık.

8-6. Artık güreş düzenlemenin eskisi gibi itibarı, ağırlığı yok. Sanatçı getirmek, eğlence düzenlemek daha itibarlı hale geldi. Bu durum güreşe ilginin azalması, pehlivanların azalması ve güreş izleyicilerinin azalması ile yakından ilgilidir.

9-1. Güreş belirli periyodik aralıklarla yapılır. Halk o günü bekler. Halkta bir heyecan olurdu. Birini görmek, buluşmak, konuşmak, güreşi izlemek gibi birçok sosyal etkinlikler olurdu. Artık telefon var, televizyon var, internet var. Bu nedenle güreş müsabakalarının sosyal fonksiyonu eskisi gibi kalmadı.

10-13. Eğer bir güreş müsabakasına ünlü başpehlivanlar geliyorsa ilgi daha da artar. Ayrıca bir yerden başpehlivan yetişmişse sırf onu görmek, tanışmak için güreşe gelenler olur. O artık övünülecek bir kişidir.

11-4. Son dönemlerde Serik'te başpehlivan sayısı arttı. Bu durum güreşe ilgiyi artırdı. Artık ilçede güreş konuşulan, şır pehlivan övülen, güreşe gitmiş olmak anlatılan bir konu hâline geldi.

12-1. Serik'te obalarda, aşiretlerde ve obalar ile aşiretler arasında güreş yapılmıyor. Toprağa yerleşik olduğundan dağınıklık var. Bu durum eskisi gibi bağlılığı engelliyor. Aşiretler ve obalar arasında rekabet yok artık. Bunun yerine Serikli olmak öne çıktı.

13-8. Serik'in girişinde "Pehlivanlar Diyarı" yazar. Artık aile, oba, aşiret değil Seriklilik olgusu hâkim. Hem düzenlenen güreş müsabakaları hem de yetişen önemli başpehlivanlar ilçenin adını duyurmakta. Güreş ilçenin âdeta bayraktarlığını yapmakta.

5. Katılımcıların Güreş Sporunun Problemleri İle İlgili Görüşleri

Son zamanlarda güreş müsabaka sayıları azalmakta, güreşçi ve güreş izleyici sayısı düşmektedir. Serik'te güreşe ilginin artırılabilmesi için yapılması gerekenler ve güreş sporunun bugünkü problemleri ile ilgili katılımcılardan elde edilen veriler frekans ve yüzde dağılımına göre sıralanmıştır. Tablo 6'da elde edilen veriler görülmektedir.

Tablo 6. Katılımcıların Güreş Sporunun Problemleri İle İlgili Görüşleri

Görüşler	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	F	%
1. Göçün bırakılması, şehir kültürünün yaşamı değiştirmesi.	√	√		√	√	√	√	√		√	√	√	√	√	12	86
2. Aşiret ve obaların artık bir arada olmaması.	√	√	√	√	√	√	√	√		√	√	√	√	√	12	86
3. Makine kullanımı ile kas gücünün azalması.		√		√	√	√	√		√	√	√	√		√	10	71
4. Sulu tarım ve seracılığın boş zaman bırakmaması. Her zaman tarlada işin olması	√	√	√		√	√	√		√	√	√	√	√		10	71
5. Güreşin artık zevk ipe spor için değil para kazanılan bir meslek olması, amatör güreşin azalması	√	√	√	√		√		√	√		√		√	√	10	71
6. Güreşte eskisi gibi itibarın olmaması.	√	√	√	√		√		√		√		√		√	8	64
7. TV'nin güreşleri yayımlamasının izleyiciyi sayısını azaltması.	√	√		√	√	√	√			√		√			7	50
8. Güreşçiler beslenme ve sağlığına yeteri kadar dikkat etmemesi, çabuk sakatlanması.			√		√	√		√	√					√	7	50
9. Bal, et, tereyağı, süt, yumurta ve hormonsuz yiyecek tüketiminin azalması.	√	√	√		√		√	√		√		√			7	50
10. TV'nin boş vakitlerde seyredilmesi ile güreşin sosyal etkinliğinin azalması.	√			√		√		√			√		√		7	50
11. Artık ailelerin sık sık bir araya gelmemesi.	√		√			√		√			√		√		6	43
12. Sakatlık durumu nedeniyle iş kaybı olması, otellerde gece çalışılması				√			√			√		√		√	6	43
13. Güreş düzenleyenlerin azalması.	√	√	√		√				√			√	√		6	43

Katılımcılara güreşle ilgili bugünkü problemler sorulmuş ve % 86 oranında göçün bırakılması, toprağa yerleşme ve şehir kültürünün yaşamı değiştirmesi, aşiret ve obaların artık bir arada olmaması, % 71 oranında makine kullanımı ile kas gücünün azalması, sulu tarım ve seracılığın boş

vakit bırakmaması, her zaman işin olması, güreşin zevk ve spor olarak değil para kazanılan bir meslek olarak görülmesi, amatör güreşin azalması, % 64 güreş ve pehlivanın eskisi gibi itibarının olmaması, % 50 oranında televizyonların müsabakaları yayınlamasının izleyici sayısını azaltması, güreşçilerin beslenmelerine yeteri kadar dikkat etmemesi, çabuk sakatlanmaları; bal et, tereyağı, süt, yumurta ve hormonsuz yiyecek tüketiminin azalması, boş vakitlerde televizyon seyredilmesi ve bu yüzden güreşin bir sosyal etkinlik olarak etkisinin azalması, % 43 oranında ailelerin sık sık bir araya gelmemeleri, sakatlık durumu nedeniyle iş kaybı olması, otellerde gece çalışılması ve güreş düzenleyenlerin azalması gibi cevaplar alınmıştır.

1-4. Eskiden Yörükler nisan ayı gelince peyderpey yaylaya doğru göçmeye başlar, göç yaklaşık bir ay sürerdi. Ekim ayında da geri dönlürdü. Hem yolda hem de konulan yerlerde güreş yapılırdı. Zaten devamlı hareket hâlinde olduğundan bir nevi idmanlı olunurdu. Artık toprağa yerleşildi. Göç olmaz oldu. Şehir kültürüne alışıldı. Bu durumda idman kayboldu, bu şekilde güreş olmaz. Güreşmek için önce kasları güçlendirmek gerekir ve bunun için ayrıca çaba harcanması gerekir. Bu da zor geliyor insanlara. Artık Yörüklük yok, herkes kendini şehirli sanıyor. Sorulunca da utanır gibi “Biz yerliyiz.” deniyor. Halbuki bunda utanacak ne var, aslını saklayan haramzadedir. Oba ve aşiretler karıştı, kimse birbirini tanımıyor. Eskiden önemliydi. Babasını, dedesini sorsan, yaylasını sorsan kimlerden olduğunu bilirdin. Şimdi davar kokuyor diyorlar, her yer ekili; keçi, koyun beslemek imkânsız. Toprağa yerleşince göç de olmuyor artık.

2-6. İlk zamanlarda obalar ve aşiretler aynı yerde olurdu. Genelde bir süre sonra buraları mahalle veya köy oldular. Yine birlikte olunca bir süre güreş aileler arasında devam etti. Şimdi ise ilçede herkes çok dağıldı. Bu şekilde birbiri ile görüşmek mümkün olmuyor ki güreş olsun. Aşiretler arasında rekabet, çekişme de bitti. Artık herkes kendi başına.

3-7. Eskiden tarım kol kuvveti ile kuvvete dayalı yapılırdı. Tarlalara dikim, ekim, sürüm, çabalama, gübreleme, ilaçlama, ürünü alma makine ile yapılmaya başlayınca eskisi gibi kas kuvvetine ihtiyaç azaldı. Artık tembellik, terlememek, çok çaba harcamamak öne çıktı. Bu durum doğal olarak güreşçi yetiştirmeyi engelledi.

4-13. Sulu tarım ve seracılık artınca yılda iki defa, bazen üç defa ürün alınmaya başlandı. Bu da devamlı iş ve çalışmak demektir. İnsanın başka bir etkinlikle uğraşmak için vakti kalmıyor. Güreş izlemeye gitmek veya güreşmek için zaman da yok takat da yok.

5-9. Güreş artık amatör spor olarak değil para kazanmak amacıyla belediye ve spor kulüplerinde profesyonelce yapılmaya başlandı. Bunu ancak çok kabiliyetli ve gelecekte geçimini buradan sağlayacak kişiler yapabilir. Diğerleri için vakit kaybı demektir. Onlar ya okuyacak ya da tarlada çalışacaklar.

6-6. Güreş toplumunda eskisi gibi itibar görmüyor artık. Kuvvetli, güçlü insana değil, becerikli, hızlı iş yapan, okuyan ve bir meslek sahibi insana ihtiyaç duyuluyor. Güreş vakit kaybı olarak görülüyor. Kız istemede, görev talep etmede, seçimlerde, sohbetlerde eskisi gibi pehlivanlar itibar görmüyor. Şimdi her şey para ile ölçülüyor. Kimin parası daha fazla ise onun konuşması dinleniyor, ona itibar ediliyor.

7-1. Eskiden güreş izlemek için saatlerce yürüyerek er meydanına gidilirdi. Şimdi bazıları araçla gidiyor, ama eski güreş meraklıları müsabakaları çoğunlukla televizyondan izlemeyi tercih ediyor. Televizyon devamlı tekrarını veriyor, yorum yapıyor ve bu zevkli oluyor. Güreşte kafanı bir başka yöne birkaç saniye çevirince yendi deniyor, ama olay kaçıyor. Televizyonda ise tekrarları verilince yorum yapılabilir. Hasta, yaşlı, yorgun, vakti az olanlar televizyondan takip etmeyi tercih ediyor.

8-5. Pehlivanlar eskiden kendine çok dikkat ederler, her şeyi yemezler, iyi beslenirlerdi. Şimdi hayat pahalı et, süt, tereyağı gibi gıdalar pahalı ve devamlı tüketilemiyor. Sağlıksız beslenme, idmanın yetersiz olması güreşçilerin çabuk hastalanmalarına ve sakatlanmalarına neden olmakta.

9-3. Şimdi piyasada sebzeler, et, süt hormonlu. Yumurta gezen tavuk yumurtası değil. Peynir, tereyağı vb. temel besin ürünleri eskisi gibi doğal değil. Bu durum kişinin kas gücünü, kuvvetini, direncini etkilemekte. Zaten şehirde oksijenin az olduğu, gürültülü bir yerde idman yapmak ne kadar faydalı olur ki! Bu gibi nedenler güreşçileri etkilemekte ve gündün güne güreş yapanların sayısını azaltmakta.

10-11. Boş zaman az ve bu boş zamanda da daha çok internete giriliyor, televizyon izleniyor. Eskisi gibi aile, eş dost ziyaretleri yok. Eskiden güreş alanı bir sosyal etkinlik sahası iken bu özellik artık kayboluyor. Zira oraya gitmek yeni yetmeler için cazip değil, aksine vakit kaybı. Şimdi anne baba ile çocuklar bir yere gitmek istemiyor. Herkesin ayrı planları oluyor.

11-9. Eskiden geniş aile yapısı varmış. Dede, nine, teyze, dayı ve yakın akrabalar birbirine yakın oturur veya birbirilerine gider gelirmiş. Şimdi bunlar bitti. Biz ya tarlada, bahçede, serada, işte ya da evde baş başayız. Bu durumda evde çocuk kiminle güreşsin. Bunun yerine çocuklar bilgisayarda sanal güreş, oyun vb. etkinlikleri yapıyorlar.

12-14. Güreşle uğraşan biri ya sakatlanırsa bu durumda işe gidemez. Böylece işini kaybetme, kendi işi ise zamanını kaybetme riskini yaşar. Böylece kendini sakatlayacak hareketlerden kaçınır. Bir süre sonra güreşi bırakır. Otelde ve geceleri çalışanlar zaten yorgun, bitkin olduklarından gün içinde uyur, dinlenirler. Bunlar nasıl güreşsin, nasıl bir güreş müsabakasına gitsinler?

13-12. Güreş düzenlemek meşakkatli bir iştir. Davetler, organizasyon, ikramlar, konaklama, güreşçilerin yollukları, kazananlara verilen ödülleri derken bunların altından kalkmak herkesin harcı değildir. Bu nedenle eskiden ağalar, varlıklı kişiler, düğün sahipleri güreş müsabakaları düzenlerken, artık belediyeler ile büyük şirketler ancak düzenleyebilmekte. Bu durum doğal olarak her yıl yapılan güreş müsabaka sayısını azaltmaktadır.

13-3. Buralarda ağalık yok, ama eskiden biraz varlıklı olana da burada ağa denirdi. Ağalar düğünde, önemli zamanlarda güreş düzenlerdi, Şimdi nerede öyle etkinlikler! Artık mazide kaldı.

Sonuç ve Öneriler

Orta Asya'da, Selçuklu, Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti dönemlerinde karakucak ve yağlı güreşler yapılmıştır. Güreş daha çok şenlik, ürün alımı, bağ bozumu, döl alma, yenigün, tahta çıkma, oğlu olma, savaş kazanma, düğün vb. özel günlerde yapılmıştır. Serik'te de köy, belde ve merkezde düğün ve sünnet törenlerinde, çeşme, yol, cami ve okul açılışlarında yağlı güreşler düzenlenmekte, müsabakalar büyük bir izleyici kitlesi tarafından takip edilmektedir. Günümüzde ilçede yılda bir ya da iki kez yağlı güreş organize edilmektedir. Buna göre Serik'teki güreş kültürü ile Türklerdeki geleneksel güreş kültürü örtüşmektedir.

Güreşin Türklerin ata sporu olduğu, güreşin hazır kıta asker beslemede önemli olduğu, güreşçi olmak veya güreş izlemenin önemli olduğu araştırmadaki bulgularla örtüşmektedir. Güreşte; cesaret, güç, mertlik, dürüstlük, çeviklik ve beceri gibi özelliklerin bulunması ve Türk karakterine çok uygun bir spor dalı olması nedeniyle; atalardan günümüze kadar tüm Türk toplumlarında sevilmiş ve önemsenmiştir. Bu nedenle gençlerin var olan güç ve cesaretlerini sergilemek ve daha da arttırmak amacıyla yaptıkları çalışmalara bağlı olarak, güçlü, sağlıklı, dinamik ve atılgan bir gençlik yaratılmıştır. İyi bir nesil yetişmesinin yanında, yine güreşin katkılarıyla bir Türk ordusundaki askerlerin Avrupa ve dünya ülkeleri arasında, sağlam, cesur, kuvvetli ve vatanına bağlı birer er olarak yetişmesinde ata sporumuzun katkısı büyük olmuştur. Bu bilgilerle araştırmadaki bulgular paralellik taşımaktadır.

Serik Yörüklerinde güreş bir hayat tarzı olmuş ve uzun dönem devam etmiştir. Her oba ve aşirette güreş yapılmış, önemli pehlivanlar yetiştirilmiştir. Serik'te İsmail Ogan, Muharrem Kurt, Veli Pehlivan, Mustafa ve İsmail İltar kardeşler, Yanköy'lü Ayhan İnce, Mehmet Ogan, İsmail Koç, Hasan Teker gibi eski Orhan Okulu, Mehmet Yeşil, Osman Aynur gibi yeni güreşçiler yer alır. İsmail Ogan Türkiye, Dünya ve Olimpiyat şampiyonu, Muharrem Kurt 1952 de İstanbul'da 72 kiloda Dünya şampiyonu olmuştur.

Serik'te Yörüklerin farklı yerlerde dağınık olarak yerleşmeleri, ihtiyarlar ile genç kuşaklar arasındaki kültür aktarımının kopması, televiz-

yon, internet, okuma, meslek sahibi olma, her daim iş olması nedeniyle boş zaman olmaması gibi nedenlerle güreşe ilgi giderek azalmaktadır. Güreşçi yetiştirilmesi daha çok spor kulüplerinde ve belediyelerde yapılar hâle gelmiştir. Güreşler de belediyelerin desteğiyle veya güçlü kuruluşların maddi destekleriyle yapılabilmektedir.

Çocuklar erken yaşlarda güreş sporuna alıştırılmalıdır. Güreşin bir spor olma yanında sağlık için çok önemli bir idman aracı olduğu öğretilmelidir. Güreşçi olmak için öncelikle sağlıklı beslenme, sağlığına dikkat etme alışkanlığı kazandırılmalıdır. Güreşçi çevik, zeki, sabırlı, cesaretli zorluklarla baş etmeyi bilen kişidir. Öğrenciler küçük yaştan itibaren bu amaç ve meziyetle yetiştirilmelidir. Belde ve ilde Gençlik ve Spor Bakanlığı'na bağlı tesisler yapılmalı, çocuklar buralara ücretsiz devam edebilmelidir. Öğrenciler bilgilendirme, heveslenme ve teşvik amacıyla önemli pehlivanlarla buluşturulmalıdır. Pehlivanların hayatını konu edinen filmler yapılmalıdır. İnternette güreş müsabakaları ile ilgili oyunlar hazırlanmalı ve güreşle ilgili arada bilgiler verilmelidir. Televizyonda kısa olarak eski güreşçilerin hayatı ve başarıları anlatılmalıdır. Küçük beldelerde çocuklar yılda en az bir defa ücretsiz güreşe götürülmelidir. Güreş malzemeleri, güreş türleri, güreşteki oyunlar, güreşin kuralları, minder, er meydanı, yağlı güreş, güreşin sıkletleri ile ilgili bilgiler verilmelidir. Nasıl eski futbol maçları ve futbolcularla ilgili programlar yapıyorsa güreş ve güreşçilerle ilgili programlar da yapılmalıdır.

Kaynakça

- Almas, T. (1986). *Hunlarning kiskiçe tarihi*. Kaşgar: Uygur Neşriyatı.
- Ayağ, A. (1983) *Türklerde Spor Geleneği ve Kırıkpınar Güreşleri*. İstanbul.
- Bolgambayev, M. (1985). *Kazaktın ultık sport oyını türleri*. Almatı.
- Bektenov, Z. ve Musin, Y. (1978). *Kırgızdın eldik oyundarı*. Frunze.
- Bilgin, N. (2006). *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi*. Antalya: Siyasal Kitabevi.
- Ciley, V. (1986). *Orta Asya Tarihi* (Çinceden çev. A. Tanrıdağlı). Hunan: Maarip Neşriyatı.
- Devellioğlu, F. (1978). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara.
- Fox, R. (1969). "The Cultural Animal," *Man and Beast: Comparative Social Behavior* (ed. J. F. Eisenbert and Wilton S. Dillon). Washington: Smithsonian,
- Günergin, N. K. (1992). *Bir İletişim Aracı Olarak Görüşme Yöntemi ve İşletmelerde Yaygın Kullanım Alanları*. İstanbul Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi.
- İşıkoğlu, N. (2005). "Eğitimde Nitel Araştırma". *Eğitim Araştırmaları*, 20, 158-165.
- İsmalova, T. (1996). "Genup'u Kafkas Heklarının Küröşlörü" *Yaşlık Dergisi*, S. 46, s.17-23, Daşhovuz.
- Kafesoğlu, İ. (1986). *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi.

- Kahraman, A. (1989). *Cumhuriyete Kadar Türk Güreşü*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Kaplan, M. (1995). "Türk Destanında Alp Tipi". *Zeki Velidi Togan Armağanı*. İstanbul.
- Karasar, N. (2005). *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (15. baskı). Ankara: Nobel.
- Kaşgarlı Mahmut (1986), *Divanü Lügat-it Türk* (çev. B. Atalay). Ankara: TDK.
- Keskin, E. (1978). *Aba Güreşleri*. Ankara: Karacan Matbaası.
- Kunter, B. H. (1976). *Eski Türk Sporü Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- Lvov, E. L. (1989). "Güney Sibiryadaki Türklerin Töreleri ve Dünyaya Bakış Açısı". *İnsan ve Toplum*. Novosibirsk.
- Minkowski, H. (1963). *Das Ringen im Grüblein*. Stuttgart: Verlag.
- Necip, N. E. (1995), *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü* (çev. İ. Kurban). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Özçelik, E. - Yıldırım, S. (2002). "Web Destekli Öğrenme Ortamlarında Bilişsel Araçların Kullanımı: Bir Durum Çalışması". *Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Uluslararası Açıkta ve Uzaktan Eğitim Sempozyumu*, 23-25 Mayıs, Eskişehir.
- Patton, M. Q. (1987). *How to Use Qualitative Methods in Evaluation*. Newbury Park: SAGE.
- Pröhle, W.: (1991). *Karaçay Lehçesi Sözlüğü* (çev. K. Aytaç). Ankara Kültür Bakanlığı.
- Rahman, A. (1996). *Uygur Folkloru* (çev. S. Yalçın, E. Emet). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Tiryaki, E. (2017), *Görüşme Tekniği*. <http://80.251.40.59/education.ankara.edu.tr/aksoy/eay/b0506/etiryaki.doc>
- Toros Ayyıldız Gazetesi, (2014), 25 Ekim.
- Toros Ayyıldız Gazetesi, (2017), 1 Nisan.
- Türkmen, M. (1996). *Türklerde Geleneksel Atlı Sporlarının Yapılışı, Kaynağı ve Bilinmeyen Yeni Boyutları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü. İstanbul.
- Umminger, W. (1990). *Die Chronik Des Sports*. Dortmund: ChronikVerlag.
- Yalçın, N. vd. (2009). "Hacettepe Üniversitesindeki Makalelerin Niteliği: İçerik Analizi". *I. Uluslararası Türkiye Eğitim Araştırmaları Kongresi Bildirileri Kitabı*. 1-3 Mayıs, Çanakkale.
- Yaman, E. (2007). *Üniversitelerde Bir Eğitim Yönetim Sorunu Olarak Öğretim Elemanının Maruz Kaldığı İnfomal Cezalar: Nitel Bir Araştırma*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. İstanbul.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (1999). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi.
- Yin, R. K. (1984). *Case study research: Design and methods*. Beverly Hills, Calif: Sage.

Yineoğlu, E. (2007), *Orta Öğretim Okulu Öğretmenlerinin Algılarına Göre Mesleki Etkinliklerindeki Güdülenmişliklerini Sağlayan Etmeler, Ankara İli Çankaya İlçesi Anadolu Liseleri Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Ankara.

Yusuf Has Hacib (1988). *Kutadgu Bilig*, (haz. R. R. Arat), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Alevi Gelenekte Yola Giriş Töreni Olarak Çocuk İkrarının Yorumlanması*

Gökçen Çatlı Özen**

Interpretation of Children Entry Ceremony in Alevi Tradition

Summary

In modern societies, the age of being “adult” is 18. With a constitutional right, the 18-age restriction, which is also applied in Turkey, we see that in some traditional and closed cultures it is characterized as a sign of “adulthood”. For example, in some Alevis Ocakzade, Tahtacı and Arab Alevis/Nusayris as a means of transition to adulthood, a kind of ritual ceremony that can be applied to children. A commitment is a promise and this is a matter of adulthood. In the study, with an interpreting understanding, the elements behind the expectation of such a strong obligation from the children are discussed.

Key Words: Alevism, child, ikrar/confession, adult.

Giriş

Kültür dediğimiz şey, toplum ve toplulukların bir bütünüdür. Bu bütün, çeşitli toplumsal kurumlar üzerinden işlevsellik kazanmaktadır. Toplumun en küçük ama en elzem grubuna karşılık gelen aile kurumu da sosyalizasyonun en temel parçası olarak onu en çok etkileyen unsurlar arasında yer almaktadır. Ailenin bir uzantısı olan çocuk da kültür bilim araştırmacılarının vurgu yaptığı üzere genelde toplumların üçte birlik bölümüne tekabül etmekle birlikte, bu yapılanmanın sürekliliğini sağlayan tek etkenidir. Öyle ki kültür bilimcilere göre çocuk ve çocukluk kültürü, sosyal ve kültürel bir mekân tasavvuru olarak, aile kozası içinde değer üretiminde başat olan bir kültürlenme merkezidir. O sebeptendir ki ailenin üretiminden meydana gelen çocuk, tarihten bu yana yetişkine bağlı ve/veya bağımlı olagelmıştır (Şirin, 2017: 5). Her kültürün, çocuğa attığı değer farklılık içerebilmektedir. Hatta bu farklılık kültürden kültüre o denli keskindir ki çocukluk döneminin yaş gösterge çizelgesi bile bir kültürden diğerine değişim gösterir. Örneğin çağdaş toplumlarda çocukluk ve ergenlik dönemlerinin bitimi ve yetişkinlik döneminin başlangıcı, anayasal sınırlandırmalarla 18 yaş iken daha geleneksel olanlarda bunun daha altlara çekildiğini

* Bildiri konusunun farklı bir yorumlanması makale olarak Çatlı Özen, Gökçen (2017b).“Alevilikte Yola Giriş Töreni Olarak Çocuk İkrarı”, *International Journal of Central Asian Studies* Volume 21’de yayınlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

görüyoruz. Öyle ki bu gruplar, anayasal kabulden çok geleneksel birtakım unsurları uygulamaktadır. Burada anayasal sınırlandırmalara rağmen geleneksel bir takım kabullerin, topluluk nazarında bir üst yaptırıma sahip olduğunu görüyoruz. Buna binaen antropolojik çalışmalar bağlamında bazı dışa kapalı geleneksel toplulukların çocukluktan çıkma yaşını 7-8 yaşına kadar indirebildiğini ve çocukların tıpkı yetişkinlik dönemine benzer sorumluluklarla donatılabildiğini anlıyoruz.

Benzerlikleri reddetmemekle birlikte, her kültür nevi şahsına münhasırdır ve her birinin tıpkı eşsiz olan parmak izi gibi sadece kendine ait bir takım unsurları vardır (Çatlı Özen, 2017a: 162; 2018: 46-47). Parmak izinin teklifi ile millî kültürün biricikliğini birbirine eşdeğer tutmam bundandır. Kültür bir kara kutudur ve toplumsal geçmişteki tüm birikimleri içinde biriktirecek kullanım ihtiyacında bunları kültürel unsurlarla dışa vurur. Hars yapılanmasında, millî değerlerin baskınlığına dair inancımın sebebi, sadece duygusal bir dışavurum değil aksine toplumsallığa dair bir realitenin gereğidir. Çünkü toplumsal bir canlı olan insan, yaşadığı alan içerisinde görüp ettiklerini benimseyerek, bunları kullandığı oranda işlevsellik kazanabilmektedir. Öyle ki kültür bir gönüllülük meselesidir. Kültür, onu kullanmakta gönüllü olanda karşılık bulduğu gibi, yeni nesillere de böylece aktarılma ve yaşatılma olanağı bulur.

Ne var ki bireyin “aşinalığı” olan habitusu yani değerleri, yaşam tarzı, dili, hayat koşulları, anıları ve deneyimleri zorla değişime maruz kaldığında bu durum kültürel şokla birlikte kimlik kaybına da neden olur (Elmas ve Edman, 2017: 274). O sebeple gönüllülük ile zorla değişim arasında bir farklılık vardır.

Yukarıda geleneksel topluluklar için bahsedildiği üzere Türkiye’deki Alevi topluluklarda da bireyin reşit kabul edilme yaşı, medeni hukuk dâhilinde 18 yaş iken bazı Alevi topluluklarda bunun geleneksel kıstaslarla “yetişkinlik” üzerinden öne çekilebildiğini anlıyoruz (Çatlı Özen, 2017b). Bu özellikleri gösteren Alevi topluluklara göre bireyin iki farklı yaşı bulunmaktadır:

- Doğumla birlikte “doğal yollardan” edinilen *anne yaşında* reşitlik 18 yaş ile başlar.
- Çocukluk evresinde “yapılandırılmış yollardan” kazanılan *baba yaşında* yetişkinlik 18 yaştan önce başlar.

Geleneksel bir unsur olarak baba yaşı ile kazanılan toplumsal statünün, sui generis bir özellik taşımakla birlikte, yorumlayıcı bir yöntemle ele alınması elzemdir. Buradan hareketle diyebiliriz ki henüz çocuk yaştaki aktörün, baba yaşını kazanabilmesi için birtakım geleneksel törenlerden geçmesi, üstelik bunlarda başarılı olması beklenmektedir. Bu kazanım onun sadece statü elde etmesine değil, çocukluktan yetişkinliğe geçmesine ve dinî açıdan tarikat yoluna girmesine de tekabül etmektedir (Koç, 2015: 140-141). Tarikat yoluna girmek, ikrar vermenin yani topluluk huzurunda

topluluğun geleneklerine bağlı kalınacağı ve bunun için gerekli olan tüm sorumlulukların kabul edildiğinin bir *andıdır* âdeta. İkrar, yazılı bir anlaşma olmayıp sözlü bir yasa olarak topluluğa bağlı kalınacağına dair söz vermenin nihai bir aşamasıdır aslında. Bu doğrultuda Alevi topluluklarda yetişkinlerin ikrar vermesi yaygın bir gelenek iken çocukları daha nadirdir. Bilindiği üzere Alevi geleneğe “Yol bir, sürekindir.” fikriyatı yaygındır. Öyle ki bir Alevi topluluğundaki gelenek, başka bir Alevi topluluğunda uygulanmayabilmekte hatta bilinmeyebilmektedir (Türk ve Çapar, 2011: 17). Tam da bu doğrultuda çocukların yola girişlerine karşılık gelen ikrar verme törenleri, bu farklılıklardan biri olarak makalenin odağını teşkil etmektedir. Çocuk ikrarı ile çocuk dinî ve geleneksel bir eğitim sürecinden geçerek topluluk içerisinde etkinlik kazanmaktadır. Bu durum onun kültürlenmesine ve statü kazanmasına aracılık eden önemli bir evredir ve toplumsal sistemin dinamik yapısına tekabül etmektedir. İkrar dolayısıyla etkinlik kazanan çocuğun, topluluk içinde gerek yatay gerek dikey hareketlilik alanının genişlediği anlaşılmaktadır. Bu hareketlilik kültürel aktörlere topluluk içerisinde dolaşım özgürlüğü sağlar iken topluluk dışında da onu ötekileştirip farklılaştırmaktadır.

Çocuk ve Kültür

Çocuk ikrarı, birey daha ergenlik dönemine girmemişken yapılan dinî bir törendir. Bu tören akabinde çocuk, topluluk içerisinde daha fazla sorumluluk üstleneceğinin ve böylece yetişkinler dünyasında hakkıyla yer alacağı sözünü vermiş olur. Kıyaslandığında, çağdaş yapılanmalı toplumlarda çocuk, eğitim alma yani okula gitme sorumluluğu dışında genelde başka bir beklentiye tabi tutulmaz iken henüz çağdaşlaşmamış olanlarda çocuğa eğitim dışında yüklenen statülerin dinî, ekonomik ve geleneksel de olabildiğini anlıyoruz. Bu açıdan geleneksel olanlarda çocuğun âdeta bir yetişkin gibi yaratıcı toplumsal öğeye sahip olarak yetişkin dünyasının üretimine katkıda bulunduğu görülür (Tezcan, 2017: 1). Türkiye’de genel manada Alevilik, sadece inançsal bakımdan değil, diğer toplumsal kurumlar bakımından da alt grup özelliği taşıdığından, mensuplarının topluluğun işlevselliğine katkı sağlayacak özellikte olmaları hayati bir zorunluluk olmuştur. Zira alt kimlik olmalarından dolayı belli bir sıkışmışlık içerisinde bulunmaları, tüketenden çok üreten bir nüfus demografyasının baskınlığını önemli kılmıştır. Bu sebeple topluluğun, aktörlerinden beklentileri sadece yetişkinlik dönemiyle sınırlı kalmamış, çocukluk döneminde de aktörün topluluk yapılanmasına işlevsellik katması istenmiştir. Çocuk ikrarı vesilesiyle, aktörün erken dönemde geleneksel statüye erişmesinin ve bunu rol ile harekete geçirmesinin, kültürel muhtevaya katkı sağlayacağı inancı hâkimdir. Üst kültür karşısında alt kültür teamülleriyle sınırlandırılan yapılanmaların, melezeleşmemek kaygısı ile erken bir yetişkinlik sürecini başlattıkları düşünülebilir. Çünkü alt kültürün, üst kültür karşısında, varlık direnci gösterebilmesi için onun ortaya koyduğu niceliği ve niteliği

önemli kılmıştır. Anlaşılan o ki alt kültürdeki her bir aktörün değerli kılınması ve geleneksel öğelerle yapılanma içerisinde işlevsel hâle getirilme gayretleri, sosyalizasyon döneminin erken yaşlara çekilmesini gerektirmiştir. Buradan şu çıkarılamayı yapmamız mümkündür: Geleneksel yapılanmalarda aktörler sosyal sisteme, kişilik sistemi ile modern yapılanmalardan daha erken bir yaşta katılım sağlarlar.

Modern toplumsal sistemler üretim-tüketim ilişkilerini, toplumsal iş bölümü ile belli bir düzene sokmuş olan karmaşık yapılanmalardır. Bu karmaşıklık aslında gelişmişliğin bir göstergesi olarak toplumsal düzenin, kurumlar bazında süreklilik dâhilinde işlevselliği sağlamasıyla sorunsuzca yerine getirilebilmektedir. Bu tür toplumlarda sistem özellikle de ekonomi-din-eğitim-yönetim-dil-hukuk-aile gibi alt sistemlerle idame ettirilmektedir. Henüz modernleşmemiş topluluklar ise üretim-tüketim ilişkilerini, karmaşık olmayan topluluk iş bölümü ile idame ettirmektedirler. Bu tür topluluk sistemlerinin özellikle de din-aile sistemleri ile yapılanmalarına süreklilik kazandırdıkları anlaşılır. Dolayısıyla sistemin belli bir bilinçteki adanmış aktörlere ihtiyacı vardır. Çocukların ve yaşlıların, gençler ve orta yaştakilerin üretimi kadar faydalı bulunmamaları bir noksanlık oluşturabildiğinden çocuk yaştakilerin yetişkin aşamasına daha çabuk kabul görüldükleri anlaşılmaktadır. Örneğin Ortaçağ Avrupa'sında 7-8 yaşındaki çocuk işçilerin aileye ekonomik kazanım sağlamak adına, kömür madenlerinde çalıştıkları bilinmektedir. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere ergenlik dönemi yok sayılmış ve çocukluk dönemi kısaltılarak toplumsal sorumluluk yüklenmeyi gerektiren yetişkinlik aşaması, daha erken başlamıştır. Dolayısıyla bugün çağdaş olarak sınıflandırılan toplumların bile 200-300 yıl öncesine kadar, toplumsal sistemi yetişkinlerden ibaret sayan bir anlayışa sahip olduğu görülür. Bunların çocuklara karşı kendine özgü değil de yetişkinlere özgü bir yaklaşım benimsedikleri anlaşılır (Giddens, 2000: 39-40). Tezcan'a göre Türk toplumundaki çocukluk anlayışının ne olduğunu anlamak için dinsel inançlara eğilmek gereklidir. Bu bağlamda İslam düşünürleri de çocuklukla ilgili konuları, yetişkinlikten bağımsız bir inceleme alanı olarak ele alırlar. Öyle ki Kur'an-ı Kerim ve sünnette, ergen yani buluş çağına kadar çocuğun, yetişkinlik gerektiren konularda sorumlu/yükümlü tutulmadığı vurgulanır. Buna göre çocukluk döneminin yetişkinlikten farklı olmakla birlikte, kendine has özel bir biyolojik ve kültürel evre olduğu vurgulanır. Toplumsal kaideler bir yana, çocuk kendi bakımıyla ilgili de noksan görüldüğünden yetiştirilmesinin sorumluluğu yetişkinlere ait sayılmıştır (Tezcan, 2017: 3-4). İslamiyet'teki çocuk vurgusunun, çağdaş yapılanmalı toplumlarda ancak 20. yüzyılla birlikte yaygınlaştığı ve bunun üç varsayım üzerinden ele alındığı anlaşılmaktadır. Buna göre;

- Çocuklar, yetişkinlerden farklıdır. Çocuklar doğal insan gelişimi bakımından özel bir biyolojik unsuru oluştururlar;

• Çocukların yetişkinliğe, yetişkinler tarafından hazırlanması ve yetiştirilmesi gerekir çünkü yetişkin olmak sonradan elde edilen bir kazanımdır;

• Çocukların yetiştirilme sorumluluğu yetişkinlere aittir dolayısıyla çocuk yetişkinlerle birlikte sosyalizasyon yaşamaktadır (Tan,1994; akt. Tezcan, 2017: 4).

Yukarıdaki açıklamalara binaen anlıyoruz ki çocukluk, çağdaş bir tanımlamayla geçici biyolojik bir süreç olarak yetişkinlikteki sorumluluklardan farklı ama onların sorumluluğu altındaki bir dönemdir. Fakat ideal"-deki bu söylem uygulamada farklılaşmaktadır. Öyle ki dünyadaki çocuk işçi sayısı 2000 yılından önce 246 milyon idi. Farkındalık ile iyileştirmeler hızlanınca bu sayı 152 milyona düşmüştür (Ekovitrin, 2015: 147). Ülkeler bazında bakacak olursak Sahra Altı Afrika, Latin Amerika, Orta Doğu ve Karayipler gibi gelişmemiş bölgelerde nüfusun %10'dan fazlası çocuk işçilerden meydana gelmektedir. Türkiye'de ise çocuk işçi sayısının, çıraklık gibi iş statüleriyle gölgelense de 900 bine yakın olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Türkiye'deki çocukların gelişmemiş ülkelerin oranlarına göre daha iyi bir durumda olduklarını fakat Avrupa Birliği ülkelerine göre en son sırada olduğu anlaşılmaktadır (ILO, 2016: 9-10). Bu oranların, Türkiye-çocuk-gelenekler üçlemesiyle genel açıdan Alevi toplulukların çocuklara yönelik geleneksel yaklaşımının anlaşılması üzere bir basamak oluşturacağı düşünülebilir. Alevi topluluklarda çocuklar hukuk devletinin denetiminde ve yetişkinlerin sorumluluğunda olsalar da kimi dışa kapalı Alevi gruplarda çocukların erken yaşlardan itibaren yetişkin statüsüne hazırlandığı bilinir. Örneğin Alevi ve Bektaşilerde¹ ve çoğu Alevi/Ocakzadelerde bir yetişkinlik göstergesi olan yola giriş töreni olarak ikrar vermenin çocuklar için uygulanmadığını ancak bazı Alevi/Ocakzadelerde, Tahtacılar ve Arap Alevileri olarak bilinen Nusayrilerde çocuk ikrarının uygulandığı görülmektedir. İkrar söz verme paktının bir neticesidir. Bu pakt bir yetişkinlik sorumluluğudur. Dolayısıyla çocuklardan bu davranış beklentisi, geleneksel kaideler bakımından bile ağır bir yükümlülüktür. İkrarın bazı Alevi topluluklarda 10 yaşında alınıyor oluşu, tartışmaya açık bir konu olarak karşımıza çıkabilmektedir. Zira uluslararası anlaşmalardan doğan bir kabul ile yetişkinlik 18 yaşında başlamaktadır ve bu yaşın altındakiler çocuk kategorisindedirler. O sebeple idealde ve evrensel çocuk hakları bağlamında, çocuğun çocuk olarak kategorize edilmesi ve buna göre davranılması esas alınmalıdır.

Alevilikte Çocuk Kültürleşmesi

Bebeklik döneminin tersine çocukluk, biyolojik bir kategori değil, toplumsal bir kurgudur (Postman, 1995: 7). Dolayısıyla bir kültürün ço-

¹ Genellemek gerekirse Alevilerde sonradan yola girilmez iken Bektaşilerde sonradan yola girilebilir.

cukluk dönemine yüklediği anlam başka bir kültürde farklı bir kurgulamaya sahip olabilir. Fakat geneli itibariyle iki tür çocukluğun (geleneksel ve modern/postmodern) varlığından hareketle, ilkinin yerel manada kendi kültürünü inşa ederken diğlerinin küresel manada teknolojik ve dijital medya ağırlıklı bir kültür üretimine karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Geleneksel kültürde çocuk zengin ve kuşatıcı bir sözlü kültür ile sabitlik üzerinden kültürlenirken modern yapılanmada çocuk tek tipleştirilen ve küresel arenada bir tüketim nesnesine indirgenmektedir. 1970'lerden sonra ise çocuk, birbirinden farklı kültürel haklara sahip bir sosyal inşa olarak değişiklik göstermiştir (Şirin, 2017: 9-11). Bu açıdan değerlendirildiğinde çocuğa yönelik farkındalığın son 200 yılda oluştuğu ama aynı oranda da çocuğun toplumsal bir amaca yönelik araçsallaştırıldığı söylenebilir.

Her kültürün, bireyi topluma kabul etme kıstası farklıdır. Örneğin Anadolu/Türk Aleviliği yeni doğanı, doğumuyla birlikte topluluğun içinden kabul eden bir anlayışa sahiptir. Bireyin, toplulukla bütünleşmesi için törensel uygulamalara gerek kalmaksızın doğal yollardan grup içinden kabul edildiği bilinir. Bu yönüyle de Anadolu/Türk Aleviliği yasakçı ve baskıcı olmaktan ziyade düzenleyici ve denetleyicidir (Bozkurt, 2012: 385). Anadolu/Türk Aleviliğinin bir yansıması olarak Alevi-Bektaşî geleneği, açık toplum yapılanmasına dayalı olarak kişiler Alevi anne-babadan doğmasalar bile sonradan yola girerek Alevi/Bektaşî olabilmektedirler. Buradan hareketle, çocuk ikrarının hem topluluk içerisinde hem de genel toplumsal yaşamda kapalı tabakalaşmayı doğuracağı endişesiyle, bu geleneği uygulamadıklarını hatta böyle bir geleneğin varlığından haberdar olmadıklarını ifade etmektedirler (Çatlı Özen, 2013: 201-202). Benzer düşünce çoğu Alevi-Ocakzadelerde geçerli iken Alevi-Ocakzadelerden Dede Gargın Ocağı'nda çocuklar topluluk nazarında kabul görülmek üzere ikrar vermektedirler. Buradaki ikrar, çocuğun topluluk huzurunda topluluk kurallarına bağlı kalacağını beyan edilmesi ve bunun diğer topluluk mensuplarınca onanmasıdır (Dedekargınoğlu, 2016: 95). Tahtacılar da 14 yaş civarındaki Tahtacı erkek çocuğun ikrar vererek yetişkin konuma geçtiği anlaşılmaktadır. Tahtacı geleneklerine göre ise bekâr kız çocuklarına ikrar yapılmamakla birlikte, Tahtacı kızın ancak Tahtacı bir erkekle evlenmesinin akabinde *kız ikrarı/gelin ikrarı* adında bir tören uygulanarak topluluğa gerçek bir giriş hakkı elde ettiği belirtilmektedir (Bulut ve Bal, 2015: 90; Bozkurt, 2012: 399-401).

Yine benzer bir yaklaşım ile Arap Alevilerinde (Nusayri) 10 ila 15 yaş aralığındaki Nusayri erkek çocuklarına, üç aşamalı *amcalık geleneği emmül-seyyid* törenleri uygulanmaktadır. Kız çocuklarına uygulanmayan bu gelenek onların topluluğa girişlerini yine Tahtacılar da olduğu gibi topluluk içerisinde yapılan evlilikle mümkün kılmaktadır. Amcalık geleneği, diğer ikrar geleneklerinden farklı olarak âdeta uzun soluklu bir eğitim sürecidir. Çocuk, kan bağı olmayan bir tarikat büyüğünün rehberliğinde

ve genelde onun evinde bir yıla yakın kalarak yol gerekliliklerini öğrenmektedir. Üç aşamalı geçen dinî/kültürel sınav akabinde başarılı olan çocuğun gerçek bir Nusayri olarak kabul edilmesiyle, çocuğun yetişkinlik mertebesine yükseldiği anlaşılmaktadır (Türk, 2010: 64; Türk ve Çapar, 2011: 17-42; Çatlı Özen, 2018: 45-59). Bu geleneksel ikrarlar, henüz çocuk yaştaki topluluk mensuplarına uygulandığı için çağdaşlaşmayla birlikte evrensel açıdan kabul gören uluslararası anlaşmalara aykırı düşmektedir. Buna göre 18 yaşın altındaki her birey çocuk sayıldığından (TUIK, 2012), bazı Alevi toplulukların bu anlayışa tezat düştükleri görülür.

Çocuk ikrarının uygulandığı üç topluluğun (Alevi-Ocazadelerden Dede Gargın Ocağı-Tahtacılar-Arap Alevileri/Nusayriler) birtakım benzerliklerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Buna göre üçünün de geleneksel toplumsal yapıya sahip olduğu, ataerkil bir anlayışla soyun babaerkil yapı üzerinden ilerlediği ve dolayısıyla kadının bir toplumsal cinsiyet olarak tabakalaştırıldığı anlaşılmaktadır. Öyle ki aynı durum diğer iki geleneğe de geçerli olmakla birlikte Tahtacılar da kızın bir yabancıyla evlenmesi durumunda ikrarın dış evlilikle bozulacağına inanıldığı için ikrarı alınmaz iken ancak Tahtacı erkeklerle evlenmesi akabinde ikrarın düzenlendiği görülmektedir.

Kültür yumağı düşünce davranış ve maddi nesnelere birlikte insanların yaşam biçimlerini kapsayan geniş bir alana sahiptir. Kültür ne düşündüğümüzü, nasıl davrandığımızı ve neye sahip olduğumuzu kapsamaktadır. Bu açıdan kültür hem geçmişle kurulan bağımız hem de gelecekle ilintili kılavuzumuzdur. Kültür, maddi ve manevi iki temel unsura ayrılmakla beraber ilki, bir toplumun üyeleri tarafından geliştirilen fikirler bütünü ve üretilen fiziksel şeylerdir (Macionis, 2015: 58-60). Çocukların kültürlenmesi adına uygulanan geçiş törenleri ise manevi kültüre tekabül etmekle birlikte, geçmişle olan bağların hâlen devam ettiğini de göstermektedir.

Alevi ve Bektaşilerde ve çoğu Alevi/Ocazadelerde ikrarın çocuklara uygulanmamasının sebebi, merkezî üst kültüre daha yakın olmaları gibi daha çağdaş bir gelişim evresini takip etmeleridir. Bu tür topluluklarda birey önemli bir yere sahiptir ve bireyin yetiştirilmesi hukuki normlar çerçevesi kadar ebeveynin denetimindedir. Öyle ki çocuk topluluğun değil, ebeveynin denetimindedir; öyleyse çocuk geleneklerin değil, hukukun belirlediği evrensel normlarla sınırlandırılmıştır. Bu tür çağdaş yapılanmaların hiyerarşik sıralaması şu şekildedir: Birey-hukuk-aile-toplum.

Öte yandan bazı Alevi/Ocazadelerde, Tahtacılar da ve Nusayrilerde ikrarın çocuklara da uygulanıyor oluşu, merkezî üst kültüre mesafeli olup dışa kapalı geleneksel kültürel bir yapılanmaya sahip olmalarından dolayıdır. Bu gruplarda öncelik ve önem derecesini belirten hiyerarşik sıralama çağdaş yapılanmadaki gibi birey-hukuk-aile-toplum değildir ama topluluk-gelenek-aile-birey şeklindedir. Bu anlayışa göre bireyin yetiştirilmesi,

topluluğun çıkarı ile geleneklerle belirlenmiştir; bu sorumluluk da topyekûn topluluğa aittir. Öyleyse çocuk bireyselleşmeksizin toplumsallaşmakla beraber, çocukluk dönemi son derece kısa bir süre yaşayarak yetişkinlerin sorumluluğuna ortak edilmektedir.

Aslında bütün insan topluluklarında çocukla ilgilenmek onu taşıyan, dünyaya getiren ve bir süre sütüyle besleyebilen kadının birincil görevidir. Fakat kültürel farklılıkların üretim-tüketim anlayışları dolayısıyla, kimi kültürde çocuğun daha bebeklik döneminde, anneden ayrı büyütüldüğü anlaşılmaktadır. Örneğin kibbutz sisteminde bebek, kurum bünyesinde kamunun sorumluluğu kabul edilerek toplumun anlayışına göre yetiştirilmektedir. Ekonomik sebepli bu tercih komünal yaşamın uç bir örneğidir. Buna benzer Afrika'da yaşayan Juhoansi ve Mbuti'lerde çocuğun bakım sorumluluğu, topluluktaki bütün yetişkinlere aittir. Keza Brezilya Amazon ormanlarında yaşayan Mundurucularda da erkek çocuk 13 yaşına kadar yetişkin erkek nüfustan ayrı, anne ve kardeşleriyle birlikte yaşar (Haviland, ve vd., 2008: 472-473). Dolayısıyla çocuğun, ilgili topluluktaki işlevi, toplumun öncelikli gereksinimleri dolayısıyla değişebilmektedir. Makalenin konusuna binaen bazı Alevi/Ocakzadelerde, Tahtacılar ve Nusayrilerde ikrarın çocuklara uygulanmasının sebebi, ilgili topluluklardaki öncelikli gereksinimlerin geleneklerle idame ettiriliyor oluşu ve yetişkin bireye olan ihtiyaçtır.

Sonuç

Antropologlar bir kültürü incelerken ilk önce aile kurumunun yapılanmasına bakarlar. Özellikle de geleneksel ve basit yapılanmalı topluluklarda, en işlevsel kurumun aile olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle denilebilir ki çocuk ikrarı bazı Alevi/Ocakzadelerde, Tahtacılar ve Nusayrilerde, endogami (grup içi evlilik) uygulanmasından dolayı hâlen işlevselliğini korumaktadır. Oysa Alevi ve Bektaşilerde ve çoğu Alevi/Ocakzadelerde egzogami (grup dışı evlilik) de açık veya yarı açık serbest olduğundan çocuk ikrarı, farklı kültürel süreçlerin doğmasına olanak vereceği için uygulanmamaktadır.

Makalede ele alındığı üzere bireyin iki farklı yaşı bulunmaktadır: "Anne yaşı" ve "baba yaşı". Alevi toplulukların bir bölümünde, topluluğa katılımın doğal yollarla anne yaşı ile sağlandığı düşünülse de dışa kapalı ve geleneksel yapılarını muhafaza edenlerde topluluğa katılımın baba yaşı ile olduğu anlaşılmaktadır. Bireyin, baba yaşını kazanabilmesi için birtakım geleneksel törenlerden başarı ile geçmesi aslında bunun bilinçli bir tercihe tekabül ettiğini gösterir. Baba yaşı üzerinden çocuğun kültürlenmesine aracılık eden bazı Alevi/Ocakzadelerin, Tahtacıların ve Nusayrilerin sadece toplumun genelinde değil, kendi kültürel grupları gibi görünen oluşumlar içerisinde de farklılaştıkları anlaşılır.

Kaynakça

- Bozkurt, Fuat. (2012). “Ocaklara ve Buyruk Kitaplarına Göre Çeşitli Alevî Gelenekleri”. *Türk Kültür ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Yıl 2012 Sayı 63, s. 385-410.
- Bulut, Ümmü ve Hüseyin Bal. (2015). “Sosyolojik Açından Tahtacı Grupların Araştırılması (Muğla Örneği)”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 36, s. 81-102.
- Çatlı Özen, Gökçen. (2013). *Cem Evlerine Devam Eden Alevî Topluluklarda Kentleşme ve Modernleşme Bağlamında Kültürel Aktarım ve Sosyal Değişim* (Basılmamış Doktora Tezi), Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Ana Bilim Dalı.
- _____. (2017a). “Nusayrîlerin Kültürel Etkileşim İncelemeleri”. *Journal of Analytic Divinity*. Cilt 1, Sayı 1, 150-166.
- _____. (2017b). “Alevîlikte Yola Giriş Töreni Olarak Çocuk İkrarı” *International Journal of Central Asian Studies* Volume 21.
- _____. (2018). “Nusayrîlikteki Amcalık Geleneğinin Yorumlanması.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Yaz 2018, Sayı 86, s. 45-59.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. (2016). “Dede Gargın Ocağı’nda Musahiplik Uygulaması Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 78, s. 91-112.
- Ekovitrin. (2015). Haber Analiz, Çocuk İşçiler, s. 146-151. Temmuz 2015. <http://www.ekovitrin.com/dergi2015/temmuz/14.cocuk.pdf>. (Erişim tarihi, 08.07.2017).
- Elmas, Eda ve Timuçin Buğra Edman. (2017). “An Analysis of Social Genocide in A Bend in the River by V. S. Naipaul and A Grain of Wheat by Ngugi wa Thiong’o”. *International Journal of Languages' Education and Teaching*, Volume 5 Issue 4, s. 265-276.
- Giddens, Anthony. (2000). *Sosyoloji* (çev. Cemal Güzel). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Haviland, W. ve Harald, E.L.P. ve Walrath, D. (2008). *Kültürel Antropoloji* (çev. İnan Deniz ve Erguvan Sarıoğlu). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- ILO. (2016). *Global Estimates of Child Labour*. <http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publications/wcms575499.pdf>. (Erişim Tarihi 10 Kasım 2017).
- Koç, Adem. (2015). “Güruh-ı Naci’nin Saçlı Bacıları: Alevî-Bektaşî İnanç Sisteminde Kadın Olmak”. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 126-145.
- Macionis, John J. (2015). *Sosyoloji* (çev. Vildan Akan). Ankara: Nobel.
- Postman, Neil. (1995). *Çocukluğun Yokoluşu*. İstanbul: İmge Yayınevi.
- Şirin, Mustafa Ruhi. (2017). “Çocuk ve Çocukluk: Kültürel ve Sosyolojik Boyut”. *Çocuk ve Medeniyet*. 2017/1, s. 5-13.
- Tan, Mine. (1994). *Çocukluk: Dün ve Bugün-Toplumsal Tarihte Çocuk*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tezcan, Mahmut. (2017). *Çocuk Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.

- TUİK. (2012). *Çalışan Çocuklar Working Child 2012*. http://www.tuik.gov.tr/IcerikGetir.do?istab_id=133(Erişim tarihi: 1 Temmuz 2017).
- Türk, Hüseyin. (2010). *Anadolu'nun Gizli İnanç Nusuyluk: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Türk, Hüseyin ve Mustafa Çapar. (2011). "Alevilikte Yola Giriş Geleneklerinin Karşılaştırılmalı Olarak İncelenmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60.

Қазақстанда перзент дүниеге келгенде жасалынатын әдет ғұрыптар

*Эльмира Зултыхарова**

Traditions Related to Childbirth in Kazakhstan

Elmira Zulpıharova

Summary

The religious beliefs of the Kazakhs, who in the past had a nomadic lifestyle, are primarily based on Islam but when they adopted Islam they did so by incorporating the effects of their previous traditional beliefs from nomadism. With the dissolution of the Soviet Union and the collapse of communism, we see that the nearly forgotten traditions and rituals of the Kazakhs were re-invigorated. The resurgence was reflected in traditions related to the birth of a child. However, in customs concerning birth pre-Islamic beliefs take precedence. Foremost among these is the “albasti” belief, according to which this spirit annoys the woman giving birth and causes pain in her lungs and liver by filling them with water.

The young mother appeals to the shaman to be freed from this spirit and a number of rituals are realized to chase away the spirit. In consequence, “albasti” is forced to give back the woman’s lungs and liver. In this way the shaman saves the woman’s life. Additionally, Kazakhs bathe a newborn baby in salt water and rub salt on the baby’s body to ensure the child’s health. Another important ritual is have the baby suck the slightly cooked tail oil of a sheep.

In Kazakh culture, among the traditions related to birth and post-birth, there are “kursak şaşu”, “arıs kazan”, “şilde küzet”, “kalja”, “kindik şeşe”, “balanı ayızdandıru”, “itköylek”, “kırkınan şıgaru”, “besikke salu”, “kuyırık bokta”, “ayak aşu”, “kalay”, “besire” and “sündet toy”. In this study we take up the aforementioned traditions and examine their place in modern Kazakh culture.

Key Words: Kazakh culture, birth rituals, tradition, child.

Қазақтардың басым көпшілігі өткен ғасырларда көші-қон өмір салтында өмір сүрді. Қазақтардың діни сенімдерінде көп мөлшерде Ислами негіздің болғандығы білінеді. Бірақ көші-қон өмірдің ықпалымен Қазақтардың Исламға дейінгі наным-сенімдерінің Ислами бір көрініске бүркемеленіп өмір сүруді жалғастырғандығы көрінеді. Кеңестер Одағының ыдырауы және коммунизмнің күйреуімен Қазақтардың ұмытылуға шақ қалған діни әдет-ғұрыптарының жандана

* Қ. А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан.

басталғандығын көреміз. Бұл жандану перзент дүниеге келгенде жасалынатын салт-дәстүрлерінде де көрініс тапты. Бірақ туу әдет-ғұрыптарында Исламға дейінгі сарындар салмақты болып келеді. Олардың басында «Албасты» келеді. Наным бойынша бұл рух жас босанған әйелдерге тыныштық бермей өкпе мен бауырыны алып барып суға лақтырады. Жас ананы құтқару үшін бақсыларға баруына тура келеді. Жаңа туылған нәрестенің тұзды сумен жуылуы немесе денесінің тұзбен ұқалауы сияқты әдет-ғұрыптар нәрестенің дені сау болуымен байланысты. Сәбиге аз піскен қойдың құйрығының берілуіде осы сияқты әдет-ғұрыптардың бірі болып табылады. Қазақ мәдениетінде туу және туудан кейінгімен байланысты негізгі әдет-ғұрыптар, құрсақ шашу, жарыс қазан, шілде күзет, қалжа, кіндік шеше, баланы ауыздандыру, итжейде (иткөйлек), қырқынан шығару, бесікке салу, құйрық ботқа (отыру тамағы), тұсау кесер (аяқ ашу), қалау (таңдау), бесире (бөліну), сүндет той. Баяндамамызда бұл әдет-ғұрыптар зерттелініп олардың қазіргі Қазақ қоғамының мәдениетіндегі орнына тоқталдық. Қазақ халқы әйел жүкті болғаннан босануына дейін, тіпті босанғаннан кейін де оған үлкен күтім жасайды. Туу және туудан кейінгі жасалынатын ұлттық салт-дәстүрлер орындалады. Сонымен қатар перзент дүниеге келуіне байланысты жасалынатын әдет-ғұрыптар да жеткілікті.

Туу әдет-ғұрыптарында Исламға дейінгі сарындар салмақты болып келеді. Олардың басында «Албасты» келеді. Қырғыз-қазақ түріктерінің діни аңыздары бойынша «Албасты» екі түрі болып, бірі «Қара Албасты» және басқасы да «Сары Албасты». «Сары Албасты» молда және бақсылардың (шаман) оқуымен жоқ болып кетеді. «Қара Албасты» болса өзін көру күшіне ие болған адамдан басқа біреуден қорқпайды. «Сары Албасты» ақсары бір әйел бейнесінде. Кейде ешкі және түлкі түрінде де көрінеді. Бұл рух жас босанған әйелдерге тыныштық бермей өкпе мен бауырыны алып барып суға лақтырады. Бақсылар «Албастыны» ұстап бауырды орнына қоюға мәжбүр етеді. Осылайша Албасты бауырды орнына қояды және өлген босанған әйелге де өмірін қайтарып береді [1: 160].

Қазақтардың ауыл тұрғындарында бұрынғы діндердің сарқыншақтары жалғасуда: сиқыршылық, анимизм, тотемизм, фетишизм, бақсылық және әртүрлі қалдықтар сақталып келді. Бәрінен бұрын сиқыршылық сипаттағы ырымдар аз сақталмаған қазақтардың балаларға қатысты салт-жораларына тоқталып өтейік. Айталық, нәресте өмірге келген күні қалжа үшін сойылған қойдың мойын омыртқалары қайнатылып пісіріледі. Сонан соң, жиналған әйелдер омыртқа еттерін тістерімен емес, саусақтарымен жұлып жегеннен кейін омыртқа сүйегін кіре берістегі есіктің мандайшасына іліп, «баланың мойыны қат-

сын» дейді. Осы омыртқа нәресте мойыны қатқанға дейін тұрады. Бұл ырым аға ұрпақтың өкілдері бар отбасында біршама кең тараған [2: 43].

Қазақ халқы дүниеге бір перзент келсе, тек сол перзент келген отбасы ғана емес, бүкіл ауыл, ел-жұрт, туыс-туған түгел мәре-сәре қуанып, шашу апарып, «бауы берік болсын» айтуды кісілік парызы санайды. Бала ананың жанында жатса, ана жүрегiнiң дүрсілін естіп тыныш ұйықтайды әрі болашақта мейірлі, ізгі ниетті болып өседі [3: 3].

Түркиядағы қазақтар перзент дүниеге келгеннен кейін нәрестені қырық күн тұзды сумен жуатын әдеті де бар. Бұл әдет Түркістан түріктерінде де бар. Олар жаңа туған баланың суына алтын немесе күміс ақша тастап жуындырады. Үш күн анасының жанында жатады; төртінші күні бесікке салады. Нәресте әр күн тұзды суда жуылады; буындарына май сүргіледі. Қазақ түріктері арасында нәрестенің туылынан кейін қатарынан төрт күн бойынша төрт рет жуылғандығы белгілі. Нәресте, бірінші күн сабынмен, екінші күн тек сумен, үшінші күн тұзды сумен, төртінші күн болса түймедақ суымен жуылады. Жуу жұмыстары тек төрт күн бойынша ғана шектелмейді және бір жыл бойы жалғасады [4: 97, 98].

Қазақ мәдениетінде туу және туудан кейінгімен байланысты негізгі әдет-ғұрыптардың бірі құрсақ шашу. Жас келіннің екіқабат болғаны белгілі болса, оның абысын-ажындары, енелері әйелдерді шақырып, құрсақ тойын (кей жерде «құрсақ шашу» дейді) жасап оның аман-сау аяқ-қолын бауырына алуына (яғни босануына) тілеу білдіріп шашу шашып, дастарханы түрлі дәмге толтырып, сауық жасайды [5: 35]. Сонымен қатар келінге үлкен құрмет көрсеткен ауыл әйелдері, дүниеге нәресте әкелудің әр әйел үшін өте үлкен бір бақыт екендігін айтып, келіннің жүрегін қуанышқа бөлейді. Айрықша туудың қиындықтарын да жасырмайды. Әрбір әйел өзінің алғашқы тууы жөнінде айтады және алғашқы туудың ерекше өзгеше екендігін басынша келінге түсіндіруге тырысады.

Жарыс қазан: Жас келіннің туу шаншулар басталғанында орындалатын әдет. Қайнене осы күн үшін сақтап келген азық-түліктерін қазанда пісіре бастайды. Бұл тамақ, немере, тамақ піскенге дейін немесе тамақтың пісуімен туылсын деген ниетімен жасалынады. Осыдан кейін туу тойы осы «жарыс қазан» мен басталады [6: 49].

Бала алғаш туылған күні «шілдеhana», «шілде күзет» белгіленіп өтеді. Кей жерлерде босанған әйелдің «белі бекіген», «бойы бекіген» соң «шілдеhana» істейтін дәстүр бар. Шілдеhanаның негізгі мағынасы – жаңа туылған сәбиді, нәрестені әртүрлі жын-шайтан, пәле-қала, пері-диюлардың тағы басқадай тылсым күш иелері, көзге көрінбейтін пәлелерден сақтау, күзету болмақ. Бұл бойынша үйге шам-шырақтар көптеп жағылады [7: 45].

Әйелдерді құрметтеп, қадірлейтін халқымыз аналар жүкті болғаннан бастап ерекше күтімдеп, оған «қалжа» деп күні ілгері ерке қой әзірлеп қояды. Жаңа босанған анаға «қалжа» берудің үлкен маңызы бар. Яғни, қалжаға сойған малдың бауыздау қанын сәл ағызып, қалған қанын таза ыдысқа құйып алып, оны шарбы маймен араластырып қуырып, жаңа босанған анаға, дәрі ретінде береді. Асықты жілікті де мұжып, сорпаға қандырады. Міне, бұл «қалжа жеу» деп аталады [3: 5].

Кіндік шеше: Қазақ салтында «кіндік шеше», «кіндік әке» болу аса абыройлы іс саналады. Сондықтан «кіндік шеше», «кіндік әке» болғысы келген кісілер нәресте дүниеге келмей тұрып-ақ, оның ата-анасына: «Ұмытып қалмаңыздар, балаңыздың кіндігін өзім кесемін», - деп күні бұрын айтып қояды әрі сол күннен бастап сол отбасымен жиі қарым-қатынас жасап, түрлі жұмыстарына қарасып-қайырылыса бастайды. Ана босанғанда басы-қасында болып, үй шаруаларына көмектеседі әрі баласының кіндігін кесіп, ресми «кіндік шеше» немесе «кіндік әке» болады. Бұл салт адамдар арасында береке-бірлік пен достықты нығайтады. Туысты көбейтіп, өрісті кеңейтеді [3: 4].

Баланы ауыздандыру: Нәресте демалып, жарық дүниенің ауасына дағдылана бастағанында ауызын ашады және бер нәрсе қалаған сияқты жасайды. Сол кезде кіндік шеше қойдың піскен құйрық майын жіп-жіңішке тіліп бір ұшын сәбидің ауызына қояды, екінші ұшын өзі ұстайды [6: 51]. Итжейде (иткөйлек) – дүние есігін ашқан нәрестенің алғаш киетін (қырқынан шыққанға дейін) көйлегі. Әдетте ит жейдені «кіндік шеше» немесе «кіндік әке» болған адам нәрестеге жұмсақ кездемеден мол етіп, тігісін сыртына қаратып тігіп әкеледі. Нәрестенің ата-анасы оған көйлек, шапан кигізіп, қалжаға сойған малдың терісі мен төстігін беріп қайтарады. Бала қырқынан шыққан соң, кіндік шеше, кіндік әкелері, адал көйлек деп ресми бағалы кездемеден көйлек тіктіріп әкеліп кигізеді [3: 6].

Қазақ халқының бала өсіру тәрбиесінде баланың «қырқынан шығуы» рәсімі істеледі. Бұл салт-дәстүрдің бір мәні сәби «адам болып қалды», «қарақұлақтанды» енді оны суға түсіріп, шашын алып, тырнағын алып, көйлегін кигізіп, «адам ету керек» деген сенім нанымға сай қырық күнін белгілеп, қырқынан шығуын атап өтетін дәстүр бар. Сәбиді қырқына дейін де суға түсіріп, сылап сипайды. Қырқын ауылдың әйелдерін, бала-шағаларын жинап белгілеп өткізеді. Бұл адамның дүниеден өткенде берілетін «қырқымен» діни тұрғыда сабақтас келеді. Бұдан адам бұл дүниеге келгенде де «қырқы» яғни «қырық күні» аталса, о дүниеге кеткенде де «қырқы» беріледі деген ұғым туындамақ. Қырық күнде «жан» да «аруақ» та толыспақ. Баланы қырқынан шығарарда шомылдыратын ыдыстың түбіне күміс жүзік, күміс білезік сияқты заттар салып, баланы таза ыдысқа отыр-

ғызып шомылдырады. Жаңа көйлек, жейде кигізеді [7: 47]. Баланы қырқынан шығарған рәсімінде ас-су дайындалып ауыл адамдары балаға «үлкен тілеу» тілеп, бата беріліп, ас-су ішіледі. Осылай баланы «қырық күнінен» салтанатты түрде көп болып шығарады.

Сәбиді бесікке бөлеу отбасы үшін қуанышты сәттердің бірі болып табылады. Осы айтулы оқиғаға шақырылған ауылдас және туыс әйелдер «шашу» (кұрт, бауырсақ, өрік-мейіз) ала келеді.

Әдетте баланы бесікке баланың кіндігі түскен соң салады. Баланы бесікке салуға (бөлеуге) ерекше мән беріледі. Баланы алғаш бесікке балалы-шағалы, инабатты кісілердің бірі салады. Әдетте, бесікке бөленген бала тұзу, сымбатты болып өсіп, дәретіне былғанбай таза болады. Зиянды жәндіктердің шағуынан қорғайды [3: 7]. Осы оқиғаға тұспа-тұс сәбиге ат қою рәсімі өтеді. Бұл үшін көбінесе киіз үйге молда шақырылады. Ол алдымен азан оқиды да соңына қарай сәбидің әке-шешесі таңдаған есімді атайды. Ат қою «бесікке салар» секілді айрықша салтанатпен өтпейді [8: 117]. Бесіктің сәби денсаулығына, тазалығына пайдасы өте зор. Бесіктегі сәбидің бойы, қол-аяғы тұзу, ширақ болады. Сондай-ақ, бесік баланы кездейсоқ құлаған заттан, суық пен ыстықтан да қорғайды. Пәле-жаладан сақтасын деп ырымдап, оған тұмар, бүркіт тұяғы сияқты заттар тағып қояды.

Құйрық ботқа (отыру тамағы) - сәбидің отыруға тырысқан кезеңінде, отыру қабілеті бойынша дайындалатын тамақ. Бұл тамақ салт-дәстүр бойынша тарыдан немесе күріштен жасалынады. Тамақтан соң өлеңдер айтылады. Нәресте отырғаннан кейін еңбектеп жүруге тырысады, оны орындағаннан кейін тәй-тәй тұруға, аяғыны басуға тырысады. Осы кезде «аяқ ашу» әдет-ғұрпы жасалынады [6: 54].

Баланың «бауырынан табақ жүгірту» ырымынан кейін, арада біраз уақыт өткен соң бала қаз тұрып, жүруге бейімделеді. Міне, осы кезде сәбидің ата-анасы «тұсау кесер» салтын өткізеді. Онда баланың аяғын ала жіп, майлы ішек және шөп тектес заттармен (орап) тұсап, білімді өнегелі немесе ұзақ сапарларда көп болған және жүйрік, аяғы жылдам адамдардың біріне: «Жүйрік бол, шауып кет! Қадамың сәтті, бақытың тәтті болсын, бісміллә!» – деп тұсауды кестіріп жібереді [3: 16].

Қалау (таңдау): сәбилі болған үйге жақын достар, туыстар арасынан «құтты болсынға» келгендер болады. Олардың таңдаған заттарды қалау дәстүрі бар. Бұл әдетке қазақ «қалау» деп атайды. Таңдалған заттар; зат, мүлік, үй заттары және басқа заттар бола алады. Атамыз қазақ, сәбиді көруге келген адамның қалауын орындайды [6: 54].

Бесире (бөліну): сәби дүниеге келгенінде оның отбасы, сәбидің құрметіне жасалынатын өлең айту әдетін орындайды. Бесире үшін де кішігірім бір ойын-сауық жасалынады [6: 55].

Сүндет той, әдетте ер балаларды тақ жасында, яғни 3, 5, 7 жасында сүндетке отырғызады. Сүндеттудің денсаулыққа, тазалыққа да пайдасы зор. Баланы сүндеттеу үлкен рәсім. Ол әр ата-ананың борышы. Бұл рәсімнің «сүндет тойы», деген сияқты жөн-жоралары болады, «қайырлы, құтты болсын» айтылып шашу шашылады. Сүндет міндеті бұрын қожа, молдаларға ғана тапсырылса, қазір оны дәрігерлер де жасай береді. Бұрынғы кезде ауқатты адамдар бала сүндеттегенде үлкен той жасаған. Оны «сүндет тойы» деп атайды [5: 44].

Қазақ халқының басты мақсаты ұрпақ өсіру, оны тәрбиелеу, адам ету. Әркім балалы болып ата-бабадан келе жатқан мұраға қалған қара шаңырақты шайқалтпай, түтінді түзу ұшырып, ошақтың отын жалғай жағатын мұрагер ұрпақты қалайды. Қазақ халқы ырымшыл халық болып, ұрпағының аман-сау өсіп жетілуі үшін жоғарыда атап өткен салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарды жасайды. Сонымен қатар қазақта балаға қатысты ырымдар мен тиымдар көп. Олардың бала тәрбиесіне, оның өсіп-өнуіне зор ықпалы бар деп көріледі. Қазақ ауылдарында ырымдар мен тиымдар сан ғасыр сарапқа түсіп, бүгінгі күнге жеткен. Қазақ халқы балалар тәрбиесіне аса назар салып келген халық. Балаларды тәрбиелеуге бар күші мен ақыл ойын жұмсаған. Ел арасында «баланы шешесінің құрсағында жатқанда тәрбиелей бастау керек» деген ұлағатты сөз де бар.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Abdülkadir İ. “Al” Ruhı Hakkında, Türk Mitolojisinde Kötü Bir Ruh, Türk Tarih // Arkeologya ve Etnografya Dergisi. Sayı 1, Temmuz 1933.
2. Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары: Біртұтастығы және ерекшелігі. Т.1. Құрастырған Әжіғали С. Алматы: «Арыс» баспасы, 2005.
3. Тал бесіктен жер бесікке дейін Айып Нүсіпоқасұлы. Алматы: «Өнер 21-ғасыр» қоғамдық қоры, 2014.
4. Mehmet A. Türk Halk Geleneğindeki Doğum Sonrası Uygulamalara Bir Örnek: Tuzlama. Milli Folklor, Yıl 13, Sayı 52.
5. Кенжеахметұлы С. Ұлттық әдет-ғұрыптың беймәлім 220 түрі. Көмекші оқу құралы. Алматы: «Санат», 1998.
6. Rüstemov M. Kazak Halk Kültürü ve Edebiyatından Örnekler. Akt. Vahit Türk. Türk Dünyası, Sayı 4, 2015.
7. Кәмәләшұлы Б. Қазақ халқының туыс-туғандық жүйесі, ұрпақ өсіру, тәрбиелеу дәстүрі, үйлену ғұрыптары. Алматы: Өнер, 2005.
8. Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары: Дүниеге келгеннен өмірден озғанға дейін (отбасылық әдет-ғұрыптар ертеректегі авторлардың еңбектері бойынша). Т. 1. Құрастырған Әжіғали С. Алматы: «Арыс» баспасы, 2006

Kırgız Göçebe Toplumunda Yaşlılar ve Yaşlıların Yeri

*Dinar İmanova**

The Aged and Their Place in the Kyrgyz Nomadic Society

Summary

It is a well known fact that an important part of the society in our world consists of aged people. As a person grows old and is unable to work, his living conditions become undoubtedly more and more difficult. Today retirement homes have been set up for the aged as a requirement of a social state understanding. How were the aged viewed by the-Kyrgyz nomadic society in the past and how are they viewed today? What was their place in the structure of both the family and the society? Were they held in high esteem by the society and their family? Answering those and similar questions constitutes the main purpose of our report. In this context, our report is based on relevant sources, personal observations, conclusions and field studies. Additionally, relevant proverbs propagated orally and preserved in the collective memory of the society for centuries were utilized extensively. Because the nomadism of the Kirghiz society is of genetic character, some of our conclusions will pertain not only to the Kyrgyz society, but also to nomadic societies in general.

Key words: Kirghiz, nomad, aged, aksakal, wise, family, society.

Kırgızlarda yaşlıların toplumdaki yerinin önemli olduğu bilinmektedir. Aile içinde ve dışında yaşlılara hitap etmek için kullanılan terim ve sıfatlar arasında *çoᅅᅅ ata*, *çoᅅᅅ ene* “büyükbaba, büyükanne”, *aba* “Kuzeyli Kırgızların kendi babalarına hitap tarzı (ihtiyarlara hitap tarzı)”, *abake*, *abıᅅıy* “destanlarda yaşça büyük olan erkeᅅe hitap tarzı”, *abıᅅka* “yaşlı, ihtiyar”, *kocoyun* “aile reisi, patronum”, *bayım* “efendim, (kadının başkalarının yanında yaşlı kocasına hitap tarzları), *canagı* “deminki/ anılan, bizim evdeki (yaşlı kocanın yaşlı eşine hitap tarzı), *aksakal* “ak -sakallı, elin ulusu, en yaşlısı, kabile başı (kabile içinde en yaşlı kimse)”, *baybiçe* “ilk eş, hatun ev sahibesi (yaşlı eşine hitap tarzı)”, *kempir* “koca karı”, *karıya* “ihtiyar erkek”, *çal* “kocamış (kır sakallı ihtiyara hitap tarzı)”, *ulgaygan kiᅅi* “hatırı sayılacak yaşta olan adam”, *karı* “aksakal, el başı”, *karı-kartanᅅ* “kocamaya yüz tutmuş olan ihtiyar adamlar”, *caᅅı öᅅkön adam* “yaşlı ilerlemiş adam” ifadelerine rastlanmaktadır. Kırgız göçebe toplumunda bilgi sahibi, hikmetli yaşlılar *ooluya* “veli, aziz, evliya”, *oluyat* “olayları önceden görebilen, filozof”, *hızır*, *kasiettüü* “haysiyetli, kutsal”, *kösöm* “geleceᅅi görebilen; halkın atası, el’in mayası, bilgi sahibi” gibi kalıcı sıfatlarla

* Dr., Biᅅkek, Kırgızistan..

tasvir edilmişlerdir¹. Belirttiğimiz gibi Kırgızların toplumsal hayatının ilerlemesi, gelişmesi ve aydınlanmasındaki etkilerinden dolayı yaşlılarla ilgili terim ve sıfatların, onlara gösterilen hürmet ifadelerinin geniş kapsamlı olması dikkat çekmektedir.

Kırgızlara ait olduğu düşünülen Yenisey yazıtlarındaki mezar taşlarının çoğunluğunda oğulların, hanımlardan sonra zikredildiği dikkat çekmektedir. Aile üyelerinin sıralandığı mezar yazıtlarına, aile reisinin halkına, ülkesine yaptığı hizmetin tasdik edildiği ve öz oğullarının hukuki yönden miras sahipleri olarak anılmasını öngören bir yaşlının vasiyetnamesi olarak da bakabiliriz. Miras düzenine göre, miras onun ailesine aittir. Kırgız ailesinde en büyük önemin eşe ve ondan doğan çocuğa verildiği anlaşılmaktadır. Aile üyelerinden sayılan *ök* “anne”, *qaŋ* “baba” ve *ata* “baba tarafından dede, büyükler” mezar taşlarındaki sırada oğullardan sonra yer almaktadır. Aile üyeleri sıralamasında bir sonraki yeri alan kardeşler için Kırgızlar *açi-içi* “büyük kardeş”, *ini* “küçük erkek kardeş”, *ikiz* “ikizler”, *qadaş* “kan kardeş” terimlerini kullanmaktadır. Yazıtlarda bunlardan sonra gelin tarafından akrabalar ile uzak akrabaların ve akraba olmayanların (*adaş* “arkadaş, savaş arkadaşı”, *qadin* “kaynana”, *küdagü* “damat”, *kelin* “gelin”, *tünür* “kaynata”, *töran* “bayan tarafına özgü”, *jure* “hanım tarafından küçük akrabalar”) ve savaşlarda elde edilen hizmetkârların sırasıyla anıldığı gözükmektedir².

Öge/öğa, Çeçen ve Tarkan Unvanları Hakkında: Kırgız Kağanlığı'nın kurulduğu döneme (IX-X. yüzyıl) ait olan Yenisey yazıtlarında ve Uygur belgelerinde yaşlılara verilen unvan ve terimlere de rastlanmaktadır. Örneğin, Tuva ve Hakasya bölgelerinde bulunup Kırgızlara ait olduğu düşünülen anıtlarda *öğa/öge* terimine 6-7 kez rastlanmaktadır. Türkolog İ. Kormuşin'in son araştırmalarına göre *öğa*, devlet yönetimindeki en yetkin kişi, birinci başbakan (şansölye)dir. Araştırmacı, E-26 (Oçura) yazıtındaki (1) *il öğasi inançu bilga irig öltüm* yazısını “devletin başbakanı, bilge irig, ben öldüm.” şeklinde okumuştur³. Kaşgarlı Mahmut'un

¹ K. K. Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, I-II, Ankara, 1988, s. 1, 15, 246, 410, 413, 595; Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugat-it-Türk*, IV, Ankara, 2006, s. 93; *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Haz. Recep Toparlı, Hanifi Vural, Recep Karaatlı, Ankara, 2003, s. 1, 15, 28-29, S. M. Abramzon, “Formü rodoplemennoy organizatsiü koçevnikov Sredney Azii”, *Rodovoe Obşestvo. Etnografiçeskie Materialy i İssledovaniya*, Moskava, 1951, s. 154, 167, 170. *Manas Ensiklopediya I*, Bişkek, 1995, s. 518; O. K. Karataev, S. N. Eraliev, *Kırgız Etnografyası Boyunça Sözdük*, Bişkek, 2005, s. 151; *Manas. Kirgizskiy Epos 3*, Moskva, 1946, 363-364; V. İ. Jirmunsky, *Tyurkskiy geroičeskiy epos*, Leningrad, 1974, s. 65.

² İ. V. Kormuşin, *Tyurkskie eniseyskie epitafii: grammatika, tekstologiya*, Moskva, Nauka, 2008, s. 164, 258-259; 264-267; 275-285; 287.

³ İ. V. Kormuşin, *a.g.e.* s. 16-18, 115-116, 135, 140-141, 144-145. *Öğa* için bkz: E-26 (Oçura, Hakasiya), H. N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları, III*, TDK, 1940, s. 133-137;

divanında *öge* kelimesi “çok akıllı ve anlayışlı yaşlı kimselere ve ulusun büyüğüne verilen bir ad” olarak açıklanmıştır.⁴ *Drevnetyurkskiy Slovar*’da⁵ *öğa* kelimesinin ilk anlamı “bilge, düşünür”, ikinci anlamı ise “unvan”dır. Diğer taraftan Yusuf Has Hacib’in *öga* ile ilgili olarak “Kimi akıllı ile *öge*’liğe yükselir ve birine *ögelik* kısmet olursa o akıllıca hareket etmeli ve beyi yanıldığı vakit ona doğru yolu göstermelidir.” ifadelerini kullanmasıyla araştırmacılar, bu unvanın merkezî bölgelerdeki kenğeşçi (danışman, nasihat veren memur) için kullanılmış olması ihtimali üzerinde durmuşlardır.⁶ Çin kaynakları hükümdara yanlış nasihat verenlerin varlığından söz eder: “Hükümdara yanlış nasihat verenler ve hırsızlık yapanların cezası ölümdür”⁷. Araştırmacıların belirttiği gibi Orhun yazıtlarında geçen ve Karahanlılarda⁸ da kullanılan bu unvanla ilgili *bilge öge*, *öge buyrukı*, *kinğeşçi öge* gibi ifadeler *ögenin* danışman anlamında kullanıldığı ve bu danışmanların toplumdaki yaşlı ve ulusun büyükleri oldukları hususunda hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır. Diğer yandan, Manas Destanı’nda, Manas’ın han olarak seçilmesi esnasında başına başlık giydirilmesinden, bayraktan ve onun yanındaki en yakın danışmanından “Kılımlı bilgen han bolso, kırk ubaziri bolot go.” şeklinde söz edilmektedir. O hâlde buradaki “*ubazir*” hanın danışmanıdır⁹ ve *öğa* ile aynıdır.

Eski Kırgız göçebe toplumunda her erkeğin savaş yöntemlerine hâkim olduğu, çocuklara küçük yaştan itibaren savaş taktiklerinin öğrenildiği, savaşa katılma yaş aralığının genellikle 17-50 olduğu, 60-70 yaşında olup savaşa katılanların da bulunduğu ve iki üç yaşlı adamın bir araya geldiklerinde genelde savaş hakkında konuştukları bilinir. “Altmış ile yetmiş ihtiyar yaşı” bir deyim olarak da kullanılmaktadır. *Öge* unvanını taşıyanın toplumda hikmetli bir yaşlı olduğunun delili olarak Mahmud Kaşgarlı şunları belirtmiştir: “...Hakan savaş için Zülkarneyn üzerine gençlerden oluşan bir bölük asker gönderir. Hakanın veziri 'Sen Zülkarneyn'in üzerine gençleri gönderdin; onların içerisinde denenmiş, yaşlı savaş eri adamların dahi bulunması gerekir.' deyince Hakan yaşlı ve tecrübeli anlamına gelen 'Öge mi?' der. Vezir 'evet' cevabını verir. Bunun üzerine Ha-

S. Malov, *Eniseyskaya Pis'mennost' Tyurkov*, Moskva, s. 47-51.

⁴ Kaşgarlı Mağmud, *Divanü Lugat-İt-Türk*, C.I, s. 11, 48; ; C. IV, s. 451.

⁵ *Drevnetyurkskiy Slovar*, Leningrad, 1969, s. 379; bkz: S. Malov, *Eniseyskaya Pis'mennost' Tyurkov*, s. 41, 44.

⁶ Muratbek Kocobekov, “Orta Asırlarda Kırgız Türklerinin Uruğ Münasebetleri”, s. 24.

⁷ Kırgız Cana Kırgızstandın Tarihî Bulaktarı, tom 2, s. 50.

⁸ *Karahanlı Türkçesinin Sözlüğü*, (haz: Emek Üşenmez), Doğu Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 218.

⁹ C. S. Baktugulov, “Manas” Eposu jana Kırgız Elinin Tüzülüşü”, Bişkek, 1995, s. 34-35.

kan yaşlı, sınanmış bir kimse gönderir. Zülkarneyn'in ileri kolları üzerine bir gece baskını yapıp düşmanları yenerler".¹⁰

Kırgız folkloru ile ilgili kaynaklardaki *çeçen* kelimesi "beliğ, söz ustası, hâkim (akıllı)"¹¹, danışman, savaş işini iyi bilen kişiye verilen unvan" anlamındadır. Çeçenin görevi devlet yöneticilerine nasihat ve tavsiyede bulunmaktır¹².

Tarqan (Tarhan):¹³ Yenisey yazıtlarında "böğü tarkan...", "böğü tarkan ar..." şeklinde geçen ve erken Hun devrinden beri "hikmetli bölge yöneticisi" olarak bilinen bu unvan eski Türk yazıtlarında *boyla* ve *baga* unvanlarının bir devamı olarak sıkça görülmektedir. Araştırmacılara göre, Kırgız Kağanlığı döneminde Tarhanlar toplumda ayrıcalıklara sahip olan bir sosyal sınıftır.

Darhan kelimesi Kırgızcada 1. demirci, savaş aletlerini yapan usta; saygıdeğer, kutlu, saygın, kutsal; Moğolcada 1. usta, ustahane; 2. kutsal, dokunulmaz, ileri görüşlü anlamlarındadır. Kaşgarlı Mahmut'a göre *darhan* kelimesi İslam'dan önce verilmiş olan bir addır ve Arguca "bey" anlamına gelmektedir. Araştırmacılara göre, tarkanlar ülkedeki pek çok yükümlülükten muaf tutulmuş özgür insanlardır. Unvan, Suci yazıtında "Ben (bir) Kırgız Oğlu Boyla.. Bağa Tarqan..." Kırgız kağanlarının otağının bulunduğu Uybat vadisindeki yazıtta ise "...üstteki gök buyurdu.. ben Tarkan Şangun'im" şeklinde tespit edilmektedir¹⁴. L. Rasony bu unvanın asıl manasının demirci olabileceğini, madenlerin işlenişi ve kullanılışı insan hayatında olağanüstü bir etki yarattığından, eski Ariler ve Ural-Altaylılarda demirciliğin bir Tanrı armağanı sayıldığını, hükümdarlıkla aynı derecede önemli olduğuna inanıldığını belirtmektedir. Son derece yaygın olan bu unvana bütün Türk boylarında rastlanır ve rütbelerde, çadır kurma ve meclislerdeki oturma düzeninde, ziyafetlerde, et dağıtımında bu sıralamaya çok sıkı bir şekilde dikkat edilirdi.

Yaşlıların Toplumdaki Yeri: Kırgız göçebe sosyal hayatında hikmetli, tecrübeli ve sorunları çözmeye tarafsız yönüyle anılan yaşlıların toplumdaki rolünün büyük olduğu bilinir. Küçükler tarafından yaşlı birisinin konuşmalarını dikkatlice dinlemek, hatırında tutmak, özdeyişlerini

¹⁰ Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugat-it-Türk*, I, s. 90-91.

¹¹ K. K. Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, I, s. 258.

¹² Manas Ensiklopediyası, II, s. 527-528.

¹³ *Drevnetyurkskiy Slovar'*, Leningrad, 1969, s. 554.

¹⁴ İ. V. Kormuşin, *Tyurkskie eniseyskie epitaftii: grammatika, tekstologiya*, Moskva, Nauka, 2008, s.101, 144, 162-163, 165, 167; H. N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları, III*, s. 102, 156, 555; S. Malov, *Eniseyskaya Pis'mennost' Tyurkov. Teksti i Perevody*, Moskva, 1952, s. 33, 44; O. K. Karataev, S. N. Eraliev, *Kırgız Etnoğrafya Boyunça Sözdük*, s. 23; Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugat-it-Türk*, I, s. 436.

saklamak önemliydi. Boyların birlik ideolojisini ve boylar arası münasebetleri düzenlemek de yaşlılara düşen bir görevdi. Özellikle göç zamanlarında çadırların nerede kurulacakları ile ilgili kararlar boy içindeki yaşlılar tarafından alınırdı. Göçebe Kırgızlar çadır kurarken kaynakların da gösterdiği gibi nehir kenarlarındaki çayırılık yerleri tercih etmekteydiler. Kırgızların başına zor zamanlar geldiğinde yaşlıların doğru yolu bulabilenler; karışık, içinden çıkılmaz durumlarda çıkış yolu bulanlar da halkın ileri gelen yaşlılarıydı. Devlet yöneticilerinin çok önemli kararları hikmetli yaşlıların tavsiyesiyle aldıkları bilinir. Yaşlılar toplumdaki çatışma ve tartışmaların durdurulmasında önemli rol oynamışlardır. Devlet yöneticilerinin de çok önemli kararları, halkın hikmetli yaşlısına danıştıktan sonra verdikleri ve bu durumun günümüzde de geçerliliğini koruduğu gözlemlenmiştir. Bunların örneğini Kırgız sözlü edebiyatında, destanlarında daha net şekilde görebiliriz. Manas Destanı'na göre bilgi sahibi, toplumda saygın yeri olan, hikmetli ihtiyarlar Koşoy ve Bakay'dır. Koşoy Kırgızların kaygı ve üzüntülerini derinden hisseden, geleceği görebilen birisidir. Destana göre, ihtiyar Akbalta Manas'a verdiği bir tavsiyesinde, "hikmetli ve el reisi olan ihtiyar Koşoy'a gidip danışmasını" önerir. Destanda yaşlı Koşoy halkın atası, toplumun mayası, evliya, bilgi sahibi, hikmetli¹⁵ gibi kalıcı sıfatlarla tasvir edilmektedir. Destandaki en önemli olaylardan olan "Kökötöy-dün aşı"nı yönetirken önder olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kırgız ve Kazaklarda yaşlıların toplumdaki yerini "uran": savaşa davet nidasında da görmek mümkündür. N. İ. Grodekov XIX. yüzyıl Kara-Kırgız ve Kazakları hakkında şunları belirtmiştir: "savaşa davet nidasında onlar yedinci ve onuncu kuşağa kadarki büyüklerinin isimlerini kullanırlar. Bunun dışında o çağda yaşayan bir yaşlı aksakalın ismini de seçerler"¹⁶.

Kırgız göçebe toplumsal hayatında iç ve dış ilişkilerin, sosyal hayattaki önemli meselelerin halkın yaşlıları tarafından yönlendirildiği dönemler de vardır. Kırgız boylarından Şiboküylerin lideri ve aksakalı "Açcen" in tahta geçtikten sonra Çin'e giderek Tan sülalesi imparatorunu bizzat ziyaret ettiği¹⁷ bilinmektedir. *Aksakallar kengeşi* "aksakallar meclisi" Kırgız Kağanlığı'nın (840-X. yüzyıl) hiyerarşisinde önemli rolleri olmuştur. "Aksakallar kengeşi" toplum ve devlet için özel hizmetlerde bulunan siyasi-askerî yöneticiler, boy birliklerinin önderleri, kağanın danışmanları ve kağana en yakın olanlardan oluşmaktaydı. Aksakallar kengeşinde kağan tarafından gündeme getirilen devlet sorunları, dış ve iç siyasetteki durumlar,

¹⁵ Sayakbay Karalaev, *Manas*, (1. 161), s. 108, 187; V. İ. Jirmunsky, *Tyurkskiy geroičeskiy epos*, Leningrad, 1974, s. 65; *Manas. Kirgizskiy epos*, s. 314-316.

¹⁶ N. İ. Grodekov, *Kirgızı i karakirgızı sır'-dar'inskoy oblasti*, Tom pervıy, Yuridiceskiy bit, Taşkent, 1889, Prilojenie № 1.

¹⁷ V. V. Bartol'd, *Kırgız cana Kırgızstan tarıhı boyunca tandalma emgekter*, Bişkek, 1997, s. 23.

gelecek ile ilgili planlar, iktisadi durum halkın yaşam seviyesi görüşülmekteydi. Günümüz Kırgız toplumunda aksalların boylar arasındaki ilişkilerde hâlâ etkili olduğu görülmektedir. Din işlerinin yürütülmesini, boylar arası kavga ve çatışmaların önlenmesini, komşularla ilişkilerin düzenlenmesini, savaş ve göç sorunlarının çözümlenmesini de üstlenen aksakallar aynı zamanda danışmandırlar ve toplumun soylu-aristokrasi sınıfının temelini teşkil ederler.¹⁸ M. Kocobekov, kağanın önemli kararlarını *aksakallar* olarak bilinen danışmanları ile aldığını, yönetimde bulunduğu süre içinde kurultay heyetine itaat ettiğini belirtmektedir. Uruğların ortak problemlerini çözmek için aksakallardan başka “uruğ şurası” veya aksakallar meclisi toplanırdı. Günümüz Kırgızistan’ında yaşlı ve büyüklere itaat temelinde kurulmuş olan “Aksakallar kengeşi”nin toplumdaki sorunları gündeme getirdiği bilinmektedir. Kırgız toplumunda yaşlılardan ilim ve irfan sahiplerinin danışmanlık etmesini “Yan yana oturalım, iyice müşavere edelim; eğri oturup doğru konuşalım; müşavere ile kesilen parmak acımaz.”¹⁹, “Yaşlının sözünü ambara koy.”, “Yaşlı kişi evin kutudur.”, “Baban ölse de babanı gören ölmesin.”, “Yaşlısı olanın nimeti de vardır.”, “Yaşlı evin ışığıdır.”, “Genç gücüyle, yaşlıysa nasihatıyla.”, “Yaşlısı olanın rızkı vardır.” atasözlerinde görmek mümkündür.

Yaşlıların Ailedeki Yeri: Göçebe Kırgız toplumsal hayatında aile büyükleri kendi çocuklarının toplum tarafından tanınmasında büyük rol oynamıştır. Kırgızlara göre “İyi babanın oğlu”, “Oğul iyisi hürmet” atasözlerinde geçtiği gibi iyi bir oğul atadan kalan, babasının bıraktığı mirastır. Kırgızların sözlü tarihinde her boyun kendi geçmişindeki yedi büyük dedesinin ismini bilmesi tarih yazımında önemli bir bilgi kaynağı olmuştur. Günümüz ve geçmişteki göçebe Kırgız toplumunda kişilerin soy kütüklerini yedi atalarına kadar bilmeleri gerekirdi. Kırgızca’da geçmiş yedi kuşak için şu terimler kullanılır: 1. *Ata*, 2. *Çon ata*, 3. *Buba*, 4. *Baba*, 5. *Kubar* 6. *Cete*, 7. *Coto*. Kırgız yedi atasına kadar toplumsal kökenini bilmeyenleri “köksüz”, “serseri kul”, “teşekkülsüz” olarak görmüşlerdir.²⁰ Eski Kırgızlardan beri yedi yaşındaki çocuğun yedi atasına kadar bilmesi gerekmekteydi. Bunun dışında boy yöneticilerinin 21 büyük dedelerine kadar bilmeleri gerekirdi.²¹ Kırgızlar arasında var olan edep-ahlak, örf âdetlerin korunarak sonraki nesillere aktarılmasında yaşlılar büyük rol oynamışlardır. Nesiller arasında sıkı bağ sosyal yapının tesiriyle, küçüklerde büyüklere

¹⁸ Manas ensiklopediyası, I, s. 289; O. K. Karataev, S. N. Eraliev, Kırgız etnografyası boyunca sözdük, s. 21.

¹⁹ K. K. Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, s. 438.

²⁰ Belek Soltonoev, *Kırgız Tarihi*, Bişkek, 2003; K. K. Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, s. 203; O. K. Karataev, S. N. Eraliev, *Kırgız etnografyası boyunca sözdük*, s. 21

²¹ *El adabiyatı seriyası*, T. 29, Bişkek, 2003, s. 157, 258, F. A. Fielstup, *İz obryadovoy jizni kirgizov načalo XX veka*, Moskva, 2002.

karşı saygı duygusu geliştirmiştir. Göçebelikten günümüze aile bağları çok güçlü olan Kırgızlarda soy ve nesiller arası ilişkiler sağlam tutulur. Bu durum “Kendi seçercesini bilmeyen Kırgız değildir.” atasözüne de yansımıştır.

Yaşlılara gösterilen saygı Kırgızlarda *kereez aytuu* “öleceğini sezen adamın son sözü, vasiyet, nasihat” geleneğinin aile için büyük anlam taşımasından da anlaşılmaktadır. Hayatta kalan çocuklarına nasihat etmek Yenisey-Orhun yazıtlarında²² olduğu gibi yaşlıların ölmeden önceki en son sözü olduğundan Kırgız toplumunda günümüzde de geçerliliğini koruyan önemli unsurlardan birisidir. Öleceğini sezen yaşlılar genelde çocukları ve yakın akrabaların çağırıp yaşamlarını nasıl devam ettirmeleri ve birbirlerini nasıl desteklemeleri gerektiği konusunda tavsiyelerde bulunur. Miras bölüşümü konusunda evin yaşlısının son sözü geçerlidir. Bununla ilgili XIX-XX yüzyılın aile yapısını araştıran Saul Abramzon, dul kalan kadın yaşlanınca bakımının küçük çocuğu tarafından sağlandığını belirtmiştir: “Baba hayattayken en küçük oğluna miras ayırmamıştır. En küçük çocuk babası ölünceye kadar baba evinde beraber yaşamaktadır. Babası ölünce baba yurdu küçük çocuğa kalır. Kurallara göre onun mirası öbür erkek çocuklara göre daha büyüktür. Onun görevi babasının cenazesini kaldırmak, dul kalmış annesine ölünceye kadar bakmaktır. Yaşlının aile için söylediği en son söz olduğu için buna aile üyeleri çok değer vermektedirler”.²³

Kırgız göçebe toplumunda yaşlılara gösterilen saygıyı günümüzde de söylenen *koşoklarda* (ölü için yahut şiir söyleyerek ağlamak)²⁴ görmekteyiz. Aynı saygıyı *Karılıu üy ırmsız bolbos* “İhtiyar adamı olan ev tefeülsüz, teşeümsüz kalmaz.”, *Kelindi kelgende kör, kempirdi ölgöndö* “Gelini (güveyin köyüne) geldiğinde gör, koca karıyı ölürken.”²⁵, “Yaşlısı olanın nimeti de vardır.”, “Yaşlı evin ışığıdır”, “Genç gücü ile yaşlı nasihatı ile” atasözlerinde de görmekteyiz. Destanda söylenen ağıtta ailenin hayattaki çocukları, halkın geleceği hakkındaki düşünceleri, vatan konuları ilk sırada gözüktür. Bunun en iyi örneğini, Manas öldüğünde karısı Kanıkey’in yaktığı ağıtta görmek mümkündür: “Öbür dünyaya giden sen oldun. Azap/eziyet çeken ben oldum. Argın Kırgız elini, çatışmadan kim korur da kim önder olur”.²⁶ Günümüze kadar gelen ve vasiyetname şeklinde söylenen ağıtta, aile büyüğünün özellikleri, hayattayken yaptığı işler, insanlarla ilişkileri sırasıyla söylenerek ses çıkarıp ağlanır.

²² Bkz. *Orhon-Yenisey tekstleri*, Frunze, 1982; S. E. Malov, *Pamyatniki drevnetuyrkskoy pis'mennosti. Teksty i issledovaniya*, Moskva-Leningrad, 1951.

²³ S. M. Abramzon, *Kırgızy i ih etnogenetiçeskie i istoriko-kul'turnye svyazi*, s. 167, 170.

²⁴ K. K. Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, II, s. 491.

²⁵ K. K. Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, II, s. 409.

²⁶ Manas; Manas ensiklopediyası I. Bişkek, 1995, 249.

Kırgız göçebelerinin oturduğu çadırda da toplum içinde yaşlılara verilen saygıyı görürüz. Kırgızların “*Boziy*” dedikleri çadırın iç kısmı *ulaga*²⁷, *tör* (çadırın girişinin karşısındaki yer, başköşe²⁸), *epçi cak*²⁹ ve *kolomto*³⁰ bölümlerinden oluşmaktadır. Çadırın doğuya açılan kapısı “*bo-sogo*”dan³¹ (doğudan) başlayarak doğu-batı yönünde Kırgızların ayrıca saygı duydukları ulu kuşağın temsilcilerine ait en önemli yer olan *tör* “başköşe” ile son bulur. *Ulaga* diye adlandırılan eşik tarafı gençlere ait kısımdır. Ailenin büyüğü öldüğünde yani inanışa göre batıya gittiğinde onun yeri olan *tör* boş kalmaktadır. Bu hiyerarşik düzen çerçevesinde onun yerini, yaşça büyük sonraki kuşağın temsilcisi alır. Kırgız ve Kazaklarda yaşlı misafiri toplumda ve ailede boy içindeki saygınlığına göre çadırın *törüne* (başköşesine) oturturlar. Kırgızlarda günümüzde de “kutlu evin *törünü* geçmek” ifadesi kullanılmaktadır. Tuva ve Altay halklarında da saklanagelen bu yaşlılara hürmet için “Töre ilkin Kara-Kırgızlar oturur.” deyişi vardır.³² Kırgızlar çadırda inek boynuzu şeklinde otururlar, şecere söyleyip çocuklarla konuşurlar. Çadırın başköşesinde oturan tecrübeli yaşlıya danışırlar. Bu gibi toplantılarda çadırda oturanlar için ahlak kuralları önemlidir. Aile üyeleri arasındaki ilişkileri ve yaşlılara gösterilen saygıyı özellikle aile ziyafetlerinde görmek mümkündür. Tüm aile üyeleri düzgün bir şekilde nereye oturacaklarını önceden bilirler. Bu durum günümüzde de böyledir. Geçmişte göçebelikten gelen âdetlere göre başköşeye evin yaşlısı oturur. Onun sol tarafına baybiçesi (ilk karısı) onun yanına da yaş sırasına göre kızlar, gelinler oturur. Evin yaşlısının sağ tarafına yaş sırasına göre oğulları, ocağın yanı, kapının giriş kısmına ise en küçük oğulun gelini oturur. Eğer misafir gelirse yaşına göre onu başköşeye oturturlar.³³ Yaşlı bir kişi konuşurken sözü bölünmez, söylediği söze bir şey katılmaz, ses çıkarılmaz, büyüklerden önce konuşulmaz. Kapıdan giren yaşça küçükse kimseyle selamlaşmadan, hiç ses çıkarmadan oturur, konuşulan söze kulak verir, konuşan yaşlılar sözlerine son verdikten sonra büyüklerden başlayarak tokalaşır selamlaşır. Konuşmak nasıl bir ustalık/meslek ise oturanların dinlemesi de sanat/görgüdür. Günümüz Kırgızlarında ölüyü anmak üzere verilen ziyafetlerde, düğün şöleni, kurultay ve bayram etkinliklerinde, eve çağrılan ihtiyarlar başköşede yerlerini alırlar. Bu kural ailede bugüne kadar

²⁷ ulaga: kapının etrafındaki yer.

²⁸ K. K. Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, II, s. 756.

²⁹ *epçi cak*: “kapıdan sağ tarafa düşen kadınlar kısmı”, K. K. Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, I, s. 334.

³⁰ *kolomto*: “ateş yakılacak olan yer”, K. K. Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, II, s. 480.

³¹ *bosogo*: kapı çerçevesi, eşik.

³² Kırgızlarda gelin kendi anne-babasının evinde *törde* oturur.

³³ S. M. Abramzon, *Kirgizy i ih etnogenetiçeskie i ih istoriko-kul'turnye svyazi*, s. 80, 170.

korunmuştur. Günümüzde ailede yaşlı birisi varken kimse onun yerine oturamaz. *Karıluu üy ırımsız* bolbos “İhtiyar olan ev tefeülsüz, teşeümsüz kalmaz.”³⁴ atasözü bu açıdan önemlidir.

Yaşlılara gösterilen saygı ve hürmeti eskiden beri korunagelmış *ustukan aluu* “büyük ve küçük baş hayvanın etli kemiğinin servis edilmesi” âdetinde de görmektediriz. Kırgızlarda boylara göre yemek servisi yapıldığında ustukanın başköşede oturan yaşlılardan kime verilmesi gerektiği önceden bellidir. *Ustukan* (*kuyumulçak, cambaş, coto-cilik, kaşka-cilik, kar-cilik, dalı*) tabaklara konulur ve sırasıyla başköşede oturan yaşlılardan başlayarak servis edilir. *Ustukan* sofranın tam ortasındaki başköşeden başlayarak sağ taraftakilere, sonra sol taraftakilere dağıtılır. Baş kemiğiyle, kalça kemiği servis tabağında beraber getirilir. *Ustukan* dağıtımında *uça*³⁵ servisi başköşede oturanların en yaşlısına yapılır. Âdetlere göre en yaşlı kişi tabağının dibinde yemek bırakır. Tabağın dibinde kalan bu yemeği de gelinler yemektirler. Yaşlıdan kalan bereket, rızık ve nimet ile ilgili olarak “Onun tabağından yemek yedim, benim de yaşım onunki gibi olacak, benimle bereketini bölüştü.” inancı yaşamaktadır. Bu gibi aile ziyaretlerinde yemek servisinden önce yaşlıların ellerine su dökmek için küçük çocuklar görevlendirilir. Çocuk sağ taraftan başlayarak misafirlerin ellerine sırasıyla su dökerek yaşlılardan *alkış* duası almaktadır. Yaşlılar çocuğa “ömrün uzun olsun”, “Tanrı lütfetsin!” gibi hayır duaları ederler.

Kırgızcada bereketlemek ve kutsamak anlamına gelen *bata*³⁶, aile üyeleri için yaşlıların takdis, hayır duası göçebelikten beri korunmuş bir âdettir. Bu âdet günümüz Kırgızlarında geçerliliğini korumaktadır. Bereket duasının pek çok çeşidi bulunmaktadır. Çocuğun doğuşunda, çocuğu beşiğe yatırmada, çocuk ilk adımlarını atmaya başladığında, çocuğu okula gönderirken, çocuk okulu bitirip diplomasını aldığı anda, askere uğurlarken, uzak bir yolculuğa gönderirken vs. yaşlılar ellerini açarak Tanrı’ya dua ederler. Yaşlılar tarafından bereket duası almanın aile değerlerinde önemli bir yeri vardır. Uruğ içindeki yaşlı ve saygın birisinden bereket duası etmesi istenir. Yaşlıların ettiği duanın Tanrı tarafından işitileceği ve edilen dua-

³⁴ K. K. Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, s. 409.

³⁵ *uça*: kuyruk sokumu yağı

³⁶ *Bata*: 1. Dua; 2. Dua ederken yapılan hareket. İki avuç açılarak yüz aşağı ve sakallara değecek şekilde ve sanki dökülen bereketi toplarcasına yapılan hareket. *Bata*: 1. Kur’an’ın birinci suresinin adı. Fatıha; 2. ~~ak~~ takdis; hayırlı dua; *kuru ayakka bata cürböyt* “kuru kaşık ağız yırtar (harfiyen: kuru çanağa dua edilmez)”; *arbak bata*: ölmüş olan adamdan alınan ve onun ruhu ile himaye edilmiş olan dua; 3. Nişanlanma; *ak bata*: nişanlanma zamanında yapılan dua; *sizdi ak bata kızıl kanga koyobuz* “nişan şartlarını yerine getiremediğinizden dolayı (edilen) duanın ve (nişan töreni sırasında kesilen hayvanın) kanın sizin başımıza bir ceza olarak düşmesini dileriz”. Bkz: *Manas. kirgizskiy epos 3*, s. 364; K. K. Yudahin, *Kırgız sözdüğü*, I, s. 98.

nın gerçekleşeceği beklentisi oluşur. Örneğin, yaşlı birisi çocuğa bereket duası ederken şunları söylemektedir: “Bakay gibi kösöm (ileriye gören), Ceeren gibi hikmetli, Manas gibi uyanık, Çıngız gibi seçkin ol”.³⁷ Bunun gibi nişan ve düğünlerde yaşlılardan bereket duası almak bir Kırgız ailesi için çok önemlidir. *Bir kişinin keşiğin cep, batasın algan*³⁸ “Yaşlı saygın birisinden kalan yemek artığını yiyip ondaki bereketi almıştır.” deyiimi bu açıdan önemlidir. Bereketlemedeki dilekler aile içi ve toplumsal ilişkilerde kişilerin birbirlerine karşı merhametli ve saygılı davranmalarına yol açmıştır. Halk arasında bereket duası etmekle ilgili, “Yağmurla toprak yeşerir, bereket-duasıyla halk yeşerir.”, “Bata sözün atasıdır.”, “Botonun kunu-bir cut, batanın kunu-bin kut”, “Atandan boto kalsın, bata kalsın.” gibi hayati özetleyen atasözleri kullanılmaktadır. Günümüzde de Kırgızlar çocuklarını yaşlı büyük baba ve büyük anneyi bataya çağırarak, dua etmeye davet etmek için gönderirler. Göçebe Kırgız toplumunda özellikle çadırın “tündük”ünün³⁹ yukarı kaldırılması sırasında kurban kesip yaşlılardan hayır duası istenmesi çok önemlidir.

Bereketlemenin diğer bir çeşidi “alkış”tır. Alkış sena, övgü, hayır duası etmek⁴⁰ anlamındadır. Kırgız kültürel hayatında Kök Tanrı’ya dua etmenin özel bir yeri olduğunu belirtmeliyiz. Yaşlıların “Tanrı bereketlesin!”, “Tanrı lütfetsin!”, “Gittiğin yer ateş olsun, lanetler kaybolsun.” gibi bereketleme duaları halk arasında söylenir ve özellikle destanlarda sıkça karşımıza çıkar. Kırgızlarda yaşlılar Tanrı’yı kutsal sayıp geçmiş ve gelecek çeşitli olayları ona bağlamışlardır. Örneğin çocuk doğurmak, çocuğa ad vermek, savaşta zafer kazanmak, savaş aleti kullanmak, savaş atına ad vermek ile ilgili bereketleme duası⁴¹ ettiklerine rastlanmaktadır. Bir çocuğa isim koymak ona bereket duası etmek o aile için bir ayrıcalıktır. Çocuğa verilen isim, çocuğun geleceğiyle ilgilidir ve onu gelecekte de koruyacaktır. İsim genelde çocuğun öz babası ve yaşlılar tarafından verilmektedir. Kanıkey’in ihtiyar Koşoy’dan aldığı bereketleme ile hamile kalması ve Semetey’in dogması⁴² bereket duasının gelecekteki olayların önceden bildirilmesi inancına örnektir. Diğer taraftan, destanlarda görüldüğü kadarıyla, Kırgız toplumunda yaşlıların ettiği bir lanetin de ileride gerçekleşeceği inancı vardır. “Ceti atanğdın boorun ce.” gibi lanetleme en korkunç lanet çeşididir. Dolayısıyla, toplumda yaşlı birisinin bilgelikle söylediği sözleri, hayat tecrübesini dikkate almak gerekir. Bugünlerde de Kırgız ailesinde yaşlı-

³⁷ <https://ekojoev.jimdo.com>

³⁸ Belek Soltonoev, *Kırgız tarihi*, s. 13.

³⁹ *tündük*: obanın uuk’ların üst uçları ile tutulan, yukarıdaki ahşap dairesi.

⁴⁰ *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Hazırlayanlar: Recep Toparlı, Hanifi Vural, Recep Karaatlı, Ankara, 2003, s. 7.

⁴¹ *Manas*, Sagımbay Orazbakov, (1. 88)

⁴² *Manas* Sagımbay Orozbekov, (3. 209)

sının sözüne kulak asmamak, yaşlıya karşı saygısızlık etmek toplum tarafından olumsuz karşılanmaktadır.

Kırgızların en eski görgü kurallarından biri de yaşlılara hürmet ifade şeklidir. *Cüğünüü* “yaşlı kişiler önünde eğilmek, iki elini göğsüne alıp bir iki kere eğilmek” bunlardan biridir. Gelinin yaşlı kayınana-kayınpederine ve yaşça büyük akrabalarıyla selamlaşırken her gün bir kere eğilmesi gerekir⁴³. N. İ. Grodekov'un belirttiği gibi “genç kadın yaşlı birisinin önünden değil, arkasından geçer”⁴⁴. Makale yazarı annesinin yaşlı olduğu hâlde büyüklerinin karşısında her zaman gönülden iki elini göğsüne alıp bir iki kere eğildiğini görmüştür. Bu şekilde eğilen kadına karşılık olarak yaşlılar onu bereketleyerek dileklerini söylerler. Gelin kayınpederi önünde eğilerek selam verdiğinde kayınpederi, ”Dilediğin gibi olsun!”, “Önünde çocuklar, arkada mal mülk kalsın!” duasıyla karşılık verir.

Kırgız göçebe toplumsal hayatında yaşlılara bakmak kutsal bir görev sayılıp özellikle yaşı geçtikçe anne babaya kötü davranmak, dil uzatmak, sesini yükseltmek, ters cevap vermek, itip kakmak bağışlanmayacak bir günah sayılmaktadır. Aile üyelerinin yaşlılara merhametle davranması ve isteklerini yerine getirmesinin zorunlu olması, yaşlı anne baba hayattayken ve öldükten sonra da dost ve arkadaşlarına iyi davranılması gerektiği duygusunu aşlamıştır. Bunun örneklerini “Baban ölse de babayı gören ölmesin.”, “Babanın dostunu bile bırakma.” atasözlerinde görmekteyiz. Eski Kırgız göçebe toplumunda yaşlı anne babayı terk etmek onları öldürmekle bir tutulmuşken, günümüzde yaşlı anne babaları terk etmek, Sovyet döneminden sonra ortaya çıkan sosyal bir sorun olarak görülmektedir. Kırgız Milli İstatistik Teşkilatı'nın (2016) verdiği bilgilere göre, Kırgızistan'da bir asırdan çok yaşayan yaşlıların sayısı 280'dir. Bunların 98'i erkek, 184'ü kadındır.⁴⁵ Radloff, XIX yüzyılda Kırgızların arasında yaptığı gezisinde şunları belirtmiştir: “*Kırgızlar arasında hasta ve sakat kimseler az bulunur. Sağlam gıda ve temiz hava da hastalığın bulaşmasına engel olmaktadır. Kırgızların birçoğu uzun ömürlü olur. Bazı yerlerde 80 yaşını aşmış adamlara rastladım. Yüz yaşında ihtiyarların hiç de az olmadığı söyleniyor*”⁴⁶.

Kırgızistan Yarım Ay Cemiyeti'nin yürüttüğü “Yaşlılara Yardım Projesi”nin Bişkek'te 85, Kara-Balta'da 50, Tokmok şehrinde 50 gönüllü işçisi bulunmaktadır. Cemiyet 200'den fazla yalnız ya da terk edilmiş yaşlı

⁴³ O. K. Karataev, S. N. Eraliev, *Kırgız Etnografyası Boyunça Sözdük*, s. 114.

⁴⁴ N. İ. Grodekov, *Kırgızı i Kara-Kırgızı*, s. 11.

⁴⁵ Ortalama yaş süresi: Bişkek 75 (erkek 70, kadın 80); Celal-Abad ve Batken bölgesinde ortalama yaş süresi 73 (erkek 73, bayan 75); Oş ortalama 71; Talas 71 (erkek 64); Çu bölgesinde ortalama yaş 70 (kadın 79); Issık-Köl 69.5 (kadın 78); Narın bölgesinde ortalama yaş süresi 65'dir. e-kaynak: <https://sputnik.kg/society/2017020-7/031631903/>

⁴⁶ W. Radloff, *Sibirya'dan, C. II*, İstanbul, 1994, s. 189

vatandaşa, evlerine giderek çeşitli yardımlarda bulunmaktadır. Yukarıda adı geçen şehirlerde 300 yaşlının %95'i Rus, %5'i ise Kırgızdır.⁴⁷ Şehirlerde terk edilen yaşlı sayısının son dönemlerde arttığı gözlenmektedir. Ülke çapında 15 sosyal yardım hastanesi vardır. Bunların 7'si emeklilere hizmet sunmaktadır. İstatistiklere göre sokaklarda dolaşan dilenci sayısı iki ile beş bin civarında olup bunların %35'i yaşlılardır.⁴⁸ Günümüz Bişkek şehrinde huzurevlerinde 212 yaşlı bulunmaktadır. Bütçeden bu yaşlıların bakımı için 25 milyon som (Kırgız para birimi) ayrılmıştır. Ülke çapındaki altı adet huzurevinde 580 yaşlı hayatını sürdürmektedir. Devlet bütçesinden bunlara 116 milyon som ayrılmıştır.⁴⁹

Sonuç olarak göçebe Kırgızlarda yaşlıların toplum ve aile içinde değerli görüldükleri, pek çok durumlarının iyi olduğu söylenebilir. Günümüz Kırgızlarında yaşlılara olan saygı ve hürmetin belli derecede korunduğu gözlemlenmektedir. Diğer taraftan, son 25 yıl içerisinde yaşlı anne babaları terk etme olaylarına rastlandığı da göz ardı edilmemelidir. Bu durumun en büyük sebebi yeni sistemin, aile ve toplum değerlerinin yerine başka değerleri getirmesi ve bunun sonucu olarak sosyal-ekonomik durumların kötüleşmesi, işsizlik gibi durumların ortaya çıkmasıdır.

Kaynakça

- Abramzon S. M, *Kirgizy i ih etnogenetiçeskie i istoriko-kul'turne svyazi*, Leningrad, 1971.
- Abramzon S. M, *Kırgız Cana Kırgızstan Boyunça Tandalgan Emgekter*, Bişkek, 1999.
- Abramzon S. M, "Formı rodoplemennoy organizatsiiu kočevnikov Sredney Azii", *Rodovoe Obşestvo. Etnografiçeskie Materialı i İssledovaniya*, Akademiya Nauk SSSR. Trudı İnstituta Etnografii im. Mikluho-Maklaya, Tom XIV, İzdatel'stvo Akademiya Nauk SSSR, Moskava, 1951, s. 132-1576.
- Bartol'd, V. V, *Kırgız cana Kırgızstan tarıhı boyunca tandalma emgekter*, (hazırlayan: Ö. Karaev, ed: S. Kayıpov), "Kırgızstan-Soros" fondu Bişkek, 1997.
- Baktıgulov S. C, "Manas" Eposu cana Kırgız Elinin Tüzülüşü", *Alp Manasçı, C. Karalaevdin Tuulgan Kününiñ 100 juldıgına Arnalgan El Aralık İlimiy Konferentsiyasının Tesizteri, 11-14- oktyabr' 1994*, Bişkek, 1995.
- Cusup Balasagin, *Kuttuu bilim: (çev: T. Kozubekov)*, M, 1993, I SBN 5-839-80109-7.
- Drevnetyurkskiy Slovar'*, (B. M. Nadelyaev, D. M. Nasilov, E. R. TeniÇev, A. M. ğerbak) AN SSSR, İnstitut Yazıkoznaniya, İzd. "Nauka", Leningrad, 1969.
- El adabiyatı seriyası, Kaada-salttar. Ak batarlar, T. 29*, Bişkek, 2003.

⁴⁷ e-kaynak: <http://www.zaman.kg/kundemi/693>

⁴⁸ e-kaynak: <https://sputnik.kg/Radio/20161020/102985203>

⁴⁹ e-kaynak <https://5news.kg/ky/articles/borbordogu-karylar-y-n-orusiyany-n-socialdyk-n-kt-r-ministri-keld>

- Erdem M, *Kırgız Türkleri. Sosyal Antropoloji Araştırmaları*, ASAM Yayınları, Ankara, 2000.
- Fielstup F. A, *İz obryadovoy jizni kirgizov načalo XX veka*, Moskva, 2002.
- Grodekov İ. N, *Kırgızı i karakırgızı Sır'-Dar'inskoy oblasti, Tom perviy, Yuridiçeskiy byt, Taşkent, 1889, Prilojenie № 1.*
- Jirmunsky, V. İ, *Tyurkskiy geroiçeskiy epos*, Leningrad, 1974.
- Kaşgarlı Mağmud, *Divanü Lugat-İt-Türk*, I-IV, (çev: Besim Atalay), Ankara, 2006.
- Karataev O. K, Eraliev S. N, *Kırgız etnografyası boyunca sözdük*, Bişkek, Biyiktik, 2005, ISBN 9967-13-159-4.
- Karahanlı Türkçesinin Sözlüğü*, (Hazırlayanlar: Emek Üşenmez), Doğu Kitabevi, İstanbul, 2010.
- Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, (Hazırlayanlar: Recep Toparlı, Hanifi Vural, Recep Karaatlı), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2003.
- Karalaev S, *Manas*, (1. 161).
- Kormuşın, İ. V, *Tyurkskie eniseyskie epitafii: grammatika, tekstologiya*, İnstitut yazıkoznaniya, PAH, Moskva, Nauka, 2008.
- Kocobekov M, “Orta Asırlarda Kırgız Türklerinin Uruğ Münasebetleri”, Ankara: *Türk Yurdu, c. XXI, Sayı: 171*, Kasım 2001, ss.53- 57.150.
- Kırgızdardın cana Kırgızstandın tarihıy bulaktarı 1*, (ed: V. A. Romodin) Bişkek, 2002.
- Malov S, *Pamyatniki drevnetuyrkskoy pis'mennosti. Teksti i issledovaniya*, Moskva-Leningrad, 1951.
- Malov S, *Eniseyskaya Pis'mennost' Tyurkov. Teksti i Perevody*, Moskva, 1952.
- Manas ensiklopediyası I*, Kırgız ensiklopediyasının Başkı redaksiyası “Muras” ilimiy propogandalık işker dolbooru, Bişkek, 1995.
- Orhon-Yenisey tekstteri*, Frunze, 1982.
- Orkun H. N, *Eski Türk Yazıtları, III*, TDK, 1940.
- Radloff W, *Sibirya'dan*, II, (çev: Ahmet Temir), İstanbul, 1994; Radlov V. V, *İz Sibiri (stranitsy dnevnika)*, Moskva, Nauka, 1989.
- Rasonyi Laszlo, *Tarihte Türklük*, TKAEY, 1993.
- Soltoñoev B, *Kırgız Tarihi*, (ed: A. Ç. Kakeev), ISBN 9967-21-766-9, Bişkek, 2003.
- Yudahin, K. K, *Kırgız Sözlüğü*, I-II, (çev: Abdullah Taymaz), TTKB, Ankara, 1988.
- e-kaynak: <https://sputnik.kg/society/2017020-7/031631903/>
- e-kaynak: <http://www.zaman.kg/kundemi/693>
- e-kaynak: <https://sputnik.kg/Radio/20161020/102985203>
- e-kaynak:<https://5news.kg/ky/articles/borbordogu-karylar-y-n-orusiyany-socialdyk-n-kt-r-ministri-keld>
- e-kaynak: www.bizdin.kg

Көпмәдениетті ортада жастарды елжандылыққа тәрбиелеудің мүмкіндіктері

*Мөлдір Султанмұрат * - Калипа Атемова ***

Patriotic Training for Youth in a Multi-cultural Environment

Möldir Sultanmurat-Kalipa Atemova

Summary

The youth of today want education at a very high level and it is essential for youth in today's global environment to obtain education in a competitive way so that they can find their place in the business world. In such an environment, youth can put forth certain of their personal qualities and one of these should be feelings of patriotism. In a multi-cultural atmosphere, it is important that youth be inoculated with patriotism because when they are immersed in the outside world and their attraction to other cultures increases, they may become estranged from their own culture. In our article, we compare yesterday's and today's understanding of patriotism and examine the effects and results related to the formation of consciousness and patriotism for youth living in a multi-cultural world.

Key Words: Multi-culturalism, student environment, training, patriotism.

Қоғамның бүгінгі дамуы жастар тәрбиесіне аса үлкен талаптар қояды. Өйткені, бүгінгі жаһандану жағдайы жастар тәрбиесін әдемдік нарықта бәсекелестікке төтеп беретін сапалармен қалыптастыруды қажетсінеді. Олай болса, бәсекелестік жағдайда еңбек етуге бейім болу жастардың бірқатар тұлғалық сапаларымен тікелей сабақтастықта тиімділік бермек. Олардың қатарында ең алдымен отансүйгіштік, елжандылық сапалары болуы тиіс.

Осы тұста елбасы Қазақстан Республикасында білім беруді дамытудың 2011-2020-жылдарға арналған мемлекеттік бағдарламасында: “2020 жылға дейінгі даму бағдарламасының түпкі мақсаты – еліміздің тәуелсіздігін баянды ету, қазақтың ұлт болып өркендеуіне жол ашу, оның тілі мен мәдениетінің кең құлаш жаюына мүмкіндік туғызу”,- деп 12 жылдық білім жүйесіне көшуде ұлттық мектептің моделін құра отырып, өсіп келе жатқан жас ұрпақты ең алдымен пат-

* Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің PhD докторанты, Қазақстан, Түркістан қаласы.

** Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің профессоры, п.ғ.д. Қазақстан, Түркістан қаласы.

риоттық сезімге, елжандылыққа тәрбиелеу қажеттілігі көрсетілген болатын [1].

Елжандылық сапаларды жастар санасына сіңіру мен бойларына Отанға деген сүйіспеншілікті қалыптастыру бүгінгі көпмәдениетті ортада аса бір маңыздылыққа ие болып отыр. Өйткені, әлеуметтік ортадағы көптілділік ең алдымен жастар психологиясына әсер ете отырып, олардың мәдени қарым-қатынас стилінен көрніс табады. Тілдік қарым-қатынас еркіндігі дамыған сайын жастардың еңбек ету кеңістігінің ауқымы артып, бәсекелестік сапалары жоғарылай түседі.

Бүгінгі рухани жаңғыру саясатының көтеріліп жатқан кезеңінде біз жастардың материалдық құндылықтардан гөрі елге, Отанға қызмет ету ниеттерін арттыру мен қызықтыруды басты назарда ұстауымыз қажет. Елжандылық – туған жерге, Отанға деген сүйіспеншілік. Оның негізгі элементтері: туған жер, ана тілі, елдің әдет-ғұрпы мен салт-дәстүрі және оларды құрмет тұтуы болып табылады.

Жастарды елжандылыққа тәрбиелеуде классик-педагогтар К. Д. Ушинский, А. С. Макаренко, В. А. Сухомлинский еңбектерінде отансүйгіштік, патриоттық тәрбиенің маңызды идеялары қарастырылған. Бұған дәлел орыстың ұлы педагогы К. Д. Ушинский балаларды тәрбиелеудегі маңыздысы - Отанға сүйіспеншілікті, еңбекқорлықты, жауапкершілікті қалыптастыру деп ойын тұжырымдай келе: “Намыссыз адам болмайтыны сияқты, өз Отанына сүйіспеншіліксіз де адам болмайды. Тәрбиедегі осы сүйіспеншілік адамның жүрегіне тура жол көрсетеді, сонымен қатар баланың табиғи болмысы, жанұясы, өзінің жеке туа біткен жаман әдеттерге бейімділігіне қарсы талпыныста үлкен тірек болады”, -деп айтады [2]. Бұдан шығатын ой, елжандылықтың бастау көзі отбасында екендігін аңғартады. Баланың о бастан бойында отбасына, еліне, жеріне деген сүйіспеншілігі оның өскенде Отанына қалтқысыз еңбек етуге деген ықыласының артуына жол салады.

Бүгінгі таңда жоғары оқу орындарындағы студенттік топтарда көпэтностық орта қалыптасқан. Өйткені, бүгінгі білім беру құзіреттілікке бағдарланған және бәсекелестік сапаларды қалыптастыруды көздейді. Сонымен қатар, халықаралық келісім мен ынтымақтастық болашақ мамандарды көптілде білім алу мен ақпарат көздерін пайдалануды керек етеді. Оның үстіне, академиялық ұтқырлық бойынша шетелдер мен озық тәжірибелі жоғары оқу орындарында студенттер мен магистранттар және докторанттардың тәжірибе алмасу үрдісі жыл санап жанданып келеді. Осылайша, жаһандық қарым-қатынас қозғалысы мен тілдік құзіреттілік жастардың Отансүйгіштік қасиеттері мен елге деген қатынасын анықтай түседі.

Көпэтностық ортада өзара қарым-қатынасқа түскен студенттер өзге ұлт өкілдерінің тілін ғана түсініп қоймайды, олардың мінез-құл-

қындағы психологиялық ерекшелігін де аңғарады, соған сай қарым-қатынас жасау стилін қалыптастырады. Олардың мәдениеті мен болмысындағы айырмашылықтарды өз мәдениетімен салыстыра байланыстырады, сөйтіп ортақ келісімде тұрмыс кешуді үйренеді. Жастар арасындағы өзара келісім олардың көпмәдениеттілігін қалыптастырады.

Көпмәдениеттілік – әрбір студенттің өзге елдегі қарым-қатынас ортасындағы тұлғалар мәдениетін терең түсіне отырып, сол елге деген елжандылық сезімінің қалыптасуына алып келеді. Содан, қазақстанда өмір сүріп жатқан және оқып жүрген жастарда “қазақстандық елжандылық” сезімінің қалыптасуы орын алады.

Әйтсе де, жастар арасында шетел тәжірибесіне қызығушылық пен өзінің кәсіби қызметін өзге елде жетілдіру, сонда тұрмыс кешу сұранысы да артып отыр. Тілдік дамудың көптеген мотивтері ақпарат көздерін пайдалану үшін ғана емес, шетелдерде болу, мүмкіндігі болса сонда тұрақтап қалып жұмыс істеу секілді өз мүддесімен байланысты қажеттіліктері де артып отырған жастар аз емес. Жаһандану үдерісінің әлемдік білім мен технологияны меңгеру арқылы бәсеке-лестік нарығында көріну мүмкіндігінің жоғары болуымен қатар, ұлттық қалыптасу мен Отансүйгіштік, жастар бойында елжандылық сезімдерін арттыруда өзіндік кері ықпалдарының бар екендігін айту керек. Сондықтан, еліміздегі жоғары оқу орындарында әлемдік білім мазмұнымен жастарды сусындатумен қоса, ұлттық тәрбиені қатар беру заман талабы болмақ. Осы тұста елбасы Н. Ә. Назарбаев өзінің 2050 жылдарға арналған стратегиялық бағдарламасында: “Білім мен тәрбие адамгершілікті тұлға қалыптастырудың қос қанатындай. Білім әлемдік, ал тәрбие ұлттық болуы керек”, – деп айта отырып, бүгінгі жаһандану заманында әлемдік білім мен ұлттық тәрбиені тең ұстауымыздың қажеттілігін ескертеді [3].

Еліміз тәуелсіздік алғаннан кейін Қазақстан халқының патриоттық көзқарасын қалыптастыруда түрлі ғылым салаларында терең ғылыми зерттеулер жүргізіле бастады. Тарихшылар М. Қ. Қозыбаев, М. Мұқанов, философтар А. Айталы, Д. Раев, А. Қасабеков, Ж. Алтаев, философтар Ж. Алтаев, Ж. Әбділдин, Ә. Нысанбаев, Қ. Шүленбаев, А. Қасабеков, Д. Кішібеков, Л. Майлыбаева, Г. Қ. Белгібаева, психологтар Қ. Б. Жарықбаев, А. Темірбеков, С. Балаубаев, педагогтар Р. А. Жанабаева, С. Қалиев, С. Ұзақбаева, К. Құнантаева, Қ. Бөлеев және т.б. өз еңбектерінде Отансүйгіштік қасиетті жастар бойында қалыптастырудың бүгінгі күнгі маңыздылығы мен оны іске асырудың механизмдерін жан-жақты зерделеген.

Отансүйгіштік пен елжандылық қасиеттер адам тегімен келетін сапалар ретінде де сипатталып жүр. Мәселен, Л. Сейдахметова ұлттық

патриотизмді қанмен, текпен туа бітетін, тәлім-тәрбие арқылы өсіп жетілетін ұлттық сипаттағы саналы іс-әрекет пен мінез-құлық деп сипаттайды [4]. Бүгінгі күні қазақстанда тұратын өзге ұлт өкілдері үшін де өздері өмір сүріп отырған елдің тыныштығы мен татулығына бей-жай қарамайтын, сол үшін белсене қызмет етіп үлес қосатын этностық орта қалыптасқан. Олардың да қазақстан еліне жанашырлығын патриоттық санасезіммен байланыста қарастыра отырып, “қазақстандық патриотизм” ұғымымен түсіндіріп келеді. Сөйтіп, Қазақстандық патриотизмді қазақ елін Отаным деп сезіну, басқа ұлттардың қазақ халқына сый құрметпен қарауы, әр ұлттың құқықтық еркіндігін қуаттай отырып, туған жерін көркейтуге және оны қорғауға дайын болуы деп сипаттайды [5].

Патриоттық сезім жалпы адам баласына тән адами түйсік қасиет, оның еліне, туған жеріне, өз тілі мен мәдениетіне, ұлттық құндылықтарына жеке қатынасын, өзіндік бағасын, түйсінуін, қуаттап қолдауын пайымдайтын сезім көрсеткіші. “Қазақстандық патриотизм” - ұғымы осы түсінікті байыта түседі. Ол көздің қарашығындай сақтап келген туған жерін қорғау, елінің салт-дәстүрі мен әдет-ғұрпын сыйлау, ана тіліне деген сый-құрмет, елі мен жерінің өркендеуіне үлес қосу, Қазақстанда мекендейтін өзге ұлт өкілдерінің мүддесімен санасу сияқты құндылықтардан тұрады.

Қазақстандық патриотизм – біздің мемлекетіміз сияқты жаңа әлеуметтік, психологиялық және саяси құбылыс. Қазақстандық патриотизмнің тарихи тамыры терең, ол ғасырлар бойы қалыптасқан Қазақстан халықтары арасындағы демократиялық дүниетанымға, адамгершілікке және дәстүрлік пен өзгелерді жатырқамайтын қазақ ұлтының менталитетіне негізделген.

Осы анықтамаларға сүйене отырып, түбірі ел сөзінен шыққан елжандылық дегеніміз – патриотизм, отансүйгіштік ұғымдарымен сабақтас, өз елін, жерін, топырағы мен табиғатын, ұлтын, тілі мен дінін, мәдениеті мен салт-дәстүрін, рухани құндылықтарын қадірлеу, сүю, оны көзінің қарашығындай сақтау, ел мүддесін өз мүддесінен жоғары қою қасиетінің болуы деп ой тұжырымдауға болады.

Қазақстандық патриотизм халықтық болмыстан бойға дарып, ой сананы жетілдіретін құбылыс. Елжандылық, Отансүйгіштік қасиетті сақтай білу, қазақ мемлекеттігін нығайту жолындағы үрдіс пен оны үйлестіруге үлес қосу әрбір алаш азаматының, әрбір Қазақстан азаматының парызы.

Қазақстанда мекендейтін көпмәдениетті ортадағы жастар үшін елжандылық сезімінің рухани саладағы тату-тәтті тірлік, азаматтық келісімге ғана емес, мемлекеттің материалдық негізін нығайтуға да тікелей ықпалы бары анық. Сонымен қатар, елжандылық – қазақ елі-

нің әлемдік өркениетті елдер көшіне қосылып, дүниежүзілік қауымдастықтан лайықты орын алуына мүмкіндік беретін бірден-бір күш.

Сондықтан, әрбір отбасында, барлық жоғары оқу орындарында және басқа да білім беру мекемелерінде тұлғаны бүгінгі қоғам талабына сай тәрбиелеуде ең алдымен оны өзі өмір сүретін еліне сүйіспеншілік сезімін қалыптастырудан бастау қажет екенін ұмытпағанымыз жөн.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Қазақстан Республикасында білім беруді дамытудың 2011-2020 жылдарға арналған мемлекеттік бағдарламасында // Егемен Қазақстан. Алматы: 2010.
2. Ушинский К. Д. Избранные педагогические сочинения. Т. 1. Москва: 1974.
3. Қазақстан Республикасының Президенті Н. Ә. Назарбаевтың 2012-жылғы 14 желтоқсандағы “Қазақстан-2050” стратегиясы. <http://akorda.kz>.
4. Сейдахметова Л. Қазақстан мектептерінде оқушыларды патриотизмге тәрбиелеудің дамуы (1970-2000-жж.) Кандидаттық диссертация. Алматы: 2002.
5. Мүтәлі Ә. Қ. Шет тілін оқыту үдерісінде оқушыларды елжандылыққа тәрбиелеу // Кандидаттық диссертация. Түркістан: 2008.

Sosyal ve Siyasi Yapı

Göçebe Dünyasında Diplomatik İlişkilerin Özellikleri

*Nazgul Isabaeva**

Characteristics of Diplomatic Relations in the Nomadic World

Summary

The role of diplomacy has always been the main aspect in external policy of government. Diplomatic activity has always been directly tied to the destiny of governments and has been effective in giving results. The role of external policy in relation to other peoples and governments in the nomadic world remained unchanged. In ancient nomadic society the goals were prevention of conflicts and peaceful relationship. There also were some principles, such as fulfillment of an intermediary function by a neutral side, conclusion of peaceful agreements and contracts, inter-marriage and brotherhood.

The goal of this article is to learn and analyze the characteristics of diplomatic relationships in the nomadic world. We look at the nature and role of diplomacy on external policy of nomads and analyze the development of diplomatic relationships and diplomatic etiquettes of nomads in ancient periods. We also bring out the role and functions of an ambassador in the ancient world. In writing this article we used the world-wide literature of mostly Russian, Kazakh and Kyrgyz scientists.

Key Words: Nomad, diplomacy, policy, tradition, conflict, agreement, ethnos, etiquette, social status.

Orta Asya göçebe devletlerinde diplomatik ilişkilerin ve çevredeki milletlerle ilişki kurma geleneklerinin kaynakları göçebe çobanlarının kültürel ekonomik tipinin gelişmesine dayanmaktadır. Dış çatışmaları silahlı şiddetle çözme olasılığının yanı sıra, göçebe dünyasında eskiden beri ortaya çıkan çatışmaları barışçıl yollarla çözme gelenek ve yöntemleri de oluşmuştur. Göçebe aşiretleri arasında tartışılabilir soruları çözmek ve şiddetli çatışmayı önlemek amacıyla diplomatik faaliyetler gerçekleştirilmiştir, geleneksel diplomatik görgü kuralları ve kendine has özellikleri üretilmiştir¹.

Göçebe halk ve devletlerin dış siyaseti ideoloji, mitoloji, din ve sanatta çok taraflı yönden aydınlatılmıştır. Eski Türklerin ideolojisine göre sosyal dünya düzeninin başında “Gökyüzünün seçtiği” veya “Gökyüzünün iradesine göre tahta oturmuş” hükümdar (kağan) geliyordu. Onun desteği sosyal ve askerî asilzadeler (begler) devlet ve ordu sistemini oluş-

* Doç. Dr., Yusuf Balasagin Milli Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan.

¹ Perşits A. İ., Voynai mirnaporogesivilizasi: koçevieskotovodı//Boynaimir v ranney istorii çeloveçestva. M., 1994. T.II. s. 207.

tururlar – el. Halkın temelini halk ve erkek askerler (erlerden oluşan ordu) oluşturur².

Türk adı bazı etimolojilere göre “ordu”, bazı etimolojilere göre ise “miğfer” anlamına gelir³.

Bu sistemde hükümdarlık sürdüren Aşına kağan soyu ve beglerin arasına giren başka asilzade soyları yer almamıştır. Bazı kağanlar Türklerin dışında kalan Teles veya Dokuz Oguzlar kabilelerini, eski Türklerle karşı sürekli ayaklanmalarına ve mücadele etmelerine rağmen “kendi halkı” olarak görüyorlardı⁴.

Birinci Göktürk Kağanlığı batı kanatının hükümdarı Türksanf, Avarlara “kendi sahiplerinden kaçmış köleler” diyordu⁵.

Doğu Türkler Hitayları kendi “köleleri” olarak, Türgişleri ise vassalları olarak kabul ediyorlardı. Eski Türkler Soğdları ve Doğu Türkistanlıları haraçlı Tatlar sayıyorlardı⁶. Kendi devletini kuran ve diğer etnik grupları boyun eğdiren bir göçebe halkın onların üstünde hüküm sürme, haraç toplama, destek kuvvetler sıfatında orduya alma, kıştım-köleler olarak “yakalama ve çalıştırma” görüşü Kırgızlar için de geçerli idi⁷.

Şimdi eski Türk Kağanlığı’nda diplomatik faaliyetlerin nasıl gerçekleştiğinin bazı hususlarını inceleyelim. Eski Türk Kağanlığı döneminde kendi görevinin başarıyla tamamlanacağını umut eden elçi karargâhta yerleşerek buluşmaya hazırlanır ve huzura çağırılacağını beklerdi. Elçinin kabul edilmesi görevinin önemine ve elçinin kademesine bağlıydı. İstemi Zemarh’ı geldiği zaman “derhal” kabul etti⁸.

Elçinin kabul edilmesi hükümdarın iktidarını gösterecek kağanlık servetlerinin sergilenmesinden ibaretti. İstemi Yabgu Kağan Zemarh’ı Tanrı Dağları vadisinde, “Altın Dağ” önünde kabul ederek onu hayran bırakmak istemişti. Vadi altın ve gümüş kaplarla dolu arabalarla kaplıydı. Bunlar herhalde muzaffer seferlerde kazanılan servetlerdi. İstemi’nin servetleri

² Klyaştomiy S. G., Sultanov T. İ., *Gosudarstva inarody evraziyskih stepey*. Spb., 2004. s. 142-145.

³ Hudyakov Y. S., “Problema genezisa drevneturkskoy kulturi”. *Vip. III*. Moskva, 1999. s. 131-132.

⁴ Malov S. E., *Pamytniki drevnytrkskoy pismennosti Mongolii i Kirgizii*. Moskva-Leningrad. 1959. s. 21.

⁵ Gumilyev S. G., *Drevnie turki*. M., 1993. s. 48-49.

⁶ Klyaştomiy S.G., Sultanov T. N., *Gosudarstva i narodi evraziyskih stepey*. Sankt-Peterburg, 2004, s. 94.

⁷ Biçuriya N. Y., *Sobranie svedeniy o narodah, obitavşih v Sredney Azii v drevnie vremena*. Moskva, 1950. s. 354.

⁸ Mokrin V. P., “Diplomaticeskay praktika v Zapadno-turkskom kaganate”. *Stranitsı istorii i materialnoy kulturi Kirgıztana*. Frunze, 1975. C. 111.

Bizanslılar üzerinde büyük etki yarattı ve onlar Türklere “en zengin halk” adını verdiler. İstemi Bizans elçisini etkilemek amacıyla ihtişamlı obalarında karşıladılar. Obaların duvarları parlak renkli ipek kumaşlarla kaplıydı. Altın folyo ile kaplı kolonlar kubbeyi tutuyordu. Duvarlarda altın süslemeler asılıydı, zemin ise keçe ve halılarla döşenmişti.

Yabgu Kağan elçileri tahta oturmuş vaziyette, etrafında asilzadeleri ve muhafızları ile kabul ederdi. Ayakları tavuskuşu şeklinde yapılmış yatak biçimindeki tahtı altından yapılmıştı. Bu taht büyük ihtimalle Eftalitlerden ele geçirilmiş ganimet yatak ya da koltuktu. İstemi'nin başka obalarında da iki taht bulunurdu. Maiyet ve üst düzey memurları tahtın iki tarafında yerleşirdi. Kademesine göre onlar daha onurlu, yani sağ tarafta ya da sol tarafta yerleşirlerdi. Hükümdar obaya giriş tarafına yani doğuya yüz çevirerek otururdu. Onun arkasında muhafızları dururdu. Elçiler obaya girince eğilirdi. Bazı kaynaklarda Bizans elçilerinin hükümdarın önünde “yere çöktükleri” anlatılmıştır⁹.

Onlar hükümdarı selamlayarak diplomatik hediyeleri sergilerlerdi. Hükümdar beğendiği hediyeği şahsen kendisine alabilirdi. Hediyelerin değerine göre hükümdarın iktidarına bakılırdı. İstemi Zemarh'ın getirdiği imparator Justin'in hediyelerini zengin, “büyük hükümdara değer” hediyeler olarak nitelendirdi. Bunlar “altın, gümüş, inciden yapılmış eşyalar ve muhteşem kıyafetlerdi”. Yabgu Kağan hükümdara ve onu temsil eden elçilere hediyeler yapardı. Zemarh'a Kırgız milletinden bir kız esiri hediye edildi. Hediyelerin verilmesinden sonra elçiler “devlet belgeleri ve mektupları” sunarlardı. Resmîyetin ancak sona ermesinden sonra Zemarh ve eşlik edenleri, azarlanan Pers elçilerine göre onurlu yere oturtuldu. Hükümdarın hoşnutsuzluğu elçiler için sırf tehditle sınırlı kalmayabilirdi. Onlar esir olarak tutuklanabilir hatta öldürülebilirlerdi. Türklerin kendilerinde elçilik vazifesi askerî kahramanlık anlamına gelirdi. Elçileri otururarak Yabgu Kağan ziyafet verirdi. Ziyafette “altın kaplar ve fiçiler”, pahalı şarap ve pirinçten yapılan vodka bulunurdu, müzik çalınırdı. Büyük ihtimalle Yabgu Kağan'ın ziyafeti göçebe geleneklerinin yanı sıra, İran ve Soğdların onurlu ziyafet geleneklerinin unsurlarını içerirdi. Ziyafet ve altın mutfak takımının kullanılması hükümdarın zenginliğini vurgulardı. Görüşme ve konuşmalar tercümanlar aracılığıyla gerçekleşirdi. İstemi'nin tercümanları İranlılar ve Soğdlardı. İran'la arasındaki çatışmaya, İranlı elçilerinin küstah cevaplarına ve Bizanslılara göre daha düşük durumda bulduklarından şikâyet etmelerine rağmen, İstemi onları vatanına İran şahını savaş hakkında uyarmak için göndermişti. Hükümdarın isteğine göre elçilik vazifesi uzun zaman sürebilirdi. Vazifenin sona erdiği zaman elçiler son kez huzura alınırdı. Elçiliğin yarısını zamanından önce günde-

⁹ Pigulevskaya N. V. *Siriyskie istočniki po istorii narodov SSSR*. Moskva-Leningrad. 1941. s. 138.

rebilirlerdi. İstemi'nin Talas Nehri'ndeki son kabulünde Zemarh elçiliğinin yirmi üyesiyle bulunuyordu. Elçilere ve onların hükümdarlarına veda hediyeleri verilirdi. Zemarh eski Türk elçisi, Soğdlu tüccar Maniah'ın oğlunun eşliğinde Bizans İmparatorluğu'na döndü.

Eski Türk Kağanları ortaya çıkan imkân ve kaynakları tümüyle kullanamadılar. En güçlü dönemlerinde bile diplomatik yollarla amaçlarına ulaşmak için tüm imkânları kullanmak yerine, askerî gücü kullanırlardı. İran'a karşı savaşta Bizanslılar ile bir uyum içinde hareket edemediler. Çin'de onlar en çok haraç toplamayı amaç edinmiş ve Sui Hanedanı tarafından bazı ayrı devletlerin birleştirilmesinde bir tehlike görmemişlerdir. Artık rakip hâline gelen Sui Hanedanı diplomatik önlemlerle kağanlığın bölünmesini, zayıflamasını ve boyun eğmesini sağlamıştır. Eski Türk Kağanlığı soyluları birliği sağlayamadılar ve kocaman devleti etkin bir şekilde yönetemediler.

Diplomatik faaliyetlerde eski Türk Kağanlığı hükümdarları iktidarı altında bulunan halkların temsilcilerine, başta Soğdlu tüccarlara dayanırlardı. Çoğu zaman onlar elde ettikleri imkânları kendi menfaatçi amaçlarında kullanırlardı. Soğdlu tüccarların kağanlığın ipek ve diğer ürünlerin ticareti alanındaki siyaseti üzerindeki etkileri oldukça büyüktü.

Birinci Göktürk Kağanlığı döneminde Orta Asya'ya en eski dünya dinlerinden biri olan budizm gelmiştir. Bu dönemde Orta Çağ'a has bazı diplomatik faaliyetlerin türleri, görgü kuralları ve özellikleri üretilmiştir.

L. N. Gumilyov'un düşüncesine göre Ton-Yabgu Kağan'ın hüküm sürdüğü dönemde Batı Türkleri Soğdiana, Toharistan ve Doğu Avrupa bozkırlarını kontrol etmeye devam etmişlerdir. 625 yılının yazında Ton-Yabgu Kağan evlilik için Çin imparatoruna elçi göndermiştir. İmparator bu ittifağın uygunluğundan şüphelenmiş, çünkü Batı Türkleri hanedan sınırlarından uzaklaştırılmıştır. Ancak maiyetinden biri İmparator'a şöyle bir tavsiyede bulunmuştur: “Şimdiki şartlara göre uzakta bulunanlarla ittifak kurarak uzaktakilere saldırmak avantajlı olur”. Kağana olumlu cevap verilmiştir. Kağan sevinçten Çin elçisi ile birlikte Çjençjutun Sığın'i göndermiş ve anlaşma yapmak için İmparator'a “değerli taşlarla süslü taç, altın kemer ve 5000 at” hediye etmiştir. Ancak Çin prensesi ile Çin elçiliğine saldırı olacağı tehdidinden dolayı evlilik gerçekleşmemiştir. V. P. Mokrin'in belirttiğine göre Ton-Yabgu Kağan sırf elçileri değil başka yabancı misafirleri de kabul ediyordu. Hindistan'dan gelen budist din yayıcılarını kabul ederken “normalden iki kat fazla” yıllık ödeme belirlemiştir. Büyük ihtimalle Kağan Budizm'le ilgileniyordu veya din yayıcıları ideolojik amaçlarda kullanmak istiyordu. Avcılık sırasında yabancı elçilerle karşılaşan ve avcılığı çok seven Ton-Yabgu Kağan elçiler için avcılığı durdurmamış. Kağan avcılıktan ancak birkaç gün sonra dönmüş ve elçileri kabul etmiş. Herhalde elçilere olan böyle davranış, eğer bu gecikme elçilerin önemsizliğini vur-

gulamak için özellikle yapılmamışsa Kağan'ın despotik karakterini gösteriyordu. Elçilerin kabulü Kağan'ın obasında gerçekleşiyordu ve Kağan yüksek bir yerde oturuyordu. Ton-Yabgu Kağan'ın maiyetini iki yüz tarhan oluştururdu. Kabul sırasında herkes bir çadıra sığamazdı, bunun için Kağan sadece yakın akraba ve maiyetleri ile elçileri kabul ediyordu. Onlar Kağan'ın oturduğu yerinin sağ ve solunda saygın yerlere otururlardı.

Batı Göktürk Kağanlığı'nda diplomatik ilişkilerde tercümanlar (tamgaçlar) büyük rol oynardı. Onlar sadece söylenenleri tercüme etmiyordu. Görevlerinden biri de elçileri karşılamak ve kağanın karargâhına yerleştirmekti. Herhalde, bu işlemleri Türk ve İran dillerini bilen Soğdlar yapıyordu. Elçiler sembolik anlama sahip oklar taşırdı. Onlar kağanlığın içinde iktidar sembolü olarak kullanılırdı. Bazen Çinliler Batı Türkleri ile ilişki kurduğu zaman bu sembolü kullanırlardı. "Kendi güç ve iktidarına dayanan Ton-Yabgu Kağan halkına pek merhametli davranmıyordu. Halk hoşnutsuzluğunu göstermeye ve ayrılmaya başladı"¹⁰.

Ton-Yabgu Kağan öldürüldüğü zaman Göktürk Kağanlığı'nın batısında ayaklanmalar oldu. 630 yılında yeni Yabgu Kağan Sibi-Han Mohehu elçisiyle hediyeler göndererek Çin sarayından biriyle evlilik teklifinde bulundu. Ancak imparator devletteki dengesiz durum nedeniyle teklifi reddetti. İmparator: "Herkes kendi bölgesini yönetsin ve birbirine saldırmasın." demiştir. Bundan sonra On-ok uruğu ve Dulu arasındaki iç savaştan sonra Kağanlık çok zayıfladı. Sibi-Han Kağan Altay'a kaçmış ve orada öldürülmüştür. Sı-Şehu-Han Kağan Seyanto Hanlığı ile olan savaşta mağlup olarak Kangüy'e kaçmış ve orada vefat etmiştir. İktidara Dulu-Han-Nişu geldi. Onun babası Çin'de elçi iken Taizong'un müstakbel imparatoru Tsin-Van'ın arkadaşı olmuştur. Tahta oturduktan sonra Tan Hanedanı'na elçi göndererek "han" ünvanını taşıyamayacağını iletmiştir. İmparator üst düzey bir memuru ile Dulu'ya "han" ünvanını veren resmî bir mektup göndermiş; ayrıca timpani, bayrak ve bir sürü ipek kumaş hediye etmiştir.

Dulu'nun tahta oturması, resmî mektup ve unvan alması vassallığı kabul ettiği anlamına geliyordu. Batı Göktürk Kağanlığı elçisinin minnettarlıkla gelmesini Çin imparatoru "yabancıların itaati" olarak değerlendirdi. Bir süre devam eden iç savaştan sonra Kağanlık Orta Asya'daki tüm topraklarını kaybetti. 634 yılında On-ok kanatından Şabolo Hiliş-Han iktidara geldi ve on oktan oluşan askerî idari sistemi yeniden oluşturmak istedi. Her bir bölgenin başında şad geliyordu ve Kağan herkese birer tane ok vermişti. V. P. Mokrin'in düşüncesine göre bu durum onları kağanla olan diplomatik ilişkilerde birbirinden bağımsız yapıyordu. Klyastormiy'a göre ise bu bölgelerin başında duran şad, irkin ve çorların bağımlılığını daha belirgin yapıyordu. Ancak 638 yılında Kağanlık yine çöktü. Daha sonraki yıllarda

¹⁰ Klyastormiy S. G., Savinov D. G., *Stepnie imperii Evrazii*. Sankt-Peterburg. GU., 2005. s. 25

iç savaş devam etti. Kağanlık ikiye bölündü. İmparator Taizong adaylardan birini destekledi. İbi-Şabolo Şehu-Han resmî bir mektup, timpani ve bayrakla elçisini göndermiş fakat Dulu ve On-ok uruğunu barıştırmak elinden gelmemiştir. 645 yılında yeni Kağan İbi-Şeguy-Han imparatorluk sarayına “haraç” götürmek için elçisini göndermiş ve evlilik teklifinde bulunmuştur. İmparator teklifi kabul etmiş, ancak evlilik hediyeleri olarak Doğu Türkistan’ın beş eyaletini istemiştir. Bu yüzden hanedanlar arasındaki evlilik gerçekleşmemiştir. Çin ve Batı Göktürk Kağanlığı arasındaki diplomatik ilişkilerin pratiğinde imparatorun kalım için beş vassal devleti istemesiyle ilk kez karşılaşmıştır.

VIII. yüzyıl başında eski Türk boyları Aşina soyundan gelen Çin vassallarının egemenliği altından çıkmıştır. Batı Göktürk Kağanlığı’nın devlet kalıntıları yok olmuştur. Batı Göktürk Kağanlığı’nın devlet kalıntılarının yok olmasından sonra VIII. yüzyıl başında on kabileden (On-Ok budun) biri olan Türgişler birleşme girişiminin başındaydı. Askerî birimlerin başına, her birinin emri altında 7000 askeri olan yirmi komutan tayin edildi ve Suyab şehri işgal edilerek bu şehre “Büyük Ordu”, İli Nehri’nin kıyısında ise “Küçük Ordu” kuruldu.

Türgiş Kağanlığı’nda askerî idari sistem ikiye bölünüyordu: Sarı ve Kara Türgişler. Ancak askerî birimler on binlik tümenlerden değil, yedi binlik birliklerden oluşurdu. Herhalde bu, Türgişlerin Batı Göktürklerine kıyasla daha az sayıda olmalarından kaynaklanıyordu. 699 yılında Uççile-Uççelig Kağan başta oğlu şehzade Çjenu olmak üzere Tan Hanedanı’na bir elçilik heyeti gönderdi. İmparatoriçe Uhou elçilik heyetini hoş karşıladı. 706 yılında Uççelig Kağan’a “prenslik” verilmiştir. Tahta oturan Soge-Sakal Kağan’a askerî unvan ve prenslik verilmiştir. Ona elçi olarak Batı Göktürk Kağanlığı hükümdarları soyunun son temsilcilerinden biri olan Aşina Huaydao “tuğ ve resmî mektupla, dört saray kızlarının eşliğinde” gönderilmiştir.

Büyük ihtimalle Çinliler Türgişleri müttefik veya vassalları olarak Tibetliler ve Doğu Göktürklerle olan savaşlarda kendi saflarına çekmek istemişlerdir. Ancak Türkeş Kağanlığı’nda Sakal ve onun rakibi Küeçjo arasında iç savaşı çıktı. Her iki taraf imparatora başvuruda bulundular. Küeçjo Çinliler kendi safına çekmek için daha etkin bir yöntem kullandı. Tsun Çu-Khe adlı bakanı ve diğerlerini bin lan gümüş ile satın aldı. Sakal’a işi incelemek için gelen Çin elçisini öldürmekten başka çare kalmadı. 708 yılında Sakal Kağan Çin Ansi vekilliğini yerle bir ederek valiyi öldürdü. Sakal’ın kardeşi Çjenu “halkın az olmasından şikâyet ederek ayrıldı ve Doğu Göktürklerin tarafına geçti. Tüklerin ordusu Türgişleri Boluçu Nehri’nde bozguna uğrattılar, Sakal ise esir alındı. Çjenu iktidara geleceğini düşünüyordu, ancak Doğu Göktürkleri kağanı Kapagan şöyle demiştir: “Kardeş olarak barış içinde yaşayamıyordunuz. Bana nasıl sada-

katle hizmet edeceksiniz?” Onun emriyle iki kardeş idam edildi. Onlar Türgişlerin Sarı kanadından geliyordu. Kalan Türgişler Kara Türgişlerden çıkan Sulu-Suluk’un yönetimi altında Soğdiana’ya gittiler. Göktürklerin ordusu onların peşine düştü ama Orta Asya’yı işgal eden Araplarla çarpışmada başarısızlığa uğradılar. Türgişlerin kağanı Suluk Yedisu bölgesine döndü ve Türkeş Devleti’ni yeniden kurdu¹¹.

Doğu Göktürkleri ordusu sarı altın, beyaz gümüş, kadın ve kızları, değerli eşyaları ve çok sayıda mücevheri ganimet olarak ele geçirerek Moğolistan bozkırlarına yöneldiler. Suluk Kağan etrafında Türgiş kabilelerini birleştirerek Batı’da güce kavuştu.

717 yılın Suluk’un şahsen başında bulunduğu bir heyet Tan İmparatorluğu’na geldi. Askerî rütbe ve Türgişlerin hükümdarı unvanını aldı. Ancak onun getirdiği hediyeler kabul edilmedi. Herhalde imparator hediyeleri beğenmemiştir. Karşılıklı ziyarette Tan İmparatorluğu’nun askerî memuru Van Hoy Suluk’u ödül verip kutlamak için tuğ ile gelmiştir. Kağana sırmalı cepken, sedefli kemer, çakıllı ok kılıfı, toplam olarak yedi eşya hediye edilmiştir. Ayrıca kağan Gin-Fan yolunun yetkilisi olarak tayin edildi. Büyük ihtimalle imparatorluk güçlü bir müttefiğe ihtiyacı olduğu için Türgişlerle ittifak kurmaya çalışıyordu. İmparator onu Batı Göktürk vassallı Aşina Huaydao’nun Çjoha-Hotas adlı kızı ile evlendirdi. Ancak yerel Çin memurları onu kabul etmediler. An-si Çin valisine emir gönderdiği zaman, vali çok sinirlenerek “Aşina kızı emir vermeye nasıl cürret eder?” diyerek elçiyi cezalandırdı ve herhangi bir cevap vermedi. Bu çatışma savaşa yol açtı. Türgişler Tibetlilerle ittifak kurarak An-si vekilliğine saldırdı, insanları esir alıp malları kaçırdılar ve ekmek depolarını boşalttılar. Bunun için Çinler Suluk’u hain, sinsî ve samimi olmayan biri olarak görmeye başladılar. Askerî çatışmaya rağmen Suluk Çin’e bir elçilik heyeti gönderdi. İmparatorun kabul töreninde Doğu Göktürkler ve Türgiş elçileri arasında kavga çıktı. Doğu Göktürkler Türgiş kağanının “küçük bir hükümdar” ve “Türk vassalı” olduğunu, bu yüzden onun elçisinin “daha yüksek yere oturamayacağını» söylemeler de Suluk’un elçisi Türk elçisinden sonra oturmayı kabul etmedi. Çinliler töreni bitirmek için elçileri farklı çadırlara yerleştirmiştir. Suluk bu çatışmaya rağmen Bilge Kağan ve Tibet hükümdarının kızlarıyla evlenerek asıl üç doğu komşusuyla hanedan ittifakını sağlamıştır.

Yaklaşık on yıl boyunca Türgişler Orta Asya’da Araplarla savaş sürdürdüler ve Soğdların ayaklanmasını desteklediler. Bu savaşlarda onlar bir dizi zafer kazandılar. Buna istinaden Araplar Suluk’u “vuran, kafa atan” anlamına gelen *Abu Muzahim* lakabıyla anmışlardır. Fakat 737 yılında Suluk yenilmiş ve Yedisu bölgesine döndükten sonra öldürülmüştür. Onun

¹¹ Klyastomy S. G., Drevneturkskie runičeskie pamyatniki kak istočnik po istorii Sredney Azii. Moskva, 1964. s. 142.

ölümünden sonra Sarı ve Kara Türgişleri arasında yirmi yıl süren bir iç savaş başlamıştır. Türgişler Çin'e bağımlı oldular. Türkes Kağanlığı topraklarında Çin ve Araplar karşılaştılar. 751 yılında Çin ordusu başta Gao Hsien-çı önderi ile Talas Nehri yakınlarında Ziyad ben Salih'in önderlik yaptığı Arap ordusuyla muharebede karşılaştılar. Savaş beş gün sürdü ve Çinlilerin mağlubiyeti ile sonlandı. Bu dönemde Türgişler oldukça zayıfladılar. Kendi kağanlarını seçen ve Tan İmparatorluğu'na destek görmek için elçilerini gönderen Sarı ve Kara Türgişleri arasında da savaş durmuyordu. Ancak Çin, An Luşan ve Şı Simin'in isyanından dolayı zayıfladığı için ve dış işlere karışamadı. 766 yılında Türkes Kağanlığı toprakları yabgu hükümdarı ile kendi devletini kuran Karluklar tarafından işgal edilmiştir.

Türkes Kağanlığı hükümdarlarının diplomatik ilişkileri çeşitliydi. Kağanların kendileri Tan Hanedanı sarayına ziyarette bulunurdu; elçiler gönderir, Çin, Arap, Tibet elçiliklerini kabul eder, İkinci Doğu Göktürk Kağanlığı ve Tibet hükümdarları ile hânedanlar arası evlilikler gerçekleştirirdi. Gerçi Suluk Kağan Çin prensesi ile değil, vassal Aşina soyunun, Batı Göktürk kağanının kızı ile evlenmiştir. Elçilerin vazgeçilmez özelliği at kuyruğundan yapılan bayraklar, tuğlardı. Bazen elçileri kabul ederken askerî gösteri gerçekleştiriliyordu. Böyle bir gösteri ile Arap Halifesi Hişam'ın elçisi karşılanmıştı.

Askerler yükseklerde yerleşen kağan ve elçinin önünde sıraya dizildiler. Atlıların düz sıralarının üstünde doğan güneşin ışınlarıyla aydınlanmış on sancak dalgalanıyordu. Kağanın isteğine bağlı bir sancak kağanın üstünde asılmıştır. Elçiye göre komutanlar ile askerlerin sayısı on binden az değildi. Özellikle askerlerin silahlandırılması ve örnekli düzeni belirtilmiştir. Ziyaretin amacı İslamı kabul etmeleri teklifi idi. V. P. Mokrinin'e göre Arap elçisini kağanlığın tüm on kabilesinin temsilcileri karşılamıştır.

Ancak Türgişlerin yedi bin askerden oluşan yirmi birimi vardı, bunun için büyük ihtimalle kağan gösteriye kendi muhafızlarını ve karargâhı koruyan ordusunu çıkartmıştır. Din değiştirme konusu ise halkın önünde çözülemezdi.

Halife Hişam'ın kabulü oba dışında gerçekleşiyordu. Herhalde Halife İslam'a aykırı gelen bazı şaman ayinleri yapmaktan vazgeçmiştir. Genelde ilk olarak resmî bir tören yapılıyordu. Sözlü olarak iletiler tekrarlandıktan ve resmî mektupların verilmesinden sonra bir ziyafet veriliyordu. Bazen bu iki işlem birleştiriliyordu. Türgişlerin kağanı Arap diplomatının anlattığı İslam'ın dogmalarını ziyafet sırasında dinledi. Belki de bu, kağan için anlaşılması zor bir dinin uzun uzun açıklanması için yapılmıştır. Batı Göktürk kağanlarının ziyafetine göre Türgişlerin ziyafeti oldukça mütevazı idi. Sofrada çok et ve az ekmek vardı. Arap elçisini dinledikten ve yemek yedikten sonra Suluk Kağan tercümana şöyle dedi: "Elçiye de ki, kendi efendisine şunu iletin: Bunların arasında (kendi askerlerini kastediyordu)

ne berber ne demirci ne terzi var; eğer onlar İslam'ın emirlerine göre yaşarsa yaşamak için nereden para bulurlar? Böylece Halife Hişam'ın talebine olumsuz karşılık verilmiştir.

Bir devletin dış siyasetinde diplomasinin önemi günümüzde olduğu gibi geçmişte de oldukça büyüktü. Diplomatik faaliyetler devletlerin kaderini etkiliyordu ve bu güç doğru kullanıldığı zaman büyük sonuçlar veriyordu. Yerleşik tarım toplulukları göçebelerin bazı gelenek ve özelliklerini kullanıyordu. Bu nedenle göçebe diplomasisinin tarihî gelenekleri Orta Asya bağımsız devletlerinin kültürel mirası hâline gelmelidir.

Kaynakça

- Perşits A. İ., Voyna i mir na poroge sivilizasii: koçevye skotovody // Boyna I mir v ranney istorii çeloveçestva. Moskva, 1994. T.II. s. 207.
- Klyaştorıny S. G., Sultanov T.İ., Gosudarstva i narody evraziyskih stepy. Sankt-Peterburg., 2004. s. 142-145.
- Hudyakov Y. S., Problema genezisı drevnetyrkskoy kultury // Vıp. III. Moskva, 1999. s. 131-132.
- Malov S. E., Pamytniki drevnetyrkskoy pismennosti Mongolii i Kirgizii. Moskva-Leningrad, 1959. s. 21.
- Gumilyev S. G., Drevnie turki. Moskva, 1993. s. 48-49.
- Klyaştorıny S. G., Sultanov T. N., Gosudarstva i narody evraziyskih stepy. Sankt-Peterburg, 2004, s. 94.
- Biçuriya N. Y., Sobranie svedeniy o narodah, obitavşih v Sredney Azii v drevnie vremena. Moskva, 1950. s. 354.
- Mokrnin V. P., Diplomatıçeskay praktika v Zapadno-turkskom kaganate // Stranıstı istorii i materialnoy kultury Kırgızstana. Frunze, 1975. C. 111.
- Pigulevskaya N. V. Siriyskie istoçniki po istorii narodov SSSR. Moskva-Leningrad, 1941. s. 138.
- Klyaştorıny S. G., Savinov D. G., Stepne imperii Evrazii. Spb. GU., 2005. s. 25
- Klyaştorıny S. G., Drevneturkskie runiçeskie pamytniki kak istoçnik po istorii Sredney Azii. Moskva, 1964. s. 142

Orhan Bey'in Bizans İmparatoru Kantakuzeneos'un Kızı Theodora İle Evliliği

*Yahya Başkan**

Orhan Bey's Marriage with Byzantine Emperor Kantakuzeneos's Daughter Theodora

Summary

The Ottoman ruler Orhan Bey maintained relations with the Byzantines (they became neighbors and enemies as a result of conquests) by means of war, diplomacy and marriage. The most important aspect of the Ottoman-Byzantine relations is undoubtedly marriage. The Ottomans helped the Byzantines with the fights for the throne, the Thessaloniki issue, and in the struggle with the Serbs. Despite opposition from the Church, the Byzantine Emperor Regent, and later the Emperor Kantakuzenos, married his daughter Theodora to the Ottoman Bey Orhan to gain the support of the Ottomans. Although this marriage aimed at obtaining the support of Byzantium, it brought equality to Ottoman-Byzantine relations along with it. With Orhan Bey, the Ottomans had a high-ranking political marriage for the first time. The wedding ceremony was held in Silivri, with attendance from both sides, and the bride was brought to Bursa. Theodora was married to Orhan, with the condition that she remained a Christian; she practiced her faith for the rest of her life.

Key Words: Ottoman, Byzantium, Aydınoglu, Orhan, Kantakuzenos, Umur, Theodora, Turkomans.

Osmanlı tarihinin kuruluş yıllarına ait evlilikler (1300-1500) oldukça dikkat çekicidir. Bu evlilikleri dikkat çekici kılan ise neredeyse tamamının siyasi bir tarafının bulunmasıdır. Siyasi ilişkiler ve mücadeleler evliliklerde belirleyici olmuştur. Orhan Gazi'nin yapmış olduğu iki evlilik Osmanlı tarihinde bir ilk olup Bizans İmparatoru Kantakuzenos'un kızı ile yapmış olduğu izdivaç ise ayrı bir yere sahiptir. Evliliğin daha iyi anlaşılabilmesi için tarihî olaylar sürecini takip etmek de fayda bulunmaktadır.

Orhan Bey babası Osman Gazi'nin hayatını kaybetmesinden sonra beyliğin başına geçip Bursa, İznik ve İzmit gibi Bizans'a ait mühim şehirleri ele geçirerek Rumeli ve Edirne istikametinde ilerleyişini sürdürmüştür. Kantakuzenos ise Bizans İmparatoru III. Andronikos'un başkomutanı olarak görev yapmaktaydı. 1341 haziranında İmparator III. Andronikos'un ölümü üzerine Kantakuzenos ve onun şahsında Bizans'ta önemli siyasi

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Malatya, Türkiye.

gelişmeler meydana gelecektir. Bu gelişmeler bölgedeki Türkmenler ve Osmanlıları da içine alacaktır.

III. Andronikos arkasında en büyüğü dokuz yaşında üç küçük çocuk bırakmıştır. Ancak çocukların yaşları küçük olup hiçbirisi ortak imparator olarak taç giymemiş ve veliahtlığı ilan edilmemişti. Bu müşkül durumda Andronikos'un eşi İmparatoriçe Anna de Savoie ve çocukların vasi ve naipliğini ölen İmparator'un başkomutanı ve en yakın arkadaşı olarak Kantakuzenos üstlendi ve sınırlardaki karışıklıkları önlemek için 1341 yılında İstanbul'dan ayrıldı. Fakat gelişen olaylar başkent İstanbul'da karışıklıklara sebep oldu. İmparatoriçe ve Ortodoks patrikliğinin başını çektiği bir grup Kantakuzenos'a karşı çıkıp vasî ve nâibliğini reddettiler. Patrik Kalekas, III. Andronikos'un dokuz yaşındaki oğlu İoannes Palaiologos'u İmparator, kendisini de nâib ilan etti. Kantakuzenos da gelişen olaylar karşısında Ekim 1341 senesinde Dimetoka'da naipliğini ilan etti. Böylelikle biri Dimetoka'da diğeri de İstanbul'da olmak üzere iki İmparator ortaya çıktı. Hatta Ortodoks Kilisesi Kantakuzenos'u aforoz etti. Bütün bu olaylar 1341 ile 1347 seneleri arasında iç savaşa yol açmıştır. Kantakuzenos gelişen olaylar karşısında ne Dimetoka'da ne de çok şey beklediği Selanik'de tutunabildi. Bu mücadelede önce Sırp despotu Stefan Duşan'dan yardım alan Kantakuzenos bir müddet sonra Duşan'ın sonu gelmez talepleri ve İstanbul'la anlaşması karşısında Batı Anadolu bölgesinde faaliyette bulunan Türkmen grupların yardımına müracaat etmiştir. Önce Aydınöglü Umur'dan yardım alan Kantakuzenos, onun yardımı sayesinde Dimetoka'yı kurtarabilmiştir. Umur Bey'in Latinlerin saldırısına maruz kalıp İzmir'i kaybetmesi üzerine Kantakuzenos, onun yardımından da mahrum kalmıştır. Bu mahrumiyet yeni bir müttefike yönelmesine yol açmıştır. Yeni müttefik o esnada Rumeli'de ilerlemekte olan Osmanlıların beyi Orhan olmuştur.

Kantakuzenos'un İstanbul'daki rakiplerine karşı en güçlü ittifak vasıtası kızı Theodora'dır. Orhan Bey'le, kızı Theodora'yı evlendirerek mühim bir güç kazanmayı düşünmüş ve bunda da muvaffak olmuştur.

Evlilik hakkında dönemin iki önemli Bizans kroniğinde kıymetli malumat mevcuttur. Bunlardan biri bizzat olayın baş kahramanı Kantakuzenos'un kaleme almış olduğu hatıraları, diğeri de döneme şahitlik edip eserini kaleme alan Nikephoros Gregoras'tır. Buna karşın her ne kadar devrinde kaleme alınmasalar da devre yakın Osmanlı kaynakları evlilik hakkında sükût etmektedirler. Nikâh hakkında bilgi vermiş olan iki kaynağımız da yakın dönemde telif edilen Dukas ve L. Chalkokondilas'ın eserleridir.

Osmanlılarla ittifakın kurulmasını görünüşe göre Aydınöglü Umur Bey sağlamıştır. Bunu Kantakuzenos, bizzat eserinde kendisine Orhan'la ittifak kurmasını Aydınöglü Umur Bey'in tavsiye ettiğini açıkça ifade eder. Muhtemelen bu teklif Kantakuzenos'un yardım talebine karşılık o esnada

Latinlerle İzmir meselesi yüzünden durumu hiç de iyi olmayan Umur Bey'in yol göstermesiyle olmuş olmalıdır. Kantakuzenos'un hatıratında da belirttiği üzere Umur Bey kendisine, Orhan'ın sadece iç savaş durumunda askerî destek sağlamasından ziyade özellikle iç savaş sonrası imparatorluk düşmanlarıyla mücadelede de bu desteğin değerli olacağından tavsiyesini kabul etmesi için ısrar eder. Umur devamla, yardım açısından Orhan'ın doğrudan coğrafi komşuluğunun kendi komşuluğundan daha faydalı olduğunu da beyan eder. Tam da bu noktada Aydınolu beyi Kantakuzenos'a hayati bir yol gösterip Orhan'a kızını vermesi için yol gösterip kendisinden önce birçok farklı imparatorun da halkın yararı için kızlarını Moğollar ve diğer barbarlarla evlendirdiklerini söyler. Umur Bey geçmişe atıf yaparak Kantakuzenos'un karşılaşacağı muhtemel tepkileri de gözetmiş ve ona bir meşruiyet alanı işaret etmiştir. Bütün bunlar Kantakuzenos'u rahatlatmış olmalı ki Aydınolu Bey'inin muhtemelen mektup yoluyla yapmış olduğu bu beyanlarından eserinde Umur'un dostane ve bencillikten uzak tavsiyesinden hayranlıkla bahseder. Nihayetinde Kantakuzenos kızı Theodora'yı Orhan'la evlendirir. 1346 yılının yaz mevsimi başlarında Silivri'de İmparator'un, eşinin ve diğer iki kızının da eşliğinde görkemli düğün şenlikleri tertip edilir. Kantakuzenos eserinde düğün merasimi hakkında bilgi verir. Düğün için özel altın işlemeli ipek perdelerle çevrili olan ahşap bir platform hazırlanmıştır. Elleri fenerlerle diz çökmüş bir şekilde görevliler gelinin etrafındaki yerlerini almışlardır. İmparatoriçe iki kızı ile birlikte çadırdayken gelin Theodora seremoni platformuna çıkmış, İmparator ise tek başına atına binerken diğer herkes ayakta beklemiştir. Perdeler kaldırıldığında her yanı altın kaplamalı pamuk ile kaplı platform üzerinde gelin belirir. Çömeldikleri için görünmez hâlde olan harem ağaları tarafından tutulan meşaleler gelinin iki yanını sarmıştır. Borazan, flüt ve eğlencelik diğer müzik aletleri çalınır. Müzik durduğunda şarkıcılar gelin hakkında övgü dolu şarkılar söylemiştir. İmparatorluk soyundan gelen geline uygun her şey yapıldıktan sonra İmparator günlerce sürecek şölene tüm orduyu ve geri kalanları davet eder. Seremoni sırasında yeni gelin ayağa kalkıp iki yakın akrabasının onu desteklemesiyle basamaklardan inmiş ve platformdaki yerini almıştır. Kantakuzenos'un anlatmış olduklarından düğünün sıradan bir merasim olmadığı, Bizans saray geleneklerinin uygulanmasına özellikle dikkat edildiği anlaşılmaktadır.

Dönemin olayları hakkında bilgi veren Gregoras evliliğin sebebi hakkında ilginç bir ayrıntıyı eserinde nakleder. Ona göre Kantakuzenos'un İstanbul'daki rakibi ve küçük İmparator İoannes Palaiologos'un annesi İmparatoriçe Anna, Orhan Bey'le kendisine yardımcı olması için görüşmeye başlamıştır. Gregoras bu durumu şu cümlelerle anlatır: ...*(Kantakuzenos) ayrıca, Bitinya Satrabı (Beyi) Hyrkanos'un (Orhan), İmparatoriçe Anna'nın harika hediyeleri ve vaatleri karşısında nasıl boyun eğmeyi aklından geçirdiğini görürken, aynı zamanda bunun, Bizans'a karşı girişebileceği*

her şeyi ciddi ölçüde tehlikeye atabileceğinden kaygılandı. Zira bu adam, İmparatoriçenin en yakın komşusu olup, güç bakımından döneminin diğer satraplarından üstündü. Dolayısıyla, kızı Maria'yı onunla evlendirerek, onu kendisine damat yapmayı gerekli gördü. Buradan anladığımız kadarıyla evliliğin gerçekleşmesinde sadece Umur'un yerine müttefik bulma değil, bölgenin en güçlü beyini rakibine kaptırmama endişesi de büyük rol oynamış gözükmektedir. Gregoras farklı bir malumat daha vererek kızın adını Maria olarak kaydeder. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Kantakuznos'un üç kızı bulunmaktadır. Bunlardan ilki Maria 1330'ların sonunda, Epirli II. Nikeforos Orsini ile evlendirilmiştir. Diğer kızı Helena ise Kantakuzenos'un 1347'de İstanbul'a girip kendisini ortak İmparator ilan etmesinden sonra diğer İmparator V. İoannes Palaiologos ile evlendirilmiştir. Bu bilgilerden hareketle Orhan Bey'in evlenmiş olduğu kızın Theodora olduğu söylenebilir.

Gregoras'ın eserinde Orhan'ın da bu ittifakı istediği, hatta evliliği istiyakla yaklaştığı şu cümlelerle anlatılır: Hyrkanos (Orhan) bunu uzun zamandır sabırsızca ve yanıp tutuşan bir arzusuyla istiyordu. Hatta, arzulanan gelini elde etmediği takdirde onu, kendisine en büyük zararı vermekle tehdit etti. Uzakta yaşayan, hem de ileri yaşta ve bir barbar olan adamın, sırf söylenti sonucunda asil bir aileden hem de çok genç ve güzel bir kıza aşık olması elbette olağan değildi. Kantakuzenos'un şimdi kendi canı için yarıştığını görünce talebini gündeme getirmenin vaktinin geldiğini düşündü. Bundan dolayı onu, kâh askerî yardım umutlarıyla yemledi kâh tehditlerle korkuttu. Ne de olsa çok muazzam ve ihtişamla artan bir zenginliğin içine gelmiş olup Asya'da güçlü bir devlete malik olduğu gibi, büyük bir silah potansiyeline ve Pers birliklerine sahipti. Tabii bu şekilde çok uzun sürmedi ve isteğine kavuşarak İmparatoriçe Anna ile ittifakından hemen vazgeçti. O andan itibaren Kantakuzenos korkulan ve yenilmez bir rakip oldu.

Orhan'ın kendisine gelen bu ittifak ve bunu perçinleyecek evlenme teklifini memnuniyetle kabul ettiğini düşündürecek birçok sebep bulunmaktadır. Bunların en başında Osmanlıların o esnada Rumeli'de ilerlemeleri gelmektedir. Özellikle Gelibolu etrafındaki Osmanlı askerî hareketliliği böylesi bir müttefikliği gerekli kılmıştır. Bu ilerleme ile beraber aşağıda da görüleceği üzere bölgede Osmanlılarla rekabet hâlinde olan diğer Türkmen beyliklerinin de varlığı ittifakı daha da anlamlı hâle getiriyordu.

Kantakuzenos'un Orhan Bey'le ittifakı akabinde evlilikle ilgili olarak bilgi veren diğer kaynağımız Dukas'tır. Dukas, Kantakuzenos ve Gregoras'ın hemen sonraki dönemin tarihçisi olsa da anlatımıyla olaylara hakim olduğunu göstermektedir. Dukas'a göre Kantakuzenos, Orhan Bey'e elçi göndermiş ve rakiplerine karşı kendisine yardımcı olmasını talep etmiştir. Eğer bunu kabul ederse kendisine kızını zevce olarak göndereceğini, cihaz olarak büyük bir servet vereceğini, Orhan Bey'i oğlu gibi telakki

edeceğini ve her arzusunu yerine getirmek için kendisine itaat edeceğini bildirmiştir. Orhan Bizans elçilerinden hiç beklemediği bu teklifler karşısında şaşakalmış, şehvani arzularına mağlup olmuştur. Orhan bu teklifleri ve gelen hediyeleri kabul edip gelen elçilere de bolca hediyeler vererek şimdiden Kantakuzenos'un damadı gibi hareket edeceğini, bir evladın babasına yapacağı yardımı yapacağını, bu hususta gece gündüz hazırlanacağını söylemiştir. Ancak gelinin ve cihazın bir an evvel ve yaz gelmeden gönderilmesini de talep edip elçilere yol vermiştir. Meş'um nişan vak'ası ocak ayına tesadüf etmiştir. Kantakuzenos, cihazını hazırladıktan sonra kızını büyük bir şan, şeref ve debdebe ile Orhan'a göndermiştir. Dukas'ın buraya kadar anlatımı Kantakuzenos ve özellikle Gregoras'ın anlatımının tekrarı mahiyetindedir. Tek fark Osmanlılar ve Orhan hakkındaki olumsuz duygularını saklayamayıp açıkça ifade etmiş olmasıdır. Dukas yukarıdaki cümlelerinin dışında kendisinden önceki müelliflerden yine farklı olarak bu evliliğin ittifaka dönüşerek müşahhas neticesinden de bahsetmiştir. Daha düğün hazırlıkları devam ederken Orhan kayınpederine destek olmak üzere beş bin kişilik bir kuvvet göndermiş Kantakuzenos bu askerî birliklerle İstanbul'u kuşatmış ve şehre girmeyi başarmıştır. Kendisine yardım eden Türklere de bolca hediyeler verip damadı Orhan'a şükran ve minnettarlığını beyan etmelerini tembih ederek geri göndermiştir. Aslında Dukas başından beri anlatılan ittifakın ana gayesini yani Kantakuzenos'un Orhan'ı yanına çekme gayretlerinin neticesini de eserinde açıkça nakletmiştir.

Evlilik, meyvelerini Dukas'ta nakledildiği gibi hemen vermese de bu izdivaçtan ciddi anlamda kârlı çıkan hiç şüphesiz Kantakuzenos olmuştur. Kantakuzenos'un vermiş olduğu bilgilere göre düğün 1346 yılının yaz mevsimi başlarında yapılmıştır. Gregoras'ta zikredilen olayların takdim tarihinden anladığımıza kadarıyla evlilik 1346 senesinin bahar sonu, yaz başında gerçekleşmiştir. Dukas ise nişanın ocak ayında olduğunu nakledip Orhan Bey'in, gelinin yaz gelmeden gönderilmesini talep ettiğini belirttiikten sonra Orhan Bey'e gelinin gönderildiğini zikreder. Bu cümlelerden hareketle yine nikâhın 1346 bahar sonu, yaz başlarında tahakkuk ettiğini tahmin edebiliriz. Kantakuzenos, yukarıda Dukas'tan naklettiğimiz gibi Orhan'ın göndermiş olduğu birliklerle 2 Şubat 1347'de İstanbul önüne gelmiş, burada halkın ve İstanbul'un teslim olması için bir konuşma yapmış ancak şehrin teslim olmaması üzerine savaşıarak şehre girmiştir. 8 Şubat 1347'de de Kantakuzenos ile taraflar arasında bir anlaşma imza edilmiştir. Buna göre Kantakuzenos ile on beş yaşında olan genç İoannes Palaiologos ortak İmparator olarak hüküm süreceklerdi.

1341-1347 arasında cereyan eden iç savaşın Kantakuzenos lehine neticelenmesinde en büyük pay hiç tereddütsüz Orhan Bey'e aittir. Kantakuzenos, Dukas'ın vermiş olduğu malumata göre Türk askerlerini bol miktarda ödüllendirmiş, Orhan Bey'e de şükranlarını bildirmelerini isteyerek

geri göndermiştir. Gregoras, Dukas kadar açık belirtmese de Perslilerin, Kantakuzenos'tan hediyeler alıp evlerinin yolunu tuttuklarını ifade eder.

Evlilik vesilesiyle olaylara göz attığımızda bölgede iki önemli olay dikkat çeker. Birincisi iç savaş sebebiyle Bizanslı rakiplerin merkezde yer almış olduğu ittifak arayışları, ikincisi de bu ittifaklarla iç içe geçmiş evlilikler.

Kaynaklar

- Anthony Bryer, "Greek Historians of the Turks: The Case of the First Byzantine-Ottoman Mariage", *The Writing of History in the Middle Ages* (nşr. R. H. C.Davis-J. M. Wallace-Hadril), Oxford 1981.
- Donald M. Nicol, *Bizans'ın Son Yüzyılları (1261-1453)*, (çev. B. Umar), İstanbul 2003, s. 198-214.
- Dukas, *Bizans Tarihi*, (çev. VI. Mirmiroğlu), İstanbul 1956.
- Klaus-Peter Todt, *Kaiser JohannesVI. Kantakuzenos und der Islam*, Würzburg 1991.
- Mustafa Daş, *Bizans'ın Düşüşü*, İstanbul 2006.
- Nikephoros Gregoras, *Rhomsische Geschichte Historia Rhomaïke, Dritter Teil (Kapitel XII-XVII)*, (Jan Louis Van Dieten) Stuttgart 1988.

Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mali Bir Birim Olarak Hane Kavramı

*Hakan Doğan**

**The Hâne (Family) Concept as a Financial Unit in the Ottoman State and its
Community Life**

Summary

The word of “hâne” on the one hand means house, building, settling and family and on the other hand is used for digits in mathematics. In addition, it creates new words by adding to other words, as in “postahâne, hastahâne, yemekhâne”, and was used in Ottoman register records for family, which is the nucleus of the society. The notion of “hâne” is used in these registers for a family of a couple of persons who are responsible for taxes.

In terms of the Ottoman central administration, the term of “hâne” (family) meant a financial unit. In this context, the hânes were evaluated in terms of the kind of taxes by the central state. The first was the “avâriz” tax, which was collected in times of depression and fiscal problems, but in time transformed into a permanent tax. In the population census, the tax liable people were accounted for. The second tax was a “çift-hâne”, in which a family with a couple of oxen and the land they worked were obliged to pay to the state, which was kept in the framework of land registry rules. In this application, called “çift-hâne system”, the families were subject to the tax system. This study aims to reveal the place of the Ottoman family as a financial unit in the context of the avârizhâne and çift hâne system, its historical background and its functioning.

Key Words: Ottomans, hâne, taxes, avâriz-hâne, çift-hâne.

Giriş

Farsçadan Türkçeye geçen hane kelimesi, sözlükte “ev, bina, ikametgâh, aile, hanım, bir cetvelde veya şemadaki alt bölümler, küçük kısımlara bölünebilen bir şeyin her parçası (dama ve satranç tahtasındaki kareler, tavlada üzerine pulların konulduğu bölümler, kareli kâğıttaki karelerden her biri), matematikte sayılar sistemindeki basamaklar anlamına gelir. Ayrıca postahane, hastahane gibi isimlerin sonuna eklenerek bazı kelimeler de türetilir. Bu kavram, Osmanlı tahrir defterlerinde sık rastlanan ve toplumun temel yapı taşı olan “aile”nin karşılığı olarak da kullanılır. Bu sebeple Batı dillerine “*feu, household, familie*” şeklinde tercüme edilmektedir¹.

* Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye.

¹ Nejat Göyünç, “Hâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi [DİA]*, XV, İstanbul, 1997, s. 552.

Hane, Osmanlı Devleti'nin nüfus meseleleri² veya tapu tahrir defterleri³ üzerine çalışmalarda bulunanlar için içeriği tam anlamıyla açıklığa kavuşturulamamış, kaç nüfusluk bir topluluğu ifade ettiği halen tartışmalı olan bir kavramdır. Örneğin, “*emlâk kısmı satulsa eğer hane ve ger bagdır ve ger âsiyâb her ne bey' olsa...*” cümlesinde geçen hane kelimesiyle “ev” kastedildiği ortadadır.⁴ Osmanlı kanunnamelerinde de bu kelimeye sıkça tesadüf edilmektedir. Ancak “... *ve anların kim çifti olmaya veya bir hanede tekrar müzevec ola*⁵...”, “*Vilâyet-i Uyvar'da vâkı' reayanın beher hanelerinden ellişer akçe ispençe alına*⁶...”, “*bir haneye üç gün ırgadiye*

² Osmanlı Devleti'ndeki nüfus meseleleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Lütfi Barkan, “Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi”, *Türkiyat Mecmuası*, X, İstanbul 1953, s. 1- 25; Numan Elibol, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Nüfus Meselesi ve Demografi Araştırmaları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 12/2, Isparta 2007, s. 135- 160.

³ Bu defterler üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları için bkz. Ö. Lütfi Barkan, “Türk İktisat ve Mâlîye Tarihi İçin Kaynaklar: Türkiye'de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri ve Hakana Mahsus İstatistik Defterler I”, *İktisat Fakültesi Mecmuası [İFM]*, II/1-2 (İstanbul 1940-1941), s. 20-59, 214-247. Barkan'ın bu alandaki diğer çalışmaları ile ilgili bkz. Halil Sahillioğlu, “Ömer Lütfü Barkan”, *İFM*, 41/4, Ord. Prof. Ömer Lütfü Barkan'a Armağan, (İstanbul 1985), s. 14-35; Feridun Emecen, “Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Osmanlı Tahrir Defterleri”, *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, İstanbul 1991, s. 143-156; Mehmet Öz, “Tahrir Defterlerinin Osmanlı Tarihi Araştırmalarında Kullanılması Hakkında Bazı Düşünceler”, *VD*, XXII (Ankara 1991), s. 429-438; Kemal Çiçek, “Osmanlı Tahrir Defterlerinin Kullanımında Görülen Bazı Problemler ve Metod Arayışları”, *TDA*, Sayı: 97, İstanbul 1995, s. 93-111; L. Fekete, “Türk Vergi Tahrirleri”, (çev. Sadrettin Karatay), *Bellekten*, XI, S. 41, Ocak 1947, s. 299- 328; Bistra A. Cvetkova, “Early Ottoman Tahrir Defters as a Source for Studies on the History of Bulgaria and the Balkans”, *AO*, VIII, 1983, s. 188- 213; Margaret L. Venzke, “The Ottoman Tahrir Defterleri and Agricultural Productivity”, *OA*, XVII, Ankara 1997, s. 1- 61; Yılmaz Kurt, “Osmanlı Tahrir Defterlerinin Onomastik Değerlendirilmesine Uygulanacak Metod”, *OA*, XVI, Ankara 1996, s. 45- 59; Zeki Ankan, “Tahrir Defterlerinde Geçen Deyimler”, *OA*, XVI, Ankara 1996, s. 1- 13; aynı yazar, “Tapu Tahrir Defterleri Yayınıyla İlgili Bir Tasarı”, *OA*, XIII, Ankara 1993, s. 69- 74; Hasan Bahar, “Osmanlı Tahrir Defterleri Çalışmalarındaki Gelişmeler Üzerine Gözlemler”, *OA*, XVI, Ankara 1996, s. 61- 66; Erhan Afyoncu, “Türkiye'de Tahrir Defterlerine Dayalı Olarak Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bazı Görüşler”, *TALİD*, c. 1, S. 1, Ankara 2003, s. 267- 286.

⁴ Nejat Göyünc, “Hâne Deyimi Hakkında”, *İÜEF Tarih Dergisi*, Sayı: 32, İstanbul 1979, s. 331.

⁵ 922/1516 Tarihli Erzincan Kanunnamesi'nden, Ömer Lütfi Barkan, XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, I (Kanunlar), İstanbul, 1943, s. 181.

⁶ Üçüncü Mehmed Devri Uyvar Eyaleti Kanunnamesi'nden, Ömer Lütfi Barkan, XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, I (Kanunlar), s. 313.

bağlanmıştı ve her gün ikişer akça takdir olunmuştur ki, her haneye altı akça olur⁷...” gibi ibarelerde “ev” değil birer “avârizhane”, yani vergiye konu olan aile birimi kastedilmiştir.

Hane, evli erkek köylünün simgelediği köylü ailesini ifade etmekteydi. Osmanlılarda hane, bir çatı altında yaşayan insanlar değil, bağımsız bir gelir kaynağı ile karı koca ekonomik anlamda bağımsız bir ailedir. Böylece ailesiyle birlikte yaşayan ve bağımsız bir gelir kaynağına sahip olan evli bir oğul da bir hane teşkil etmekteydi.⁸ Osmanlı mali literatüründe “hane”ye dair iki temel kavram karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri “avârizhane” iken diğeri “çift-hane”dir. Bu iki tabirdeki ortak nokta, hanenin bir vergi birimi olarak ifade edilmesidir. Hane kavramı ile bir ailenin mi yoksa avâriz ve çift kavramlarıyla nitelendirilen bir vergi kümesinin mi kastedildiği hususunda farklı fikirler ileri sürülmüştür. Osmanlı Devleti’nde temel vergi ve toprak sistemi “çift resmi”, “çiftlik vergisi” veya “çift-hane sistemi” tabirleriyle ifade edilmekteydi. Zira Osmanlılarda hane sahipleri XVI. yüzyıldan itibaren birer vergi ünitesi olarak kabul edilmişlerdir. Burada vergiye esas birim hanedir. Hane ayrıca olağanüstü hâllerde alınan tekâlif türü (avâriz) vergiler için de bir mali birim niteliği taşımaktaydı.⁹ Ancak buradaki hane kavramı ile sadece avârizhanesine mi dikkat çekildiği yoksa avârizdan muaf olanların da bu rakama dahil olup olmadığı konusu da tartışmalıdır.¹⁰ Kimine göre, bazen münferit muaf grupların hepsi bazen de pirifâni (çok yaşlı olanlar) grubu dışında kalanlar “hakiki hane” olarak kabul edilmişlerdir.¹¹ Osmanlılar örfî vergi ve mükellefiyetlerinin pek çoğunu, çift resmi ile ilişkili olan hane esasına göre rüsum, tekâlif-i örfiyye ve avâriz-ı divâniyye sistemi adı altında tahsil etmekteydi.¹²

Avâriz Vergisi ve Hane Kavramı

Avâriz, itibari bir vergi olup hane bazında tahsil edilmekteydi. Sözlükte “sonradan meydana gelen, asli ve sabit olanın zıddı” gibi anlamları bulunan avâriz, Osmanlı maliyesinde olağan dışı ve düzensiz vergileri ifa-

⁷ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, I. Kitap, Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fâtih Devri Kanunnâmeleri, FEY Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 171.

⁸ Kayhan Orbay, *Osmanlı Çift-Hâne Sistemi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011, s. 37.

⁹ M. Kenan Macitoğlu, “Vergi”, *DİA*, XLIII, İstanbul, 2013, s. 57.

¹⁰ Zeynel Özlü, “Göynük’e (Bolu) Ait Bazı Gelir ve Giderlerin Tahlili: Avâriz Vergisi”, *OTAM*, 19, Ankara, 2006, s. 383.

¹¹ Ahmet Güneş, “Osmanlı Tahrir Defterleri ve Bunların Tarih Yazıcılığında Kullanımı Hakkında Bazı Düşünceler”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S. 150, Haziran 2004, s. 165.

¹² Halil İnalçık, “Çift-Hâne Sistemi ve Köylünün Vergilendirilmesi”, *Doğu Batı: Makaleler II*, İstanbul, 2008, s. 96.

de etmektedir. Devletin içerisinde bulunduğu mali zorluklar nedeniyle zamanla devamlılık arz eden¹³ avâriz vergilerinin tahsili ve nüfusun tespiti ise hane (aile) sayımına dayanmaktaydı. Sayımlarda ise vergi verebilecek durumda olan nüfus esas kabul edilmekteydi. Osmanlı tahrir defterlerinde nüfus, “*avâriz hanesi*”¹⁴ ve “*hane-i gayr ez-avâriz*” olarak ikiye ayrılmaktaydı.¹⁵ Bir başka ifadeyle avâriz, Osmanlılarda, Tanzimat’ın ilanına kadar olağanüstü hâllerde ve özellikle harp masraflarını karşılamak üzere hükümdarın emriyle, reayanın doğrudan doğruya devlete vermekle yükümlü olduğu her türlü hizmet, eşya ve para şeklindeki vergilere verilen isimdir.¹⁶ Bu özelliğinden dolayı avâriz vergisi, gerçek mükelleflerden tek tek değil, toplumun emlak sahibi bireylerinin oluşturduğu gruplardan talep edilmiştir¹⁷. Nitekim Osmanlılarda olduğu gibi benzer şekilde doğu ve batıdaki birçok devletin Orta Çağ’dan beri olağanüstü ihtiyaçlarını karşılamak üzere bu türden geçici vergilere başvurdukları bilinmektedir.¹⁸

Osmanlılarda ilk avâriz vergisi, II. Bayezid zamanında hazinede para olmadığı ve mali bunalımın had safhaya ulaştığı bir dönemde (H. 905/ M. 1509 yılında) ordu ve donanmanın ihtiyaçlarını temin etmek amacıyla

¹³ Lütfi Paşa, Sultan Selim Han zamanında halktan her dört yılda bir yirmişi akçe Avâriz alınması usulünün getirildiğini, bu dönemde bir defa toplandığını ve ondan sonra dört beş yılda bir yirmişi akçe alındığını ifade etmektedir. Ayrıca istirahatlarına karşılık “askere peksimet için baha” diye bir verginin daha ihdas edildiğinden bahsetmektedir. Ona göre bu vergiler iyi bir şey olmayıp her yıl düzenli olarak alınmamalı ki halka güç gelmesin. Bkz. Mübahat S. Kütükoğlu, “Lütfi Paşa Âsafnâmesi (Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi)”, *Prof. Dr. Bekir Kütükoğluna Armağan (İndeks İlave Edilmiş Ayrı Basım)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1991, s. 27.

¹⁴ Avâriz-hanesi, tek ailenin oturduğu bir menzil (ev) anlamına gelmeyip, emlakı bulunan, arazi tasarruf eden kişilerden belirli bir nispete göre tanzim edilmiş, bekâr ve evli, belli bir erkekler gurubunu ifade eden, sayısı bölgeden bölgeye değişen, gerçek bir hane olmayıp itibari bir “hane” yani grubu ifade etmektedir. Bir avariz-hanesi içerisinde bölgeye göre bazen 5, bazen 10, bazen de 15 gerçek hane bulunabileceği gibi daha fazlası da bulunabiliyordu. Bkz. Rifat Özdemir, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara (Fiziki, Demografik, İdarî ve Sosyo-Ekonomik Yapısı) 1785-1840*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998, s. 100; Ömer Lütfi Barkan, “Avâriz”, *İA*, II, MEB Yay., İstanbul, 1979, s. 14- 15.

¹⁵ Halil Sahillioğlu, “Avâriz”, *DİA*, IV, İstanbul, 1991, s. 108; Mübahat S. Kütükoğlu, “Osmanlı İktisadi Yapısı”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, c. II, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA Yay., İstanbul, 1999, s. 539.

¹⁶ Barkan “Avâriz”, *İA*, II, s. 13.

¹⁷ Jülide Akyüz Orat, “Avâriz Vergisi Üzerine Bir Çalışma: 18. Yüzyıl Başlarında Ankara Uygulamaları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 5, S. 22, Yaz 2012, s. 220.

¹⁸ Halil İnalçık, “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700”, *Archivum Ottomanicum*, VI, Louvain, 1980, s. 313- 314.

“ımdadiye-i seferiye”¹⁹ adı ile ihdas edilmiştir.²⁰ Zira bu dönemde II. Bayezid, hayır ve bağışlara gereğinden fazla para sarf etmekte, sadrazamlara elli bin, kubbe vezirlerine yirmi beşer bin, kazaskerlere beşer, defterdarlara ise dörder bin altın gibi çok fazla tahsisatın verilmesi hazineden fazla para çıkmasına neden olmaktadır. Ayrıca önceden devlet için önemli gelir kaynaklarından olan savaşlardan elde edilen ganimetlerin azalması, Cem Sultan için Papa’ya ve Rodos şövalyelerine ödenen yüksek meblağlar avâriz vergisinin teşkilini zorunlu hâle getirmişti. Bu vergi, “hudus-u avâriz” namıyla İstanbul ve bazı şehirlerdeki halk için tarh edilen fevkalade bir vergi idi.²¹

Benzer durum 1683-1699 yılları arasında Avusturya ile yapılan harpler esnasında yaşanmıştı. Bu dönemdeki savaşlar, yeniçerilerin maaş ve masraflarının ödenmesi hususunda hazineyi büyük bir sıkıntıya sokmuştu. Savaşın üç cephede devam etmesi dış hazinede para bırakmadığı gibi iç hazinede de para kalmamıştı. Savaşların uzun süreli ve yıpratıcı mahiyette olması askerî harcamaları arttırdığından masrafların karşılanması, askerlerin maaşlarının ödenmesi ve mali darboğazın aşılması için 1687 yılında Osmanlı ülkesinin farklı bölgelerindeki zenginlerden *ımdadiye* adı altında vergiler toplanmıştır.²²

Avâriz vergileri başlangıçta savaş giderleri olmak üzere devletin içerisinde bulunduğu zor ekonomik şartlar nedeniyle alınırken 16. yüzyılın sonlarına doğru sefer giderlerine yardım amacından uzaklaşıp barış zamanlarının normal giderlerini karşılamaya dönük bir hâl almaya başlamıştır.

¹⁹ İmdadiye-i Seferiye’nin II. Bayezid devrinde alınmaya başlanan bir vergi olduğu söylene de Mustafa Akdağ, bu verginin I. Murad zamanında fiilen var olduğundan bahsetmektedir. Buna örnek olarak da I. Murad’a ait 14 Mart 1336 (Gurre-i Receb 767) tarihli bir vakfiyeyi göstermektedir. Bu vakfiyede vakıfların muaf tutulacağı vergiler arasında “avâriz-ı divâniye”nin de zikredildiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu vakfiyede alınmayacak vergiler arasında “sekban ve cerahor” geçtiğini, bu vergilerin ise “Avâriz-ı Divâniye”nin karşılığı nakit yerine ücretli asker alınması demek olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra I. Bayezid’den sonra Edirne’de tahta geçen Emir Süleyman tarafından, Orhan Bey’in oğlu Süleyman Paşa’dan kalma Köyceğiz vakfına verilen bir muafnamede dahi avâriz ve tekâlif-i divâniye geçtiğini iddia etmektedir. Bkz. Mustafa Akdağ, *Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, c. I (1243-1453), Barış Yay., Ankara, 1999, s. 412.

²⁰ Erdoğan Öner, *Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet Döneminde Mali İdare*, T.C. Maliye Bakanlığı, Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu Başkanlığı Yay., Ankara, 2005, s. 157.

²¹ Ziya Karamursal, *Osmanlı Malî Tarihi Hakkında Tetkikler*, TTK Yay., Ankara, 1989, s. 4.

²² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, TTK Yay., Ankara, 1983, s. 486; Cafer Çiftçi, “Osmanlı-Avusturya Savaşları Esnasında Bursa Halkından Avâriz Türü Vergi Yükünden Örnekler (1686-1688)”, *Osmanlı Araştırmaları*, XX, İstanbul, 2000, s. 247-248.

Böylece zamanla bir çeşit “ımdadiye-i hazariye”²³ niteliğine sahip olmuş ve sayıları gittikçe artmıştır.²⁴ Tekâlif-i dîvâniyye ya da tekâlif-i örfiye isimleriyle zikredilen vergiler çok çeşitlilik arz etmekteydi. Ordunun ihtiyacı için lazım gelen harp malzemesini sağlamak, ordunun geçeceği yollar boyunca tesis edilen yollar boyunca tesis edilen menzil teşkilatına çeşitli ve belli miktardaki zahireyi götürüp satmak (sürsat), gerektiğinde işçi, araba ve hayvan bulmak, kürekçi, azap, cerahor, kavas vs. isimler altında orduya yardımcı sınıflar temin etmek, hisar yapmak ve “Avâriz akçesi”²⁵ adı altında belli bir miktar para ile devletin veya seferin idare masraflarına iştirak etmek bu türden vergilerin belli başlılarından idi.²⁶ Geçici olması gereken ancak savaşlar ve mali sıkıntılar nedeniyle sürekli artış gösteren Avâriz vergileri XVII. yüzyılda, *tekâlif-i âdiye*²⁷ ve *tekâlif-i şakka*²⁸ adıyla ikiye ayrılmıştı.

²³ Bu vergi de tarh ve tahsil itibarıyla imdadiye-i seferiye vergisinin aynısı olup sadece savaş olmayan zamanlarda alınırdı. Osmanlılarda şemsî sene kabul edilmeden önce kamerî seneye bağlı olmayan malî işlerde rûz-ı Hızır ve rûz-ı kasım vade ve taksit günleri olarak kullanılırdı. Hatta halk arasındaki muamelelerde bu usul yakın döneme kadar cari idi. Bundan dolayı da bazı defterlerde sadece ruz-ı Hızır veya ruz-ı kasım tabiri ya da ruz-ı Hızır veya ruz-ı kasım taksiti olarak gösterilmiştir. Bu vergi de imdadiye-i seferiye gibi Tanzimat’ın ilanında vergiye münkalip olmuştur. Bkz. Karamursal, *Osmanlı Malî Tarihi Hakkında Tetkikler*, s. 182.

²⁴ Ünal Taşkın, “Rûsûm-ı Örfiye”, Tarih Okulu, Sayı: 14, (İlkbahar-Yaz 2013), İzmir, 2013, s. 69; Öner, *age*, s. 157.

²⁵ Avâriz adı altında alınan para hakkında kullanılan bir tabirdir. Bu tabir devlet tarafından Avâriz namıyla tahsil olunan para hakkında kullanıldığı gibi Avâriz vakfî münasebetiyle alınıp verilen paralar hakkında da kullanılmaktaydı. Harp ve yangın gibi durumlar nedeniyle devlet tarafından istenilen yardımlar Avâriz vakfî paraları tarafından ödenir, ihtiyaç sahiplerine de küçük bir faiz karşılığında ödünç olarak verilirdi. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, “Avâriz Akçası”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. I, MEB Yay., İstanbul, 1983, s. 114. Avâriz akçesi olarak önceleri hâne başına yirmişer akçe alınırken sonraları kırkar akçeye ve daha sonra ise üç yüz akçeye çıkarılmıştır. Ondan sonra da reayadan beş riyal kuruş alınmıştır. Bkz. Karamursal, *Osmanlı Malî Tarihi Hakkında Tetkikler*, s. 182.

²⁶ Barkan “Avâriz”, *İA*, II, s. 14.

²⁷ Şer’î hukukta “ca’l” ismi de verilen bu vergi, aralıksız devam eden savaşların sonucu olarak ortaya çıkan bir vergi türüdür. İslam hukukuna göre bu durum merkezde olduğuna göre, Osmanlılarda bu türden vergilere cevaz verilmiştir. Bundan dolayı tekâlif-i örfiye adı verilen vergilerin pek çoğuna şer’an ruhsat verilmiştir. Bkz. Ziya Kazıcı, “Osmanlılarda Örfî Vergiler ve Bu Vergilerin Kaynağı Olan Örfî Hukuk”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, İstanbul, 1986, s. 290.

²⁸ “Güç yetirilmeyecek kadar ağır vergiler” anlamına gelen ve genellikle memurların halktan aldıkları izinsiz vergiler için kullanılan bir tabirdir. Haklarında şer’î cevaz olmadığı gibi çıkarılan ferman ve adaletnâmelerle de tahsili yasaklanmıştır. Bkz. Ahmet Tabakoğlu, “Tekâlif”, *DİA*, XL, İstanbul, 2011, s. 337.

Özellikle, Osmanlı Devleti'nin idarî, askerî ve mali düzeninin temelini oluşturan timar sistemi bozulup, tımarlı ordudan beklenen görevler yerine getirilememeye başlayınca bu tip vergi ve yükümlülükler ziyadesiyle artmıştır. Bu nedenle bu türden vergiler zamanla yürürlükten kaldırılmaya başlanmıştır. Çünkü modernleşen bir mali sistemde ilk önce zaman ve miktarı belirsiz vergiler kaldırılır ve daha sabit vergilere dönüştürülürdü.²⁹ Nitekim Osmanlı maliyesinde toplam bütçe gelirlerine oranı % 10-20 arasında olan avâriz vergileri Tanzimat'ın ilanından sonra kaldırılmış ve yerine hazine tarafından tahsil edilen 'An Cemaatin Vergi getirilmiştir.³⁰ Bu tarihten sonra örfî vergilerle karşılanan harcamalar devletin genel giderleri arasına alınmış ve hazineden ödenmeye başlamıştır³¹.

Avâriz vergilerinde esas olan hane olmakla birlikte, avâriz-hanesi hakiki haneden farklı bir mana ifade etmekteydi. Osmanlıların bölgenin zenginliğine, tebaanın şehirli, köylü, göçmen ve konar-göçer olup olmadığına, sahip olunan emlakê göre vergi konulması ve tevziine esas olmak üzere birer vergi birimi teşkil ediliyordu ki itibari avâriz-haneleri 3, 5, 10, 15 evli olarak kabul edilmekteydi. Her tahrirde, köy ve mahalle nüfusu kaydedildikten sonra bir de nüfusun kaç avâriz-hane olduğu tespit edilmekteydi.³²

Avâriz mükelleflerinin tespiti hususunda belli bir kural bulunmaktaydı. Bölgelere, reyanın gelir durumuna ve sahip olunan emlake göre değişen ölçülerde oranlar belirlendiği anlaşılmaktadır. Kişilerin avâriz yükümlüsü olması için ev, tarla, bağ, bahçe, dükkân vs. gibi bir gayrimenkul sahibi olması şartı bulunmaktaydı. Fakat bir ev sahibi olmak bile avâriz yükümlüsü olmak için yeterliydi. Kirada oturanlar avârizden muaf tutulmakta olup ihtiyarlardan, çalışamayacak derecede sakat ve hasta olanlar ile yetim, dul ve çocuklardan da avâriz vergisi alınmamaktaydı.³³ Bunun yanı sıra

²⁹ İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2007, s. 141.

³⁰ Abdüllatif Şener, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi*, İşaret Yay., İstanbul, 1990; Ahmet Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi*, Dergâh Yay., Genişletilmiş 4. Bs., İstanbul, 1994, s. 180; İsmail Özçelik, *Devlet-i 'Aliyye'nin Kamusal Düzeni ve Kurumları*, Gazi Kitabevi Yay., Ankara, 2014, s. 434; Taşkın, agm, s. 69.

³¹ Öner, *age*, s. 159.

³² Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilâtı*, Eren Yay., İstanbul, 1990, s. 57- 58.

³³ Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, Kardelen Yay., Isparta, 1997, s. 166. Bu türden vergi muafiyetlerine dair kayıtlara Osmanlı tahrir defterlerinde sıkça rastlanmaktadır. Mesela, 1128/1715-16 tarihli Ayamavro Defteri'nde bu konuya dair şu kayıt yer almaktadır: "Ancak cezîre-i mezbûre reayası henüz yerleşmeyüb halleri za'f üzere olub yerleşüb halleri nizam bulunca 'avâriz ve nüzül hâneleri mu'âf olub ve cizye evrakları dahi cümlesi ednâ virilmek üzere reayası istid'ay-ı 'inayet eylediklerin Aya Mora kadısı arz îder Fî nefîs-il emir cezîre-i mezbûr feth-i cedîd olub beherhal reayası yerleşüb ahvallerine nizam virilince itimâlete muhtaç

avâriz vergisini ödemekte güçlük çeken fakir reaya için de akar veya para olarak tahsis edilen avâriz vakfı denilen vakıflardan yardımda bulunulmaktaydı. Bu vakıflar doğrudan doğruya avâriz vergisi ve örfî tekâlifin karşılanmasına tahsis edilmişti³⁴. Avâriz yükümlüsü olan reaya gelirine göre *âlâ*, *evsat* ve *ednâ* olmak üzere üçe ayrılmakta³⁵ ve servet derecelerine göre bu vergiler kendilerinden toplanmaktaydı³⁶. Bir avâriz-hane 2-15 hane halkından oluşur ve eğer oluşturulan hane halkı varlıklı sayılıyorsa sayıları az tutulur, fakirlerden oluşuyorsa hane halklarının sayısının artırılması yoluna gidilirdi. Tarımsal bir kriz baş gösterdiğinde ise, avâriz-haneye kaydedilen hane halklarının sayısı artırılarak köylülere biraz yardımcı olunurdu³⁷.

Çift Resmi ve Hane Kavramı

Osmanlı Devleti, kendisinden önceki diğer devletlerde olduğu gibi, örfî birtakım vergileri koymak zorunda idi. Nitekim dönemin özelliği diyebileceğimiz savaşlar, sürekli devam etmekte ve şer'î vergiler de bu durumun getirdiği masrafları karşılayamamaktaydı. Çok sayıda askerin beslenmesi, donatılması ve savaşa hazır bir duruma getirilmesi ile donanmanın hazırlanması gibi sebepler devleti, bu türden bir vergiyi koyma mecburiyetinde bırakıyordu³⁸. Şer'î vergilerin yanında örfî vergileri idame etmek, devlet için bir zorunluluktur. Bu mecburiyet ise, devleti vergi miktarının eksilmemesi ve vergi kaynaklarının garanti altına alınması için sıkı tedbirler almak zorunda bırakıyordu³⁹. Örfî vergiler Osmanlı vergi sisteminin

olmakla birkaç sene 'avâriz ve nüzül hâneleri mu'âf olunmağa ve cizyesi dahi ednâ itibarı ile cem' ve tahsiline muhtaç olduğu ma'lûm-ı devletleri buyruldukda hallerine merhameten üç seneye değin 'avâriz ve nüzül hâneleri mu'âf olub...' Bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Türk İktisat ve Mâlîye Tarihi İçin Kaynaklar: Türkiye'de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri ve Hakana Mahsus İstatistik Defterler II", *İFM*, II/2 (İstanbul 1941), s. 241- 242.

³⁴ Mehmet İpşirli, "Avâriz Vakfı", *DİA*, IV, İstanbul, İstanbul, 1991, s. 109.

³⁵ Zenginler *âlâ* (yüksek) ile yılda 4 altın veya 48 dirhem (ortalama hesapla 145 gram gümüş), *evsat* (orta halliler) yılda 2 altın veya 24 dirhem (ortalama hesapla 77 gram gümüş), *ednâ* (düşük gelir seviyesinde olanlar) ise yılda 1 altın veya 12 dirhem (ortalama hesapla 38.5 gram gümüş) ödemekteydiler. Bkz. *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak Tasarruf Sistemi'nin Hukukî ve Malî Müeyyede ve Mükellefiyetleri*, (Haz. Midhat Sertoğlu), Marmara Üniversitesi Yay., No: 515, İstanbul, 1992, s. 8.

³⁶ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, II (1453-1559), Barış Yay., Ankara, 1999, s. 200.

³⁷ *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, I: 1300- 1600, (ed. Halil İnalçık- Donald Quataert), (çev. Halil Berktaş), Eren Yay., İstanbul, 2000, s. 658-659.

³⁸ Kazıcı, "Osmanlılarda Örfî Vergiler ve Bu Vergilerin Kaynağı Olan Örfî Hukuk", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 289.

³⁹ Halil İnalçık, "İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi", *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde*

ağırlık merkezini teşkil etmekteydi⁴⁰. Bu vergiler, önceleri devletin arızı ve fevkalade masraflarının karşılanması gibi zaruretler sonucunda alınmaya başlanmış, ancak zamanla azalacağı ya da kaldırılacağı yerde ihtiyaç sebebiyle giderek çoğalmıştır. Örfi vergilerin şer'î bir dayanağı yoktur. Ancak matrahı, oranı ve mükellefi şer'î hükümlerle belirlenmiş yükümlülüklerin mevcut olması, başka mükellefiyetlerin konulmasına engel teşkil etmemektedir. Bundan dolayı kişiler devletin gelirlerinin yeterli olmadığı dönemlerde, zaman zaman miktarı azalıp artan bazen de tamamıyla kaldırılan ödeme yükümlülüklerine de tabi tutulmuşlardır.⁴¹

Çift resmi, Osmanlılarda çiftçinin tasarrufunda bulunan toprak için ödemekle yükümlü olduğu verginin adıdır⁴². Çift terimi ise iki öküz tarafından sürülebilen ziraat alanlarının ölçüsünü belirtmek üzere kullanılmış olup, çiftlikle aynı manaya gelmektedir. Bu terim zamanla Osmanlı kanunnamelerinde çiftlik sahibi köylüyü içine alan bir anlam da kazanmıştır. Çiftçi, işlediği toprağa karşılık kanunnamelerde “çift resmi, çift hakkı, kulluk akçesi” adlarıyla anılan belli ölçüdeki bir vergiyi ödemekle⁴³ yükümlüdür. Osmanlılarda çiftçi ailenin temel vergisi özelliğini taşıyan ve bünyesinde pek çok yükümlülüğü de toplayan çift resminin ne zaman ihdas edildiği kesin olarak bilinmemekle birlikte Osmanlılara muhtemelen kendisinden önceki Türk-İslam devletlerindeki uygulamalardan intikal etmiştir.⁴⁴

Bizans İmparatorluğu'nda çiftliklere, çoğu zaman çift karşılığı olarak Zeugarion (bu kavram Farsça cuft, Latince jug terimleri ile aynı köktendir) denilmekteydi. Bu toprak olarak değil, bir çift öküz olarak kabul edilir ve vergi öküzün sayısına göre belirlenirdi. Bazen Zeugarion, bir çift öküzü değil, bizzat toprağı göstermekteydi⁴⁵. Osmanlılarda vergilendirme-

Arşiv Çalışmaları, İncelemeler, Eren Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996, s. 26.

⁴⁰ Ersan Öz, “Tarihi Perspektiften Osmanlı'da Vergi”, *Mevzuat Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 84, Aralık, 2004, s. 1.

⁴¹ Öner, *age*, s. 156.

⁴² Kanunnâmelerin ifadesiyle çift resmi, “pamuk biten veya su basan verimli yerlerden, iki dönüme bir akça, vasat-ul-hâl olan yerlerden üç dönüme bir akça, ednâ yerden beş dönüme bir akçadır. Tam çiftlikten, bazı yerlerde 36, bazı yerlerde 42 akça alınır. Bu miktar vilâyetten vilâyete değişir. 2 ila 87 akçe arasında dolaşır. Sadece Biga'ya tâbi' Dimetoka'da 100 akçedir. Bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, I. Kitap, Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fâtih Devri Kanunnâmeleri*, FEY Vakfı Yay., İstanbul, 1990, s. 171.

⁴³ Çift resmi esas olarak, defterde çift resmi bağlanmış olan çiftlik arazisini kim işletirse işletsin, yani tasarruf eden, defterde reaya olarak kayıtlı olsun ya da olmasın resmini ödemeye mecburdu. Bkz. Neşet Çağatay, “Osmanlı İmparatorluğunda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler, *AÜ DTCTFD*, V, Sayı: 5 (Mart-Nisan 1947), Ankara, 1947, s. 497.

⁴⁴ Feridun Emecen, “Çift Resmi”, *DİA*, VIII, İstanbul, 1993, s. 309.

⁴⁵ Halil İnalçık, “Köy, Köylü ve İmparatorluk”, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve*

de temel alınan unsur ise “çift-hane” olarak adlandırılan birim idi. Bir çift öküz ile işlenebilen ve çift denilen bir arazide üretim yapan köylü ailesi hane olarak vergilendirilmekteydi. Çift-hane sistemine konu olan bu çiftlikler, bir hanenin geçimini sağlamasına ve toprağın gerçek sahibi olan devlete “kira”yı ödemesine yetecek büyüklükte⁴⁶ arazi parçalarıydı. Osmanlı ekonomisinde çiftlikler temel tarımsal birimlerdi. Bir çiftliğin birkaç kişi arasında bölünmüş olduğu fark edildiğinde toprak muhakkak baştaki hâline getirilirdi. Bunun yanı sıra, bir çiftliği tasarrufunda bulunduran hanenin arkasında birkaç oğul bırakarak ölmesi durumunda, oğulları toprağın tasarrufunu topluca üstlenmekteydi. Hanelerin büyüklüğü ise bölgeden bölgeye farklılık arz etmekteydi⁴⁷. Çiftlikler köylü çiftçinin temel toprak birimi olduğundan parçalara bölünmesi yasaklanmıştı. Şeyhülislam Ebussuûd Efendi çiftliğin bir bütün olduğunu, şayet parçalara ayrılırsa reayadan çift resmi alınmasının mümkün olamayacağını ve toprağın temel vasfını kaybedeceğini belirtmekteydi. Nitekim yapılan genel tahrirler sırasında parçalanma sonucunda orijinal şeklini kaybetmiş pek çok çiftlik tespit edilmiş ve bunlardan vergi alınmamıştır⁴⁸.

Osmanlı ziraatında, mümkün olan en yüksek seviyede üretimi gerçekleştirileceği düşünülen işletme tipi, orta büyüklükteki aile işletmesi idi. Toprağın verimine göre 60-150 dönüm arasında bir arazi tahsis edilen bu aile işletmelerinin yaygın biçimde korunması başlıca hedefti. Bu nedenle daha önce de belirttiğimiz üzere aile işletmelerinin parçalara bölünerek küçülmesini ya da yeni arazi ilavesi ile büyük çiftliklere dönüşmesini önlemek üzere devlet, tarım arazilerinin mülkiyet hakkını kişilere bırakmaz, kendi elinde muhafaza ederdi. Mirî adı verilen bu mülkiyet rejiminde toprak, çiftçilere babadan oğla geçecek şekilde kiralanmış sayılır, alım satımına, rehin ya da vakfedilmesine ve bağışlanmasına izin verilmezdi. Çiftçilerin tarımsal üretimi düşürmeye sebep olacak şekilde, toprağını terk ederek şehirlere ya da başka bölgelere göç etmelerine veya toprağı işlemeden bırakmalarına müsaade edilmezdi. Çiftçilerin, tarımsal üretimi düşürmeye neden olacak şekilde, toprağı terk ederek şehirlere veya başka bölgelere

Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler, Eren Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996, s. 7.

⁴⁶ Köylünün tasarrufuna bırakılan bu mirî toprakların miktarı hudutsuz olmayıp, her biri arazinin verimine göre, 80 ila 150 dönüm arasında değişen “çiftlikler” olarak sınırlandırılmıştı. Her ailenin elinde bir ya da iki çiftlik bulunması mümkündü. Bir çiftlik genişliğindeki arazinin yıllık nakdî kirası, en eski metinlere göre, Müslümanlar için 22, Hıristiyanlar için 24 akçe idi. Bkz. Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, c. I (1243-1453), s. 408.

⁴⁷ Halil İnalçık, “Çiftlikleri Doğuşu: Devlet, Toprak Sahipleri ve Kiracılar”, *Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım*, (ed. Çağlar Keyder-Faruk Tabak), (çev. Zeynep Altok), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2012, s. 16.

⁴⁸ Halil İnalçık, “Çiftlik”, *DİA*, VIII, İstanbul, 1993, s. 314.

göç etmelerine ya da toprağı işlemeden bırakmalarına müsaade edilmezdi. Bu tedbir ve düzenlemelerle en yüksek seviyede gerçekleşeceği düşünülen tarımsal üretimin başlıca tüketim bölgesi ise kaza idi. Osmanlı Devleti'nde kaza⁴⁹, merkezinde genel olarak 3.000-20.000 arasında bir nüfusu barındıran şehir veya kasaba ile ona bağlı sayıları 20-30'dan 100-150'ye kadar değişen köylerden oluşan bir birimdi. Tarımsal üretimin, her şeyden önce bu birimin ihtiyacını karşılaması gerekmektedir. Birimin ihtiyaçları giderilmedikçe üretimin kaza dışına aktarılmasına izin verilmezdi.⁵⁰

Osmanlı Devleti'nin malî anlamda ayakta kalmasını sağlayan vergileri köylü ailesi ödemektedir. Para ödeyerek yetiştirdikleri tarım ürününü vererek ve giderek azalan ancak yine de önemli sayılabilecek ölçülerde çeşitli hizmetleri yerine getirerek devlete doğrudan katkıda bulunuyorlardı. Bunun yanı sıra, köylü ailelerin yetiştirdiği ürünler tüccarlar ya da mültezimler tarafından şehre getirilmekte ve orada satılarak şehirli halkı doyurmaktaydı. Köylüler ürünlerini tüccara verdiklerinde kendilerine ödeme yapılmakta ama para ellerinde çok durmamaktaydı. Çünkü vergiyi alan kişiye istediği nakdi vergiyi ödeyebilmek için ürünlerini satıyorlardı. Üstelik tarımdaki üretkenlik seviyesinin düşüklüğü nüfusun büyük bir kesimini bu pek de kârlı olmayan sektörde çalışmaya sevk ediyordu. Bu durum sadece Osmanlı Devleti'ne özgü olmayıp, tüm endüstri öncesi toplumlarda da görülmektedir. Osmanlı idarecileri de bu durumun farkındaydı ve her zaman başarılı olmasalar da köylü ailelerin topraklarını terk etmelerini engellemek için büyük çaba sarf etmekteydi.⁵¹

Aile emeği, bir çift öküz ve ikisinin birlikte işlediği çiftlik arazisi bir üretim ünitesi ve dolayısıyla bir malî ünite sayılmaktaydı. Alınan çift resmi ise, sadece şahsî bir vergi olmayıp daha çok bu ünitenin vergilendirilmesidir. Bir başka ifadeyle kombine bir vergidir. Osmanlı toplumunda çiftlik tasarruf eden aileler yanında toprağını kaybetmiş aileler de vardı. Devlet bunlara çift resmi sistemi içinde farklı bir statü vererek ayrı kalemlerde toplamakta, vergi yükünü bunlar için toprak esasına göre değil, emek kapasitesine göre belirlemektedir. *Raiyyet rüsümü* olarak tabir edilen bu vergilendirmede bir kademelendirme yapılmaktaydı. Buna göre önce çiftler, yani çiftliğe sahip köylü aileleri gelir, sonra bu toprakların yarısı kadar bir araziye sahip *nim-çiftler*, ondan sonra aile emeği esas alınarak belirlenen çiftçiler, yani *bennâklar*, ondan sonra evli olmayan, fakat bir gelir kaynağı üreten bekârlar yer almaktaydı. Bu sonuncular, *mücerred*, *kara* veya *caba* is-

⁴⁹ Kaza hakkında daha geniş bilgi için bkz. Tuncer Baykara, "Kaza", *DİA*, XXV, Ankara, 2002, s. 119- 120.

⁵⁰ Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Yay., İstanbul, 2002, s. 60- 61.

⁵¹ Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, (Çev. Zeynep Altok), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1999, s. 82- 83.

miyle anılan köylülerdir. Nihayet, kocasının çiftliğini işletebilen dul kadınlar da bîve adıyla aynı sistem içerisinde yer almaktaydı.⁵²

Geniş bir coğrafyaya yayılan Osmanlı Devleti'nde, yerel değerlerin dikkate alınarak "kadim kuralların uygulanması" sebebiyle, diğer birçok konuda olduğu gibi hemen her yerde bir çiftin büyüklüğü ve çiftlerden alınan resm-i çift miktarı oldukça farklıydı.⁵³ Örnek vermek gerekirse İsfendiyaroğlu Kasım Bey'in bazı şahısları avârizdan muaf tutarak 30 akçe resm-i çift aldığı gibi Dulkadiroğlu Alaüddevle Bey zamanında resm-i çift olarak 80 akçe alındığı buna karşılık resm-i bennâk ve resm-i mücerred alınmadığı görülmektedir.⁵⁴ Osmanlı Devleti'nde reayadan alınan resm-i çift miktarları ise Anadolu ve Rumeli eyaletine bağlı olan yerlerde şu şekildeydi: Hamid sancağında 42, Eğridir hisar erenleri timarında 57, Antalya ve Karahisar erenleri 30, Mentеше sancağında 30, Hüdevendigâr sancağında 33, Bolu sancağında 46, Gerede'de 34, Viranşehir-Bolu'da 43, Nahiye-i Ulus ve Mülk-i Feleküddin'de 30, Oniki Divan'da 33, Nahiye-i Kıbrıs'ta 23, Hıdır Beğ İli nahiyesinde 42, Ereğli'de 34, Konrapa'da 18, Aydın'da 33, Kayseriye Sancağı'nda 57⁵⁵, Biga'ya bağlı Dimetoka'da 100⁵⁶, Amid sancağında 24, Çemişgezek, Harput, Kiğı, Mardin, Bayburt, Erzincan ve Kemah'ta 50, Çermik'te 10, Çüngüş'te 16, Siverek'te 40, Karaman'da 36, Karaman'da Yörükân çifti 57, Gelibolu'da 22, İmroz'da 70, Taşoz'da 50, Silistre'de 22 akçe idi⁵⁷.

Bu rakamlardan da anlaşılacağı üzere Osmanlı topraklarında alınan resm-i çift, bulunduğu bölgeye ve zamana göre 10-100 akçe arasında değişmekteydi. Devletin ve toplumun temel yapı taşı konumundaki toprak üzerinde bu derece farklı uygulamaların olması biraz yadırganabilir. Ancak Osmanlıların yeni fethettikleri bölgelerde, "kadimden olagelen" âdetleri başlangıçta hiç değiştirmeden kullanma geleneği sebebiyle daha ilk başta farklılıklar sisteme dahil olmuştur. Ayrıca resm-i çiftin alındığı bölgelerin

⁵² Halil İnalçık, "Osmanlılarda Raiyyet Rûsûmu", *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*, Eren Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996, s. 41; İnalçık, "Köy, Köylü ve İmparatorluk", s. 6- 8.

⁵³ Emine Erdoğan Özünlü, Osman Gümüşçü, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İç Göç Aktörleri Olarak Çift-Bozanlar", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt: 49, Sayı: 1, Mart 2016, s. 34.

⁵⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, 3. Baskı, TTK Yay., Ankara, 1984, s. 148.

⁵⁵ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, II. Kitap, II. Bâyezid Devri Kanunnâmeleri, FEY Vakfı Yay., İstanbul, 1990, s. 53- 54, 154, 269.

⁵⁶ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, I. Kitap, s. 171.

⁵⁷ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, III. Kitap, Yavuz Sultan Selim Hân Kanunnâmeleri (918-926/1512-1520), FEY Vakfı Yay., İstanbul, 1991, s. 221- 468.

çok farklı tarihî ve kültürel geçmişleri ile bu toprakların farklı mekânsal özellikleri göz önüne alınırsa, bu uygulamaların nedeni çok daha iyi anlaşılacaktır⁵⁸.

Çift-hane sistemi, Osmanlı klasik döneminde temel idarî ve askeri kurum olan timar sisteminin de ayrılmaz bir parçasıydı. Timar sisteminde tarımsal üretimin, dolayısıyla da toprağın kontrolü fiilen devlet, sipahi ve çiftçi arasında paylaşılmaktaydı. Timar sisteminde sipahiye bir timar verilir, o da maaş olarak, sınırları belli arazide sabit miktardaki devlete ait gelirleri köylülerden toplardı.⁵⁹ Timar sistemi, devlet, sipahi ve köylünün toprak üzerinde eş zamanlı haklarının bulunduğu, parçalı bir iyelik türüydü. Timarı elinde tutan sipahinin toprak üzerinde kanunlarla tespit edilmiş bazı denetim hakları vardı; bu niteliğiyle de kendisine sâhib-i arz yani toprak sahibi denilirdi. Gerçekte ise sipahinin devletten aldığı toprağın kendisi değil, belli ölçüde bir toprak üzerinde yaşayan halktan sabit miktarda bir devlet geliri toplama yetkisiydi. Devlet ona, toprak üzerindeki denetim haklarını, gelirini güvenceye alması için vermiştir.⁶⁰ Bu doğrultuda Osmanlı timar sistemi içerisinde sipahilerin merkezî otoritenin aleyhine olarak toprak ve mevki kazanmamaları ve ayrı bir toprak aristokrasisi oluşturmamaları için bütün tedbirler alınmıştır.⁶¹

Sipahinin geçimini sağlayacak genişlikte olan timar toprağı ancak terfi ile büyüyebilirdi. Ancak alabildiğine genişlemesi mümkün değildi. Köylüler, timar sahibinin bir çift öküzle işlenebilecek büyüklükteki (70-150 dönüm arası) çiftlerinde zorla ve angarya⁶² ile çalıştırılmazlardı. Padişah değişikliklerinde timarlı sipahiler berat yenilemek zorundaydılar. Bu işlemle, sipahinin merkeze bağlı bir memur olduğu kendisine hatırlatılıyordu. Ayrıca timarlı sipahi olanlar bağlı oldukları sancakbeyi veya beylerbeyi marifetiyle sürekli olarak kontrol altında tutulmuş ve sınırları içerisindeki hukuksuzluklar ile devlet teamülüne uymayan uygulamalara gerektiğinde müdahale edilmiştir.⁶³

⁵⁸ Erdoğan Özünlü, Gümüşçü, a.g.m., s. 34- 35.

⁵⁹ Halil İnalçık, Çiftlikleri Doğuşu: Devlet, Toprak Sahipleri ve Kiracılar, s. 16- 17.

⁶⁰ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300- 1600)*, (çev. Ruşen Sezer), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2003, s. 114.

⁶¹ Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi*, s. 192.

⁶² Sipahi ile köylü arasında en önemli çatışma konusu sipahinin köylü emeğini sömürmeye çalışmasıdır. Osmanlı rejiminin en belirgin karakterlerinden biri, bu gibi fazla hizmet angaryalarını önlemektir. Sipahinin kendi hassâ toprağında, reayayı kanunda belirlenenden daha çok kullanmaya kalkışması, köylüye hayvanı ve arabası ile taşıma angaryaları yüklemesi en çok rastlanan hususlardır. Fakat köylü buna karşı mahalli kadı mahkemesine, önemli durumlarda doğrudan doğruya sultana başvurmak, şikâyette bulunmak hakkına sahiptir. Bkz. İnalçık, “Köy, Köylü ve İmparatorluk”, s. 14.

⁶³ İsmail Özçelik, Devlet-i ‘Aliyye’nin Kamusal Düzeni ve Kurumları, s. 286.

Köylü ailesi ve sipahi arasındaki ilişkiler çeşitlidir. Sipahi, köylüye bir bedel karşılığı, tasarruf hakkını elde tuttuğu toprağı kiraya vermektedir. Bu bakımdan bir özel hukuk ilişkisinden söz edilebilir. Diğer taraftan sipahi, devletin hizmetlisi ve temsilcisi olarak köylüden vergi toplamakta ve onu denetlemektedir. Bu yönden yine bir kamu hukuku ilişkisi göze çarpmaktadır.⁶⁴ Genellikle köy toplulukları, açık arazide yalnız ve her türlü çapulcunun saldırıp yağmalamasına karşı savunmasız durumdaydı. Bu nazik konum, köylünün etkili bir koruma altına alınmasını, kırsal toplumun temel koşullarından biri haline getiriyordu. Batı'nın feodal beyleri gibi sipahi de, merkezî bir imparatorluk himayesinin gözle görülür, elle tutulur aracı olarak köylerde yaşardı. Köyün dışarıdan saldırıya uğraması hâlinde, sipahinin derhal yerel komutana, subaşı/zaimine haber vermesi, onun da yörenin bütün sipahilerini toplayıp yardıma koşması gerekiyordu. Sefer zamanında sipahilerin bir bölümü, bir koruma önlemi olarak köyde bırakılırdı. Ayrıca, taşradaki daha yüksek rütbeli komutanların özellikle de sancak beylerinin, kendi yetki alanlarında dönem dönem teftişe çıkıp suçluları kovalama yükümlülüğü vardı. Ancak XVII. yüzyılın başlarında merkezî idare Anadolu eyaletleri üzerindeki otoritesini fiilen yitirdiğinde, kentlerin yine nispeten daha iyi korunabilmesine karşılık kırsal kesimlerde beyler, kendi kapıkullarını beslemek için artık bu teftiş gezilerini bahane ederek savunmasız köylülerden rastgele zoralmalarda bulunuyorlardı. Devlet bu hususu hatırlatmak için adâletnâmeler⁶⁵ çıkartarak taşra yöneticilerine temel görevlerini hatırlatmıştır⁶⁶.

Timar sisteminin çöküşüyle birlikte çiftliklerin tarihsel seyri de değişmeye başlamıştır. Özellikle 1595-1609 yılları arasında Osmanlı topraklarında meydana gelen toplumsal kargaşa dönemi sırasında ve sonrasında çiftliklerin büyük kısmı kapıkulu ve saray mensuplarının eline geçti. Aynı dönemde meydana gelen ve “büyük kaçgunluk” olarak anılan Anadolu köylülerinin yerlerini yurtlarını terk ederek dağılmaları neticesinde terk edilmiş olan birçok çiftlik, yeniçeriler ve diğer askerî zümreler tarafından tapu ile üzerlerine alındı. Çiftliklerin eyaletlerdeki zengin ve nüfuzlu kimselerin elinde toplanması ise temelde mukataa sistemi⁶⁷ sayesinde gerçekleşmişti. Mukataa uygulaması, timar sisteminin bozulması neticesinde timar topraklarının mukataa olarak oldukça yüksek fiyatlarla zengin sivil şa-

⁶⁴ Coşkun Üçok - Ahmet Mumcu - Gülnihal Bozkurt, *Türk Hukuk Tarihi*, Yeniden Düzenlenip, Gözden Geçirilmiş, Savaş Yay., Ankara, 1999, s. 218- 219.

⁶⁵ Adalatnameler hakkında geniş bilgi için bkz. Halil İnalçık, “Adâletnâmeler”, *Belgeler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, c. II, Sayı: 3-4, 1965, TTK Yay., Ankara, 1967, s. 49- 145.

⁶⁶ Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, 1300- 1600, I, s. 220.

⁶⁷ Osmanlı maliyesinde mukataa sistemi ve işleyişi hakkında geniş bilgi için bkz. Baki Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI- XVIII. Yüzyıl)*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2003.

hıslara kiralanması nedeniyle hızla yaygınlık kazandı. XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise ayan⁶⁸ ve ağa çiftlikleriyle malikâneleri ortaya çıktı. Bu yüzyıldan itibaren çiftlik tâbiri büyük mülk veya ziraât işletme anlamını kazanmaya başladı. Tanzimat dönemine gelindiğinde bu gibi büyük toprakların dağılmasına teşebbüs edilse de istenen başarı sağlanamadı. Bu durum XIX. yüzyılda Balkanlar'daki köylü isyanlarının ana sebebini teşkil etti. Cumhuriyet döneminde ise büyük arazilerin ihtiyaç sahibi çiftçilere dağıtılmasına dair kanunlar çıkarılmaya başlandı.⁶⁹

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin kendisinden önceki Türk-İslam devletlerinden alıp geliştirdikleri vergi sistemi, imparatorluğun malî tarihi açısından her dönemde önemli bir yere sahip olmuştur. Devletin hayatiyetini devam ettirmek ve kamu hizmetlerini düzgün bir şekilde yürütmek için halktan tahsil edilen vergi, tarihî bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaklaşık altı yüz yıl boyunca çok geniş bir coğrafyada hâkimiyet tesis eden Osmanlılar, diğer tüm devletlerde olduğu gibi vergi tahsiline büyük bir önem vermiştir. Bu bağlamda Osmanlılar için ön plana çıkan başlıca iki vergi bulunmaktaydı. Bunlar “avâız vergisi” ile “çift vergisi” idi. Devlet bu vergileri tahsil etmede ise “hane (aile)”yi esas almıştır.

Bu vergilerden “avâız vergisi” Osmanlı merkezî idaresi tarafından başlangıçta olağanüstü durumlarda alınan ancak XVII. yüzyılın başlarından itibaren ise düzenli yıllık vergiye dönüşen bir ödentî olmuştur. Avâız vergi sistemine dâhil olan her hane kendi ekonomik gücüne göre bu vergiyi ödemiştir. Avâız vergisi tahsil edilirken devlet sadece bir haneyi değil daha geniş bir birim olan “avâız-hanesi”ni esas almıştır. Avâız-hanesinin kaç hane (aile) den meydana geldiği ise dönemden döneme ve bölgeden bölgeye değişiklik göstermiştir. Osmanlı avâız-hanesi, her dönemde bir vergi sistemi içerisinde temel üretim ve tüketim birimi olmuştur. Çift resmi ise, Osmanlıların tarımsal ekonomisinin temelini oluşturan ve “çift-hane sistemi” olarak adlandırılan kırsal düzenin ana parçası ve üretimin devamlılığını sağlayan Osmanlı ailesinden alınan bir vergi idi. Bu vergi de bölgeden bölgeye değişiklik göstermekte olup miktarı kanunnamelerle tespit edilmiştir. Bu verginin tahsilinde de belli büyüklükteki çiftliklerde bir çift öküz ile üretimi sağlayan “hane” esas vergi birimini oluşturmuştur.

Bu hususlar dahilinde değerlendirildiğinde hane kavramı, Osmanlılar için sadece kan bağı ile birbirine bağlı toplumsal yapının parçası olan bir birim olmayıp aynı zamanda malî bir birim olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁶⁸ Ayanlık hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yücel Özkaya, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Âyanlık*, TTK Yay., Ankara, 1994.

⁶⁹ İnalçık, “Çiftlik”, *DİA*, VIII, s. 314.

Kaynakça

- Afyoncu, Erhan, “Türkiye’de Tahrir Defterlerine Dayalı Olarak Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bazı Görüşler”, *TALİD*, c. 1, S. 1, Ankara, 2003, s. 267- 286.
- Akdağ, Mustafa, *Türkiye’nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, c. I (1243-1453), Barış Yay., Ankara, 1999.
- Akdağ, Mustafa, *Türkiye’nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, c. II (1453-1559), Barış Yay., Ankara, 1999.
- Akgündüz, Ahmed, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, I. Kitap, Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fâtih Devri Kanunnâmeleri, FEY Vakfı Yay., İstanbul, 1990.
- Akgündüz, Ahmed, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, II. Kitap, II. Bâyezid Devri Kanunnâmeleri, FEY Vakfı Yay., İstanbul, 1990.
- Akgündüz, Ahmed, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, III. Kitap, Yavuz Sultan Selim Hân Kanunnâmeleri (918-926/1512-1520), FEY Vakfı Yay., İstanbul, 1991.
- Akyüz Orat, Jülide, “Avârız Vergisi Üzerine Bir Çalışma: 18. Yüzyıl Başlarında Ankara Uygulamaları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 5, S. 22, Yaz 2012, s. 220.
- Arikan, Zeki, “Tahrir Defterlerinde Geçen Deyimler”, *OA*, XVI, Ankara, 1996, s. 1- 13.
- Arikan, Zeki, “Tapu Tahrir Defterleri Yayınıyla İlgili Bir Tasarı”, *OA*, XIII, Ankara, 1993, s. 69- 74.
- Bahar, Hasan, “Osmanlı Tahrir Defterleri Çalışmalarındaki Gelişmeler Üzerine Gözlemler”, *OA*, XVI, Ankara, 1996, s. 61- 66.
- Barkan, Ömer Lütfi, “Avârız”, *İA*, II, MEB Yay., İstanbul, 1979, s. 14- 15.
- Barkan, Ömer Lütfi, “Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi”, *Türkiyat Mecmuası*, X, İstanbul, 1953, s. 1- 25.
- Barkan, Ömer Lütfi, “Türk İktisat ve Mâliye Tarihi İçin Kaynaklar: Türkiye’de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri ve Hakana Mahsus İstatistik Defterler I”, *İFM*, II/1-2 (İstanbul 1940-1941), s. 20-59, 214-247.
- Barkan, Ömer Lütfi, XV ve XVI ıncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, I (Kanunlar), İÜEF Yay., İstanbul, 1943.
- Baykara, Tuncer, “Kaza”, *DİA*, XXV, Ankara, 2002, s. 119- 120.
- Cvetkova, Bistra A., “Early Ottoman Tahrir Defters as a Source for Studies on the History of Bulgaria and the Balkans”, *AO*, VIII, 1983, s. 188- 213.
- Çağatay, Neşet, “Osmanlı İmparatorluğunda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, *AÜ DTCFD*, c. V, Sayı: 5 (Mart-Nisan 1947), Ankara, 1947, s. 497.
- Çakır, Baki, *Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI- XVIII. Yüzyıl)*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2003.
- Çiçek, Kemal, “Osmanlı Tahrir Defterlerinin Kullanımında Görülen Bazı Problemler ve Metod Arayışları”, *TDA*, Sayı: 97, İstanbul 1995, s. 93-111.
- Çiftçi, Cafer, “Osmanlı-Avusturya Savaşları Esnâsında Bursa Halkından Avârız Türü Vergi Yükünden Örnekler (1686-1688)”, *Osmanlı Araştırmaları*, XX, İstanbul, 2000, s. 247- 248.
- Elibol, Numan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Nüfus Meselesi ve Demografi Araştırmaları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 12, S. 2, Isparta, 2007, s. 135- 160.
- Emecen, Feridun, “Çift Resmi”, *DİA*, VIII, İstanbul, 1993, s. 309.

- Emecen, Feridun, “Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Osmanlı Tahrir Defterleri”, *Tarih ve Sosyoloji Semineri*, İstanbul 1991, s. 143-156.
- Erdoğan Özünlü, Emine, Gümüüşçü, Osman, “Osmanlı İmparatorluğu’nda İç Göç Aktörleri Olarak Çift-Bozanlar”, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt: 49, Sayı: 1, Mart 2016, s. 34.
- Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, (Çev. Zeynep Altok), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1999.
- Fekete, L., “Türk Vergi Tahrirleri”, (çev. Sadrettin Karatay), *Belleten*, XI, S. 41, Ocak 1947, s. 299- 328.
- Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Yay., İstanbul, 2002.
- Göyünç, Nejat, “Hâne Deyimi Hakkında”, *İÜEF Tarih Dergisi*, Sayı: 32, İstanbul, 1979, s. 331.
- Göyünç, Nejat, “Hâne”, *DİA*, XV, İstanbul, 1997, s. 552.
- Güneş, Ahmet, “Osmanlı Tahrir Defterleri ve Bunların Tarih Yazıcılığında Kullanımı Hakkında Bazı Düşünceler”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S. 150, Haziran 2004, s. 165.
- İnalcik, Halil, “Adâletnâmeler”, *Belgeler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, c. II, Sayı: 3-4, 1965, TTK Yay., Ankara, 1967, s. 49- 145.
- İnalcik, Halil, “Çift-Hâne Sistemi ve Köylünün Vergilendirilmesi”, *Doğu Batı: Makaleler II*, İstanbul, 2008, s. 96.
- İnalcik, Halil, “Çiftlik”, *DİA*, VIII, İstanbul, 1993, s. 314.
- İnalcik, Halil, “Çiftlikleri Doğuşu: Devlet, Toprak Sahipleri ve Kiracılar”, *Osmanlı’da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım*, (ed. Çağlar Keyder-Faruk Tabak), (çev. Zeynep Altok), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2012, s. 16.
- İnalcik, Halil, “İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi”, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*, Eren Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996, s. 26.
- İnalcik, Halil, “Köy, Köylü ve İmparatorluk”, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*, Eren Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996, s. 7.
- İnalcik, Halil, “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700”, *Archivum Ottomanicum*, VI, Louvain, 1980, s. 313- 314.
- İnalcik, Halil, “Osmanlılarda Raiyyet Rüsûmu”, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*, Eren Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996, s. 41.
- İnalcik, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300- 1600)*, (çev. Ruşen Sezer), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2003.
- İpşirli, Mehmet, “Avârız Vakfı”, *DİA*, IV, İstanbul, İstanbul, 1991.
- Karamursal, Ziya, *Osmanlı Mali Tarihi Hakkında Tetkikler*, 2. Bs., TTK Yay., Ankara, 1989.
- Kazici, Ziya, “Osmanlılarda Örfi Vergiler ve Bu Vergilerin Kaynağı Olan Örfi Hukuk”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, İstanbul, 1986, s. 290.
- Kurt, Yılmaz, “Osmanlı Tahrir Defterlerinin Onomastik Değerlendirilmesine Uygulanacak Metod”, *OA*, XVI, Ankara, 1996, s. 45- 59.
- Kütükoğlu, Mübahat S., “Osmanlı İktisadî Yapısı”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti*

- Tarihi*, c. II, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA Yay., İstanbul, 1999, s. 539.
- Kütükoğlu, Mübahat S., Lütfi Paşa Âsafnâmesi (Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi), Prof. Dr. Bekir Kütükoğluna Armağan'dan İndeks İlave Edilmiş Ayrı Basım, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1991, s. 27.
- Macitoğlu, M. Kenan, "Vergi", *DİA*, XLIII, İstanbul, 2013, s. 57.
- Orbay, Kayhan, *Osmanlı Çift-Hâne Sistemi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.
- Orhonlu, Cengiz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilâtı*, 2. Baskı, Eren Yay., İstanbul, 1990.
- Ortaylı, İlber, *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2007.
- Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, c. I: 1300- 1600, (ed. Halil İnalçık- Donald Quataert), (çev. Halil Berktaş), Eren Yay., İstanbul, 2000.
- Öner, Erdoğan, *Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet Döneminde Malî İdare*, Genişletilmiş 2. Baskı, T.C. Maliye Bakanlığı, Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Kurulu Başkanlığı Yay., Ankara, 2005.
- Öz, Ersan, "Tarihi Perspektiften Osmanlı'da Vergi", *Mevzuat Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 84, Aralık, 2004, s. 1.
- Öz, Mehmet, "Tahrir Defterlerinin Osmanlı Tarihi Araştırmalarında Kullanılması Hakkında Bazı Düşünceler" *VD*, XXII (Ankara 1991), s. 429-438.
- Özçelik, İsmail, *Devlet-i 'Aliyye'nin Kamusal Düzeni ve Kurumları*, Gazi Kitabevi Yay., Ankara, 2014.
- Özdemir, Rifat, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara (Fizikî, Demografik, İdarî ve Sosyo-Ekonomik Yapısı) 1785-1840, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998.
- Özkaya, Yücel, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Âyânlık*, TTK Yay., Ankara, 1994.
- Özlü, Zeynel, "Göynük'e (Bolu) Ait Bazı Gelir ve Giderlerin Tahlili: Avârz Vergisi", *OTAM*, 19, Ankara, 2006, s. 383.
- Pakalin, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. I, MEB Yay., İstanbul, 1983.
- Sahillioğlu, Halil, "Avârz", *DİA*, IV, İstanbul, 1991, s. 108.
- Sahillioğlu, Halil, "Ömer Lütfü Barkan", *İFM*, 41/4, Ord. Prof. Ömer Lütfü Barkan'a Armağan(İstanbul 1985), s.14-35.
- Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak Tasarruf Sistemi'nin Hukukî ve Malî Müeyyede ve Mükellefiyetleri, (Haz. Midhat Sertoğlu), Marmara Üniversitesi Yay., No: 515, İstanbul, 1992.
- Şener, Abdüllatif, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi*, İşaret Yay., İstanbul, 1990.
- Tabakoğlu, Ahmet, "Tekâlif", *DİA*, XL, İstanbul, 2011, s. 337.
- Tabakoğlu, Ahmet, *Türk İktisat Tarihi*, Dergâh Yay., Genişletilmiş 4. Bs., İstanbul, 1994.
- Taşkin, Ünal, "Rüsûm-ı Örfiye", *Tarih Okulu*, Sayı: 14, (İlkbahar-Yaz 2013), İzmir, 2013, s. 69.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, 3. Baskı, TTK Yay., Ankara, 1984.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, c. 3, Bölüm 1, 3. Baskı, TTK Yay., Ankara, 1983.
- Üçok, Coşkun – Mumcu, Ahmet – Bozkurt, Gülnihal, *Türk Hukuk Tarihi*, Yeniden Düzenlenip, Gözden Geçirilmiş, Eklî 9. Bs., Savaş Yay., Ankara, 1999.

Ünal, Mehmet Ali, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, Kardelen Yay., Isparta, 1997.

Venzke, Margaret L., "The Ottoman Tahrir Defterleri and Agricultural Productivity", *OA*, XVII, Ankara, 1997, s. 1- 61.

II. Mahmut Döneminde Bazı Şehirlerin Hâne/Aile Yapısının Tespitine Yönelik Bir Deneme (Sivas, Çorum, Yozgat Örneği)

*Serpil Sönmez**

A Trial Aimed at Determining the Family Structure of Certain Cities in the Period of Mahmut II (The Examples of Sivas, Çorum and Yozgat)

Summary

In this study, the census notebooks of Sivas, Yozgat and Çorum during Mahmut II's reign were examined, according to household types. As a result of this review, it was concluded that large and fragmented household types can be partially identified, whereas it is not possible to identify the core family, which is widely accepted as the building block of the society. The most important factor in the emergence of this situation is the fact that the women and girls were not registered in the censuses performed during Mahmut II's reign. Thus, according to the results thereof, which are based only on the male population; the large family ratio that can be partially determined is ca. 29% in Sivas and 23% in Yozgat.

The ratio of fragmented families is 3.22% in Sivas and 3.72% in Yozgat. The most important factor affecting the ratio of fragmented family is that the female population was not registered yet. In addition, the tendency to re-marry widow women in both communities also affected the ratios of fragmented families.

In the Sivas and Yozgat notebooks, the registers are based on the neighborhood and the household breakdown, whereas it is only based on the neighborhood breakdown in the Çorum notebook. For this reason, in Çorum, it is not possible to determine whether a father and his married son / sons are in the same household. This makes it impossible to identify any family types.

These results, obtained from registers where there is no female population, are important for giving us an idea, although not reflecting the reality exactly.

Key Words: Sivas, Yozgat, Çorum, household types, family, notebook.

Giriş

Bu çalışmanın amacı II. Mahmut döneminde yapılmış olan nüfus sayımlarını hane tipi açısından incelemektir. Osmanlı Devleti'nde ilk modern nüfus sayımı ise 1885 yılında yapılmıştır. Bu sayımda sadece erkekler değil kadın ve kız çocukları da sayıldığı ve bunun yanı sıra nüfusa dair bazı standart bilgiler kaydedildiği için ilk modern nüfus sayımıdır. Bu sebeplerle bu sayım ilk defa olarak evlilik, aile ve doğurganlık gibi konularda kesin so-

* Dr. Öğretim Üyesi, Iğdır Üniversitesi, Iğdır, Türkiye.

nuçlara ulaşmayı mümkün kılacak verileri kapsamaktadır (Duben-Behar, 2014: 28).

II. Mahmut dönemi nüfus sayımlarını daha önce çeşitli amaçlarla yapılmış olan sayımlardan ayıran en temel özellik, bu sayımlarda her yaştan erkek nüfusun kaydedilmiş olmasıdır¹. Nitekim bu nüfus defterleri incelendiğinde 4 günlük bebekten, 110 yaşındaki kişiye kadar en gencinden en yaşlısına erkek nüfusun kaydedildiği görülecektir². Sayımdaki bu yeniliğe rağmen II. Mahmut dönemi nüfus sayımları, kadınlar ve kız çocukları kaydedilmediğinden Osmanlı toplumunda yaygın olan hane tipini tespit etmek bakımından problemlidir. Bununla birlikte bu defterlerin hane tipi analizinde ne ölçüde kullanılabileceği üzerinde durulması gereken bir konudur. Çünkü Tanzimat öncesinde kadınların ve kız çocuklarının da kaydedildiği bir nüfus sayımı olmadığından bu defterlerden elde edilecek sonuçlar, Osmanlı toplumunda yaygın olan hane tipi hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir³.

Bu çalışmada birbiriyle coğrafi ve idari olarak ilişkili olan şehirler seçilmiştir: Sivas, Yozgat ve Çorum. Bu şehirlerin tercih edilmesi iki nedenle anlamlıdır. Birincisi coğrafi olarak komşu olan bu şehirler vasıtasıyla belli bir bölgede yaygın olan hane tipi ve ikinci olarak da aynı idarî birimin parçası olan bu şehirlerin incelenmesi ile -ve daha sonra yapılacak tamamlayıcı çalışmalarla birlikte- Tanzimat öncesinde Sivas eyaletinde yaygın olan hane tipi hakkında bir fikir edinmek mümkün olacaktır. Böylece Tanzimat öncesinde Osmanlı taşra toplumunda hangi hane tipinin yaygın olduğu konusunda da bir ipucu ortaya konulabilecektir.

Bu çalışmanın temel kaynakları Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 2399 ve 2400 numaralı Sivas, 1911 numaralı Çorum ve 2111 numaralı Yozgat nüfus defterleridir. Bu defterlerin hane tipi açısından incelenmesi için öncelikle kavramsal bir çerçeveye ihtiyaç vardır. Bu konudaki sosyolojik çalışmalar incelendiğinde böyle bir kavramsal çerçeve çizmenin zorluğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü hane/aileyi konu alan sosyolojik çalışmalarda hane halkı ve aile tipleri konusunda birden fazla yaklaşımın olduğu ve buna bağlı olarak pek çok alt sınıflandırmanın yapıldığı görülmekte-

¹ Tahrir defterlerinde sadece vergi mükellefi yetişkin erkekler kaydedilmiştir.

² Burada bütün erkek nüfus derken yaş gözetmeksizin sayıma katılan her bir erkeğin kaydedilmesi kastedilmektedir. Diğer yandan nüfus sayımından kaçan veya gizlenenlerin olduğu da bir gerçektir. Örneğin Divriği hakkında yapılmış bir çalışmada sayımdan kaçanların sayısının hiç de az olmadığı görülmektedir. Bkz. Hasan Yüksel, "Osmanlı'da Modern Anlamda Yapılan İlk Nüfus Sayımına Göre Divriği'nin Demografik Yapısı", *Nüfusbilim Dergisi* (Turkish Journal of Population Studies), Sayı 28-29.

³ II. Mahmut dönemi nüfus defterlerini temel kaynak olarak kullanan bir çalışma için bkz. Mübahat Kütükoğlu, "1830 Sayımına Göre Menteşe Sancağında Hane Nüfusu", *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı XXIII, İstanbul 2003.

dir⁴. Buna ek olarak II. Mahmut dönemi nüfus defterlerinin içerdiği bilgilerin sınırlılığının yarattığı problem de göz önüne alındığında modern öncesi nüfus sayımlarının hane tipi bakımından incelenebilmesi için daha basit ve ya farklı bazı tanımların ve sınıflandırmaların yapılması gereği ortaya çıkmaktadır.

Öncelikle nüfus defterlerinde de karşımıza çıkan bir terim olan hane-nin ne anlama geldiği sorusunu yanıtlamakla işe başlamak faydalı olacaktır. Tarihsel olarak ele alındığında Osmanlı Devleti'nde hane bir iktisadi terim olarak kullanıldığı gibi aile ve ev (bina) anlamında da kullanılmıştır (Göyünç, 1997: 552). Hane halkı ve aile terimlerini karşılaştıran sosyolojik bir çalışmada ise hane (veya hane halkı), akrabalık ilişkisinin, kan bağının ve iktisadi birliğin zorunlu olmadığı, aynı evde yaşayan bireylerden veya tek bir bireyden oluşan bir birim olarak tanımlanmaktadır (Yavuz-Yüceşahin, 2012: 81).

İkinci olarak hane/aile tiplerinin tanımı ve Tanzimat öncesi nüfus sayımlarının hangi aile tiplerine göre analiz edileceğinin tespit edilmesi önemlidir. Yukarıda bahsi geçen Sivas, Çorum ve Yozgat nüfus defterleri üzerinde yaptığımız inceleme sonucunda iki hane/aile tipinin şüpheye yer bırakmadan tespit edilebileceği kanaati oluşmuştur. Bunlar geniş ve parçalanmış aile tipleridir.

Sosyolojik literatürde geniş aile, çeşitli kuşakları (yatay, dikey veya aynı kuşakları) barındıran veya birden fazla evli çiftin yaşadığı (Timur, 1972: 5; Yavuz-Yüceşahin, 2012: 82); Parçalanmış aile ise ebeveynlerden birinin bulunmadığı aile olarak (Timur, 1972: 27) tanımlanmaktadır.⁵

Bu çalışma kapsamında incelenen nüfus defterlerinde tespiti en güç aile tipi çekirdek ailedir. Çekirdek aile karı koca ve varsa evlenmemiş çocuklardan oluşan ailedir (Timur, 1972: 27). Bu aile tipinin tespitinde karşılaşılan zorluklara yeri geldikçe değinilecektir.

Sivas, Yozgat ve Çorum Nüfus Defterleri

Bu çalışmada Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 2399 ve 2400 numaralı iki adet Sivas nüfus defteri kullanılmıştır. Bu defterlerden 2399 numaralı olanı Sivas'ın Müslüman nüfus kayıtlarına, 2400 numaralı

⁴ Bkz. Serim Timur, *Türkiye'de Aile Yapısı*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1972, Ankara, s.3-27; Birsen Gökçe, "Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme", *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt:8, Sayı: 1-2, Mart-Ekim 1976, s.46-67, Ankara.

⁵ Hâne tiplerini sınıflandırmanın zorluğu bakımından parçalanmış aile ile geniş aile tipleri iyi birer örnektir. Örneğin sadece anne ve çocuklardan veya sadece baba ve çocuklardan oluşan bir aile, parçalanmış aile sınıflandırması içinde yer alırken bu ailede anneanne/dede/teyze/amca vb. bir akrabanın da yaşaması durumunda geniş aile sınıflandırması içinde yer alabilmekte ya da geniş-parçalanmış aile gibi bir alt kategori oluşturmak da mümkün olabilmektedir.

olanı da gayrimüslim nüfus kayıtlarına aittir. Her iki defterin tarihi de 5 Zilkade 1249'dur (22 Temmuz 1833). 2111 numarada kayıtlı Yozgat nüfus defterinin tahmini tarihi H.1250'dir (M. 1834/1835). 1911 numarada kayıtlı Çorum nüfus defterinin tarihi ise H. Muharrem 1246'dır (Haziran-Temmuz 1830). Bu defterlerin seçilmesinin iki ana sebebi defterlerin eksik olmaması ve sayım tarihlerinin birbirine yakın olmasıdır.

II. Mahmut döneminde yapılan nüfus sayımlarında her yaştan erkek nüfusun kaydedildiği daha önce belirtilmişti. Fakat bu sayımlar öncesinde nüfus memurlarına yaş dışında erkek nüfusa ait hangi bilgilerin kaydedileceği konusunda bir talimat verilmemiştir.⁶ Bu nedenle bu defterlerin içerdiği bilgilerde bir standardizasyon sorunu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu yüzden Sivas, Yozgat ve Çorum nüfus defterleri incelendiğinde defterlerin bazı bilgiler açısından benzerlik gösterdiği, bazı bilgiler açısından da farklılıkları olduğu görülmektedir. Örneğin sayımın amacına uygun olarak yaş, isim, baba ismi, yaşanılan mahalle gibi bilgiler hepsinde kaydedilmiştir. Gayrimüslimlerin cizye seviyesi söz konusu defterlerin hepsinde istisnasız belirtilmiştir (âlâ, evsat, ve ednâ olarak). Bununla birlikte örneğin meslek bilgilerinin kaydedilmesinde aynı özenin gösterildiği söylenemez.

Konumuz açısından bizi en fazla ilgilendiren farklılık ise Sivas ve Yozgat defterlerinde nüfus kaydı mahalle ve hane ayırımına göre yapılmışken, Çorum defterinde sadece mahalle ayırımı yapılmış olmasıdır. Çorum defterinde hane ayırımı gözetilmediğinden kaydedilen ailelerin aynı hanede mi farklı hanede mi yaşadığı sorusu cevaplanamamaktadır.

Nüfus Defterlerinin Yaygın Hane Tipini Belirlemek Bakımından Sorunları

Tanzimat öncesinde Sivas ve Yozgat nüfus verilerinin hane tipi tespitinde problemlili olan yanlarını örnekler üzerinden inceleyelim.

1) Sivas ve Yozgat şehirlerinde yaygın hane tipini belirlemek bakımından nüfus defterlerinin en temel problemi kadınların ve kız çocuklarının kaydedilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden II. Mahmut döneminde Sivas ve Yozgat şehirlerinde çekirdek ailenin oranını sağlıklı bir şekilde tespit etmek mümkün değildir.

Aşağıdaki verilen kayıt, çekirdek ailenin tespitinde karşılaşılan güçlükler konusunda bir örnek teşkil etmektedir.

Şah Hüseyin Mahallesi - Müste'cer Mülk Deli Hafız Hanesi

Ahıska Muhacirlerinden Yusuf bin Osman, yaş 35, tüccar.

Büyük oğlu Mustafa, orduda, yaş 15.

⁶ II. Mahmut döneminde yapılan nüfus sayımlarının usulü hakkında bkz. Enver Ziya Karal; *Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı 1831*, TC Başbakanlık Devlet İstatistikleri Enstitüsü Yayınları, 1995, Ankara, s. 17-20.

Diğer oğlu sabi Muhammed, yaş 6 (BOA, Nfs.d. 2399: 2).

15 ve 6 yaşında iki oğlu ile aynı hanede yaşayan Yusuf'un ailesi ilk bakışta çekirdek aile olarak düşünülebilir. Ancak nüfus sayımında kadınlar ve kız çocukları kaydedilmediği göz önüne alındığında bu ailede aile reisi olan Yusuf'un annesi, kayınvalidesi veya kız yeğeni gibi bir kadın akrabasının yaşayıp yaşamadığı ve Yusuf'un eşinin hayatta olup olmadığı bilinmemektedir. Yusuf'un eşi hayatta değil ise bu aile parçalanmış aile statüsünde değerlendirilebilecekken büyükanne, kayınvalide veya bir kız yeğenin bu ailede yaşaması hâlinde ailenin geniş aile olarak değerlendirilmesi gerekir. Her iki durumun birlikte olması hâlinde ise bu aile parçalanmış geniş aile statüsünde olacaktır. Bu sebeplerden ilk bakışta çekirdek aile gibi görünen bu hanenin pekâlâ geniş, parçalanmış veya parçalanmış geniş aile olabilmesi de mümkündür.

Nüfus defterlerinde kadın akrabaların varlığına dair kayıtlar son derece az sayıdadır. Örneğin Sivas Gayrimüslim defterinde Ağca Bölge Mahallesi 71 numaralı hanede aile reisi ile baldızının 11 yaşındaki oğlu yani karısının yeğeni kaydedilmiştir. Ancak baldızın yani çocuğun annesinin de bu hanede yaşayıp yaşamadığını söylemek mümkün değildir.

2) Baba ve yetişkin oğul/oğulların kaydedildiği hanelerde yetişkin oğul/oğulların -erkek çocukları kaydedilmemiş ise- medeni durumları bilinemediği gibi buna ek olarak bu tür hanelerde herhangi bir kadın akrabasının yaşayıp yaşamadığı da bilinmemektedir. Bu duruma örnek olarak aşağıdaki kaydı inceleyelim.

Kayırcık Mahallesi- Diğer Müezzin Oğlu Hanesi

Muhammed Emin bin Recep, yaş 60, debbağdır.

Büyük oğlu Recep, yaş 22, Meydan Cami Kayyumu.

Diğer oğlu Abdullah, yaş 15, (Mansureye ilhak olunmuştur).

Diğer oğlu Abdulkadir, yaş 8 (BOA, Nfs.d.2399:29).

Babasıyla aynı hanede kaydedilmiş olan 22 yaşındaki büyük oğul Recep'in medeni durumu hakkında şu olasılıklardan birinin gerçek olması mümkündür:

- a) Recep bekâr olabilir.
- b) Recep evli ama sadece kız çocuk sahibi olabilir.
- c) Recep evli ama çocuksuz olabilir.

Babasıyla aynı evde yaşayan Recep ve 15 yaşındaki kardeşi Abdullah bekâr ise (a şıkkı) bu aile çekirdek aile olabilir veya ailede herhangi bir kadın akraba yaşıyorsa (anneanne/babaanne, teyze vs.) geniş aile olabilir. Diğer iki seçenektan birinin doğru olması hâlinde ise bu aile başka herhangi bir koşula bakılmaksızın geniş aile olarak değerlendirilmelidir.

3) Tek bir yetişkin erkeğin kayıtlı olduğu hanelerde bu kişinin medeni durumu hakkında bir veri olmadığı gibi bu hanede herhangi bir kadın akrabanın yaşayıp yaşamadığı da bilinmemektedir. Aşağıdaki kayıt buna bir örnek teşkil etmektedir.

Şah Hüseyin Mahallesi- Müste'cer Mülk Bostancı Hacı Hanesi

Kısa kumral bıyıklı, Mardiros veled-i Bağdasar, yaş 37, dellak (BOA, Nfs.d.2400: 5).

Bu örnekte Mardiros'un medeni durumuna dair olasılıklar ve bu olasılıkların her birine göre hangi aile tipi olabileceği şu şekildedir:

- a) Bekâr ve tek başına yaşıyor (Çekirdek veya tamamlanmamış aile).
- b) Bekâr ve dul annesi ile yaşıyor (Parçalanmış aile).
- c) Bekâr ve bekâr/dul ya da sadece kız çocuğu olan bir kadın akrabası ile (dul ve sadece kız çocuğu olan kız kardeş, teyze, hala, yenge vb.) yaşıyor (Geniş aile).
- d) Bekâr ve bekâr kız kardeşi/kardeşleri ile yaşıyor (Parçalanmış aile).
- e) Evli ama çocuksuz (Çekirdek aile).
- f) Evli ama sadece kız çocuğu var (Çekirdek aile).

Görüldüğü gibi olasılıklar çok çeşitlidir ama eldeki bilgiler Mardiros'un dahil edileceği aile tipini belirlemek için yetersizdir.

4) İki veya daha fazla yetişkin erkek kardeşin veya bir veya birkaç yetişkin erkek kardeş ile küçük erkek kardeş/kardeşlerin kaydedildiği hanelerde yetişkin erkek kardeşin/kardeşlerin medeni durumu tespit edilemediği gibi bu tür hanelerde annenin olup olmadığı veya herhangi bir kadın akrabanın yaşayıp yaşamadığı belli değildir. Aşağıdaki iki kayıt bu durumun örnekleridir.

Tekye Mahallesi

Uzun boylu, kumral bıyıklı külhancı oğlu derzi Mıgırdiç, yaş 30.

Uzun boylu, kumral bıyıklı Agob, Mıgırdiç'in kardeşi, yaş 23.

Manek, Mıgırdiç'in diğer kardeşi, yaş 9 (BOA, Nfs.d. 2111: 30).

Küçük Minare Mahallesi- Müste'cer Mülk Sandıkçı Ömer Hanesi

Uzun kara bıyıklı, Mıgırdiç'in oğlu Mardiros, yaş 25, neccar.

Kardeşi, orta kara bıyıklı, Mıgırdiç'in oğlu Ohannes, yaş 22, demirci (BOA, Nfs.d. 2400: 9).

5) Çorum nüfus defterinde daha önce de değinildiği gibi baba ve evli oğlun aynı hanede yaşayıp yaşamadığını tespit etmek mümkün değildir. Örneğin Çorum defterinin ilk sayfasında kaydedilmiş olan Eski Müftü el-Hac Hasan Efendi ile ondan sonra kaydedilen evli 3 oğlunun ve bunların oğullarının tek bir hanede mi yoksa ayrı ayrı hanelerde mi yaşadığını tespit

etmek mümkün değildir (BOA, Nfs.d.1911: 3). Benzer örnekler bu defterde bol miktarda mevcuttur. Bu sebeple Çorum defterinde sadece çekirdek aile değil geniş aile tipi de tespit edilememektedir.

6) Sivas ve Yozgat nüfus defterlerinin bir başka problemlili kayıt biçimini de ev sahibi ile aynı hanede kaydedilen kiracıların durumu oluşturmaktadır. Bu kiracılar ile ev sahibi arasında nasıl bir ilişki olduğunu tanımlamak zordur. Bunlar evin bir bölümünü ya da bir odasını mı kiralamışlardı yoksa aynı bahçe içinde ev sahibinden ayrı bir binada/odada mı yaşıyorlardı vb. sorular cevaplanmaya muhtaçtır.

Şer'iyecilerinde bazı evlerde veya evin bahçesinde kiralık odalar olduğuna dair kayıtlar bilinmekle birlikte, nüfus defterlerinde bu şekilde karşımıza çıkan kiracıların ne kadarının bu türden kiralık odalarda ve ne kadarının ev sahibinin yaşadığı evde oturduğunu tespit etmek mümkün değildir. Kiracının aynı bahçede farklı bir binada oturması veya ev sahibi ile aynı binayı paylaşması durumları hane tipini ikilemektedir. Yozgat nüfus defterinde kiracı kayıtları incelendiğinde kiracıları 4 farklı grupta sınıflandırabiliriz.

a) *Ev sahibi ile aynı hanede kaydedilen kiracılar*: Bu tür kayıtlarda kiracılar hanenin kaydedilen son erkek üyesinden sonra “Merkum Ebubekir’in hanesinde kiracı” örneğinde görüldüğü gibi hane reisinin adı zikredilerek yapılmıştır (BOA. Nfs.d. 2111; 1). Hane reisi erkek bulunmadığı durumlarda ise hanedeki dul kadın zikredilerek onun kiracısı olarak kaydedilmiştir. Yozgat'ta kiracıların büyük bir kısmı (% 70'i) bu şekilde ev sahibi ile aynı hanede kaydedilmiştir. Bu tür kiracıların bir kısmının ev sahibi ile akraba olması rastlanılan bir durumdur. Bunlar kayınpederi, kayınvalidesi, babası, eniştesi vb. ile aynı hanede kiracı olarak yaşamaktadır.

b) *Müstakil bir evde (ev sahibinin oturduğu ev haricinde) kiracı olanlar*: Bu tür kiracıların sayısı da azdır.

c) *Vakıf mülkü olan evde kiracı olanlar*: Şehirde bu şekilde vakıf mülkünü kiralayan 2 kiracı bulunmaktadır.

d) *Ev sahibinin bahçesinde bulunan odada/evde (Bahçe damında) kiracı olanlar*: Bu şekilde 2 kiracı tespit edilmiştir.

Sivas'ta durum biraz daha farklıdır. Müslim ve gayrimüslim nüfus kayıtları incelendiğinde Sivas şehrindeki kiracıların büyük çoğunluğunun müstakil bir evde kiracı olduğu tespit edilmiştir. Sivas'ta ev sahibi ile aynı hanede kaydedilen sadece 16 kiracıdır. Sivas'ta bulunan her 4 haneden birinin kiracı olduğu⁷ göz önüne alındığında ev sahibi ile aynı hanede yaşayan kiracıların oranının son derece düşük olduğu görülmektedir.

⁷ Serpil Sönmez, *Tanzimat'a Giden Yolda Bir Osmanlı Şehri Sivas (1777-1839)*, Kitabevi Yayınları, 2017, İstanbul, s.270.

Yukarıda kısaca değinilen bu problemlere rağmen Sivas ve Yozgat için geçerli olmak koşuluyla geniş ve parçalanmış ailelerin tespiti kısmen mümkündür.

Hane Tipi Tespitinde İzlenilen Yol

Yukarıda belirtilen problemler göz önüne alınarak bu çalışmada Sivas ve Yozgat şehirlerinin hane tipini belirlemede tespiti kısmen mümkün olan geniş ve parçalanmış aile tipleri dikkate alınmıştır.

A) Sivas ve Yozgat nüfus defterlerinde aile bireylerinin ilişkisine göre 3 tip geniş aile tespit edilmiştir:

1) *Aralarında kan bağı veya (evlilik yoluyla) akrabalık bağı bulunan bireyleri barındıran geniş aileler:* Örneğin baba, oğul ve torunlar veya aile reisi ile kayınbirader, yeğen gibi akrabalarından oluşan aileler.

2) *İçinde kan bağı veya akrabalık bağı bulunmayan geniş aileler:* Bunlar aile reisi ile onun kölesi veya yanında çalışan kişilerden (tâbisi, hizmetkârı, hademesi gibi) oluşmaktadır.

3) *İçinde hem kan bağı veya akrabalık bağı bulunan bireylerin hem de bunların bulunmadığı bireylerin yaşadığı geniş aileler:* Kan veya akrabalık bağı bulunan aile üyeleriyle köle, hizmetli veya niteliği belirtilmemiş diğer bireylerin bulunduğu aileler bu kategoride değerlendirilebilir.

B) Parçalanmış aileler küçük yaşta babası olmayan çocuklar -ki bunların yetim olduğu kaydedilmiştir- göz önüne alınarak tespit edilmiştir⁸.

C) Çorum nüfus defterinde daha önce de belirtildiği gibi aynı evde yaşayan ailelerin tespit edilememesi sebebiyle herhangi bir hane tipi tespiti yapılamamıştır.

D) Sivas ve Yozgat'ta kiracı kayıtlarının tek tek incelenmesi sonucunda, hanenin son üyesinden sonra hane reisinin adı belirtilerek, hane reisinin evinde kiracı olduğu belirtilenlerin ev sahibi ile aynı hanede yaşadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durumda Yozgat ve Sivas'taki bu tür hanelerin tamamı geniş aile olarak sınıflandırılmıştır.

Bu çalışmanın ulaştığı sonuçlar değerlendirilirken bazı hususların göz önünde bulundurulması önemlidir. Bu hususlar şu şekildedir:

1) Sivas ve Yozgat'ta tespit edilen geniş aile oranı sadece erkeklere göre tespit edilen orandır. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi kadınlar kaydedilmediğinden içinde sadece kadın akrabaları barındıran geniş aileleri tespit etmek mümkün değildir. Örneğin aile reisi ve erkek çocukların kayıtlı olduğu bir ailede eğer teyze, hala, kız kardeş, kayınvalide, baldız gibi bir kadın akraba yaşıyorsa bu aile geniş ailedir. Ancak bu tür geniş aileleri tespit etmek mümkün değildir.

⁸ Üvey babaların bulunduğu aileler bu kategoriye dahil edilmemiştir.

2) Sivas ve Yozgat'ta tespit edilen parçalanmış aile oranı sadece erkeklere göre tespit edilen orandır. Örneğin anne bulunmayan parçalanmış aileleri tespit etmek mümkün değildir.

Sivas Şehri'nin Hane Kompozisyonu

Nüfus defterlerinde kayıtlı olan hanelerin en az %28,1'inin geniş aile olduğunu söylemek mümkündür. Müslüman hane kayıtlarına göre geniş aile oranı % 26,10; Gayrimüslim hane kayıtlarına göre geniş aile oranı % 32,96'dır.

Tespit edilen geniş ailelerin % 36'sında 3 veya 4 kuşak bulunmaktadır.⁹ Müslüman geniş ailelerinin % 33,48'inde 3 veya 4 kuşak yaşarken gayrimüslim geniş ailelerinin % 40,87'sinde 3 veya 4 kuşak bir arada yaşamaktadır.

Tespit edilen geniş ailelerin %11,36'sını köle veya hizmetli bulunan haneler oluşturmaktadır. Bu oran Müslüman geniş ailelerinde %16,35; Gayrimüslim geniş ailelerinde %3,66'dır. Geniş ailelerin %1,23'ünde ise kiracı veya "hanesinde fakara" gibi kaydedilmiş kişiler yaşamaktadır.

Kan veya akrabalık bağı olmayan¹⁰ kişilerin yaşadığı hanelerin oranı bütün haneler içinde % 3,54'tür.

13 yaş altı babasız erkek çocukların hane reisi olarak kaydedildiği aileler ile dul ve erkeksiz olarak kaydedilen ailelerin tamamı parçalanmış aile olarak kabul edilmiştir. Bunların bütün haneler içindeki oranı % 3,22'dir¹¹. Müslüman haneleri içinde parçalanmış hane oranı % 4,21; gayrimüslim hanelerinde yaklaşık %0,89'dur.

Yozgat Şehri'nin Hane Kompozisyonu

Nüfus defterinde kayıtlı hanelerin %22,61'ini geniş aileler oluşturmaktadır. Müslüman haneleri içinde geniş ailelerin oranı %19, gayrimüslim haneleri içinde geniş ailelerin oranı % 32,44'tür.

Tespit edilen geniş ailelerin yaklaşık % 30,7'sinde 3 veya 4 kuşak bir arada yaşamaktadır.¹² Dinî ayırım gözetildiğinde Müslüman geniş ailelerinin % 31,87'sinde 3 veya 4 kuşak yaşarken, gayrimüslim geniş ailelerinin % 28,82'sinde 3 kuşak bir arada yaşamaktadır. Gayrimüslim nüfusta 4 kuşak yaşayan geniş aile bulunmamaktadır.

Tespit edilen geniş ailelerin % 9,93'ünde çırak, gulam, tâbi, harem kethüdası gibi kan veya akrabalık bağı olmayan kişiler yaşamaktadır. Dinî

⁹ Sivas genelinde 4 kuşağın bir arada yaşadığı aile sayısı toplam 4'tür. Bu sebeple % 36'lık oranın büyük bir kısmını 3 kuşağın yaşadığı geniş aileler oluşturmaktadır.

¹⁰ Köleler, eviçi hizmetliler, kiracılar vs.

¹¹ Bu orana babası olmayan fakat bir erkek akrabası (amca, dayı, enişte gibi) ile yaşayan yetimler dâhil değildir. Bu tip haneler geniş aile olarak sınıflandırılmıştır.

¹² 4 kuşağın bir arada yaşadığı geniş aile sayısı sadece 1'dir. Bu aile Müslümandır.

ayrım gözetildiğinde Müslüman geniş ailelerin % 15'inde, gayrimüslim geniş ailelerin % 1,76'sında kan/akrabalık bağı olmayan kişiler yaşamaktadır.

Bütün haneler içinde kan veya akrabalık bağı olmayan kişilerle (Gulam, tâbi, çırak, kiracı) birlikte yaşayan ailelerin oranı yaklaşık % 9,3'tür¹³.

Bütün haneler içinde parçalanmış ailelerin oranı % 3,72'dir. Müslüman haneler içinde parçalanmış aile oranı % 4,44 iken gayrimüslim hanelerinde parçalanmış aile oranı % 1,71'dir.

Sonuç

Sonuç olarak II. Mahmut dönemine ait nüfus defterlerinden elde edilen verilerle şehirlerin veya kırsal yerleşimlerin hane tipleri açısından kompozisyonlarını tam olarak çıkarmak mümkün değildir. Ancak bu defterlerden elde edilen veriler dikkatli bir şekilde kullanıldığında en azından bir fikir vermesi bakımından değerlidir.

Diğer yandan kadın nüfusun erkek nüfustan küçük bir miktar da olsa fazla olduğu göz önüne alınarak bir projeksiyon yapıldığında, şehir genelinde geniş aile oranının yükseleceği açıktır. Bu durumda bu çalışmada tespit ettiğimiz geniş ve parçalanmış hane oranlarının sadece baba/erkek soyuna göre tespit edilebilen geniş ve parçalanmış hanelerin oranlarını gösterdiği hatırdta tutulması gereken önemli bir noktadır. Bu oranlar her bir şehir için en düşük değerleri yansıtmaktadır. Parçalanmış hane oranına, erkek bulunmayan babasız kız çocuklarının yaşadığı hanelerin dâhil olmadığı hatırlanmalıdır. Ayrıca parçalanmış hane oranının düşük olmasında rol oynayan faktörlerden biri toplumda dulların yeniden evlenmesine/ evlendirilmesine yönelik bir eğilimin olmasıdır.

Hem Sivas'ta hem de Yozgat'ta dinî/etnik ayrıma göre bakıldığında gayrimüslimlerde geniş aile oranının daha yüksek olduğu görülmektedir: Sivas'ta yaklaşık % 33, Yozgat'ta yaklaşık % 32,5.

Kan veya akrabalık bağı bulunmayan bireylerin yaşadığı geniş aile oranının hem Sivas hem de Yozgat gayrimüslimlerinde düşük çıkması, gayrimüslimlerin köle sahibi olamadığı göz önüne alındığında, gayrimüslimlerin Müslümanlara göre daha az sayıda hizmetkâr çalıştırdığına işaret etmektedir.

Ankara, Kayseri, Konya, Sivas, Amasya, Adana, Ayıntab, Diyarbakır, Edirne, Manisa ve Trabzon şehirlerine ait 1350 adet tereke kaydını inceleyen bir çalışmada Osmanlı ailesinin geniş aile olmadığı yani Osmanlı toplumunda geniş ailenin yaygın olmadığı sonucuna varılmıştır.¹⁴ 1880-

¹³ Evini, oğlu, damadı, eniştesi ve kayınbiraderine kiralayan 4 hâne hariç tutularak hesaplandı.

¹⁴ Ömer Demirel-Adnan Gürbüz-Muhittin Tuş, "Osmanlılarda Ailenin Demografik Yapısı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Cilt: 1, 1992, Ankara, s.96-161.

1940 yılları arasında yapılmış olan İstanbul nüfus sayımlarını inceleyen Duben-Behar'ın çalışmasında da İstanbul'da çekirdek ailenin daha yaygın olduğu sonucuna ulaşılmıştır¹⁵. Ancak sadece erkek nüfusun kaydedildiği II. Mahmut dönemine ait Sivas ve Yozgat nüfus defterlerinden elde ettiğimiz sonuçlar, Tanzimat öncesinde Orta Anadolu'da geniş aile tipinin daha yaygın olabileceği olasılığı üzerinde durulması gerektiğine işaret etmektedir.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet Akif (1989), "Aile", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2, s. 196-200
- Demirel, Ömer (2008), "Osmanlı Dönemi Çorum'da Ailenin Demografik Yapısı", *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyete Çorum Sempozyumu*'nda Sunulmuş Bildiri.
- Demirel, Ömer - Adnan Gürbüz - Muhittin Tuş (1992), "Osmanlılarda Ailenin Demografik Yapısı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Cilt: 1, Ankara, s.96-161.
- Duben, Alan-Cem Behar (2014), *İstanbul Haneleri, Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- Gökçe, Birsen (1976), "Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme", *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, VIII/1-2, Mart-Ekim 1976, s. 46-67, Ankara.
- Göyünç, Nejat (1997), "Hâne", *DİA*, Cilt:15, Diyanet Vakfı Yayınları, s.552-553.
- Karal, Enver Ziya (1943), *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara.
- Karpat, K.H. (2010), *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kütükoğlu, Mübahat S. (2003) "1830 Nüfus Sayımına Göre Menteşe Sancağında Hane Nüfusu", *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı: XXIII, İstanbul.
- Özbay, Ferhunde (2015), *Dünden Bugüne Aile, Kent ve Nüfus*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Sönmez, Serpil (2017), *Tanzimat'a Giden Yolda Bir Osmanlı Şehri Sivas (1777-1839)*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Sutay, Yavuz-M. Murat Yüceşahin, (2012), "Türkiye'de Hanehalkı Kompozisyonlarında Değişimler ve Bölgesel Farklılaşmalar" *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt:15, Sayı:1, Bahar 2012, Sosyoloji Derneği, Türkiye, s.81-82.
- Şahin, H.H. (2012), *Çorum Nüfus Defterleri (1837)- (1844)*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara.
- Şahin, Salih (2013), *Mekan ve İnsanyla Sivas*, Buruciye Yayınları, Sivas.
- Tabakoğlu, Ahmet (1992), "Osmanlı Toplumunda Aile", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Cilt: 1, Ankara, s.92-96.

¹⁵ Alan Duben-Cem Behar, *İstanbul Haneleri, Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2014, İstanbul.

Timur, Serim (1972), *Türkiye’de Aile Yapısı*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.

Yüksel, Hasan (2006-2007), “Osmanlı’da Modern Anlamda Yapılan İlk Nüfus Sayımına Göre Divriği’nin Demografik Yapısı”, *Nüfusbilim Dergisi (Turkish Journal of Population Studies)*, Sayı: 28-29.

TABLolar

Tablo I- Sivas ve Yozgat’ta Geniş Aile Oranları

	Şehir Geneline Geniş Aile Oranı	Müslüman Nüfusta Geniş Aile Oranı	Gayrimüslim Nüfusta Geniş Aile Oranı
Sivas	28,10 %	26,10 %	32,96 %
Yozgat	22,61 %	19 %	32,44 %

Tablo II- Sivas ve Yozgat’ta Nüfus

	Erkek Sayısı	Tahmini Nüfus	Müslüman Oranı	Gayrimüslim Oranı
Sivas	13.470	27.500	66,30%	33,70%
Yozgat	5318	10.900	68,50%	31,50%
Çorum	4.804	9.800	100%	-

Tablo III- Sivas ve Yozgat’ta Hâne Sayıları

	Toplam Hâne	Müslim Hâne	Gayrimüslim Hâne
Sivas	4904	3442 (% 70,2)	1462 (% 29,8)
Yozgat	1959	1435 (% 73,25)	524 (% 26,75)

Bir Fransız Seyyahın Gözlem ve Tespitlerinde Türklerin Yaşam Tarzına Dair İzlenimler

*Gülhanım nsal**

Impressions about the Lifestyle of the Turks in the Observations and Evaluations of a French Traveler

Summary

Even if travelogues reflect the traveler's prejudiced, biased and exaggerated point of view, it is always worthwhile to examine them with regard to shedding light on history. From this point in this study, Théodore Spandouin Cantacuzène, who knew Greek and Turkic so he was considered as a privileged witness of the first period of the Turks in Constantinople, published a book in 1519 in French about the lifestyle of the Turks. The traveler created an Eastern perception in the Western world by telling in general terms the values of Turks, such as those regarding eating and drinking, clothing, living area, belief, marriage, chastity, hygiene, health, etc. Therefore, the purpose of the study is to determine how a Western traveler formed an Eastern sense in the XVIth century. As a result, the use of source language in the traveler's book has the utmost importance in the language and the cultures it carries. Travelers have established a bridge between two languages and two cultures by comparing the observations of a certain period of the source society with the target society. It can be said that travelers are a cultural embassy, a communication expert, a kind of community interpreter.

Key Words: Traveler, The life style of the Turks, Eastern perception.

1. Giriş

XVI. yüzyılda Avrupa'da coğrafi keşifler, bilim ve din alanında yenilikler yaşanmaktadır. Bu dönemde Avrupa'nın güneydoğusunda yeni büyük bir devlet, kendisini tehdit eden bir gc ortaya cıkmiştır. İstanbul'un fethi, Viyana kuşatması gibi büyük olaylar Avrupa'nın Türklere ilgisini artırmıştır. Bu nedenle XVI. yüzyılda Avrupa'da pek ck yayın yapılmıştır. Gync (1999: 313)'n Romanyalı tarihci Carl Gllner'den aktardığı Şekliyle, bu yayınların bir kısmı Türkler, onların devlet düzeni, yönetimi, biçi-mi, hükümdarları, kökenleri, bir kısmı da i olayları, komşuları Safev Devleti ile ilişkilerini içerir. Bunlar arasında Türklerin gelenek, görenek, örf, âdet, yaşam tarzı gibi sosyal konular içeren yayınlara da rastlamak mümkündür. Gync (1999: 314) Türkler hakkında haber kaynaklarının ya

* Doç, Dr., Marmara Universitesi, İstanbul, Turkiye.

Türlere esir düşen ve bir süre aralarında yaşayan, sonra kaçıp ülkesine dönerek hatıralarını yazanlar, ya elçiler ve beraberinde getirdiği kişiler ya da görgü tanıkları olduğunu söyler. Aybet (2003: 31) ise XVI. yüzyıla kadar Avrupa'nın genelinde Türklere ilişkin yazılmış eserlerin kaynakları, Haçlı seferlerine katılmış görgü tanıklarının Fransızca ve Latince yazılmış notları ya da Anadolu ve Asya'yı bağlayan ticaret yollarından geçmiş olan Frank ve Venedikli tacirlerin günlükleri olduğunu ifade eder.

İşte bu gezi yazılarından biri de Yunanca ve Türkçeyi iyi bildiği için, İstanbul'da ilk Türk döneminin ayrıcalıklı tanığı olarak kabul edilen Théodore Spandouin Cantacuzène'e aittir.

Seyyah, Bizans İmparatorluğu'nda hatırı sayılır bir aileye mensuptur; çocukluğu Gelibolu'da geçer, daha sonra İtalya giderek Venedik'e yerleşir. Ancak kardeşinin 1465-1472 ve 1526-1527 yılları arasında tüccarlık yaptığı İstanbul'a pek çok defa gelir. Yunanca ve Türkçeyi iyi bildiği için, İstanbul'da (Constantinople) ilk Türk döneminin ayrıcalıklı tanığı olarak kabul edilir. Özgün adı "Petit Traicté de l'Origine des Turcqz" olan eseri ilk defa 1519'da Fransızca olarak yayınlanır. Eserinde ana hatlarıyla Türklerin yaşam tarzını anlatır. Söz konusu bu eserden XVI. yüzyıl Fransız yazarları geniş çapta yararlanacaktır. Daha sonra seyyah, İmparator Charles Quint'i ve papaları Haçlı Seferlerine sürüklemeye çalışacak, ancak başarılı olamayacaktır. Yazarın ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir (Servantie, 2003: 138; 2000: 79).

Théodore Spandouin Cantacuzène'in "Petit Traicté de l'Origine des Turcqz" adlı eseri, Alain Servantie'in "Le Voyage à İstanbul: Byzance-Constantinople-İstanbul: Voyage à la ville aux mille et un noms du Moyen Âge du XXè Siècle" (İstanbul'a Yolculuk: Bizans-Konstantinopolis-İstanbul: Yirminci Yüzyılın Orta Çağın Binbir Adlı Şehrine Yolculuk) adlı eserinde (2000-s. 354/2003-s. 588) yer bulmuştur.

Batı dünyasında ilk Türk algısı oluşturanlardan biri olan seyyah Théodore Spandouin Cantacuzène, XV. yüzyıl sonu XVI. yüzyıl başında Türklerin yeme-içme, giyim-kuşam, yaşam alanı, temizlik, sağlık, inanç, evlilik, zina, iffet vb. değerlerini ana hatlarıyla anlatır.

2. Türklerin Yaşam Tarzı

Yeme-İçme Alışkanlıkları

Seyyah, Türklerin sabahın erken saatinde, öğle ve akşam olmak üzere günde üç defa yemek yeme alışkanlığına sahip olduğunu söyler. Yemeklerinde bol miktarda tereyağı kullandıklarını, çok ince çekilmiş kıymayla pirinç pilavı yaptıklarını, kendi hamur işlerine çok benzeyen erişte, mantı, makarna gibi hamur işi yediklerini söyler (Servantie, 2003: 138; 2000: 76).

Ekmek olarak adlandırdıkları, beyaz ve esmer renkte, tıpkı bizimkiler gibi, oldukça lezzetli ekmekleri var. Ama hamurun üzerine aşırı bir yeme

zevki veren *susamı* tohum eker gibi serperler ve sonra onu pişirirler. Hristiyanların hiç kullandığı bir şey değildir bu, aksi takdirde İspanya, Granada Krallığı (bugünkü Kolombiya ve Venezuela toprakları üzerinde 16. yüzyılda kurulmuş sömürge devleti) ve Sevilla gibi yerlerde bilinirdi. Türklerin balık yemekten kaçındığını, domuz eti hariç, etin her çeşidini tükettiğini, eti farklı şekillerde ve bol sosla hazırlama alışkanlıkları olduğunu söyler (Servantie, 2003: 138; 2000: 76).

Türklerin üç türlü içeceği olduğunu vurgular. “Birincisi *şeker* dedikleri tatlıdan ya da suyla demlendirdikleri baldan yapılan içecek, adına *şerbet* derler. İkincisi suda pişirilen üzümden yapılır, daha sonra içine gül suyu ya da bir az bal katılır, bu içeceğin adı *hoşaftır*. Hoşaf bütün Türkiye’de satılır, çünkü tadı çok hoştur ama şişkinlik yapar. Üçüncüsü ise, kaynatılan şıradan yapılır, adına *pekmez* denir. Tadı da tamamen bala benzer.” Ayrıca pekmezin suyla demlendirilip içecek olarak hizmetçilere verildiğini söyler (Servantie, 2003: 138; 2000: 76).

“İçecekleri sadece şekerli ya da balla karıştırılmış sudur, asla şurup değildir. Çünkü kanunlarında, şarap içmek yasaktır.” Buna Türkler itaat etse de hemen hemen bütün askerler Hristiyan çocuğu olduğu için, hepsinin aklı başından gidecek kadar çok içtiğini, özellikle kırdada oldukları zaman sabahlara kadar masada kalıp içtiğini, onların sarhoş olmaktan hiç utanmadığından söz eder. Hristiyanların bağlarda çalıştığını, Türklerin ise üzüm bağları yetiştirmeye pek alışık olmadığını söyler. Türklerin inançları yüzünden üzümü sadece yemek için yetiştirdiğini, evlerinde yıl boyunca sakladıkları üzümlerle hoşaf yaptığını ifade eder. Bu üzümlerin bağdan yeni gelmiş gibi her zaman taze görüldüğünü söyler. Sakız ve Midilli Adası, Gelibolu gibi pek çok yerden şarap geldiğini; bütün devlet görevlileri ve askerler şarap içtiği için onların her zaman bolca şarap satın almak için avuç dolusu paralar harcadığını anlatır. Ayrıca, Hristiyan çocuğu olmayan ama Türk doğan diğer Türklerin de hiç şarap içmediğini, gençliklerinde içmeye alışık olmadıkları için içseler dahi diğerlerinden daha çabuk bıraktığından söz eder (Servantie, 2003: 139; 2000: 77).

Seyyah, Türklerin *kaymaklı yoğurt* dediği kekre süt yeme alışkanlıkları olduğunu ifade eder. Ona göre, bu süt kremasıdır. Yayıla gitmeyenlerin içeceklerine buz ya da karlı buz koyma alışkanlığı olduğunu söyler. Buz ya da karlı buzun pazarlarda bol miktarda bulunduğunu, zira köylülerin kışın kar ve buz topladığını ve onları belli yerlere sakladığını, yazın da pazarlarda satmaya getirdiğini söyler (Servantie: 2003: 143; 2000: 79).

Seyyah yazısında, Türkler hakkında başkasından edindiği bilgiye de yer verir: “Türklerde gümüş kaşık kullanmanın günah olduğu söylenir.” der ve “en büyük Türk sultanlarının dahi sadece tahta kaşık ve porselen sofraya takımı kullandığını” ifade eder (Servantie, 2003: 139; 2000: 77). Seyyah, “*sofra* adını verdikleri masaları deridendir. Üzerine ellerini silmek, ekmek

dilimleri ve yiyecek tabaklarını koymak için örtü sererler. Yemek yiyip sofrayı kaldırdıkları zaman, geriye kalan her şeyi deri sofranın içine koyarlar; sonra bir kese gibi sofra yeniden kapanır.” (Servantie, 2003: 139; 2000: 77) şeklinde Türk sofrasını tanımlar.

Yaşam Alanları

Seyyah, Türklerin maddi güçlerine göre ipek ya da başka bir kumaştan yapılmış birkaç yastıkla minder veya kilim üzerinde yerde, bağdaş kurarak -terzi oturuşu- oturduğunu söyler. Sultanların ve kimi beyefendilerin ahşaptan, içine güçlerine göre sırma, ipek ya da başka bir kumaştan yapılmış kilim ve yastıkları koydukları, taşıdıkları ve üzerine oturdukları *sofa* denilen açık oturma yerleri bulunduğu bahseder (Servantie, 2003: 139; 2000: 77).

“Sultanlar dahi, döşekte yatar. Ne padişah ne de başkaları hiç kuş tüyü yatakta yatmaz. Örtü ya da çarşaf da kullanmazlar. Döşek ve kilimden başka bir şeyleri yoktur, yorganla örtünürler.” (Servantie, 2003: 140; 2000: 77) der.

Seyyah yazısında, “Bajazet’in (Yıldırım Beyazıt) hüküm sürmesinden bu yana, üstelik uzun süre barış içinde yaşadıkları hâlde, Türkler kendilerine ancak birazcık çeki düzen verdiler.” diyerek (Servantie, 2003: 140; 2000: 77) dönemin Hükümdarı ve Türklerin yaşantısına dikkat çeker.

“Türklerin daha refah içinde yaşamak için, yaz gelince sıcak yerlerden gitme alışkanlığı vardır. Aileleriyle beraber daha serin olan dağa giderler. Tabi ki hepsi değil, masraflara dayanabilen zenginler gider. Çok sıcak olmayan bu yerlere *ayyla* derler’ (Servantie: 2003: 143; 2000: 79) diyerek Türklerin maddi güçlerine göre yazlık ve kışlık yaşam mekanları olduğunu vurgular. Öte yandan yolcuların konaklaması için hiçbir otelin bulunmadığını, bununla beraber, sokaklarda, yaşamak için gerekli pek çok şeyin satıldığını söyler (Servantie, 2003: 138; 2000: 76).

Giyim-Kuşam Biçimleri

Seyyah, Türklerin giyinme biçimlerinden ise şöyle bahseder: Türkler tepeden tırnağa kadar, çok uzun giyinir. Üstteki kıyafetlerine *kaftan*, alttakine *dolman* denir. Başlarına *sarık* takarlar. Bu etrafında beyaz bez parçası doladıkları uzun bir sarıktır. Bütün Sultanlar, hatırı sayılır kişiler ve dahi tüccarlar, şehirliler ve beyler başlarına böyle bir külah takar. Yeniçerilerin hepsi beyaz torkül (resmî törenlerde üsküf, gündelik hayatta keçe külah) takar. Hizmetliler ve fakirler, tatlı ekmek biçiminde yapılmış uzun bir başlık takar. Büyük din adamları da sarık takar. Sadece Muhammed soyundan gelen Seyyidler yeşil sarık takar; bunların aralarından bazıları, tanınmak ve diğerlerinden ayrılmak için, bez ya da beyaz etaminden yapılmış yeşil kuşaklı sarık takar (Servantie, 2003: 140; 2000: 77). Ayrıca, bu dönemde Türklerin potin ve demir ayakkabı giydiğinden söz eder (Servantie, 2003: 141; 2000: 78).

Evlilik ve Zina

Sultanlar kararnameyle herkesi içine alan yasa çıkarttılar (Diğerleri arasından duyulması gereken en önemli şey adına *nöbet* dedikleri bir dini hizmet ya da vergi oluşturdular.) Türkler onu satmaya alıştılar, onu satın alan kişiye ise *naip* denir. Evlenmek isteyenlerin, kadıya giderek “Bu adam bu kadınla evlenebilir.” yazısı alması gerekir (Servantie, 2003: 142; 2000: 78). Akabinde, ilk olarak naibe evliliği gerçekleştirmesi için bir miktar para verilir; naip razı edilince ancak birbirleriyle eş olmaya cesaret edebilirler. Aksi takdirde, kadın kadar erkek de çok büyük para cezasına çarptırılır.

Aynı şekilde zina ya da hovardalık yapan kadınlar kadar erkekler de cezalandırılır. Eğer Hristiyan bir erkek Türk bir kadınla birlikte olursa Hristiyan erkek yakılma ya da Türk olma cezasına çarptırılır. “Böyle ölmek ya da Türk olmamak için iki binden beş bine kadar altın para verildiğini gördüm.” diyerek bu olaya tanıklık ettiğini ifade eder. Eğer Hristiyan ya da Türk bir erkek Hristiyan bir kadınla beraber olursa kadın gibi erkeğin de eşeğin kuyruğuna bağlanıp bütün şehirde dolaşma cezasına çarptırıldığını söyler (Servantie, 2003: 142; 2000: 78).

İffet

Seyyah, Türk kadınları hakkında düşündüklerini şu şekilde ifade eder: “Türk kadınları dünyanın en cazibeli yaratıklarıdır. Kadınlar şehvet günahına son derece düşkün, erkekler ölçsüz bir zevk içindedir ve daha enerjik ve bu günaha hazır olmak için, Hindistan ve Suriye’den gelen, bu günahkâr dürtüyü uyandıran reellerden bolca yer ve çok çocuk yaparlar.” (Servantie: 2003: 142; 2000: 79; Kumrular, 2005: 32).

Kadın ve erkeklerin iffetleri konusunda seyyah olumsuz düşünelere sahiptir: “Kadınlar çok apkındır. Bu sebeple onlar kapalı yerlerde ve hadımlarla tutulur; dışarı çıkmak istediklerinde görünmeyecek şekilde başlarına ve yüzlerine siyah ipek pee taktırılır ve hiç kimseyle konuşma ve görüşmelerine izin verilmez. Hatta kocasının diğer bir eşinden olma erkek çocuğuyla dahi konuşmazlar.” şeklinde ifade eder (Servantie, 2003: 141; 2000: 78). Türk erkeklerinin ise genellikle açgözlü olduğunu ve pek çok kadın aldığını, zira kanunlarının onlara izin verdiğini belirtir. Bununla beraber, bütün eşlerinin üstünde olan bir tane baş eşleri vardır. Baş eşten doğan erkek çocuk babasının yerine geçer. Yaşam tarzlarına bir az daha derinlemesine incek olursak der seyyah, “Türk erkekleri dünyanın en apkın erkekleridir, çünkü çok kadın alırlar ve soylarını devam ettirmek için dinleri onlara izin verir. Bununla beraber, eşcinseldirler. Muhammed bu lanet eşcinsellik günahını tamamen yasaklar ve kanunları bir eşcinselin idam edilmesini ve üç yüz adım yüksekliğinde bir yerden atılmasını emreder (Servantie, 2003: 141; 2000: 78). Yine de buna alıştırdılar ve ne Allah’tan ne de kulundan korkmadan alenen yaparlar.” şeklinde anlatır (Servantie, 2003: 142; 2000: 78).

Temizlik Anlayışları

“Türklerin başlarında hiç saçları yoktur; saçlarını kestirir ya da tıraş olurlar. Ancak savaşçılar başlarında saç buketi gibi bir tutam bırakırlar; kazara başları yarılırsa bu saç buketi Azrail’in tutmasına yarayacak ve böylece Azrail elleriyle yüze hiç zarar vermeyecektir. Bıyık dedikleri burunla ağız arasındaki kısım hariç bütün sakallarını keserler ve uzun bırakırlar ve kazaskerler, kadılar, din adamları ve Muhammed’in akrabaları hariç, hemen herkes aynı biçimde yapar. Bunlar saçlarını tıraş eder ve uzun sakal bırakırlar, tıpkı belli bir yaşa gelen bütün beyefendiler gibi.” (Servantie, 2003: 141; 2000: 78) diyerek Türklerin saç sakal biçimlerini anlatır.

Seyyah, “Türk kadınları çok bakımlıdır. Diğer binalara göre daha titizlikle ve daha özgün inşa edilen ve Hristiyanlıkta olduğundan çok daha alenen kullanılan hamamlara giderler. Hamamların içinde, bulanabilecek her türlü güzel koku mevcuttur.” diyerek kadınların temizliğinden övgüyle söz eder (Servantie, 2003: 142; 2000: 78).

Sağlık

Seyyah, “Bu ülkede veba eksik olmaz; ama insanlar kendilerini pek esirgemez, birbirlerine ziyarette bulunur.” diyerek dönemin veba hastalığına vurgu yapar (Servantie: 2003: 143; 2000: 79).

3. Sonuç Gözlemleri

Seyyahın önyargılı, taraflı, abartılı bakış açısını yansıtıyor olsa dahi seyahatnameleri her zaman tarihin belli bir dönemine ışık tutan yönüyle ve nasıl algılandığımızın merakıyla incelemeye değer buluyoruz. İncelediğimiz yazıda da gördüğümüz kadarıyla seyyah söylediklerinin doğru olduğunu okura göstermek, kanıtlamak için, metnin yüzey yapısına çıkıp bizzat görgü tanığı olduğunu söyler. Bazen de güvenilir ağızdan duyduklarını aktarır. Çünkü “güvenilir olmak” okur için son derece önemlidir. Söyledikleriyle okurunu tatmin etmesi, merakını gidermesi, bilgilendirmesi, hatta seyahat isteği uyandırması beklenir.

İstanbul’da ilk Türk dönemin ayrıcalıklı tanığı olarak kabul edilen seyyahın XV. yüzyıl sonu XVI. yüzyıl başını kapsayan dönemde Batı’yla karşılaştırma yaparak Türklerin yaşam biçimlerine dair anlattıklarından anlaşılıyor ki, o dönemde Türkler son derece sade, gösterişsiz bir hayat sürmektedir. Dinî inançları çok kuvvetli, içselleştirilmiş ve hayat felsefelerini oluşturmuştur. Dinî inançlarının kadına bakışından, evlilik anlayışı, yeme içme ve giyim kuşam alışkanlıkları, kullanılan eşyalar, gelenek, görenek, örf, âdet vb. yaşam tarzlarına kadar her şeye yansıdığını ve derinden etkilediğini, bütün yaşam biçimlerini şekillendirdiğini anlıyoruz.

Türkler arasında zengin-fakir gibi sosyal sınıf katmanları bulunduğunu ve bunun da doğal olarak giyim, kuşam ve yaşam alanlarına yansıdığını görüyoruz.

Şehir merkezinde yabancılar için kalacak bir yerin bulunmayışından dolayı Türklerin evlerine misafir kabul etme, misafir ağırlama ve misafirperverlik değerlerini geliştirmiş olduğunu düşünüyoruz.

Ayrıca her dönemde görülmesi mümkün olan seyyar satıcıların şehirde ticari hayatı canlı tuttuğunu anlıyoruz.

Öte yandan seyyahın kadınların cazibesini ve temizliğini övmesi dikkat çekmektedir. Ancak, özellikle kadınların iffetleri konusunda olumsuz düşüncelere sahiptir.

Ülkede veba salgınının eksik olmayışı ve insanların “cahilce” bunu önemsemeyişlerini sadece Doğu’nun sorunuymuş gibi gösteriyor.

Seyyahın yazısında dikkat çeken bir başa nokta ise anadilinde karşılığını, eşdeğerini bulamadığı bir sözcüğü, ya anadilinin ses bilgisine uydurarak (cadi: kadı, sopha: sofa, hochaf: hoşaf) ya da özgün yazılış ve söyleniş biçimleriyle (naip, nöbet, türban, yayla) vb. kaynak dilde vermesidir. Kaynak dilin bu şekilde kullanımını, dilin ve taşıdığı kültürün yayılması ve tanıtılması bakımından son derece önemli buluyoruz.

Son olarak gezgin, seyyah, kâşif, elçi, tacir vb. kişiler kaynak topluma ait gördükleri, duydukları, tanık oldukları olayları, izlenimleri sözlü ya da yazılı olarak (seyahatname, günlük, mektup, anı, seyir defteri vb.) aktararak, kaynak toplumun belli bir dönemine ait gözlemlerini hedef toplumla karşılaştırarak iki dil ve iki kültür arasında köprü kurmuşlardır. Bu bakımdan kendilerinin bir kültür elçiliği, bir iletişim uzmanlığı, bir nevi toplum çevirmenliği yaptıklarını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Göyünç, Nejat. (2005). “16. Yüzyılda Türkler ile ilgili Yayınlar”, *Osmanlılar Özel Sayısı*, İstanbul: Cogito, YKY, Sayı: 19, Yaz 1999, 8. Baskı, s. 313-319.
- Kumrular, Özlem (2005). *Dünyada Türk İmgesi - Batılıların Gözünde Türk İmajının Geçirdiği Değişimler*, (çeviren: Serpil Çağlayan), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Servantie, Alain (2000). *Le Voyage à İstanbul: Byzance-Constantinople-İstanbul, Voyage à la ville aux mille et un noms du Moyen Age du XXe siècle*, Bruxelles: Bibliothèque Complexe, Éditions Complexe, s. 354.
- Servantie, Alain (2003). *Le Voyage à İstanbul: Byzance-Constantinople-İstanbul, Voyage à la ville aux mille et un noms du Moyen Age du XXe siècle*, Bruxelles: Bibliothèque Complexe, Éditions Complexe, s. 588 (ISBN 2-87027-707-5/D1638/2003/13).
- Üçel Aybet, Gülgün (2003). *Avrupalı Seyyahların Gözünde Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Sovyet Öncesi Türkmenlerde Sosyo-Kültürel Hayat

*Gurbangeldi Gutlyev**

Socio-Cultural Life of Turkmens Before Soviet Union

Summary

The travelers who visited Turkmen land in the 19th century provided very important information about their customs and cultures. According to this information, it can be said that in the 19th century in Turkmen society men and women almost had equal rights in social life. Their jobs were different. The Turkmen man was doing gardening, stock breeding and at the same time he was knitting (knitting spindle from wool), iron working, sewing saddles and like materials needed for horses or camels. Turkmen man in his free time was shopping, except this sometimes meant fighting against enemies to obtain loot, and also sewing hats and shoes. So Turkmen man at the same time was shepherd, gardener, and master. In the same way, the Turkmen woman was hard-working. She was doing a lot of work herself - spinning silk, twisting thread from wool and cotton, rug weaving, sewing, making broad cloth, building and disrupting tents, painting wool and silks, carpet-weaving etc. The children had a special place in the 19th century in Turkmen society. Turkmens never neglected a child's upbringing because children were important to the continuation of customs. The children were taught to use a horse, a weapon and to live in the desert. The children never would work until they were about ten or twelve years old. When they were fourteen years old they would be considered as an adult member of society. Parents would encourage their children to learn reading and writing. The person who taught children to read and write was called "Molla". Parents were busy with their children to help them prepare their lessons and to remember their homework before they went to the school. Also, the ceremonies were important in the 19th century in Turkmen society. When couples got married or when a new baby was born, the bards were singing, wrestling was held and horse races were arranged. At the time of death, the family members were in mourning for days. The dead person was prayed for and the Fatihas were read for his/her spirit. Tore played an important role in providing social alliance among Turkmen and it was like a constitution for Turkmens in the 19th century. All of the members of Turkmen society were strictly attached to their Tore. The rules of Tore were equal for everyone and there were no injustices in these rules. Applying the Tore in Turkmen society carried out by powerful khans and reputable people. Nobody could break the rules of Tore, nor act contrary to the Tore because if anybody did he/she would be excluded by society. So nobody dared to do anything like that.

Key Words: Turkmen, Custom and Usage, Ceremony, Oguz, Tore.

* Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

Giriş

Gelenekler bir milletin âdeta özüdür. Milletleri birbirinden ayıran şey onların yüzyıllar içerisinde oluşturdukları gelenekleridir. Geleneklerden yoksun bir millet düşünülemez. Yüzyıllar içerisinde oluşmuş gelenekleri olmayan topluluklar (milletler) her zaman asimile olmaya mahkûmdur. Nitekim tarih boyunca bu gibi topluluklar gelenekçi milletler içerisinde asimile olmuş, benliklerini unutmışlardır. Gelenekler âdeta milletleri millet yapan, onların yok olmasını, tarihten silinmesini engelleyen kalkandır. Geleneklerini yaşantılarının her anına yansıtmış olan, hayatlarını kendi gelenekleri, örf ve âdetleri üzerine kurmuş olan Türkmenlerin X. yüzyılda İslam'ı kabul ettikten sonra bu adla anılmaya başladığı bilinmektedir¹. Tarih boyunca yüzlerce devletin kurulmasına eşlik eden Türkmenler her zaman göçebe olarak hayatlarını idame ettirmişlerdir. Türkmenlerin bu şekilde göçebe olarak hayatlarını sürdürmeleri onların geleneklerini muhafaza etmesinde etkili olmuştur. Gerçekten de Oğuzlar (Türkmenler) gelenek ve göreneklerine çok bağlıydılar. Türkmenlerin gelenek ve göreneklerine bağlılığı seyyahların verdiği örneklerle daha iyi anlaşılmaktadır. 19. yüzyıl seyyahlarının eserlerinde yer alan kayıtlar, 10. yüzyıl seyyahlarından İbn Fadlan'ın verdiği bilgilerle benzerlik göstermektedir². Örneğin X. yüzyılda Oğuz elinde kadınlar, diğer Türk ellerinde ve Cahiliye devri Araplarında olduğu gibi erkeklerden kaçmazlar ve yüzlerini de örtmezlerdi³. X. yüzyıl Türkmen (Oğuz) kadınlarıyla ilgili bu bilgi, XIX. yüzyıl seyyahların Türkmen kadınlarıyla ilgili verdiği bilgilerle örtüşmektedir⁴. X. yüzyıldaki Türkmenlerin evlenme geleneğinde kalın-başlık verme usulü yaygındı⁵. Bu geleneğin de XIX. yüzyıl Türkmen toplumunda korunduğu anlaşılmaktadır. Bunu XIX. yüzyılda Türkmenleri ziyaret eden seyyahların seyahatnameleri teyit etmektedir⁶. Örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Bu

¹ Bkz. Faruk Sümer, "Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları", *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı*, İstanbul 1999, s. 79.

² Mustafa Gökçe, "Seyyahlar Göre 19. Yüzyıl Türkmenistan'ında Kadın", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 1/4, Yaz 2008, s. 5.

³ Bkz. Sümer, s.75.

⁴ Bkz. Muhammed Zahir Bigi, *Maverâünnehr'e Seyahat*, Haz: Ahmet Kanlıdere, Kitab Neşriyatı, İstanbul 2005, s. 74; Gabriel Bonvalot, *Eski Yurt Orta Asya'dan*, (Çev: M. Reşat Uzmen), Garanti Matbaacılık ve Neşriyat, s. 213-214; Henri De Couliboeuf De Blocqueville, *Türkmenler Arasında*, (Çev: Rıza Akdemir), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986, s.66.

⁵ Sümer, s. 75.

⁶ Bkz. Blocqueville, s. 6; Mehmet Emin Efendi, *İstanbul'dan Orta Asya'ya Seyahat*, (Haz: Rıza Akdemir), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 38-40; Resul Şahsi, *İngilizce Neşredilmiş Seyahatnamelere Göre XIX. Yüzyılda Merv Şehri Ve Çevresi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2015, s. 208.

örnekler bize Türkmenlerin geleneklerinin daha eskiye dayandığını göstermektedir. Nasıl ki X. yüzyılda Türkmenler gelenekleriyle iç içe yaşıyorlar idiyse bu durum XIX. yüzyıldaki Türkmenler için de geçerli idi. Türkmenler atalarından kalma geleneklerini –günümüz dahil– asırlarca muhafaza etmişlerdir.

1. Türkmenlerde Sosyal Tabaka

1.1. Erkek

19. yüzyıl Türkmenlerinin yaşamlarına baktığımızda erkekle kadının her biri günlük yaşamlarında ayrı görevler üstlenmişlerdi. Her biri hayatın bir ucundan tutmakta idiler. 1860 yılında İran’la Türkmenler arasında yapılan savaşta İran ordusunun yenilmesi üzerine orduda görevli bulunan ve Türkmenlere esir düşerek yaklaşık bir yılını onlarla geçiren Henri de Couliboeuf de Blocqueville 19. yüzyıl Türkmenlerinde erkeğin üstlendiği görevleri şöyle anlatmaktadır: “Bağ bahçe işleri, ekinin kaldırılması, hayvanların bakımı erkeğe aittir. Zaman zaman ganimet elde edebilmek için baskınlara katılır. Yünden ip örür. Demir işçiliği yapar. At veya deve için gerekli olan eğer, haşa, hoşum gibi malzemeyi diker. Fırsat buldukça ufak tefek alışveriş yapar. Boş vakitlerinde kendine başlık veya papuç yapmaya çalışır, dütar⁷ çalar, şarkı söyler, çay ve çelim⁸ içer”.⁹ Blocqueville’nin dediğine bakılırsa Türkmenlerde erkeklerin çok yönlü olduğu anlaşılmaktadır. Yani bir Türkmen erkeği bahçıvan, çoban, demir ustası ve yeri geldiğinde terzi, tüccar ve müzisyen idi. Buna şaşmamak gerekir çünkü Türkmenler göçebe hayat sürdürüklerinden kültürel ve sanatsal birikimler kuşaktan kuşağa kolaylıkla aktarılabilen ve böylece bir Türkmen çocuğu bu birikimleri babasından veya dedesinden görenek öğrenilebilmekteydi. Yani çocuk gerek tüccarlık ve demir ustalığı ile ilgili gerekse diğer mesleklerle ilgili bilgileri görsel yolla babasından, dedesinden veya diğer akrabalarından rahatlıkla öğrenme imkânı bulabilmekte idi.

Türkmen büyükleri her zaman erkekleri çalışkan olmaya itmişler ve her daim bu yola teşvik etmişlerdir. Hatta bu yolla söylenmiş atasözü de vardır: “Yiğit için bin çeşit hüner (marifet) dahi azdır”. Zaten göçebe hayat şartları da Türkmen erkeklerini çalışkan olmaya zorlamıştır.

1.2. Kadın

19. yüzyıl Türkmenlerinde kadının durumuna gelince, Türkmenler arasında kadınların diğer Müslüman kavimlere nispetle çok daha fazla saygı ve itibar gördükleri anlaşılmaktadır¹⁰.

⁷ Türkmenlerin milli müzik aleti.

⁸ Sigara.

⁹ Blocqueville, s. 60.

¹⁰ Bkz. Blocqueville, s. 60.

Tugan-Mirza, Türkmen kadınlarının özgür olduklarını, birçok haklara sahip olduklarını şöyle dile getirmektedir: “Diğer Türkmen boylarında olduğu gibi, Tekelerde kadınlar Türkiye, İran ve Kafkasya’daki kadınlardan daha özgürdür. Onlar yüzlerini örtmezler; alamana (yağmaya) katılmakta ve çok iyi silah kullanmaktalar¹¹. Gerçekte Türkmen kadınları erkekler kadar özgür, onlarla hemen hemen eşit haklara sahip idiler. Hatta Türkmen hatunlarının erler ile her emirde müsavi hem refik (arkadaş) oldukları ve umumi işlerde, maslahatlarda müdahale ettikleri bilinmektedir¹².

Türkmen kadınlarının görevlerine gelince Henri De Couliboeuf De Blocqueville kadının görevlerini şu şekilde belirtmektedir: “Çok çalışır Türkmen kadınları. Her gün ailenin başlıca gıdasını teşkil eden tahıllı değirmende öğütürler. İpek eğirir, yünden, pamuktan iplik bükür, kilim dokur, dikiş diker, çuha döver, çadırları kurup bozar, su taşır, çamaşır yıkar, yünleri ve ipekleri boyar, halı dokurlar. Havaların güzel olduğu mevsimlerde kadınlar dışarıda, açık havada, basit bir dokuma tezgâhı kurarlar. Bu tezgâh yere sağlamca gömülmüş dört direktten ve ufki olarak uzatılmış iki kalın kirişten ibarettir. Çözgü iplikleri kirişin üzerine bağlanır ve halı dokunmaya başlanır. Türkmen kadını en çok yoran zahmetli iş el değirmeni ile tahıl öğütmesidir. Türkmen kadını dinlendiği, gevezelik ettiği veya komşu yurdları¹³ ziyarete gittiği zaman bile bir çile koyun veya deve yününe yahut da ipeği yanında taşıyarak eğirir. Diğer Müslüman ülkelerdeki kadınlarda görülen tembellek ve miskinlik Türkmen kadınlarında katıyen yoktur¹⁴. Kadın sadece anne değil, aynı zamanda evin direği, babanın yardımcısı, çocukların ilk eğitmeni yaşlıların bakıcısı ve aile ekonomisinin destekçisiydi¹⁵.

1.3. Çocuk

Çocuk altı-yedi yaşına gelince ona ata binmeyi, silah kullanmayı ve çöllerde yaşamayı öğretirlerdi. On bir yaşında çocuklar delikanlı sayılır, on dört yaşlarına geldiğinde ise kemale ermiş olarak görülürlerdi¹⁶. Çocuklar on veya on iki yaşına gelinceye kadar asla çalışmazlar. Anne ve babaları çocuklarını okuma yazma öğrenmeye teşvik ederler. Yazın, bağda, bahçede çocuklarının yardımına muhtaç olan aileler kışın kaybedilen zamanı telafi etmeye ve çocuklarını okutmaya çalışırlar. Çocuklara okuma yazma öğretme şahıslara “molla” denir. Bunların hizmetine karşılık, ailelerin maddi du-

¹¹ Bkz. Ekber N. Necef - Ahmet Anna Berdiyev, *Hazar Ötesi Türkmenleri*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003, s. 304.

¹² Bigi, s. 74-76.

¹³ Çadırları.

¹⁴ Blocqueville, s. 60.

¹⁵ Seda Yılmaz Vurgun, “Hazar Ötesi Türkmenlerinde Sosyo-Kültürel Hayat”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 217, Ağustos 2015, s. 5.

¹⁶ Vurgun, s. 6.

rumuna göre ya birkaç para hediye veya tahıl, meyve, soğan, para gibi şeyler verilir. Her çocuğun elinde mollanın üzerine alfabeyle veya ev ödevini yazdığı bir taş tahta bulunur. Öğrenci yazıları ezberleyince taş tahta silinir. Analar babalar çocuklarının okula gitmeden önce derslerini hazırlamaları ve verilen parçaları ezberlemeleri ile ciddi surette meşgul olurlar. Bilhassa kadınlar çocuklarının okuyup yazdığını görmekten büyük bir gurur duyarlar¹⁷.

Buradan anlaşıldığı üzere Türkmenler hiçbir zaman çocuk terbiyesini ihmal etmezlerdi. Türkmenler çocuklarına daha küçük yaştan itibaren ellerinden geldiğince bildikleri ahlaki değerleri ve yaşama dair bildiklerini aktarmaya çalışırlardı. Böylece her Türkmen çocuğu millî, ahlaki değerlerine ve geleneklerine sınımsız bağlı bir birey olarak yetişirdi. Türkmenlerin geleneklerini muhafaza etmesindeki en önemli faktör bu olsa gerekir. Yani Türkmenlerin ahlaki değer ve geleneklerini muhafazasında bunların kuşaktan kuşağa aktarılmasının önemli rol oynadığı söylenebilir. Bu rolü de hiç şüphesiz Türkmen ailesi üstlenmiştir. Türkmen ailesi âdetta çocukların ilk eğitimlerini aldıkları anaokulu konumunda idi.

1. Törenler

Türkmenlerde doğum, düğün ve ölüm durumlarında ayrı ayrı törenler düzenlenirdi. Bu gibi törenler bugün dahi Türkmenler arasında devam etmektedir¹⁸. Türkmenlerde doğum ve düğünler bugün olduğu gibi çok canlı geçmekteydi. Doğum ve düğünlerde at yarışları, güreşler gibi çeşitli yarışlar düzenlenmekteydi. Türkmenlerin bu renkli doğum ve düğün şenlikleri seyyahların eserlerine yansımıştır. Düğün, doğum veya yeni bir çadırın kurulması dolayısıyla yapılan şenliklerde güreşler, yarışmalar ve at koşuları tertip olunur. Güreşleri daima topluluğun en yaşlısı olan şahıs hakem sıfatıyla idare eder. Birbirleri ile güreşecek olanları seçerken aynı ağırlıkta olmalarına önem verir. Hakem güreşin galibine renkli veya mendil büyüklüğünde beyaz bir kumaş parçası uzatır. Güreşçi çadırına dönerken bu bez parçasını eline alır veya kemerine ilişir. Güreş esnasında birkaç rakibinin sırtını yere getiren şahıs oybirliği ile “pehlivan” tayin edilir ve bu unvanı hayatı boyunca taşır¹⁹. Türkmenlerin ölüm törenleri ise ölüm gibi sessiz geçmekteydi.

1.4. Doğum

Kadının doğumu yaklaşınca yardımcıları çadırda kil döşeli bir yatak hazırlar. İçeriye kimsenin girmemesi için giriş kapısının önüne tüfekli bir nöbetçi konur. İçerden kendisine muayyen bir işaret verilince nöbetçi tüfe-

¹⁷ Bolcqueville, s. 61.

¹⁸ Bkz. Ekrem Özbay, *Türkmenistan'dan Anadolu'ya: Örf-Adet Ve Halk İnançları*, İQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007.

¹⁹ Blocqueville, s. 75.

ğini ateşler. Türkmenler bir silah sesinin, bir gürültünün, bir korkunun doğumu kolaylaştıracağına inanırlar. Doğan çocuk kızsaa ana baba tebrik edilir ve ziyaretçilere pasta, simit, çörek dağıtılır. Doğan çocuk erkekse çadırın girişine beyaz bir kumaş parçası asılır. Çocuk, altına kil serilmiş bir hamamın içine konur²⁰. Ayrıca Türkmenlerde erkek evlat doğurmak pek büyük bahtiyarlık sayılır. Böyle bir çocuk dünyaya geldiği zaman âdetâ düğün bayram ederler. Bahşılar gelip çocuğun kavim ve kabilesine, âdet ve ahlakına uygun şiirler söylerler. Sonunda doğan çocuğun kılıcı keskin bir bahadır olması için dualar edilir²¹. Çocuğa “yaşı uzun olsun”, “Müslüman’ı bol olsun.” gibi dileklerde bulunulurdu²². Bu âdetler bugün dahi Türkmen toplumunda biraz değişikliğe uğramakla beraber devam etmektedir.

1.5. Düğün

Türkmenlerde evlenme; söz alma, nişan ve düğün olmak üzere üç aşamadan oluşurdu²³. Türkmenler çoğunlukla pek genç olarak evlenirler. Erkek çocuklar on bir yaşına vardıklarında babaları kendilerine bir kız nişanlar. Bu nişanlanma âdetine “aytışma” denir. Aytışma töreni icra olunduktan üç dört sene sonra yani erkek ve kız buluş çağına girdiğinde düğün konusu gündeme gelir²⁴. Bu arada düğünden önce taraflar arasında kızın başlık parası konuşulur. Başlık parasında anlaşmaya varılınca artık düğün hazırlıklarına başlanır. Güçlü kuvvetli, sağlıklı, güzel bir kızın başlık parası 100 veya 160 Teke tümeni kadardır. Normal bir kadın için talip 60 veya 80 tümen öder. Kızın bir gözü kör, kulağı sağır veya tavşan dudaklı ise ödenecek para 15 veya 20 Teke tümenini geçmez.

Taraflar arasında şartlar ve başlık parası konuşulup anlaşmaya varıldıktan sonra çağrılan bir molla sözü bağlar. Düğün için ileride müsait bir gün tespit edilir. Damat adayı kızın yurduna hediyeler ve nişan merasiminde kesilmek üzere koyunlar gönderir.

Düğün günü gelince güveyin çadırı temizlenir, halılar heybeler, ipekli kumaşlar, kuştüpleri vesaire ile süslenir. Öğleye doğru düğün alayı gelini alıp getirmek için yola düzülür. Gelinin evine ulaştıklarında çadıra girilir. Daha sonra gelinin ana babası ile gelini almaya gelen damadın arkadaşları arasında uzun uzun tartışmalar, daha doğrusu çekişmeler başlar. Gelin nazlanır, gitmek istemiyormuş gibi davranır. Nihayet çadırı terk etmeye razı olunca gelin düğüncülerin getirdikleri bir halının üstüne oturtularak çadırın önüne konulur. Erkekler halının dört bir tarafından tutarak, develerin bulunduğu yere doğru yıldırım hızıyla koşmaya başlarlar. Süvari-

²⁰ Blocqueville, s. 69.

²¹ Mehmet Emin Efendi, s. 46.

²² Vurgun, s. 6.

²³ Vurgun, s. 7.

²⁴ Mehmet Emin Efendi, s. 38.

ler atlarını dörtnala sürerken bu arada havaya ateş ederek “kaçışı” kolaylaştırmaya çalışırlar. Gelinin mensup olduğu kabile halkı ve akrabaları halıyı taşıyanların peşine düşerek ellerine geçen toprak parçalarını fırlatırlar arka-larından. Gelini kaçırana, atılan topraklardan korunmak için ikide bir eteklerini başlarına çektiklerinden sendeleyip düşer, birbiri üstüne yığılırlar. Develerin yanına varılınca takip sona erer. Halıdaki geline yardım edilir, kadınlar gelinin başlığını düzeltir, sadece burnunu ve ağzını açıkta bırakan peçesini takarlar. Gelin damadın yakın akrabaları ile birlikte kafilenin başına geçer. Devenin üstünde vakur ve ciddi bir eda ile oturan kız göze batacak, lüzumsuz bir hareket yapmamaya çalışır. Geline refakat eden kadınlar yurda ulaşınca meraklı bakışları teskin etmek için gelinin peçesini açarak onu serinletir gibi yaparlar²⁵.

Gelin alayı erkeğin evine varmadan önce, süvariler atlarını sürerek kafileye katılırlar. Tüfek sesleri, bağrısmalar, birbirine karışır. Kabile halkı birikir. Gelin yürürken yoluna çocuklar için birkaç çörek atılır. Çocuklar çörekleri kapışmak için neşeli çılgınlarla büyüklerin arasına dalarlar. Bu gürültü sürüp giderken kadınlar gelini sağ taraftan çadırın arka kısmına getirirler. Birbiri peşi sıra çadıra dolan komşu kadınlar gelini ziyaret eder ve kendisine mutluluk dilerler. Erkeklerin çadıra girmesine müsaade edilmez. Erkekler bu sırada yemek vakti gelinceye kadar güreşle, at yarışları ve çeşitli oyunlarla meşgul olurlar. At yarışlarının belli, muayyen bir zamanı olmayıp bayram düğün, doğum gibi şenlikler dolayısıyla tertiplenir.

İlk on dört gün zarfında genç kadın (gelin) çadırın bir köşesinde nakış, oya, gergef gibi elişleri ile uğraşır. Kocasının arkadaşları ve akrabaları bu müddet esnasında kendisine refakat ederler. Erkeklerin ziyaretine ve gelini tebrik etmesine yine müsaade olunmaz. On dört günden sonra gelini erkeğin akrabaları yine babasının evine götürüp bırakır. Kadın baba evinde bir yıl veya on sekiz ay kadar kalır ve vaktini dokuma yapmak, halı, kilim, heybe, çuval ve diğer ev eşyası hazırlamakla geçirir. Kızı yanında bulunduğu müddetçe ebeveyni onun faziletli, namuslu davranmasını tekeffül etmiş sayılır. Kararlaştırılan müddetin bitiminde damadın akrabaları kızı almak için yeniden gelirler. Gelin tepeden tırnağa süslenmiş bir devenin üstüne biner ve bu sefer kocasının çadırına doğru yola çıkar. Bu vesile ile tertip edilen eğlence yalnız aile çevresinde olur²⁶.

1.6. Ölüm

Kabile halkından birisi ölünce İslami usullere göre yıkanır ve çadırın içinde bir halının üzerine uzatılır. Ailenin kadın üyeleri ölünün etrafını çevirir ve yüksek sesle ağlaşırlar. Kadın ve erkek ziyaretçiler geldikçe yas tutan kadınlar yüksek sesle ağlamaya, ölenin iyiliklerini, faziletlerini sayıp

²⁵ Blocqueville, s. 66-68.

²⁶ Blocqueville, s. 67-68.

dökmeye, iyi bir koca, itaatli bir oğul veya kardeş olduğunu söylemeye başlarlar. Kadınların ağıtlarına, hıçkırıklarına dışarıda oturan erkeklerin inleyişleri, ahları, ofları karışır. Yüzlerini güneşe doğru çevirir ya kolları veya elbiselerinin etekleri ile yüzlerini örterler. Bir müddet iç çektikten ve inledikten sonra yüzlerinin ifadesi ve davranışları yeniden normale döner.

Ölümden iki veya üç gün sonra cenaze halı ile örtülmüş bir tabuta konarak mezara götürülür. Cenazeyi sadece erkekler taşır. Cenaze alayının en başında yürüyen ölü'nün yakınları yüksek sesle feryat ve figan ederler. Diğerlerinin de katıldıkları haykırışlar mezarlığa kadar devam eder. Ölü'nün gömülmesi bitince mezarın başı ucuna renkli bezler bağlanmış bir kazık veya kalın bir sopa dikilir. Aileler bazen mezarın etrafını alçacak bir kerpiç duvarla çevirirler²⁷.

Türkmenlerin mezarın yerini belirtmek için mezarın çevresini kerpiç duvarla çevirmeleri onların mezara olan saygılarından dolayıdır. Ayrıca Türkmenler babalarının, dedelerinin mezarlarını sık sık ziyaret ettiklerinden dolayı onların mezar yerlerinin rahatlıkla fark edilebilecek şekilde olmasında fayda görmüşlerdi.

Türkmen aileleri, kendileri için çok değerli olan aile bireylerinden birisi öldüğünde, bir yıl boyunca çok garip bir yas töreni yaparlar. Söz konusu kişinin ölümüne denk düşen zamanlarda birtakım ağıtçı kadınlar gelir, ağlayıp inleyerek birtakım ağıtlar söylerler. Bu tören sırasında yas tutmakla yükümlü olan ölü'nün tüm akraba ve yakınları orada bulunmak zorundadırlar. Bununla birlikte bunlar, ağıtçılar geldiği zaman yapmakta oldukları işleri bırakmazlar. Ağıtçılar ölü'nün ayrılık derdiyle, ona duyulan sevgi ve özlemle dayanılmaz biçimde feryat ve figan ederken bu sırada kimileri çubuğunu tütürmekte, kimileri silahını silip parlatmakta, kimileri de yemek yemektedirler. Kadınlar ise bir yandan bu sıkıntılı çadır içinde hep birlikte diz çöküp ağıtçıların ritmine uyarak bağırıp çağırırken bir yandan da bir an bile işlerinden geri kalmazlar; kimi yün tarar, kimi mekik çevirir, kimileri de kendilerine düşen ev işlerini yaparlar²⁸.

Gümüštepe Yomutlarında asıl yas törenleri definden daha sonra başlıyor ve çok uzun bir süre devam ediyordu. Her yerden gelen erkek akrabalar toplanır ve onların ağırlanması için kapının önüne büyük bir halı serilirdi. Ailenin kadınları çadır içinde kalırlardı. Çünkü çadırın elli yarda yakınına gelen yeni gruplardaki her biri sağ kol bileklerini gözlerinin üstüne dayar ve derin bir acının bir ifadesi sayılan çok korkunç feryatlardan bir dize bağırırdı. Ölü'nün çadırına gelen akrabaları sürekli inleyerek ve her iki ya da üç adımda duraklayarak adım adım yaklaşırlardı. Daha sonra yavaşça çadırın etrafını dolaşırlar, bu esnada öncekinden daha korkunç bir

²⁷ Blocqueville, s. 69-70.

²⁸ Vambery, s. 79.

sesle feryat fıgan ederlerdi. Çadırın etrafını üç kez döndükten sonra diğerlerinin önceden oturduğu halının üzerine diz çökerler ve yüzlerini yere eğerler, kolları üzerine dayanırlar, tamamen sona erdirinceye kadar matem gösterilerini gittikçe şiddeti azalan bir şekilde sürdürürlerdi. Ondan sonra bir süre sessiz bir şekilde, bunun ardından her biri dik oturur ve topluluk ile sohbe başlar, nargileler getirilir ve genel meseleler tartışılır²⁹.

2. İçtimai Düzen

Türkmenler bir devlet düzenine sahip olmasalar dahi aralarında birliği sağlayan güçlü unsurlar vardı. Türkmenlerin birbirlerine dünyanın hiçbir yerinde görülmeyen bir samimiyet ve karşılıklı anlayışla bağlı oldukları ve kabilenin reisi ile bir koyun çobanı arasında hiçbir farkın yokluğu belirtilmektedir³⁰. Türkmenlerin birbirlerine olan bu samimi bağları yüzünden olsa gerek ki onlar arsında kavgaya pek rastlanmazdı. Nitekim Blocqueville Türkmenler arasında pek az kavga ve gürültüye şahit olduğunu söylemektedir³¹.

Türkmenler arasında birliği sağlayan unsurlardan biri de kabile meclisi idi. Türkmenlerde kabile meclisi çok önemli idi. Bu meclise kabile halından herkesin katılma ve fikrini serbestçe söyleme hakkının mevcut olduğu bilinmektedir³². Kabile meclisi kabileler arasında bir birlik sağlama fonksiyonunu eda edememişse de kabile içindeki birliği başarıyla sağlayabilmiştir. Türkmenler arasında her ne kadar kabileler arası anlaşmazlıklar hemen her zaman olmuşsa da kabile içinde anlaşmazlık hemen hiç görülmezdi. Hatta dış düşmana karşı bile zaman zaman kabilelerin bile bir araya geldikleri vakidir. Türkmenler özellikle Hive ordusuna ve Ruslara karşı kendi aralarında birleşmeye çalışmışlardır.

Savaş zamanında bu meclisin önemi daha da artmıştır. Çünkü savaş zamanında her iyi yapılı adamın bu meclis tarafından savaş medyanında ya da hisarda hizmete çağırıldığı belirtilmektedir³³.

2.1. Türkmen Ailesi

Türkmen toplumunda aile önemli olup ailenin birçok çeşidi bulunurdu. Ancak başta dedenin olduğu ataerkil aileler uzun süre varlıklarını korumuştur. Böyle bir ailede dört-beş evli oğul, bekâr kızlar birlikte yaşarlardı. Hepsinin gelir ve gideri ortaktı. Bu insanlar atalarının dediğini yapardı. Bir erkek birden çok kadın ile evliyse en büyük kadının sözü geçerli olurdu.

²⁹ Cihan, s .203-204.

³⁰ Bkz. Blocqueville, s. 54.

³¹ Bkz. Blocqueville, s .65.

³² Bkz. Blocqueville, s. 54.

³³ Bkz. Seda Yılmaz Vurgun, "Seyahatnamelerin Işığında Ondokuzuncu Yüzyılda Merv Şehri", *History Studies*, Cilt: 5, Sayı: 3, Haziran 2013, s. 8.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Türkmen ailesinde değişiklikler baş göstermiş, ataerkil aile yapısı yerini çekirdek aileye bırakmıştı.

Türkmen ailesi içinde buldukları topluma karşı sorumluydu. Savaş zamanlarında her aileden bir kişi vatani korumak için atı ve silahıyla ortaya çıkararak kendini göstermek zorundaydı. Bu genel kurala uymayan kişiler lanetlenirdi³⁴.

Türkmenler için aile sosyal yapılanmanın oluştuğu çekirdektir. Türkmenlerin eğitimi ve hayat öğretimi ailede başlamakta ve aile içinde tamamlanmaktaydı. Ailenin varlığını töre anlayışı belirlemekteydi. Türkmenlerin sürdürdükleri heterodoks İslam anlayışı eski Türk töre inancının gölgesinde oluşmuştu. Türkmen töreleri aileye önemli ölçüde değerler vermekteydi. Aile, törenin eğitim olarak Türkmen tarafından öğretildiği okulun adıydı.

Ailede sözü geçen, reis konumunu üstlenen taraf babaydı. Baba daha çok çadırın dışındaki faaliyetlerde kendini gösteriyordu. Çocuğun eğitimi annenin üzerine düşüyordu. Annelik, Türkmen ailesinde ağır bir mesuliyet olsa da birçok olayda kadın kendini savunmakta, aile için birtakım durumlarda erkek kadına danışmaktaydı. Türkmen erkeği despot değildi. Bazı durumlarda kadının sözünü dinlerdi ve ona karşı yükümlülükleri bulunurdu. Ailesine ve kadınına bakmayan erkek, kadını tarafından kayınbabasına ve kayınvalidesine şikâyet edebiliyordu. Bu durumda erkeğin anne ve babası onu ağır bir dille azarlamaktaydı. Erkek, her zaman anne ve babasının konumundan çekiniyordu. Şayet onları dinlememezlik yarsa boyun veya tirenin (kabilenin) ihtiyarları onu cezalandırabiliyorlardı. En ağır ceza, mensup olduğu topluluktan kovulmaktı. Kendi topluluktan kovulmuş bir Türkmen'in çölde yapacağı hiçbir şey yoktu. Onu başka boylar da kabul etmezdi.

Aile kutsal olduğundan dolayı savaş anında veya bir hadise sonucu ölen kocanın karısı aynı aileden başkasıyla evlendiriliyordu. Bu kişi kocanın erkek kardeşi veya ağabeyi oluyordu. Bütün bunlar Türkmen aile hayatında eski Türk inanç ve geleneklerinin korunduğunu belgelemektedir³⁵.

2.2. Töre

Türkmenler arasında birliği koruyan en önemli unsur hiç şüphesiz töre idi. Töre anlayışı eşitlik üzerine kuruluydu³⁶. Türkmenlerin sosyal yapısında İslamiyet veya törenin hangisinin daha etkili olduğu tartışılan bir konudur. Vambery bu konuda iddialı yorumlar yapar. Ona göre Türkmenler arasında töreye (deb) riayet edilir; her şey ona göre yapılır veya

³⁴ Seda Yılmaz Vurgun, Hazar Ötesi Türkmenlerinde Sosyo-Kültürel Hayat, s. 5-6.

³⁵ Ekber Necef N. ve Anna Berdiyev, s. 302-304.

³⁶ Mantayev, s. 34.

onun yasaklarından sakınılırdı³⁷. Nitekim Conolly Türkmenlerin kendi amaçları için başvurabilecekleri bir metinden hoşnut olmalarına rağmen, çoğu olayda onlara Müslüman hukukunun kurallarında çok eski törelerinin rehberlik ettiğini söyler³⁸.

Türkmenlerde törenin uygulanması güçlü hanlar ve aksakallar tarafından sağlanıyordu. Güçlü hanların olmadığı yerlerde törenin işleyişinde aksakalların veya yaşlılar heyetinin etkisi vardı. Türkmenler yaşlılara hürmet beslemekte ve saygı göstermekteydiler. Yaşlıların görevi Türkmenler arasında eşitliği korumak, onlara nasihatte bulunmak, gerektiği danışmanlık yapmaktı.

Türkmen çöllerinde hükümet nüfuzu yoksa da umumi bir ahlak veya töre olduğundan üzerinde bir maktulün kan hakkı olan katili kimse himaye edemezdi. Nereye gitse kovulur, annesi ve babasının hanesinde bile barınamazdı. Bu sebeple çok defa olurdu ki katil serseri gibi dolaşmaktan bıkip usanarak öldürülenin akrabasına teslim olur, onların kısas kılıcına ve intikamına ensesini uzatırdı. Katili bu duruma düşüren elbette Türkmenler arasında var olan töredir. Nitekim Türkmenlerde kamuoyundan daha yüksek bir mahkemenin olmadığı belirtilmekte ki bu kamuoyu olarak nitelenen kavram Türkmenler arasında geçerli olan töredir³⁹.

Sonuç

Türkistan'daki Türkmenler tarihte birçok olumsuzluklarla karşılaşmışlardır. Hive, İran ve Rus saldırılarına maruz kalmalarına ve çok yıpranmalarına rağmen Türkmenler Türklüğe ait eski geleneklerini korumasını bilmişlerdir. Nitekim 19. yüzyılda Türkmenleri ziyaret eden seyyahlar onların geleneklerini hâlâ muhafaza ettiklerini ve bu geleneklerine çok bağlı olduklarını söylemektedirler. Türkmenler günlük yaşamlarını bu eski gelenekleri doğrultusunda sürdürmekte idiler. Bu doğrultuda erkekler kadın çalışma alanları farklı idi. Erkekler bağ bahçe işleri, ekin işleri ve hayvanların bakımı vs. işleri üstlenirken kadın daha çok ev işleri meşgul oluyordu. Bunun dışında çadırları kurmak ve bozmak, halı dokumak, iplik bükme vs. gibi işler görevleri arasında idi. Türkmenler geleneklerini hayatlarının her alanına yansıtmışlardı. Kabileden biri evlendiğinde, yeni bir doğum gerçekleştiğinde ve biri vefat ettiğinde hep bu geleneklere göre hareket edilirdi. Böyle durumlarda hiçbir zaman geleneklerin dışına çıkmazdı. Çünkü bu geleneklerin bütünü olan töreye her Türkmen tabi idi ve kimse töreye karşı gelemezdi. Töre adeta Türkmenler için anayasa niteliğinde idi. Töre aynı zamanda Türkmenler arasında birliği sağlayan ana unsur idi. Bunun dışında Türkmen ailesi de bu amaca hizmet etmekteydi.

³⁷ Cihan, s. 202.

³⁸ Cihan, s. 216.

³⁹ Cihan, s. 215-218.

Bunun dışında Türkmen ailesi âdetâ Türkmen'i Türkmen yapan okulun adıydı. Çünkü her Türkmen aile terbiyesiyle hakiki manada bir Türkmen ve geleneklerine sıkı bir şekilde bağlı bir birey olarak yetişiyordu.

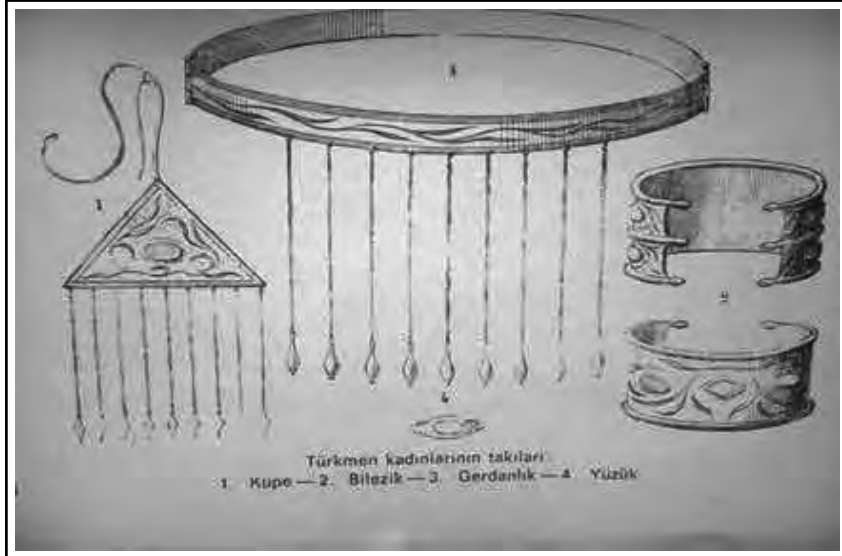
Kaynakça

- Bigi, Muhammed Zahir, *Maverâünnehr'e Seyahat*, (Haz: Ahmet Kanlıdere), Kitab, Neşriyatı İstanbul 2005.
- Blocqueville, Henri De Couliboeuf De, *Türkmenler Arasında*, (Çev: Rıza Akdemir), Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986.
- Bonvalot, Gabel, *Eski Yurt Orta Asya'dan*, Çev: M. Reşat Uzmen, Garanti Matbaacılık ve Neşriyat, İstanbul (Yayın Yılı Yok).
- Cihan, Cihad, *XIX. Yüzyıl Seyyahlarına Göre Hazar Ötesi Türkmenleri (Sosyal, İktisadi Ve Kültürel Durum)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2010.
- Gökçe, Mustafa, "Seyyahlara Göre 19. Yüzyıl Türkmenistan'ında Kadın", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 1/4, Yaz 2008.
- Mehmet Emin Efendi, *İstanbul'dan Orta Asya'ya Seyahat*, (Haz: Rıza Akdemir), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.
- Necef, Ekber N. ve Anna Berdiyev, *Ahmet Hazar Ötesi Türkmenleri*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003.
- Özbay, Ekrem, *Türkmenistan'dan Anadolu'ya: Örf-Adet Ve Halk İnançları*, IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Sümer, Faruk, "Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları", *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı*, İstanbul 1999.
- Şahsi, Resul *İngilizce Neşredilmiş Seyahatnamelere Göre XIX. Yüzyılda Merv Şehri Ve Çevresi*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2015.
- Vambery, Arminius, *Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi*, (Çev: Abdurrahman Samipaşazade Abdülhalim, Haz: N. Ahmet Özalp), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2012.
- Vurgun, Seda Yılmaz, "Hazar Ötesi Türkmenlerinde Sosyo-Kültürel Hayat", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 217, Ağustos 2015.
- Vurgun, Seda Yılmaz, "Seyahatnamelerin Işığında Ondokuzuncu Yüzyılda Merv Şehri", *History Studies*, Volume 5 Issue 3, Haziran/June 2013

Resimler

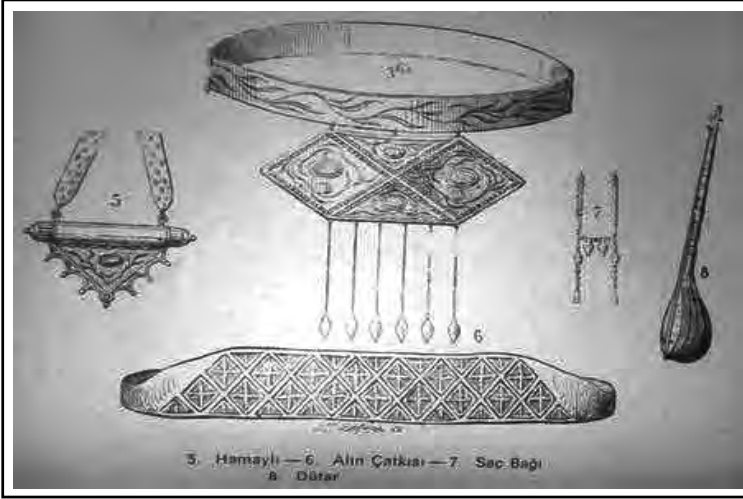


Türkmen kadını (Blocqueville, s. 106)

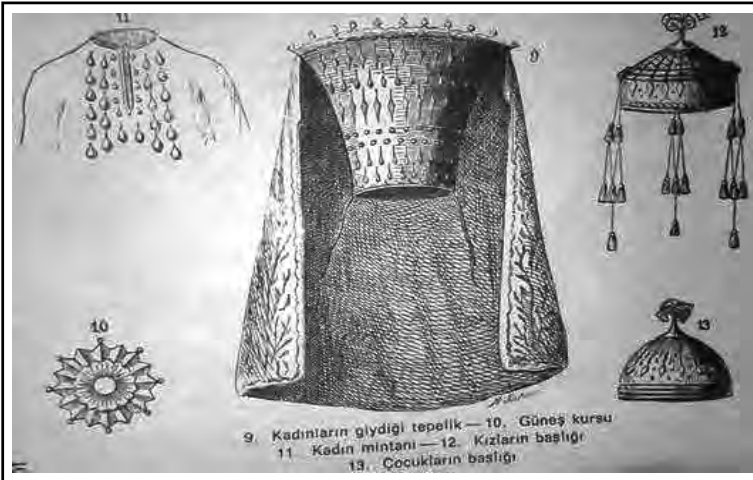


Türkmen kadınlarının takıları:
1. Küpe—2. Bilezik—3. Gerdanlık—4. Yüzük

Türkmen kadınlarının takıları: 1. Küpe, 2. Bilezik, 3. Gerdanlık, 4. Yüzük (Blocqueville, s. 107)



Kadınların takıları: 5. Hamaylı, 6. Alın Çatkısı, 7. Saç Bağı, 8. Dütar (Blocqueville, s. 108)



9. Kadınların giydiği tepelik, 10. Güneş kursu, 11. Kadın mintanı, 12. Kızların başlığı, 13. Çocukların başlığı (Blocqueville, s. 109), Türkmen çadırları (Blocqueville, s. 110)



Bir Türkmen çadırının içi (Blocqueville, s. 111)



Türkmenlerde güreş ve at yarışları (Blocqueville, s.114)



Buğday öğüten bir Türkmen kadını (Blocqueville, s.112)



Bahşı Dütar çalarken (Blocqueville, s. 115)



Türkmen Gelinin Eşinin Evine Gelişi (Mehmet Emin Efendi, s. 39)



Bir Türkmen ihtiyarın cenaze töreni (Mehmet Emin Efendi, s. 47)



Bir Türkmen kızı (Mehmet Emin Efendi, s. 61)

Кыргызстандагы заманбап этноидентификациялык процесстер

*Чолпон Койчуманова**

Modern Ethno-Identification Processes in Kyrgyzstan

Cholpon Koichumanova

Summary

The democratic model of Kyrgyzstan contributed to the awakening of all levels of ethnic identity, beginning with the tribal and regional identity and ending with the general ethnic identity of the Kyrgyz, previously in the Soviet period under the total control of the administrative command system. Sometimes among the part of the population managed by some politicians, they can take extreme forms - tribalism, regionalism, nationalism.

The regional identity of the Kyrgyz and other Central Asian peoples has played a role in the past, continues to play a significant role in the present and will remain an important factor in the future. As the proportion of Kyrgyz in our society increases, and this trend continues, in our view, the processes of regional self-identification will deepen and expand and the state must properly respond to these challenges. Ethnic identity operates on three main levels: tribal (clan), regional (local), general ethnic (national). This approach is most correct in relation to the analysis of the structure of ethnic identity of former nomads, including Kyrgyz.

Key Words: Kyrgyzstan, Central Asian peoples, identity, clan.

Советтик мезгилде административдик-командалык системанын тоталдык көзөмөлдөөсүндө болгон Кыргызстандын демократиялык модели кыргыздардын уруулук жана регионалдыктан баштап жалпы этникалык иденттүүлүгү менен аяктаган этникалык иденттүүлүктүн бүт деңгээлдеринин козголуусун шарттады. Кээде бир катар саясатчылар тарабынан башкарылган калктын бир бөлүгүндө алар акыркы формаларды кабыл ала алат – трайбализм, жердешчилик, улутчулдук. Кыргыздарда жана Борбордук Азиянын башка элдеринде регионалдык иденттүүлүк өткөн тарыхыбызда дагы, азыр дагы маанилүү роль ойнойт жана келечекте маанилүү фактор болуп кала бермекчи. Биздин коомдо кыргыздардын салыштырмалуу салмагын жогорулатуу чаралары боюнча бул тенденция уланууда. Биздин көз караш боюнча регионалдуу өзүн идентификациялоо про-

* Тарых илиминин доктору, профессор, КРнын Улуттук илимдер академиясынын Тарых жана маданий мурас институтунун окумуштуу катчысы. Бишкек, Кыргызстан.

цесстери терендейт, кеңейет жана мамлекет сөзсүз түрдө буга чара колдонууга милдеттүү. Негизинен, азыркы мамлекеттик кайра түүзүүлөрдүн формаларын активдүү издеп жаткан бүгүнкү абалды пайдаланып, региондордун кызыкчылыгын козгогон жана кыргыздардын арасында регионалдык иденттүүлүктүн маанисине ээ регионалдык факторлорду эске алуу менен реформа жүргүзүү керек. Уруулук жана регионалдык коомчулукта кызыкчылыктарды эске алууда, уруулук жана аймактык иденттүүлүктөгү мамиле коллективдүү – биринчи, ал эми индивидуалдуу – экинчи болуп эсептелет. Мындай баалуулуктарга байланган өнүкпөгөн инсандык идентификацияга ээ адамдар өздөрүн ыңгайлуу жана ишенимдүү сезишет жана уруулук жана регионалдык коомдун көрүнүктүү бөлүгүбүз деп эсептешет. Бүгүн Кыргызстанда партиялык курулуш уланууда, себеби калк алдында, өзгөчө айылдык жашоочулар менен шаардык “маргинал-кыргыздардын” ортосунда партиялык программадан эмес, чыккан жери, региону эң акыркы орунду ээлеген партиянын лидерлеринен инсандар турат.

Абдан көп терминологиялык адаштырууларга жол берилүүдө. Качан номаддардын этникалык иденттүүлүгүнүн бул же тигил деңгээли анын типтеринин бири менен же ар түрдүүлүктөрү менен бирдей деп билинет? Мисалы, анын трайбализм сыяктуу радикалдуу көрүнүштөрүнүн бири менен болгон уруулук иденттүүлүгү. Ошондуктан этникалык иденттүүлүктүн деңгээлдерине кыскача анализ берүүнү зарыл деп эсептейбиз.

Этникалык иденттүүлүк үч негизги деңгээлде функциондошуп турат. Уруулук-кандык, регионалдык (локалдык), жалпы этникалык (улуттук). Мындай мамиле мурунку номаддардын, анын ичинде кыргыздардын этникалык иденттүүлүгүнүн структуралык анализине пайдаланууга көбүрөөк керектүү.

Көчмөндүк, дыйканчылык менен устачылык сыяктуу эле адам цивилизациясынын коомдук прогрессинин маанилүү негиз салуучу мүнөздөмөсү болуп эсептелет.

Көчмөн этносторду чексиз мейкиндикте кыймылдап жүргөн адамдардын агымы жана уруулар деп карабаш керек. Алардын ар бири так сызылган этникалык территорияга ээ болушкан жана алардын чегинде гана жашоонун көчмөндүк образы жүрүп турган. Ал тургай көчмөн этностор туруктуу коомдук жалпылыктарга ээ болуп, ар бир этникалык бөлүнүшкө (урууларга) жергиликтүү ландшафтан даана, так чийилген этникалык территориянын бөлүгү тиешелүү болгон жана ал жерде жер айдоо иштери өздөштүрүлүп, буудай, арпа жана башкалар өстүрүлгөн [1: 9, 10]. Ошондой эле көчмөн элди турак-жай, кийим, тиричилик буюмдары, ат жабдыктары ж.б. менен

камсыз кыла турган кол өнөрчүлүк дагы өнүккөн. Башкача айтканда, көчмөн элде прикладдык искусство абдан өрчүгөн: килем токуу, тери жана жыгачтан үй идиштерин жасоо, аялдардын баалуу зер буюмдарын, ат жабдыктарын, ээрлерди жасоо, темир устачылык, согуштук куралдар ж.б. өнүккөн. Көчмөндөрдүн кол өнөрчүлүк өндүрүшүндө, тамак жасоо дагы орчундуу орунду ээлейт: эт тамактары, көпкө сактала турган сүт азыктары ж.б. Булардын баары заманбап азык индустриясында, өзгөчө туризмдин экстремалдык шарттары үчүн чоң кызыгууну туудурат.

Көчмөндөрдө ошондой эле курулуш искусствосу дагы өнүккөн. Алсак, мемориалдык-маданий курулуштар, ритуалдык-таш эстеликтер, таш бакчалар, ири маданий кургандык курулуштар. Көчмөндөрдүн архитектурасынын негизги идеясы пирамидалар, ступтар, триумфалдык аркалар, мунаралар жана башка кургандарда көбүрөөк маанилүү символикалык функцияларда экендигинде [2: 2, 100, 101].

Мындай алганда, жашоонун көчмөн образында дыйканчылыктын жана устачылыктын (кол өнөрчүлүктүн) башталышында байкалган элемент болгон. Ошондуктан этносторду көчмөн жана отурукташкан деп бөлүү негизинен шарттуу, табиятта андай бөлүү жок жана динамикалык жактан байланышкан карама-каршылык-тардын ар бири тигил же бул доминантка, кыймылдуу динамикалык мүнөзгө ээ.

Ал эми “номад” түшүнүгү көчмөн этносторду караганда, конкреттүү тарыхый мейкиндик жана мезгилдик чектерде убакыттын каралып жаткан кесиндисинде, тагыраак айтканда, жашоонун отурукташкан образын жүргүзгөн башка тарыхый коом-дор менен салыштырууда, илимий мүнөзгө ээ.

Азиянын көпчүлүк бөлүгүн, мурунку СССРдин курамына кирген кеңири территорияларда миндеген жылдар бою жашоонун көчмөн образын өткөргөн, аман калып өнүккөн көптөгөн этникалык түзүмдөр ээлейт.

Белгилүү болгондой, мурунку Советтер Союзунун территориясында мурун жашоонун көчмөн образында жашаган элдер жашайт. Бул көбүнчө, Борбордук Азиянын, Түндүк Кавказдын, Кара деңиздин, Сибирдин, Алыскы Чыгыштын, Алыскы Түндүктүн элдери. Ошондой эле бул жерде номадизмдин постаралдык тиби басымдуулук кылган территориялар саналып өтү. Номадизм – бул цивилизациянын адамзаттын өнүгүүсүндө чоң роль ойногон кеңири таралган типтеринин бири.

Номадикалык факттар кээде азыркы мамлекеттин системасына өзгөртүү киргизе алат. Мисалы, Хакасиянын президентинин алдында Аксакалдар Кеңеши түзүлгөн. Кыргызстанда эки палаталуу парламентти түзүү аракеттери жасалган: бир палата ар бир облусттан

шайлоочулардын санына карабастан бирдей сандагы депутаттардын өкүлдөрүн тандоо принциби боюнча түзүлмөк. Казакстанда жогорку мамлекеттик кызматтарга дайындоодо бул же тигил “жүзгө” тиешелүү экендиги да эң акыркы ролдо эмес. Мамлекеттик саясаттын рангына жүздөрдүн жана Казакстандын облусттарынын өкүлдөрүнүн балансы өлкөгө жетекчилик кылууда каралган. Н. Амеркулов белгилеп кеткендей, Назарбаев башында трайбалисттик айылдык чөйрөдөн чыккан, бийликтин бир бутагын көзөмөлдөөчү катары Казакстандык макросаясаттын жогорку баскычтарында өзгөчө (С. Абдильдин – орто жүз, найман жетектеген күчтүү парламенттин доорунда) жүздүк факторлорду эске алган. Президенттин абсолюттук өздүк бийлигинин доорунда, жүздөр аралык баланс бузулган, канчалык айылдык терендикке жакындык болсо, ошончолук уруулук жана жүздүк фактор байкалат жана өсөт [3: 149].

Этнорегионализм бардык жерде байкалат. Кыргызстандын Президентин шайлоодо “Түштүк-Түндүк” (Бакиев – Кулов) деп тандем формасында этнорегионалдык компрамисс иштелип чыккан. Көбүнчө өкмөткө дайындоодо тигил же бул регионго, областка тиешелүү экендигинде этнорегионалдык учёт практикаланат. Эгерде ведомстводогу жетекчи - түштүктөн болсо, анын орун басары –түндүктөн , же тескерисинче болушу керек.

Уруулук иденттүүлүктү алсак, дээрлик бардык уруулар өкмөттүк эмес уюмдардын формасында өздөрүнүн өкүлү катары органдарды түзүшкөн. Алар расмий түрдө каттоодон өткөн эмес. Аларды түзүү максаты болуп, уруусу жашаган райондун экологиясын коргоо, өздөрүнүн кадрларын мамлекеттик кызматка көрсөтүүдө колдоо берүү, өздөрүнүн уруу башындагыларын, тарыхый инсандарынын аттарын түбөлүккө калтыруу, атактуу жердештеринин маарекелерин өткөрүү болуп саналат.

Өз өзүнчө этникалык иденттүүлүктүн өзгөчөлүктөрү прог-рессивдүү мүнөзгө ээ. Алар көптөгөн кылымдардын аралыгында мурунку номаддарынын тирүү калуусуна, үчүнчү миң жылдыкка модернизациялуу түрдө кирүүсүнө этнос катары сактап калып, тээ алыскы өткөндө калган мамлекеттик көз карандылыкты кайтарып алуусуна жардам берген. Дал ошолор уруулаштарынын, жердеш-теринин бул же тигил коомдук, жамааттык коңшулук маселелерин локалдыктан баштап өлүктү көмүү, аш-той ашарларды өткөрүү ич ара жардамдашуу сыяктуу мобилизациянын жогорку деңгээлин иштеп чыгышкан. Буга штабдык жана мамлекеттик маанидеги каржылык, материалдык жардамдар (жер титирөө ж.б. өзгөчө кырдаалдар болгондо) жана “Манас” эпосунун 1000 жылдыгы, Ош шаарынын 3000 жылдыгын өткөрүүдөгү мисалдар жана башкалар далил боло алат. Мурунку но-

маддардын этноидентификациялык өзгөчөлүктөрүн баалоо жана колдонуунун башка мамилелери бар. Бул заманбап шарттарда уруулук, этнорегионалдык, этноулуттук иденттүүлүктөрдү толук баалабоо жолу, тагыраак айтканда, космополитизмге жана ири социалдык энергетикалык зарядга ээ номаддык этникалык иденттүүлүктүн салттары сыяктуу бай маданий энчини жоготууга алып барат. Башка бир тараптан бул же тигил уруунун, этнорегионалдык билим берүүнүн, ал же башка этностун кызыкчылыктарын баалоо өзгөчөлүгүн өрчүткөн саясатчылар дагы аз эмес. Мындай мамиле трайбализм, регионализм жана этнонационализмдин түрүнө кирет.

Мындай тенденциянын күчөшү сепаристтик маанайдын күчөшүнө алып келет: өлкөнүн түндүк-түштүк болуп бөлүгүшүнө, этникалык аралык жана ичкиэтникалык конфликттердин чыгышына, бир эле этностун каршылаш урууларга бөлүнүшүнө, бир эле аймактын түндүк-түштүк болуп, айылдарга, облустарга бөлүнүшүнө алып келет.

Биздин көз караш боюнча, Кыргызстандын мурунку номаддар сыяктуу уруулук, этнорегионалдык, этноуруулук өзгөчөлүктөрүнүн өнүгүүсү үчүн терең изилдөө, билүү, колдонуу зарыл. Глобализациянын шарттарында алар модернизацияланган түрдө заманбап бирөөнүн таасирисиз, мобилдүү, динамикалык этнос катары жашоосуна жардам берет.

Өндүрүштүк мамилелердин өнүкпөгөндүгүнөн уруулук уюштуруу жамаатташ эрежелердин жана шайкеш келүүчү уруулук иденттүүлүк менен общиналык баалуулуктардын индивидуумуна моюн сунууга аргасыз болду.

Уруулук биригүүлөрдүн өзгөчө ролунан улам номаддардын жашоосунда этникалык идентификациянын уруулук деңгээли чыдамкай экен. Ал тургай ХХI кылымдын башында этникалык иденттүүлүктүн уруулук деңгээли казактардын, кыргыздардын, түркмөндөрдүн, каракалпактардын, хакастардын, алтайлык-тардын, тувалыктардын, буряттардын, калмыктардын, монголдордун жана башка көчмөн элдердин коомдук жашоосунда функцион-доштуруунун өз сегменттерине ээ.

Уруулук иденттүүлүк атайын жайылтылуучу уруулук салттар аркуылуу кыргыз коомчулугунда көптөгөн жүздөгөн жылдар бою басымдуулук кылган. Бул тууралуу С. Аттокуров өз монографиясында кенен сөз кылган [4].

Жашоонун көчмөндүк образынын ар дайым болуп турган этникалык аралык, ич ара этникалык конфликттердин, бийлик үчүн уруулар аралык согуштардын шарттарында этникалык иденттүүлүк система түзүүчү фактор, ири этносторду автономдуу элементтерге, бөлүктөргө бөлүштүрүү үчүн каражат болуп эсептелет.

Биздин көз караш боюнча, көчмөн уруулардын окшош образы башка отурукташкан этностор менен салыштырмалуу, этникалык консолидациянын жогорку баскычынын калыптануусун басаңдаткан. Бир тараптан, алардын динамикалуулугу, кыймылдуулугу жана мобилдүүлүгү, башка бир тараптан коомдук өнүгүүнүн жок болуп кетпесине жол бербестен социалдык-этникалык форманын кыймылдуу тибин убактылуу токтоткон. Уруунун кызыкчылыктары жана керектөөлөрү, алардын жетекчилеринин амбициялары өздөрүнүн жана чоочундардын арасынан шериктештерди жана душмандарды издөөн шарттап турган. Ошол себептен көчмөндөрдүн, анын ичинде кыргыздардын бүт тарыхы этникалык консолидациянын жана уруулар аралык жана уруулардын согушунун, алсыз этностордун күчтүү урууларга болгон ассимиляциясынын чексиз калейдоскобун элестетет. Бирок көчмөндөрдүн арасында кыргыз, уйгур, кыпчак ж.б.у.с. этностор туруктуу табигый жана жасалма тандоолордун шарттарында таң каларлык чыйрактыгы менен өзүнүн өздүк идентификациясында көптөгөн жүз жылдыктардын аралыгында байыркы этнонимдерин сактап келип, көптөгөн элдердин этникалык составына система түзүүчү жана экинчи элемент катары кире алган.

Кыргыздардын этникалык иденттүүлүгүнүн уруулук денгээлин толук жана компетенттүү түрдө анализдөө үчүн советтик мезгилдин цензуралык жана идеологиялык чектөөлөрүнөн арылган жана эл аралык талаптарга ылайык жаңы илимий изилдөө принциптерине, мамилелерине, парадигмаларына ыктаган заманбап илимий иштеп чыгууларды билүү жана колдонуу зарыл. Буга КРУИАнын мүчө корреспонденти Д. Джунушалиевдин кыргыз трайбализминин концепциясы кирет. Ал өзүнүн “Кыргыздардын турмушунун салттуу коомдук түзүлүшү жана маданияты” деген программалык макаласында: “Борбордук Азиянын көчмөндөр цивилизациясынын тарыхы жана маданияты алардын ичинен кыргыздар гана мамлекеттүүлүгү болбогон шарттарда уруулук түзүлүштүн принциптерине таянып, этникалык өз алдынчалыгын жана бүтүүндүүлүгүн сактап калышкан. Ошондо гунндар, сактар, усулдар, карлуктар, тургештер, половдор сыяктуу кыргыздар менен бир убакта же кийинчерээк уруу катары түзүлгөндөрдүн арасына сүңгүп кетишкен жана башка этникалык аталыштар менен белгилүү болуп калышкан (өзбектер, казактар ж.б.) деп өзгөчө белгилеп кетет [5: 259].

Уруулук иденттүүлүк, анын ар түрдүүлүктөрү менен бирге болуп эсептелген трайбализм жөнүндө сөз кылсак болот. Дал ушундай мамиле башка кыргыз урууларынын функциялашуусу менен катар кыргыз коомчулугунун консолидациясы тууралуу сөз кылууга мүмкүндүк берет. Көптөгөн уруулук бөлүнүштөргө ээ кыргыз этносунун түзүлүшүнүн татаалдыгы кыргыздарга сырткы коркунучтар-

дын, кыйынчылыктардын жана ички пикир келишпес-тиктердин шарттарында бир коом катары сакталып калуусуна шарт түзгөн. Бул факторду Н. Гумилев белгилеп кеткен. Трайбализм өз кезегинде бирдиктүү этникалык коомдун тенденциясынын дезинтеграциясын жөнгө салган. Ошондуктан коомдун уруулук уюмдун позитивизми трайбализм деп эсептелген негативдүү уруулук иденттүүлүктөн айырмалоочу нормалдуу уруулук иденттүүлүктө гана жайылат [6: 123].

Жалпы этникалык жана уруулуктан тышкары этникалык иденттүүлүктүк деңгээлдеринин бири болуп этникалык иденттүүлүк-түн регионалдык деңгээли эсептелет. Регионалдык иденттүүлүктүн белгиси маданияттын өнүгүүсүнүн чени болуп адамдын акыл-эс байланышынын конкреттүү территория менен болгон деңгээли эсептелгендиги жана ал территорияда жашоого жана өнүгүүгө болгон эрк экендиги, социалдык-маданий, жарандык жана экономикалык активдүүлүккө болгон жөндөмдүүлүк менен аныкталат.

Регионалдык иденттүүлүктүн феномени өзүнө этникалык иденттүүлүктүн жогорку баскычы деп эсептелген уруулук, анын ичинде уруулук иденттүүлүктү жана экинчи тараптан зарыл жана граждандык иденттүүлүктүн составдык бөлүгү болгон бир катар элементтерди жана мүнөздөрдү камтыйт. Регионалдык иденттүүлүк үчүн территориялдык фактор чоң роль ойнойт.

Постсоветтик номаддарча жазган А. В. Малыгиндин [7] тезистерин биздин көз караш боюнча, төмөндөгүдөй чечмелесек болот. Биринчиден, Түштүк жана Түндүк бөлүнүшүндөгү регионализмди, ар түрдүү областтарда кыргыз иденттүүлүгү жана идеологиясынын маанилүү компоненттеринин бири катары кабыл алыш керек. Экинчиден, бирдиктүү кыргыз этноулутунун калыптаныш процесси уланууда. Советтер союзунун убагында кыргыздар арасында ички этникалык пикир келишпестиктер мамлекет жана коммунисттик партия тарабынан жигердүү, бирок коомдук аң-сезимдин архоизациясы менен түшүндүрүлгөн. Анын ичинде этникалык иденттүүлүк жана жалпы кризистин көп деңгээлдүү этникалык ренессанстын мамлекеттик институттарынын алсыз шарттарында этнорегионалдык иденттүүлүктүн уруулук менен шайкеш келүүсүндө этностук жана атуулдук иденттүүлүк менен атаандаша баштаган. Үчүнчүдөн, Кыргызстанда этнорегионалдык идеология калыптанбай, бирок элита өз кызыкчылыктарына жараша ар түрдүү деңгээлдеги саясий шайлоолордо жеңүү үчүн кең массаларга спецификалык регионалдык кызыкчылыктардын атайын психологиялык таңууларын киргизе баштаган. Төртүнчүдөн, чындыгында тигил же бул областтардын өкүлдөрүнүн бир катары, башка райондордон чыккандарды орусташып, казакташып, сартташып кеткен деп, өздөрүн чыныгы кыргызбыз деп эсептешет.

Алардын Кыргызстандык шарттарга карата айткан коргундуларына ылайык, Кыргызстандын соңку тарыхында бул же тигил региону, анын ичинде Жалал – Абад облусунун Аксы району саясий окуялардан улам оппозициянын айтуусу боюнча, республикадан чыгып, коңшу Өзбекстанга кошулабыз деп коркуткандыгын белгилей кетсек болот. Бул аракет украиналык окумуштуулардын эскертүүсүндө эгерде регионалдык иденттүүлүк мамлекеттик территориялдыктан күчтүүрөк болсо, кулоо коркунучун тастыктайт деп берилген. Ошондуктан чындыгында эле, Кыргызстандын калкынын идентификациясын, деңгээлдеринин артыкчылыктарын (ар түрдүү мейкиндик-территориялдык коомдору менен) билүү зарыл. Бирок биздин көз караш боюнча, жалпы республикалык иденттүүлүк, аксылык оппозиция менен болгон окуяны кошпогондо, регионалдык иденттүүлүккө басымдуулук кылат.

Р. Ачылованын ою боюнча, заманбап кыргыздар, Кыргызстандын саясий жашоосунун абдан татаал маселеси болуп трайбализм менен чырмалышкан ички улуттук регионализм эсептелет. Ал Кыргызстандын регионалдык бөлүнүүсүнүн негизин түзгөн, кыргыз калкынын арасында регионалдык иденттүүлүгүнүн өнүккөндүгүн көрсөткөн бир катар факторлорду белгилейт:

- Түндүк-түштүк айырмачылыгы, баарынан мурда жашоонун чарбалык шарты боюнча: түндүктүктөр негизинен көчмөндүк образда жашашкан, ал эми түштүктүктөр көбүнчө жарым көчмөн болушкан;

- Жашоо-тиричилик айырмачылыктары: тамактан баштап, муун арасындагы, аял-эркек арасындагы, салт жанан ырым-жырымдардагы айырмачылыктар;

- Түштүк калкынын диндарлыгынын деңгээли түндүктүктөрдөн жогору: этникалык аралык мамилелер түштүктө тажик жана өзбек калкы, түндүктө – орус тилдүүлөр;

- Түштүк жана түндүктүн байкалган айырмаланып турган уруулук составы Ысык-Көлдө бугу жана саяк; Нарында черик, саяк, моңолдор; Чүйдө солто, сарыбагыш; Таласта саруу, кушчу; Жалал-Абадда мундуз, саруу, кыдырша; Ошто адигине, найман, кыпчак, кесек басымдуулук кылат [8: 112, 113].

Заманбап ММК регионалдык иденттүүлүктүн проблемасы же центр менен перифериянын проблемасы, же “Түндүк-Түштүк” проблемасы Кыргызстандын улуттук коопсуздугунун ички коркунучтарынын бири катары көп козголот. Акыркы жылдары Кыргызстандагы регионализм улуттук өзгөчөлүктүн бир катар терс жактарына ээ болду жана кээ бир саясатчылардын примитивдүү коркунучтуу куралына айланды. Регионализм географиялык түшүнүктөн (Бава-

рия, Тула сыяктуу) бизде трайбализмдин элементтерине ээ жалпы улуттук кызчылыктарга үстөмдүк кылган саясий көрүнүшкө айланды. Кыргызстандын саясий талаасында бир катар экономикалык, саясий жана башка себептерге ээ саясий кызычылыктардын регионализациясы жүрүүдө [9: 33]. Бул, биринчиден, борбордук региондорду керектүү деңгээлде каржылай албагандыгы жана экономикалык кризис. Экинчиден, качан регионалдык кландар өздөрүнүн тарапташтары ресурстарды бөлүштүрүүнү көзөмөлдөөгө мүмкүндүк алууну каалаганында, өзгөчө мамлекеттик менчикти приватташтыруу, ири каржы насыяларын алуу, кадрдык саясаттын шарттарында бийлик үчүн күрөш чыгат. Жөн жерден элде “биография, география маанилүү” деп айтылган эмес. Мындан улам жетектөөчү элитасынын арасында регионалдык балансты жана коомдук стабилдүүлүктү сактоо деген шылтоонун астында президент жетекчилик кызматтарды регионалдык келип чыгуусун эске алуу менен бөлүштүрүү оюнунун эрежесин кабыл алган.

Мамлекет бул чакырыкка көңүл бурушу керек. Айрыкча, мамлекеттин кайра курулуусунда жана башкаруусундагы активдүү изденүү жүрүп жатканда, бүгүнкү акыбалды колдонуу керек жана кыргыздардын арасындагы регионалдык иденттүүлүктүн маанилүүлүгү, региондордун кызыкчылыгы үчүн регионалдык факторлорду эске алуу менен реформаларды өткөрүү талапка туура келет.

Этностун өздүк рефлексиясынын эң жогорку деңгээли болуп жалпы этникалык иденттүүлүк эсептелинет. Ал тарыхый жана эволюциялык болуп түзүлөт. Сырткы коркунучтар же башка жалпы агрессияда этностордун тигил же бул социалдык-этникалык коомго таандыктыгы тууралуу баамы, башкача айтканда, элдүүлүгү ар тараптуу өнүгө баштайт. Бирок, бул нерсе, жалпы алганда, тигил же бул элдин ал аймактык, экономикалык, маданияттык деңгээлине карата чагылдырылат. Башка жагынан алганда, этникалык консолидациянын тормозу сыяктуу да, катализатору сыяктуу да чыгышы мүмкүн.

Кыргыз элинин жалпы этникалык иденттүүлүгүнүн өнүгүү процесси тууралуу сөз болгондо, ал түздөн-түз кыргыз элинин өнүгүүсү жана түзүлүшүнө байланыштуу болуп чыга келет. Белгилүү болгон көз караштарга ылайык, кыргыз элдүүлүгү болжолу менен XV-XVI кылымдарда түзүлгөн. Бул мезгил орто кылымдагы Орто Азиядагы Моголистан мамлекетинин күчтүүлүгү менен мүнөздөлөт. Моголостан мамлекети XVI кылымдагы түрк жана ассимиляцияланган монгол урууларын бириктирген. Моголистандын жүздөгөн чет жерлик урууларды бириктириши кыргыз, казак, өзбек сыяктуу жаңы этникалык агымдарды жараткан. Моголистандын чыгыш

райондорунун жана жалпы көчмөн урууларынын алкагында кыргыз элинин жалпы этникалык иденттүүлүгү калыптанган.

Уруулук иденттүүлүктүн приоритеттүүлүгү уруулардын түрдүү элдердин элдүүлүгүнүн курамына акырындап сиңип кетүүсүнө мүмкүнчүлүк берген. Ошентип, кыргыз, казак жана өзбектердин курамында «кыпчак», «моңолдор», «кушчу», «найман» деген иденттик этнонимдер пайда боло баштаган. Тянь-Шандагы монголдор жана байыркы түрк уруулары кыргыздар менен тууган болушкан. Алар көп мезгилдерде биргеликте Моголистан мамлекетине кирип, андагы жалпы мыйзамченемдүүлүк жана маданий факторлордун таасири менен кыргыздар башында турган бир элдүүлүккө чогултулган [10: 62].

Жалпы этникалык иденттүүлүк процессинин таасири кыргыздарда исламдын таралышына алып келген. Бул фактор кыргыз элинин ар түрдүү компоненттеринен өз ара диний бирдиктүүлүктү, диний негизги этникалык иденттүүлүктү иштеп чыгууга мүмкүнчүлүк берген.

Мындан башка дагы кыргыз элинин эң негизги руханий пайдубалы болуп кыргыз урууларын тышкы агрессияларга каршы биригүүгө үгүттөгөн «Манас» эпосу эсептелет. Бул чыгарма кыргыз элинин негизги идеологиялык, этникалык иденттүүлүгүнүн бекемделиши болуп саналган. Кыргыздардын кыргыз элдүүлүгү катары калыптануусундагы дагы бир базалык баалуулугу деп кыргыздар калыптанган аймакты айтууга болот [10: 68]. Ошентип, материалдык негизге, өзүнүн менчик аймагына, мамлекеттүүлүктүн жалпы улуттук идеяларынын негизине руханий негиз болгон «Манас» эпосуна таянуу аркылуу кыргыз элдүүлүгү көптөгөн согуштарды башынан кечирип жүрүп отуруп, өздөрүнүн кызыкчылыгы үчүн башка элдер менен союздашып, тынымсыз миграциянын жыйынтыгы менен жетишкен. Ал эми бул нерселер, XV-XVI кылымдарда чет жерлердеги жана берилген тарыхый булактардын негизинде болуп өткөн. Албетте, кыргыз деген этноним мындан бир канча убакыт мурда IX-X кылымдардагы Улуу кыргыз каганатынын убагында пайда болгон. Анда балким, «кыргыз» этноними полиэтноним болушу мүмкүн. «Кыргыз» деп аталуу абдан сыймык болгон. Бул ысым менен дароо эле «кыргыз» этноними менен байлынышкан географиялык аймактын кеңейишине салым кошкон Ала-Тоо жана андагы райондор бириккен «орто-азиялык элдердин өкүлдөрүн» түшүнүшкөн [10: 78]. Белгилеп кетчү нерсе, «кыргыз» этноними бир канча убакыт мурда пайда болгон, бери эле дегенде Кыргызстандын тарыхчыларынын аныктамасына ылайык, 2200 жыл мурда келип чыккан. Мындай баалоолор өзгөчө этникалык иденттүүлүктүн процессинин калыптануусундагы этнонимдердин өздөрүн атоодо чоң роль ойнойт. Бул нерсе уруулук да, этноаймактык да деңгээлдеги этникалык иденттүүлүккө

төгү зарыл болгон шарттар жана жалпы этникалык иденттүүлүктөгү номалар болуп эсептелет. Номадизм цивилизациянын тиби жана жашоо образына, идентификацияга ылайык жалпы этникалык консолидация процессиндеги жүздөгөн жылдарды ичине камтыйт. Номаддардын этникалык иденттүүлүгүнүн көп деңгээлдүүлүгү тез канааттануучу талаптар, биринчи кезекте, уруулук иденттүүлүк, андан соң идентификациянын этноаймактык деңгээли жана улуттук мамлекеттүүлүктүн да тиешеси бар. Ошондуктан жалпы этникалык иденттүүлүктүн калыптанышына уруулардын чачырашы, массалык отурукташуу жана дыйканчылыкты өздөштүрүү, ошону менен катар мамлекеттик жөнгө салуу жана коргоо системасынын жеңип чыгуусу керек. Ушул сыяктуу жалпы этникалык иденттүүлүктүн калыптануусундагы негизги этаптардын бири Россияга кошулуу, туугандык түзүмдөрдүн ордуна көчмөн элдердин волост жана айылдарга бөлүнүшү, отурукташкан элдердин келип чыгышы, майда капиталисттик ишканалардын жана бай-манаптык айылчарбалардын өнүгүшү эсептелинет. Башка волост, айыл, уезддердин абдан көп сандагы келгин жумушчу күчтөрүнүн тартылышы уруулук структураларды кулатып, түрдүү уруулук этноаймактык элдерди жана территориялдык общиналарды калыптандырат.

Кийинки кыргыздардын этникалык консолидацияларынын негизги этаптарынын бири советтик мезгил болуп эсептелет. Түркстандагы улуттук чектөөлөрдөн автономдуу область, андан соң автономдуу жана союздук республика түрүндө кыргыз мамлекеттүүлүгүнүн жаңы формасы пайда болгон. Кыргыз этносундагы бул мамлекеттүүлүктүн формалары абдан чектүү мүнөзгө ээ болсо дагы, Москванын толук көзөмөлүндө болуп турган. Бул нерсе кыргыздардын этникалык өнүгүүсүндөгү элдүүлүктөн этнонацияга өтүүнү тездеткен. Ошондой эле азыркы эгемендүүлүк жана автономиялуу шарттуу учурда постномаддар малекет түзүүчү этнос катары өздөрүнүн республикаларында жарандык улуттук өнүгүүсүндө жетиштүү өнүгө албай жатышат. Ушул мезгилге чейин деле постномаддык республикалардын титулдук эмес өкүлдөрүндө негизинде постномаддардын жалпы этникалык иденттүүлүгүнүн негизинде жалпы жарандык, улуттук иденттүүлүк өнүгө элек. Ошондуктан жалпы жарандык иденттүүлүктүн жетишүүсү жана анын консолидирлүүлүгү үчүн мамлекеттин түзүлүмүндөгү улуттук, анын ичинде орус ж.б. элдердин тили, маданияты, салты, адаты, тарыхый эстеликтери сыяктуу улуттук элементтерди эске алуу менен жарандык, улуттук иденттүүлүктүн компоненттерин жана түзүмдөрүн кеңейтүү керек.

Колдонулган адабияттар

- Аширалиев Дж.А. Методологические аспекты изучения номадической культуры. Бишкек: 2008.
- Насирдинова А.М. Сакральная архитектура кочевого мира (семиотический подход). Бишкек: 2007.
- Амрекулов И. Жузы в социально-политической жизни Казахстана // Центральная Азия и Кавказ. № 3, 2000.
- Аттокуров С. Кыргыз санжырасы. Бишкек: Кыргызстан, 1995.
- Джунушалиев Д. Традиционный общественный строй и культура быта кыргызов // Цивилизации скотоводов и земледельцев Центральной Азии. Бишкек: 2005.
- Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Ленинград: Наука, 1990.
- Мальгин А.В. Украина. Соборность и регионализм. – Симферополь: Сонат, 2005.
- Ачылова Р. Регионализм и политика // Стабильность в Киргизстане и региональные проблемы. Бишкек: 1999.
- Молдалиев О. Основные источники напряженности и угрозы национальной безопасности Кыргызстана // Кыргызстан: некоторые аспекты социальной ситуации. Сборник статей. Бишкек: 2000.
- Бейшембиев Э.Д., Джунушалиев Д.Д., Мокрынин В.П., Плоских В.М. Введение в историю кыргызской государственности. Бишкек: Илим, 1994.

Кыргыз үй-бүлөлөрүнүн азыркы шартта рынок экономикасына ыңгайланышуусунун өзгөчөлүктөрү*

*Айнагул Жоошбекова***

Kyrgyz Families' Adaptation to Market Economy in Today's Conditions

Ainagul Dzhooshebekova

Summary

The major changes that have occurred in recent years in the Kyrgyz family economy have a direct relationship to communal, political and economic reforms in Kyrgyzstan. The dissolution of the USSR economic structure caused re-trenchment in industry and the closing of companies. The economic problems of the early years of independence were the result of the difficulties in adapting to a market economy. Unemployment prompted an increase in movements of people from villages to the cities. In addition, the excessive population in the southern provinces of Kyrgyzstan sparked a shortage of land and added to people being pushed toward the cities. Since agriculture requires capital resources and physical labor, the planting of cotton and tobacco gradually decreased and the raising of plants for feeding animals began. These changes brought about by the market economy caused increased internal worker migration and alterations in family lifestyles.

In this article, we will share data obtained in 2009 from ethno-sociological research conducted in Oş, Calal-Abat and Batken provinces in southern Kyrgyzstan. The reasons for the internal and external migrations from this region will be explained and there will be an examination of re-invigorated agriculture, raising of domesticated birds, leather-making and the production of national clothes.

Key Words: Market and family economy, migration, worker migration.

Азыркы мезгилде кыргыз үй бүлөлөрүндө, жеке үй-чарбаларындагы чоң өзгөрүүлөр Кыргызстандагы коомдук-саясий, экономикалык чоң жаңылануулар менен тыгыз байланыштуу.

* Кыргызстанда үй-бүлөнүн орточо өлчөмү аз да болсо өстү – 2000-жылы 4,9, ал эми 2010-жылы 5,2 ни түздү. Бул көрсөткүч Казакстанга караганда жогору. Казакстанда 2000 - жана 2010-жылы 4,4 түздү), Тажикстанга караганда төмөн (Тажикстанда – 2000-ж.– 6,5, 2010-ж.– 6,8 түздү). Бул маалыматтар 2009-жылдагы Эл каттоонун материалдары боюнча алынды.

** тарых илимдеринин доктору И.Арабаев атындагы Кыргыз мамлекеттик университети, Бишкек, Кыргызстан.

Кыргызстанда үй-бүлөнүн орточо өлчөмү аз да болсо өстү. 2000-жылы 4,9ду, ал эми 2010-жылы 5,2ни түздү. Бул көрсөткүч Казакстанга караганда жогору. Казакстанда 2000-2010-жылы 4,4тү түздү. Тажикстанга караганда төмөн (Тажикстанда 2000-жылы 6,5ти, 2010-жылы 6,8ди түздү). Бул маалыматтар 2009-жылдагы Эл каттоонун материалдары боюнча алынды.

СССР учурундагы экономикалык байланыштардын үзүлүшү өнөр-жайынын начарлашына, көпчүлүк ишканалардын токтошуна алып келди.

Таблица 1. Үй бүлөнүн орточо өлчөмү. Кыргызстан

	Жалпы калкы		Шаар калкы		Айыл калкы	
	2000	2010	2000	2010	2000	2010
Үй бүлөнүн орточо өлчөмү:	4,3	4,7	3,5	3,8	4,9	5,2

Таблица 2. Үй бүлөнүн орточо өлчөмү. Казакстан

	Жалпы калкы		Шаар калкы		Айыл калкы	
	2000	2010	2000	2010	2000	2010
Үй бүлөнүн орточо өлчөмү:	3,6	3,3	3,1	3,2	4,4	4,4

Таблица 3. Үй бүлөнүн орточо өлчөмү. Тажикстан

	Жалпы калкы		Шаар калкы		Айыл калкы	
	2000	2010	2000	2010	2000	2010
Үй бүлөнүн орточо өлчөмү:	5,8	6,3	4,5	5,1	6,5	6,8

Экономикадагы кардиналдуу реформалар: айыл-чарбасындагы коллективдүү чарбалардын таркатылышы жана жеке фермердик чарбалардын түзүлүшү, жердин жеке менчикке берилиши, ири өндүрүш жана өнөр-жай ишканаларын менчиктештирүү процесстери кыргыз үй бүлөлөрүнө чоң таасир этти. Эгемендүүлүктүн алгачкы жылдарындагы экономикалык кыйынчылыктар рынок экономикасына ыңгайлашуунун кыйынчылыктары болучу. Массалык жумушсуздуктун айынан айыл жана шаарлардан калктын миграциясы күчөдү. Кыргызстандын түштүк областтарындагы калктын миграциясынын негизги себептеринин бири – жумушсуздук. Дагы бир маанилүү себептердин бири – жердин жетишсиздиги. Түштүк областтарында калктын жыштыгы жогору.

Көпчүлүк фермерлер өз жер аянттарын өздөрү иштетишет. Үй чарбаларынын өлчөмү түштүктө чоң. Бирок чарбаларда 1-2 киши

гана иштейт, калгандары башка мамлекеттерде миграцияда. Алар жөнөткөн акчага башкаларды жалдап иштетишет. Жер аянттарын иштетүү көп материалдык каражатты жана физикалык күчтү талап кылат. Кийинки учурда техникалык өсүмдүктөр болгон пахта, тамеки өстүрбөй калышты, анткени аларды өстүрүүгө кеткен чыгымдарды алынган түшүм актабайт. Пахта, тамекинин ордуна көп жылдык тоют өсүмдүктөрүн өстүрүүгө өтүү түштүк аймагында фермердик чарбаларда малдын башынын көбөйүшүнө шарт түзүүдө. Рынок шартындагы өзгөрүүлөр мурдагы көнүмүш чарбаларды жүргүзүүнү жана үй бүлөнүн жашоо-шартын өзгөрттү.

Таблица 4. Үй чарбаларынын өлчөмү жана аймактары боюнча бөлүнүшү, жер участкаторунун аянты (% менен). [4.24, с.59]

Аймак	0 га	0<га<2	2<га<5	5<га<12	12 га<	Жалпы
Баары	4	81	12	2	0,5	100
түндүк	6	73	18	3	0,6	100
түштүк	3	87	8	1	0,5	100

Эмгек миграциясы – кыргыз үй бүлөлөрүнүн жаңы рыноктук шартка ыңгайлашуусунун өзгөчөлүгү болуп калды. Бул маселени жана жалпы эле кыргыз калкынын миграциялык процесстерин изилдөө үчүн 2009-жылы Жалал-Абат, Баткен, Ош областтарында этносоциологиялык изилдөөлөрдү жүргүздүк. Анткени бул областтардын тургундары эмгек миграциясына эң көп кетип жатышат. Кыргызстандан сыртка эмгек миграциясына чыгып жаткандардын 90%дан ашыгы Кыргызстандын түштүк областтарынын тургундары, алардын 85%дан көбү кыргыздар. Кыргызстандын бул 3 областтарында жалпы Кыргызстандын жарымынан көп калкы жашайт. Кыргызстандын түштүгү борборазиялык кошуна мамлекеттер менен чектешет. Чек арага жакын стратегиялык маанилүү аймактагы калктын суюлушу Кыргызстан үчүн кооптуу.

Кыргызстандын ички миграциясынын негизги багыттары айылдардан шаарларга (өзгөчө Ош, Бишкек шаарларына) түштүктөн түндүктү көздөй, Бишкек шаарына жана Чүй өрөөнүнө багытталган. Азыркы учурда ички миграциянын натыйжасында “ичкерилик” жана “аркалык” кыргыздардын арасында аралашуу, жуурулушу процесси жүрүп жатат. Мисалы, Баткенден көчүп келген кыргыздар өзүнүн алыскы айылынан келин алганга караганда чүйлүк кыздардан келин алууга аракет кылышат, бул бир жагынан калың ж.б. салттарга, жолдун ыраактыгына байланыштуу болсо, экинчи жагынан баткендик кыргыздардын Чүй боорунда жашоону тандагандыгынан кабар берет. Чүй өрөөнүндө сугат жерлери кеңири жана борборго жакындыгы да баткендик мигрант үй бүлөлөрдүн бул тандоосуна кошумча шыкак берет.

Эмгек миграциясынан сырткары кыргыз үй бүлөлөрүнүн жаңы рыноктук шартта турмуш-жайын жакшыртуу үчүн демилгелүү аракеттеринин ичинен мурдагы ата-бабалар жургүзгөн салттык чарба жана кол өнөрчүлүктү жандандырууну белгилесек болот.

Кайра куруу мезгилинен баштап Кыргызстандагы этностордун, анын ичинде кыргыздардын улуттук аң-сезими күчөп, улуттук кайра жаралуу тенденциялары пайда болду. Коомдун демократиялык багытта өнүгүшү көөнө элдик майрамдардын, каада-салттардын кайра жаралуусуна абдан чоң түрткү берди [1].

Элдик майрамдардын, каада-салттардын кайрадан жанданышы улуттук кийим-кечеге, тамак-ашка, буюм-тайымдарга керектөөнү пайда кылды. Экономикалык кыйынчылыктар учурунда жашоо-шартын жакшыртуу максатында Кыргызстандагы көп үй бүлөлөр ата-бабалардын салттуу чарбачылыгы, кол өнөрчүлүгүнүн мурдатан топтолгон, кээ бир жерлерде унутулуп бара жаткан тажрыйбасына кайрыла башташты. Бүгүнкү күндө салттуу кол өнөрчүлүктүн жана чарбанын кээ бир түрлөрү өндүрүш катары уюштурулуп, ээлерине стабилдүү киреше берип жатат (улуттук кийим-кече, тамак-аш). Көп түйшүктү жана каражатты талап кылгандары өнүкпөй же жеке түрдө гана өнүгүп жатат.

2009-жылы Ош, Жалал-Абат, Баткен областтарында жүргүзүлгөн этносологиялык изилдөөлөрүбүздүн материалдары көрсөткөндөй, түштүктө жер жеке менчикке берилгенден кийин жаңырган негизги ата-бабалардан калган чарба багбанчылык болуп эсептелет.

Кийинки учурда айыл чарбасы боюнча адистер Кыргызстанда чарбанын архаизациясын белгилешет, анткени совет учурунда такыр колдонулбай калган жылкы, эшек жана илгерки эмгек шаймандары чарбада колдонула баштады. Жер участкалары кичинекей, бирөө 10 сотых жерине жашылча –жемиш айдаса, экинчилери – тоют, үчүнчүлөрү техникалык өсүмдүктөрдү өстүрүшкөн учурда алардын аянттарына трактор кире албайт. Техниканы колдонуу абдан кымбат, күйүүчү жана майлоочу майлар, трактор-комбайндарды техникалык жактан тейлөө абдан кымбат. Бизге жооп бергендердин 34%ы бул чарбаны кыйынчылыктан чыгып кетүү үчүн жардам берген чарба катары белгилешкен.

Кийинки учурда Кыргызстандын түштүгүндөгү көп үй бүлөлөр мал чарбачылыгына өтө башташты. Муну биз малдын башынын санынын көбөйгөнүнөн улам билебиз. Биз сураган үй бүлө мүчөлөрүнүн 24%ы ушул чарбаны көрсөтүшкөн.

Суралгандардын 10,5%ы улуттук кийим-кечелерди (калпак ж.б. баш кийимдер, элечек, чепкен, белдемчи, чыптама, көйнөк) тигип сатуу, улуттук тамак-аш азыктарын (чучук, казы-карта, боорсок, нан-

дын түрлөрү, олобо, максым, кымыз, бозо, чалап ж.б.) даярдап сатыкка чыгаруу турмуш-шартты оңдоого көмөкчү болгонун билдиришкен [2]. Биздин изилдөөлөрдүн жана көп жылдык байкоолордун негизинде кыргыздын улуттук кийимин жана тамак-ашын жасап сатууга чыгарган үй бүлөлөрдүн көбү тоолуу аймактардан, б.а. кыргыздын нукура салттык чарбасы өнүккөн аймактарда кол чүлүгү чарба менен ажырагыс бирдикте өнүккөндүгүнүн дагы бир далили. Ошол аймактарда сырьё, чарбаны билген жумушчу күчү бар.

Өз учурунда рынок экономикасына ыңгайланышуу бул чарбаны өндүрүшкө айлантууга, үй бүлөнү багууга мүмкүндүк берди. Улуттук кийимдерди сатуунун 2 чоң борбору бар. Ош жана Бишкек шаарларында улуттук-кийимдерди өндүрүү жана сатууда Кара-Кулжа өрөөнүнүн тургундары активдүүлүгү менен айырмаланышат. Демек, бул салттуу кол өнөрчүлүктүн бир багыты рынок шартына ыңгайлашып, жеке ишкерчиликтин өзүнчө бир түрүнө айланып кетти.

Улуттук суусундуктардан максым-шоро, кымыз, акдан Кыргызстандын бардык аймактарындагы үй бүлөлөр арасында абдан таанымал. Кийинки учурда түштүк областтарында гана таанымал болгон шербет суусундугуна, курут ашка (куртаб) Бишкекте да керектөө көбөйдү. Бул бир жагынан Бишкекте түштүк аймактарынан келген үй бүлөлөрү көп иштеген жана жашаган жерлерде көп сатылат. Райхан салынган чалап Кыргызстандын түштүгүндө гана популярдуу бойдон калууда.

Улуттук тамак-ашты жасап сатууда бир же бир нече туугандык үй бүлөлөр биригип иштешет. Улуттук тамактарды, суусундуктарды башка этностор да жактырып колдонушат. Кийинки учурда рынок шартына ыңгайлашуунун натыйжасында жакшылык, жамандыкта союлуучу малды союп-бышырып тейлеген үй бүлөлөр, куда тосуп берчү кишилердин тобу (үй бүлө) да пайда болду. Бул айрыкча шаар жеринде абдан тез кабылданып жатат.

Таблица 5. Кайра жанданган кол өнөрчүлүктүн жана чарбанын түрлөрү (%).

Областтар	Баткен	Жалал-Абат	Ош
Чарба түрлөрү			
Багбанчылык	35,6	33,3	33,7
Үй канаттууларын кармоо	20	23,8	27
Терини иштетүү	6,8	2,1	4,3
Элдик промыселдин кайра жанданышы	16,8	14,7	15,4
Улуттук кийим-кече, тамак-ашты даярдоо	10,3	13	8
Жапайы өсүмдүктөрдүн жемиштерин жана дары чөптөрдү терүү.	6,5	3,5	2

Кыргызстандын табияты таза, анда абдан көптөгөн дары-дармек өсүмдүктөр өсөт. Аларды терип саткан үй бүлөлөрдүн саны аз, анткени бул көп түйшүктү жана билимди талап кылат. Экинчи жактан аларга керектөө да аз.

Баткенде багбанчылык мурдатан эле чарба катары өнүгүп келген. Сурагандардын 35%ы бул чарбанын жардамын белгилешет.

Ош областында жашаган үй бүлөлөр (27%) чарбасында майда жандыктарды, тоокту кармоо экономикалык кыйынчылыктан чыгууга көмөктөшөт деп эсептейт. Тоолуу райондордо жашагандардын арасында улуттук кийим, тамак-аш даярдап сатуу негизги орунда экенин жогоруда айттык.

Албетте, ата-бабалардан калган жана кыйын экономикалык кезеңде эл тарабынан жанданган чарба жана кол өнөрчүлүккө болгон мамиле да ар түрдүү.

Таблица 6. Элдик чарбалардын жанданышына шаардык жана айылдык үй бүлөлөрдүн мамилеси.

Калк	шаардык	айылдык
Чарбанын түрлөрү:		
Багбанчылык	30	37
Үй канаттууларын кармоо	22	26
Терини иштетүү	3,8	4,4
Элдик промысел	19,5	12,7
Улуттук кийим, тамак-аш жасоо	10,8	10
Жапайы өсүмдүктөрдүн жемиштерин жана дары чөптөрдү терүү.	5	2,6

Айылда жакырчылык жогору болгондуктан, көмөк болчу чарбалардын көп түрлөрү айылдыктар тарабынан тандалган. Шаардыктар өндүрүшкө айланып калган кол өнөрчүлүктүн түрлөрүн (улуттук кийим, тамак, тери иштетүү) жандандырууну белгилешкен.

Жалал-Абат облусунда райондун борбору Кербен шаарынан 50 км. алыстыкта Караган-Сай айылы совет мезгилинде эле алыскы айылдай обочолонгон айыл болчу. Эгемендиктин шартында андан да кыйын абалга туш болгон. Ар бир адамга 0,75 соткадан жер тийген. Айылдын баары жакырчылыкка кептелген. Анткени сугат жери өтө аз, малдан эчкини багууга гана жайыттар мүмкүндүк берген. Техника жок, сугат арыктары иштен чыккан. Жыл сайын болуп турган жаратылыш кырсыктары да тургундардын жашоосун кыйындаткан. Жергиликтүү активдүү позициядагы тургундар 2001-жылдан ПРООНдун жакырчылыкты жоюу программасына кирген. Тургундар өз ара жардам группаларына кирип, проекттер иштей баштагандан тарта айылда чакан ишкана, дүкөндөрдүн ачылышы менен эл

жумуш менен камсыз боло башташты. Аялдар кызга сеп, жемиштерди кургатуу, вареньелерди жасоо боюнча чакан ишканаларда иштеп жатат. Айыл тургундары өз аракеттери менен маданий клубду ремонттоо, интернет клуб түзүү иштерин жүргүзүшүүдө [5].

Билим деңгээли боюнча чарбаларды жандандырууга болгон мамилени талдаганда, жогорку билимдүүлөрдүн көпчүлүгү негизги жумушунан бош учурда жүргүзүүгө боло турган багбанчылык, үй канаттууларын жана майда жандыктарды кармоо аркылуу үй бүлөнүн материалдык абалын жакшыртууну көздөшөт. Биз сураган жогорку билимдүүлөрдүн 36%ы ушул чарбаларды белгилеген. Улуттук кийим, тамак-аш өндүрүшүн уюштурууга атайын орто билимдүү респонденттердин 13%ы, ал эми дарылык касиети бар өсүмдүктөрдү, жемиштерди жыйнап сатууну 6,5%ы белгилеген. Бул чарбанын үлүшү аз болгону менен Кыргызстандын экономикалык нишасында өзүнүн ордун таап келатат.

Түрдүү кесиптин өкүлдөрү кошумча чарбаларды жандандырууга ар кандай карашат. Элдик чарбанын кээ бир түрлөрү үй бүлөлөрдүн экономикалык турмушунда сезондуу мааниге ээ. Негизи эле айылдык көпчүлүк үй бүлөлөр өздөрүнүн кошумча чарбаларында бабалардан калган экономикалык тажрыйбаны байма-бай пайдаланышат.

Биздин этносоциологиялык материалдарды талдоонун негизинде жаңы шарттагы экономикалык кыйынчылыктар учурунда кыргыздар салттык билимдерди, ата-бабалардын бай тажрыйбасын колдонуу менен өз жашоо-шартын өздөрү жакшыртууга аракеттерди жасагандыгы жаңы шартка ыңгайлашуудагы активдүү позиция катары бааланат.

Этносоциологиялык изилдөөлөрдүн жүрүшүндө чарбадан түшкөн пайда үй бүлөнүн керектөөлөрүн канааттандырабы, үй бүлө жаңы шартта өзүн камсыздоо үчүн кандай аракеттерди жасап жатат, үй бүлөлөргө мамлекет тарабынан жардам берилип жатабы деген сууроолорго жоопторду издедик.

Үй бүлөлүк бюджеттин түзүлүшүнө жана аны ырааттуу пайдаланууга инсандардын билим деңгээли, үй бүлөдөгү балдардын саны, аял менен эркектин үй бүлөдөгү орду чоң роль ойнойт. Кыргызстандын түштүгүндө жайгашкан областтардагы кыргыз үй бүлөлөрүнүн материалдык абалы бирдей эмес. Өзүнүн материалдык абалына канааттанбагандардын саны Жалал-Абат областында жогору (60%), Ош жана Баткен областтарындагы үй бүлөлөрдүн 43-44% жашоо деңгээлине ыраазы эместер. Изилдөөдө мунун себептерин аныктоого аракеттер жасалды.

Кыргызстандагы калктын жакыр бөлүгүнүн көпчүлүгү түштүктө экендигин башка окумуштуулардын дагы изилдөөлөрү тастыктайт. Буга экономиканын жалпы төмөндөшү, өндүрүштүн кыскарышы, жумушсуздуктун өсүшү, социалдык коргоонун начарлашы сыяктуу факторлор таасир этет.

Жакырчылык айыл жерлеринде бийик, калктын көпчүлүк бөлүгү айыл тургундары (65%дан көп). Ошондуктан айылдыктарды жумуш менен камсыз кылуу маселесинде үй бүлөлөргө (фермердик чарбаларга) төмөн пайыздагы насыяларды оңойлотулган түрдө берүү; үрөн, күйүүчү жана майлоочу майлардын баасын төмөндөтүү иштери жүргүзүлүшү керек. Айыл тургундарынын турмуш-шартын жакшыртуу максатында социалдык жактан тейлөө тармагынын иштерин жакшыртуу, салык саясатын жөнгө салуу, жеке ишкердикти колдоо сыяктуу кечиктирилгис чаралар көрүлүшү шартка ылайык.

Колдонулган адабияттар

1. Асанканов А. А. Кыргыз: Рост национального самосознания. Бишкек: 1996. (130-б.)
 2. Мы обязательно прорвемся // *Общественно-политическая газета «МСН»*. 29.06.2005.
 3. Баткен, Джалал-Абат, Ош областтарында жүргүзүлгөн этносоциологиялык изилдөөлөрдүн материалдары. 2010. (23-б.)
 4. Баткен, Джалал-Абат, Ош областтарында жүргүзүлгөн этносоциологиялык изилдөөлөрдүн материалдары. Шаар жана айыл калкы боюнча материалдар. 2010. (3-б.)
 5. Намного ли стало меньше бедных в Кыргызстане // *Общественно-политическая газета «МСН»*. 03.02.2006.
 6. Эмгек күчүн экспорттоо керек // Ордо. №4, 2009. (5-б.)
 7. Баткен, Джалал-Абат, Ош областтарында жүргүзүлгөн этносоциологиялык изилдөөлөрдүн материалдары. Респонденттердин билим деңгээли боюнча жоопторун талдоо. 2010. (4-б.)
- Баткен, Джалал-Абат, Ош областтарында жүргүзүлгөн этносоциологиялык изилдөөлөрдүн материалдары. Респонденттердин кесиптик белгиси боюнча жоопторун талдоо. 2010. (5-б.)

**Кіріктірілген білім беру жүйесінің оқушылардың
шығармашылық әлеуетін қалыптастырудағы
тиімділігі**

Ленура Тлеубекова - Қалипа Атемова**
Қаракөз Абрахманова*** - Қулишат Абишева*****

**Effectiveness of the Integrated Education System in the Formation of
Creativity Potential of Students**

*Lenura Tleubekova-Latipa Atemova
Karaköz Abrahamnova-Külşat Abişeva*

Summary

A number of new changes in the field of education taking place in our country are facilitating simple and effective methods of education in teaching the young generation. We understand that the most efficient way of teaching is the implementation of knowledge acquired in their life experience. In other words, nowadays, teachers are working challengingly in terms of acquiring new technology in the teaching process and noticing that any new source of information discussed in the circle of learners allows them to not only exchange views with each other, but also to let them think critically. Nowadays, the implementation of innovative methods shows significant results in acquiring worldwide news, which improves the creative potential of pupils at intellectual schools. One of them is the integrated educational program embedded in the educational system. The promotion of school experience is considered to be the main purpose of our article.

Key Words: Integrated education, innovative methods, group and individual work, creative potential, intellectual school.

Қазақстан Республикасының президенті Н. Ә. Назарбаевтың Қазақстан халқына “Қазақстанның үшінші жаңғыруы: жаһандық бәсекеге қабілеттілік” деп аталатын жолдауында бес негізгі басымдықтарды негізге ала отырып, адам капитал сапасын жақсартуда ең

* Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік универси-тетінің PhD докторанты. Түркістан қаласы, Қазақстан.

** п.ғ.д., профессор, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті. Түркістан қаласы, Қазақстан.

*** Физика-математика бағытындағы Назарбаев зияткерлік мектебі-нің директоры. Шымкент қаласы, Қазақстан.

**** Физика-математика бағытындағы Назарбаев зияткерлік мектебі-нің директорының орынбасары. Шымкент қаласы, Қазақстан.

алдымен білім беру жүйесінің рөлі өзгеруге тиіс деген. Сонымен қатар, оқыту бағдарламаларын сыни ойлау қабілетін және өз бетімен іздену дағдыларын дамытуға бағыттауды басты назарға алған.

Елімізде жасалып жатқан ел игілігі үшін оңтайлы өзгерістер ұлттық мүддемізге сай, адами капитал сапасын жақсарту үшін қыруар еңбек жасалып жатқаны белгілі. Ең маңызды шешім – білім беру ұйымдарының инновациялық технологияларды өскелең ұрпақты тәрбиелеу ісіндегі ел игілігіне жұмсалуды. Еліміздің барлық дерлік аймақтарында Назарбаев Зияткерлік мектептерінің ашылып, іске қосыла басталғалы орын алып жатқан жаңашыл идеяларды әлемдік аренада іске қосып, қажетті, оңтайлы және маңызды элементтерін қолдана отырып, кемшілік тұстарын жетілдіру секілді жүйелі жұмыстарының жүргізілуі осының бір айғағы. Сол өзгерістердің бірі ретінде кіріктірілген білім беру бағдарламасы апробациядан сәтті өтіп, жас ұрпақтарға білім беруде тиімділігін іс-тәжірибеден байқатып отыр.

Назарбаев Зияткерлік мектептерінің Кіріктірілген білім беру бағдарламасы (бұдан әрі – Бағдарлама) оқушылардың нақты оқу мақсаттарына қол жеткізуін көздейді, бұған олардың белгілі бір білім көлемін меңгеруі ғана емес, сонымен қатар сол білімді меңгеруде және оны өмірлік проблемаларды шешуде қолдана білуі жатады.

Сонымен қатар, білім берудің мазмұны білім мен дағдылар жүйесін анықтап қана қоймай, сонымен қатар тәрбиелік сапаларды қалыптастыруды қамтиды. Осыған сай бағдарлама оқушыларға ұлттық және жалпы адами құндылықтарды дарытуға бағыттала отырып, келесі құндылықтар ерекше бөлініп көрсетілген:

- қазақстандық патриотизм және азаматтық жауапкершілік;
- құрмет;
- ынтымақтастық;
- ашықтық;
- еңбек және шығармашылық;
- өмір бойы білім алу.

Бұл құндылықтар оқушы тұлғасын қалыптастыруда жетекші факторға және “Мәңгілік ел” жалпыұлттық идеясын іске асыру үшін негізге айналуы тиіс. Осы құндылықтарды оқушы бойына дарытуға барлық пәндердің мазмұны, тәрбие жұмысы, әлеуметтік жобалар мен практикалар бағытталған.

Соның бірі - педагогикалық әдіс-тәсілдер және білім беру технологиялары. Бұл технология кіріктірілген білім беру бағдарламаларын, пәндер бойынша оқу бағдарламаларын жүзеге асыру және кең ауқымды дағдыларды дамыту үшін қажетті шарт болып табылатын жүйелік-әркетті, тұтас-бағдарланған, тұлғалық-бағдарланған тәсіл-

дерді жүзеге асыруды, сондай-ақ осы тәсілдерге сәйкес келетін белсенді оқыту әдістерін қолдануды көздейді.

Мұнда іс-әрекет тәсілі бойынша оқушы білімді дайын күйінде алмайды, керісінше, “оларға өзі қол жеткізеді”, өз оқу қызметінің мазмұны мен пішінін ұғынады, оның нормалар жүйесін түсінеді және қабылдайды. Сонымен қатар, оқушы білім мазмұнын жетілдіруге белсенді қатысады. Бұл оқушының білімдерін, біліктері мен дағдыларын сәтті қалыптастыруға ықпалын тигізеді. Оқушылардың оқу әрекеті Блум таксономиясының деңгейлері бойынша ойлау дағдыларын дамытуға бағытталуы тиіс: “білу”, “түсіну”, “қолдану”, “талдау”, “бағалау”, “жинақтау”.

Мұндай оқыту әрекетінде оқушылардың белсенді іс-қимылы танымдық үдерісте маңызды болмақ. Өйткені, белсенді оқыту әдістері – ойлау әрекетін іске қосуға бағытталған, жоғары белсенділік, ынталану және оқу үдерісін эмоционалды қабылдау дәрежесімен сипатталатын әдістер болып табылады. Бұл оқыту әдістерін мұғалім оқушылардың оқу мақсаттарына жету үшін қойылатын міндеттерге сәйкес таңдайды.

Белсенді оқыту әдістерін таңдау кезінде бірқатар критерийлерді басшылыққа алу ұсынылады, атап айтқанда, олардың:

- оқыту мақсаттарына және қағидаттарына;
- зерттелетін тақырыптың мазмұнына,
- оқушылардың жас ерекшеліктеріне;
- оқытуға бөлінген уақытқа және шарттарға сәйкестігі [2].

Аталған білім беру ордасының пән мұғалімдері арнайы оқу бағдарламадағы тараулар бойынша өзара пәндерін байланыстырып алдын ала бірлесе отырып жоспар құрады. Мәселен, 12 сыныптарда ағылшын тіліндегі бағдарламада “Математика және ғылым” деген тарауды ағылшын тілі мұғалімі математика мұғалімімен бірлесіп сабақ өтеді. Мұндай сабақтарда математикалық терминдерді оқушылар ағылшын тілінде сауатты танып қана қоймай, шетел мамандарымымен тең дәрежелі шығармашылық жұмыстарымен айналысқанда математика саласында ойын емін-еркін жеткізіп, бірлесе отырып тәжірибе алмаса алады. Бір құбылысты бір ғана қырынан емес, жан-жақты қырынан көре алу қабілетіне ие болады.

Тарау бойынша тақырыптар сәйкес келетін пән мұғалімдері өтілетін тарауды бірлесе отырып жоспарлаған сәтте ынтымақтастық күшейіп қана қоймай, сыныптың деңгейіне орай түрлі әдіс-тәсілдер екі жақты оқыту технологиясымен байланыстырылып қолданылады. Бұлоқу пәнінің жоғары деңгейде өтілуіне септігін тигізеді.

Сөзіміз дәлелді болуы үшін, интеллектуалдық мектепте өткізілетін ағылшын тілі мен өнер және дизайн пәнінің мұғалімдері бірлесе

отырып жасаған сабақ барысына талдау жасайық. Сабақтың тақырыбы “қазақтың ұлттық киімдері” деп айқындалып, мақсаты қазақ халқының киіну мәдениетіне стильдік және әлеуметтік тұрғыда талдау жасай отырып, тәрбиелік мәнін ашуды көздеді.

Сабақты жүйелі түрде өткізу үшін қай дағдымен көбірек жұмыс жасау керектігін айқындап алу қажет. Бір уақытта барлық төрт дағдыны (тыңдалым, айтылым, оқылым, жазылым) дамыту әрине мүмкін, бірақ толыққанды жұмыс жасап, бала бойында қалыптастыру біршама қиындық туғызады. Әйтесе де, екі жақты мұғалімнің сабақта жазылым мен айтылым дағдысын кезектеседәмытуы жоғарыда айтылған қиындықты біршама жеңілдетеді.

Сабақтың басталуы алдыңғы өткен сабақтармен байланыстырыла өтіліп, алған білімдерін толықтырады және ұзақ мерзімдік жадыны қалыптастырады. Бұл сабақта да мұғалімдер өткен сабақты пысықтауда оқыған мәтінге деңгейлік сұрақтарды дайындап кеспе қағаз түрінде үлестіріп, деңгей бойынша топқа бөліп отырғызады. Жауаптарын тыңдап болысымен, киім туралы айтылып кеткен ұлы ғұламалардың ой-пікірін тақтада көрсетіп өз ойларын білдіру керектігін сұрайды. Өз кезегінде бұл іс-әрекет оқушыларды сыни тұрғыдан ойлауға бағыттап, өз ойларын жаңа сөздерді қолдану арқылы жеткізіп отырады.

Сабақ үдерісі кезінде дифференциалды оқыту белгілі бір сабақ мақсаттарына жетіп, өз деңгейінде білім алуға септігін тигізеді. Сонымен қатар, бұл оқыту үдерісі ішкі әлемнің әртүрлілігі әр баланың ерекшелігін анықтайды. Деңгейлік тапсырмаларды орындау- оқушының ішкі дүниесін бірегейлілігін, оның танымдық мүмкіндіктерінің пайда болуын қамтамасыз етеді. Мектепте мұндай ерекшеліктерді ескеру оқытудың қызметтік және мотивациялық аспектілерін жоғарылатуда көрінетін әрбір оқушының дұрыс нәтижелерге жетуінде басты роль атқарады.

Оқытуда, оқушылардың барлық ерекшеліктерін ескеруді жүзеге асыратын құрал – *дифференциация* болып табылады. *Дифференциацияның мәні* – оқушыларды бөлу емес, оларды біріктіруде дер кезінде дифференциалды көмек көрсету. *Түімділігі* – мұғалім оқушылардың жұмысын бақылап қана қоймай, осы уақытта жеке оқушылармен жекеше жұмыс жасайды [3]. Осыған орай, сабақтың әр кезеңдері деңгейлік тапсырмалармен толықтырып, жасаған іс-әрекеттерін өзара бағалап отырады.

Жоғарыдағы сабақтың барысында оқушылардың танымдық деңгейлеріне сәйкес, олардың орындайтын деңгейлік тапсырмалары былай көрініс тапты. Оқушыларды үш топқа бөліп, төменгі деңгейдегі оқушыларға түрлі-түсті киімдер суреттерін топтастырып, жаңа

сөздерді қолдану арқылы суреттеу керек болды. Ал, орта деңгейлі оқушыларға екі түрлі камзолды қолдарына ұстатып тұрып, әшекей мен өрнек бейнеленген түрлерін, қолданылған мата түрлерін және қандай іс-шараларда киюге ыңғайлы екендігін суреттеуді тапсырды. Жоғарғы деңгейлі оқушылар шыныға салынған қыздың той көйлегінен бүгінгі заманауи той көйлегінің ерекшеліктерін, стильдік жақындығын өзара талдау арқылы бір тұжырымға келуі тыңдалды. Бұл тапсырма оқушылардың шығармашылық әлеуетін қалыптастыруда топта бірін-бірін тыңдауға, пікірін бағалауға және бір-біріне сенім артуға бағыттайды. Топ мүшелері бір-бірімен жарыса отырып, қызу талқыға түскенде сөз сараптауы мен айтылатын сөздерін жүйелі әрі нақтылауға шыңдала түсті. Мұндай қызықты тапсырмалар орындалған кезде оқушылар бойында ерекше бір шығармашылық және шеберлік қалыптасуына ықпалын тигізеді. Бұл орайда өнер және дизайн мұғалімі оқушылардың пікірін тыңдай отырып, берген мәліметтердің қаншалықты шындыққа жанасатындығын, әрі қолданылған терминдердің дұрыс-бұрыстығына назар аударады. Оқушылар өз жұмыстарының жетістігін алдын ала дайындалған бағалау критерийлерімен өзін-өзі бағалайды. Бұл орын алған іс-әрекеттер айтылым мен тыңдалым дағдысын шыңдауға бағытталған.

Оқу пәні барысында дизайн пәнінің мұғалімі жазылым дағдысын шыңдау мақсатында сәукеленің қысқаша тарихы мен оның көне заманда алған орны туралы қазақ тілінде мәлімет береді. Мәтінге қажетті кейбір күрделі сөздер мен сөз тіркестерін мұғалім тақтаға жазып көрсетеді. Кейбір сөздердің мағынасын синонимдерімен беріп, алдын ала оқушыларға түсіндіреді. Берілген уақыт аралығында оқушылардың тапсырманы өз бетімен орындауы, жаңа сөздер мен сөз тіркестерін ұтымды пайдалана алуын, сөйлемде сөздер орнының тәртібіне назар аудара білу қабілеті ескеріледі. Жұмыс аяқталысымен, оқушылар кезек-кезегімен баяндаған сәтте, басқа да топ мүшелері мұқият тыңдай отырып, сөйлемнің мәтінде жүйелі құрылғандығы туралы қысқаша кері байланыс беруді тапсырады. Өз кезегімен бұл орын алған іс-әрекеттер оқушыларға әрі қызық, әрі келешекте тәжірибесіне маңызды болатындығын сабақ аяқталған сәтте оқытуды бағалау кезеңінде атап өтеді.

Жоғарыдағы берілген сабақтың барысына талдау кіріктірілген білім беру бағытындағы қолданылған әдіс-тәсілдер мектеп оқушыларының шығармашылық әлеуетін дамытуға оң ықпалын тигізетіндігін өнер және дизайн пәнінің нәтижесі көрсетіп берді. Олай болса, қазақтың ағартушы педагогы Б. Алтынсариннің: “Мұғалім мектептегі ең басты тұлға, өйткені ол мектептің жүрегі” деген аталы сөзіне орай әрбір мұғалім өз ісіне жауапты, әрі шығармашыл қатынас жасаса, болашақ ұрпақтық интеллектуалды тұлға болып қалыптасуы

анық [4] Өйткені, бүгінгі оқушы жастардың интеллект және адамгершілігі жоғары тұлға болып қалыптасуы мұғалімнің қолында.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Н. Назарбаев. “Қазақстанның үшінші жаңғыруы: жаһандық бәсекеге қабілеттілік” атты Қазақстан халқына жолдауы. 2017 жылғы 31 қаңтар.
2. Н. Назарбаев Зияткерлік мектептерінде 2016-2017 оқу жылында білім беру үдерісін ұйымдастыру жөніндегі нұсқаулық. Астана: 2016.
3. Оқушыларды даярлаудағы оқытуды жекелендіру және дифференциалау технологиялары. <http://lib.kstu.kz>
4. Алтынсарин Ы. Шығармалар толық жинағы. Алматы: Жазушы. 1988.

Dil İlişkileri

İlkel Yazının Majik Funksionları (Türk və Skandinav Epik Metinlerinde)

Ferah Celil-Tünzale Soltanova***

**Magic Functions of the First Scripts
(in Turkic and Scandinavian Epic Texts)**

Summary

The article involves magic rituals reflected in primary thinking. Previously, the role of magic rituals was explained in collective thinking. The attitude of the primitive man to magic rituals, techniques of magic rituals, influence of this thinking on epic texts are involved. Many mythologists' ideas on magic rituals reflected in mythological thinking are explained in the works of researchers such as C. Frazier, Steblin Kamenskiy, Quevich and C. Anadol. Pictograms, a type of ancient writing, that reflect the magic functions of the first writing signs are examined, as well. In Scandinavian and Turkish culture, the role of these functions are elucidated. The magic functions of runas, especially in the texts in "Edda", are explained.

Key Words: Magic, mythological, writing, Scandinavian, Turkish.

Magiya insanın istədiyini əldə etməsi üçün fəvqəltəbii qüvvələrə təsir göstərmək vasitəsidir. Magiya qədim türklərdə, əsasən böyü kəlməsi ilə ifadə olunurdu. Bu kəlməyə uyğur və göytürk kitabələrində də rast gəlinir. Böyü uyğur türkcəsində hakim, fəvqəltəbii güc, bəgü, biliglig, hikmətli, bilgəli mənasını verir. Orta Asiya türklərində dövlət idarəçiliyində ilahi güc ilə bağlı idi. Hətta çinlilər Hun türklərinin hərbi bacarıqlarını böyü ilə əlaqələndirirdilər" (1, s. 6). Burdan belə nəticə əldə etmək olar ki, magiya ibtidai inanc sistemində önəmli yer tuturdu. Bu səbəbdən də mövzuya keçmədən öncə magiyanın strukturu və onun ibtidai insanın həyatında roluna aydınlıq gətirmək vacib şərtlərdəndir. Bu günə qədər bir çox mif araşdırmaçıları və etnoqraflar magiyanın ibtidai insanın həyatında, onun dünyagörüşündə yerinə və roluna aydınlıq gətirməyə çalışmışlar, L. Levi-Brül, C. Frezer, Y. S. Novik, C. Anadol və bir çox digər araşdırmaçılar bu yöndə bir çox elmi əsərlər işləyib hazırlamışlar.

Bu tədqiqatçılardan antropoloji məktəbin banilərindən sayılan C. Frezer magiyanı bir sistem halında toplayaraq "Qızıl budaq" əsərində təqdim etməyə çalışmışdır. O, simpatik magiyanın funksiyalarını, ondan isti-

* Doç. Dr., Bakı Avrasya Universiteti, Bakı, Azərbaycan.

** Bakı Slavyan Universiteti, Bakı, Azərbaycan.

fadə üsullarını sistemləşdirərək bir araya gətirmişdir. C. Anadol bu sistemin əsasında Türkiyədə yayılmış ovsun və caduları toplayaraq “Halk inanışları büyü sihir-tilsim” adlı əsərində təqdim etmişdir.

İbtidai inanc sistemində yer alan magiyanın mahiyyəti ilə bağlı C. C. Frezer “Qızıl budaq” əsərində olduqca maraqlı məlumatlar verir və magiyanın prinsipləri ilə bağlı yazırdı: “Magik düşüncə iki prinsip əsasında qurulub. Bunlardan birincisində deyilir: bənzər bənzəri yaradır, yaxud nəticə öz səbəbinə bənzəyir. İkinci prinsipə görə, əşyalar əgər artıq bir-biri ilə əlaqədə olublarsa, onlar birbaşa əlaqə kəsildikdən sonra da uzaqdan belə bir-birinə təsir etməyə davam edirlər. Birinci prinsip bənzərlik qanunu adlana bilər, ikinci isə təmas yaxud yoluxmaq qanunudur. Birinci prinsipdən, yəni bənzərlik qanunundan kahin nəticə çıxardır ki, o, istənilən, arzu olunan hərəkəti sadə təqlid vasitəsi ilə həyata keçirə bilər. İkinci prinsipə əsasən o, belə qərara gəlir ki, əşya ilə hansı hərəkəti icra etsə, bir zamanlar həmin əşyanın sahibi olmuş şəxsə təsir etmiş olacaq. Bənzərlik qanununa əsaslanan sehrlər fəndləri homoepatik yaxud imitativ magiya adlandırmaq olar. Kontaqioz magiyanı isə təmas yaxud yoluxma qanuna uyğun sehrlər fəndlər adlandırmaq olar” (9, s. 19). Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi magik anlayışda ağ və qara magiya vardır. Ağ magiyanın məqsədi konkret desək, nizamın bərpası, xeyir vermək, qara magiyanın məqsədi isə nizamın pozulması, ziyan yetirmək məqsədi daşıyır.

Təbii ki, bu hadisəsinin əsasında (magiya vasitəsi ilə təsir etmə) təbiətə və istənilən təbiət obyektinə canlı münasibət dururdu. Belə ki, canlı sayılan təbiətdə fəvqəltəbii gücə sahib elementlərdən cadu məqsədi ilə istifadə olunurdu. Məsələn, İsland eposu “Böyük Edda” əsərinin “Qudrunun ikinci nəğməsi” bölümündə Qrimxildin rəqibi Qudrunun əri Siquard Y. S. Novik “Sibir şamanizmində ayin və folklor” adlı əsərinin “Magiya” bölümündə obyekt və subyektlə bağlı əlaqəni adresant və adresat arasında münasibətlər kontekstində dəyərləndirirdi. Adresant magiyanı icra edən, adresat isə bu informasiyanı alan obyekt kimi dəyərləndirirdi.

Bu hal qara magiyanı ifadə edir. Biz burda imitativ magiya ilə yanaşı təmas magiyanının da izlərini görürük. Çünki magik proses insanın ayaq izlərinin üzərində icra olunur. Bunun ardınca müəllif qeyd edirdi: “Magiyanın obyektini burada cadugərin isnad etdiyi əşya (iz) deyil, cadunun yönləndirildiyi insandır. Belə təsiretmə yalnız qara magiya ilə bağlı deyildi. Ağ magiyada da bu üsuldan istifadə olunur. Əsasən sehrlər nağıllarda belə hallara tez-tez rast gəlinir. Məsələn, qəhrəman mifoloji məntiqdə totem sayılan heyvana məxsus hər hansı bir elementə sahib olur. O, dara düşdüyi zaman bu elementin vasitəsi ilə həmin varlığı köməyə çağırır. Həmin heyvan dara düşmüş qəhrəmanı xilas edir. Belə sakral elementlər totem sayılan quşun lələyi, atın üzəngisi və s. ola bilər. Təbii ki, bu düşüncə xalqın magik inanclarından qaynaqlanırdı və nağıl yaradıcılığı-

na da zamanla transformasiya olunurdu. Xalq inanclarında magik qoruyucular yalnız müqəddəs sayılan heyvanlara məxsus əlamətlərlə bağlı deyildi. Belə ki, ilkin inanclarda insanlar magik oruyucu kimi hamı ruhların daşdan yaxud taxtadan yonulmuş və yaxud gildən hazırlanmış maketlərində hazırlayırdılar. Qoruyucu funksiyaya malik bu maketlər onlarla təmasa girmək və ona təsir edilə bilməsi üçün yaradılırdı. İbtidai cəmiyyətlərdə bunun vasitəsi ilə insana təsir edə bilmənin mümkünlüyü düşünülürdü.

Əksər hallarda cadu prosesi zamanı bir insana zərər yetirmək üçün simvolik olaraq onun müqəvvası yaradılırdı. Bu maket ölümə məhkum olunan şəxsin rəmzi funksiyasını daşıyırdı. Daha sonra bu maketin üzərində magik hərəkətlər icra olunur və magik gücə sahib söz söylənilir.

Ən ilkin magik xarakterli belə mərasimlərə qayaüstü rəsmlərdə rastlanılır. M. İ. Steblin-Kamenski “Qədim Skandinav ədəbiyyatı” əsərində bu tipli magik xarakter daşıyan rəsmlər haqda yazırdı: “İnsanlar tərəfindən bu ayinin qaya üzərinə həkk olunmasının əsas səbəbi görünür onların düşüncəsinə görə bu hadisənin təsirini uzatmaq məqsədi güdürdü. Onlar məhsuldarlığı şəkillər qorunana qədər, həmişəlik nəzərdə tuturdular. Əgər belə şərh doğrudursa, onda gəmilər-ritual gəmilərdir. Arabalar ritual arabalardır. Kotana qoşulan öküzlər əkinçiliyin təqdimatıdır. Təkərlər günəşin emblemidir. İnsan ayağının izləri ayində iştirak edən müəyyən bir şəxsin çox güman ki, hər hansı bir tanrının ayaqlarıdır. Fallik fiqurlar, çox ehtimal ki, bolluğu və bərəkəti təmin edən tanrılardan birinin ifadəsidir. Rəqs və musiqi ifa edən insanlar mərasim iştirakçılarıdır” (8, s. 8).

M. İ. Steblin-Kamenski qayaüstü rəsmlərdə təsvir edilən bütöv bir ayinin icrası zamanı istifadə olunan magik xarakterli sakral elementləri təqdim edir. Özlüyündə imitativ xarakterli simpatik magiyanı ifadə edən bu ayini ağ magiya qoluna aid etmək olar. Bu ayinin keçirilməsinin əsas məqsədi bolluq və bərəkəti təmin etməkdir.

Belə qayaüstü remlərə bu gün Azərbaycanda Qobustan qayalıqlarında da rast gəlməkmümkündür.

Zamanla qayaüstü rəsmlər daha konkret işarələrlə əvəz olunurdu. Bu işarələr bir tərəfdən fonetik xarakter daşıyır və insanlar arasında ünsiyyət vasitəsi funksiyasını yerinə yetirirdi, digər tərəfdən isə magik xarakter daşıyırdı. Bir çox qədim sivilizasiyaya malik xalqların, o cümlədən Şumer, Çin, Misir və s. xalqlarda olduğu kimi türk və skandinav xalqların mədəniyyətlərində ilkin yazı işarələri və ya piktoqramlar geniş yayılmışdı. Skandinav və türk xalqları üçün də bu hal keçərlidir. Bu yazı işarələri runalar adlanır. Ümumiyyətlə runaların xüsusi, sərbəst tədqiqat obyektini kimi araşdırılmasına XIX əsrin 70-ci illərindən başlandı. Runaloqiya ilə bağlı ilk tədqiqat işi aparən limlərdən biri də K. Mårstrander olmuşdu. O runalogiyanı belə dəyərləndirirdi: “Runoloqiya-bu paleoqrafiyadır, linqvistikadır və mifologiyadır”.

Skandinav xalqlarına məxsus runalar iki növdür. İlk runalar 24 işarədən ibarət idi və onlar şaquli vəziyyətdə yazılırdı. (Görünür, bu hal onların ilk dövrlərdə ağac üzərinə həkk olunması ilə bağlıdır). Böyük runaların yaranma dövrünü, əsasən eramızın II əsrinə aid edirlər. 16 işarəli runalar isə skandinavlarda daha sonrakı dövrlə IX əsrlə bağlıdır. Birinci dövr runalar böyük runalar, ikinci dövr runalar isə kiçik runalar adlanır. İlk altı runalara görə böyük runalar futark adlanır. Hər bir runa özlüyündə bir söz ifadə etməsi ilə bağlı idi. Məsələn, f runası mal-qara mənasını verirdi. Skandinav xalqlarına məxsus runaları tədqiq edən M. İ. Steblin-Kamenski runaların qədim yazı növü olması ilə yanaşı onlardan magiya məqsədi ilə istifadə olunması haqqında məlumat verərək yazırdı: “Görünür, ilk dövrlərdə belə bir fikir hakim idi ki, hər bir runa öz adı ilə bağlı bu və ya digər magik gücü ifadə edir. Bu runaları kəsmək qabiliyyətinə sahib olan şəxs, eyni zamanda bu gizli gücdən istifadə etmək bacarığına sahib idi. Runaların da başqa hərflər kimi fonetik işarələr olması haqda aydın bir təsəvvür yox idi. Runalar fonetik işarələr kimi işlənməklə yanaşı, həm ideoqramlar həm də magik işarələr kimi dərk edilirdi” (8, s. 10). Daha sonra müəllif fikirlərinə aydınlıq gətirmək üçün Fyun adasının Kraqexul nahiyəsindəki bataqlıqdan tapılan VI əsrə aid mizrağın taxtası üzərində yazılmış gagaga kəliməli runalardan misal çəkərək yazırdı: “Çox güman ki, üç dəfə təkrar olunan “hədiyyə” və “as” (g hədiyyə mənasını, a isə as mənasını verir) mənalarının yanaşı işlənməsi bataqlığa atılan mizrağın tanrılara hədiyyə edilməsi mənasını verirdi” (8, s. 11). Runalar əsasən qəbrlərin dağıdılmaqdan qorunması üçün onların üzərinə yazılırdı. Bu da runaların qoruyuculuq funksiyasından xəbər verir. İslanlara məxsus “Böyük Edda” və “Kiçik Edda” əsərlərində də runaların magik funksiyaya, sehrli gücə malik olması hadisəsinə tez-tez rastlanılır.

Xüsusən “Böyük Edda” əsərində runalar hər zaman sehr vasitəsi kimi təqdim olunur. Məsələn, “Atlinin söhbətləri” bölümündə Odin runaları necə əldə etməsindən bəhs edir. O, doqquz gün mizrağa keçirilmiş halda ağacdən asılı qalmasından, özünün-özünü qurban verərək, runaları əldə etməsindən və runalardan necə istifadə edilməsindən, özünün ovsunları bilmək bacarığından danışılır.

“Skirnirin səyahəti” bölümündə Freyrin Herdə adaxlanmasından söz açılır. Freryrin nöqəri Herdi Freyrə ərə getməyə razı salmaq üçün hədələyir. Herdin Freyrə getməyəcəyi təqdirdə Skirnir “Turs” və daha üç runa kəsəcəyindən, bunula da onun rahatlığını pozacağından, onu dəli edəcəyindən bəhs edir. Yaxud “Riq haqqında nəğmə”də deyilir(8, s. 11):

43

Gənc Kon xəbərdar idi,
Sehrli runalardan,
Şəfalı runalardan,
Qudrətli runalardan,

O doğanlara,
Doğmağa kömək edirdi.
Qılıncları kütləşdirirdi
Dənizləri sakitləşdirirdi (5, s.340).

Qəhrəmanlıq nəğmələrində də runalardan bəhs olunur. “Siqdrivanın söyləmələri”ndə Siqurdun döyüş pərisi Siqdrivanı tilsimdən azad etməsindən bəhs olunur. Odin tərəfindən əbədi yuxuya məhkum olunmuş bu qadın döyüş paltarında, nizələrlə əhatə olunmuş yerdə yatır. Siqurd onun üzərindən qalxanı, başından isə döyüş papağını çıxarır. Siqdriva oyanaraq Siqurda deyir:

2
Uzun zaman yatdım,
Uzun oldu mənim yuxum.
Uzun oldu bədbəxtliyim.
Bu Odinin günahıdır ki,
Mən yuxu runalarını
Üzərimdən ata bilmirdim (5, s. 284).

Bu bölümdə runaların sehrli gücü haqqında bir neçə dəfə söhbət açılır. Siqdriva Siqurda təşəkkür məqsədi ilə sehrli içki verir və runaların sirrini öyrədir. Məsələn, 5-ci beytdə Siqdriva Siqurda sehrli içki təklif edərək deyir ki, bu içki böyük güc və şöhrət gətirir. Onun tərkibində sehrli nəğmələr və sağaldıcı runalar var. Bu runalar sevinc bəxş edir. 6-cı beytdə isə runaların silah üzərinə həkk edilməsindən söhbət açılır. Siqdriva Siqurda deyir ki, əgər o, qılıncının qəbzəsinin üzərinə runa həkk etsə və bu zaman iki dəfə Siqurdun adını çəksə qələbə onun olar. Bir sözlə 5-ci beytdən 14-cü beytə qədər runaların müxtəlif sehrli funksiyalarından söz açılır. Bu hal bir daha skandinavların runalardan magiya məqsədi ilə istifadə etdiklərinə dəlalət edir. Diqqəti çəkən əsas məqamlardan biri də budur ki, runalar hər zaman yaxşılıq məqsədi ilə istifadə olunmurdu. Bəzən onlardan ağ bəzən də qara magiya üçün istifadə edirdilər.

Türk runik yazılarına gəlincə isə Talat Tekinin təbiri ilə desək “Cənubi Sibirin Yenisey çayının məcrası boyunca skandinav runik yazılarına bənzər bir yazı ilə yazılmış bəzi məzar daşlarının tapılması XVIII əsrin əvvəllərində İohan von Ştrahlenberqin əsəri vasitəsi ilə bilindi” (4, s. 1). Türk runalarının magik funksiyası haqqında bu günə qədər demək olar ki, heç bir ciddi tədqiqat işi aparılmamışdır. Türk runik yazılarının mahiyyətini tədqiqatçılar əsasən tarixi kontekstdə təhlillərə cəlb etmişlər. Lakin öncə də qeyd etdiyimiz kimi ilkin yazı işarələrinin əsas funksiyalarından biri də bu yazıların magik səciyyəli sakral element kimi dəyərləndirilməsi ilə bağlı olmuşdur.

Əgər bütün qədim xalqlar ilkin piktoqramlarımdan sehr vasitəsi kimi istifadə edirdilərsə, bu sosial psixoloji şərtlərdən doğan səbəblərin nəticəsi olmalı idi. Demək, türklər də bu mərhələni keçməli idi. Belə

nəticəyə gəlmək olar ki, Orxan-Yenisey runik yazıları yalnız fonetik xüsusiyyətə malik deyil, H. Yadrinsevin təbiri ilə desək “Bunlar Sibirin başqa yerlərində də rast gəldiyimiz sirli runik yazıdan ibarətdir” (2, s. 9).

Runaların əvvəllər magik funksiya daşmasını isbatlayan əsas faktorlardan biri bu işarələrdən bəzilərinin, əsasən Ç və B işarələrinin yalnız fonetik səs deyil eyni zamanla da ayrılıqda bir sözü ifadə etməsi faktı ilə bağlıdır. Məsələn, Ç işarəsi təkliddə iç, daxil kəlməsi kimi işlənir. B işarəsi isə baş kimi oxunur. Runik yazıların magiya xüsusiyyətini təsdiqləyən daha bir fakt Massonun 1931-ci ildə geoloji qazıntı zamanı Qırğızıstanda “Talas çubuğu” adlı abidəni təsadüfən tapması ilə bağlıdır. H. N. Orkunun 30-cu illərdə dörd cildlik “Əski türk yazıtları” adlı əsərində də Orxan-Yenisey yazılarının yalnız qəbirüstü daşlar üzərində deyil, ağac və kağız üzərində də tapıldığını qeyd etmişdi (2, s. 13). Qırğızıstanda tapılan “Talas çubuğu”nun taxta üzərində yazılması onun bayır üçün deyil, evin daxilində saxlanması üçün nəzərdə tutulduğunu isbat edir. “Talas çubuğu”nun üzərində yazılan mətn də daş üzərində yazılan abidələrdən bir qədər fərqlənir. Mətn S. Y. Malov tərəfindən rus dilinə, Orkun tərəfindən isə müasir Türkiyə türkcəsinə tərcümə olunmuşdur. S. Y. Malovun oxuduğu mətn belə səslənir:

1. ağıp aşu baş altım eb eşig...am idiş açu...
2. ağ opa baş açışıp ağı igip inçip g iç y p(?)skmugç(?)
3. ağıltım na yazı iç ağızığ aşu...ağış ed...
4. açu eğiz aşu az

1. Mətnin rus dilindən Azərbaycan dilinə tərcüməsi belədir: “Qalxaraq mən dağın başını aşdım. Öz ev yoldaşlarımı ...indi qabları açaraq...

2. Kənar (döngədə kənarda yerləşən) düzən (yaxud daş təpə, qurbanlıq daş təpəsi). Dağın başından keçən yeni yolda bir-birinizə kömək edərək və yuxarı qalxaraq, beləliklə dolanaraq...

3. Mən gəlib çatdım; budur-düzən. Daxili dərədən (dağın döşündən) aşaraq qalxma yax(şı) ...

4. Açaraq (yol) və yüksəkdən aşaraq bir az...” (2, s. 334).

Malov “Talas çubuğu”nu yol göstərən çubuq adlandırır. Orkun isə bu çubuğun hər hansı bir xəbəri hansısa sərkərdəyə çatdırmaq məqsədi daşdığını yazırdı. Lakin Ə. Rəcəbov mətnlə bağlı əlavə qeydlərində bəzi anlaşılmaqlara aydınlıq gətirmək məqsədi ilə yazır: “İşarələrin, mətnin oxunuşu haqqında burada elmi mübahisə açmaq istəmirəm. Qəribədir ki, hər iki tədqiqatçı bəzi işarələri, məsələn dördüncü sətirin gözlə aydın görünən hərfi heç oxumur. Bəzi ifadələrin oxunuşunun və tərcüməsinin süniliyi açıq-aydın nəzərə çarpır. Məsələn, свои домашние товарищи nə deməkdir? Məgər ev yoldaşı ev arkadaşı da olur? Əgər ev

sözü daxili mənasında başa düşülürsə, onda qədim türk iç sözünü işlədirdi. Yaxud bu ifadəni götürək: переваливаясь через внутреннее ущелье. Əvvələn, внутреннее ущелье nə deməkdir? Məgər xarici dairə də olur? İkinci, dağı aşarlar, dərəni yox. Dərə aşmaq ifadəsi səhvdir. Tədqiqatçılar düzgün oxuduqları bəzi sözlərin mənasını düzgün göstərməmiş, səhv tərcümə etmişlər. Məsələn, eb sözü aydındır, ev deməkdir. Eşig sözünü müəllif eş-“dost” sözünün təsirlik halı deyildir. Eb sözü kimi eşik sözü də adlıq haldadır və hərfən “bayır, binadan kənarında olan, lakin ev məfhumuna daxil olan hissə” deməkdir. Ev-eşik (həyat-baca ifadəsi kimi) indi də Azərbaycan dilində işlənir. Qeyd etdiyim kimi, S.Y. Malov “Talas çubuğu”nu yol göstərən jezl, H. N. Orkun isə bir sərkərdəyə göndərilmiş xəbər (məlumat) hesab edir. Məncə Talas çubuğu bunların heç biri deyil, adı məişət təsviridir (50, s. 339). Müəllif daha sonra birinci sətiri “Ağ apaş Ubaşı aldım Ev-eşik düzəltdim indi qabları açaraq...” kimi tərcümə edir. Mətnə sonuncu yanaşma bizi qarşıya qoymuş olduğumuz məqsədə bir qədər də yaxınlaşdırır. Əgər biz “Talas çubuğu”nun məhz ev üçün nəzərdə tutulduğu versiyasının üzərində dayansa, belə fərziyyə irəli sürə bilərik ki, üzərində runik işarələr yazılmış mətn sakral mətn xarakteri daşıyır. Bu çubuq evin qoruyucusu funksiyasını yerinə yetirir. Mətnin tərkibində yer alan “qurbanlıq daş tərəsi”, yaxud dağın başından keçən yeni yol” ifadələri mifoloji kontekstdə yozularsa, bu mətnin hansısa bir ayinin təsvirinə həsr edildiyindən xəbər vermiş olar. Bu yazının magik xarakterli olmasını təsdiq edə biləcək faktorlardan biri də mətndə sətirdaxili alliterasiya hadisəsinə rastlanılması ilə bağlıdır. Bu halları nəzərə alsaq qətiyyətlə demək mümkündür ki, Talas çubuğu məhz ev qoruyucusu funksiyasına malik sehrli əşya xarakteri daşıyırdı.

1. Anadolu C. Halk İnanışları. Büyü (sihir -tilsim). İstanbul, Devlet Yayınları, 211 s.
2. Рәсәбов Ә., Мәммәдов Y. Орхон-Үенісей абидәләри. Баки, Yazıçı, 1993, 396 s.
3. Orkun H. Eski Türk Yazıtları. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, 962 s.
4. Talat Tekin. Orhon yazıtları. Ankara, Türk Hava Kurumu Basım Evi İşletmeciliği, ikinci baskı, 2006, 200 s.
5. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., Художественная Литература, 1975, 750 с.
6. Стеблин-Каменский М. И. Древне-скандинавская литература. М. Высшая школа, 1979, 196 с.
7. Макаев Э. Ф. Язык древнейших рунических надписей. М., Наука, 1965, 155 с.
8. Стеблин-Каменский М. И. Древне-скандинавская литература. М. Высшая школа, 1979, 196 с.
9. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. М., Политиздат. 1983, 703 с.

Runik Yazıtı ve Kırgız Hükümdarının Damgasını Taşıyan Uytag Adlı Dikili Taş

*Dmitry Vasilyev**

Turkic Runic Inscription and Tamga of the Stele of The Uytag Burial (Khakas Republic)

Summary

A new stone stele with Turkic runic inscriptions was found at Uytag, Askiz region, Republic of Khakassia. The surface of the stele is heavily damaged, and it is difficult to reconstruct the full text on it. Now the work on reconstruction of the stele is going to be finished. The unusual tribal tamga, that has parallels in the Chinese sources on the history of Yenissei Kirgiz tribes, is noteworthy. Monuments of such type, from the number of the best examples of Old Turkic runic of ancient Kirgiz tribes, from the museums of Abakan and Minussinsk, haven't been discovered here by archeologists for almost 100 years.

Key Words: Uytag, Runic inscription, Kyrgyz, tamga, Khakassia.

Minusinsk, Abakan ve Kızıl şehirlerindeki müzelerin eşsiz koleksiyonlarını oluşturan Türk runik yazıtları, dünya çağında bir üne sahip olup G. İ. Spasski'nin bu yazıtların resimlerini kendi defterine çizdiği zamandan günümüze kadar geçen hemen hemen 200 yıllık süre içinde pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Bu nedenle yakın zamanlarda birkaç satırlık uzun bir yazıtta sahip dikili taşın keşfedilmesi, şüphesiz önemli bir bilimsel buluş sayılabilir.

Uytag-10 adlı mezarlık, Hakasya'daki Ust-Kamişta köyünün 6 kilometre güneydoğusunda bulunmaktadır. Mezarlığın içerdiği dokuz kurgan iki grup hâlinde güneybatıdan kuzeydoğuya giden hat boyunca yerleşmektedir. Kurganlardan kuzey istikametinde 50 metrelik uzaklıkta bulunan bu dikili taş (Fotoğraf 1) tahminen Okunevo zamanına ait olup buraya sonradan getirilmiştir.

Dikili taşın şekli dikdörtgen olup alt kısmı biraz daha geniş, ebatları 2,5x0,5x0,5 metredir. Taş titizlikle işlenmiş, köşeler düzleştirilmiştir. Dikili taşın her dört tarafında runik yazıtlar görülmekte, bir tarafın alt kısmında da iki damga kesilmiştir. Taşın şekli, baş tarafta bulunan bir yüz resmi ve güneş işaretine bakılırsa dikili taşın Okunevo arkeolojik kültürüne (MÖ 18-13. yüzyıllar) ait olduğu ve daha geç dönemde (8-9. yüzyıllar) yazıtların yapılması için kullanıldığı tahmin edilebilir (Fotoğraf 2).

* Prof. Dr., Rusya Bilimler Akademisi, Moskova, Rusya.

Dikili taş, 2016 yılının haziran ayında (Fotoğraf 3) Hakasya Milli Müzesine getirildi ve nümuneler arasına yerleştirildi (Fotoğraf 9). Rusya Bilimler Akademisi Doğubilim Enstitüsü Epigrafik Araştırmalar Grubu 2016 ağustosunda taşı inceledi.

Dikili taşın her dört yüzeyinde ve tepesinde sekiz, belki de dokuz satırlık runik yazıt görülür. Satır sayısı taşın kırılması nedeniyle anlaşılmamaktadır. Yazıtların yapılışı ve harflerin şekli, Yenisey Kırgızlarının bıraktıkları epigrafik anıtlara özgüdür. Taş yüzeyde birçok kırılmış yerin bulunmasından dolayı metnin tam ihyası zordur. Buna rağmen yazıtın bazı kısımları okunabilir; yazıtın ihyasına ve satırların okunma sırasının belirlenmesine yönelik çalışmalar devam etmekte olup bu çalışmaların yakın zamanda tamamlanması planlanmaktadır (Fotoğraf 5-8).

“Güney yüzeyi” olarak belirlediğimiz yüzeyde iki kısa dikey satır bulunur, satırların altında iki damga çizilmiştir (Resim 1).

Bu tür damgalara Yenisey Kırgız yazıtlarında daha önce rastlanmamıştır. Ancak V. Ya. Butanyev’e göre bu damgalar, şimdiye kadar bazı Türk soylarının işaretleri arasında mevcuttur. Örneğin, benzer damgalar, “haranhus tanma” (kartal damgası) adıyla Seokların Kedjin (Kartal) soyu, Beltir (Melez) soyu ve Çistar (Ormanlı) soyu tarafından, “paga tanma” (kurbağa damgası) adıyla da Seokların Hobiy ve Sayın soyları tarafından kullanılır¹.

Yu. A. Zuev, “Tamgi loşadey iz vassalnıh knyajestv (Perevod kitayskogo soçineniya VIII-X vv. “Tan Huey Yao”)” adı makalesinde damga tablosuna yer vermiştir².

A. E. Rogojinskiy, Zuev’in yayınladığı damga şekillerini orijinal damgalarla birlikte bir tabloya yerleştirerek³ karşılaştırdı ve söz konusu olağandışı damganın benzerliklerini Çin kaynaklarında buldu. Gerek Rogojinskiy’in “Tan Huey Yao”nun 1884 ve 1955’teki yayımlarındaki tablolarla gerekse Zuev’in tablosunda ilk satır olarak (Zuev tarafından “Kırgut” şeklinde yazılan) Tze-Gu kabilesi geçer. Dikili taşın yüzeyindeki üst damga “Tan Huey Yao”nun 72. kaydından bilinen ve “Ge-gu” (başka varyantta “He-Gu”) 紇骨 kabilesinin damgasına tamamen uymaktadır.

¹ Butanaev V. Ya. *Stepniye zakomı Hongoraya*. Abakan,2004, Damgalar No: No: 390-416.

² Zuev Yu. A. “Tamgi loşadey iz vassalnıh knyajestv (Perevod kitayskogo soçineniya VIII-X vv. ‘Tan Huey Yao’)”, *Novie materialı po drevney i srednevekovoy istorii Kazahstana*. Alma-Ata, İzdatel'stvo AN KazSSR, 1960, (Trudi İnstitutu istorii, arheologii i etnografii AN KazSSR, t. VIII), s. 132.

³ Rogojinskiy A. E. “Tamgi-petroglifi srednevekovih kočevnikov Kazahstana: İtigi novejših issledovaniy i ptrspektivı dalneyşego izuçeniya”, *Sbornik materialov mejdunarodnogo nauçno-praktičeskogo seminara “İstoriko-kulturnoye naslediye i sovremennaya kultura”*. Almatı: Service Press, 2012, s. 99. Tablo 3, stk. 1

“Ge-gu” veya “He-Gu” adı ise “Kırkız” etnonimini verir (*kırkız* < *yat-/*kuæt < *yür/*ir - *qur/*qut/*quz). Bu transkripsiyon Suy ve Tan devirlerinden kalan kaynaklarda diğer varyantların yanı sıra görülür⁴. Yeni keşfedilen dikili taştaki damganın Çin kaynaklarında zikredilmesinden hareket ederek bu taşın soylu bir Yenisey Kırgız’ı şerefine dikilmiş olduğunu ve soy topraklarına uzak yerlerde ün salan başbuğün kahramanlıklarını anlattığını varsayabiliriz.

Taşın aynı yüzeyinde, damgalardan daha yüksek olarak iki runik satır açıkça görülmekte, taşın üst kısmında tepeye doğru giden üçüncü satırın izleri de takip edilmektedir.

Sağ (doğu) dediğimiz yüzeyin hemen hemen tüm uzunluğunda derin kesimlerle yapılan üç satır, taşın yıkılmasından dolayı ortaya çıkan boşlukla yüzeyin ortasında kesintiye uğramıştır (Resim 2).

Kuzey yüzeyinde de üç satır bulunmaktadır. Üç satırdan biri, muhtemelen taşın orta kısmında bulunan ve zorla görülebilen Okunevo kültürüne ait resimleri korumak amacıyla diğer iki satırdan daha büyük boşlukla ayrılmıştır (Resim 3).

Dikili taş müzeye yerleştirildikten sonra yaptığımız incelemede taşın yuvarlak zirvesinde başlangıcı ve sonu tahrip olmuş bir satır daha keşfedildi. *Yazıtın en iyi korunan parçaları, damganın oyulduğu yüzeyde ve karşı yüzeyde bulunmaktadır. Yalnız bu iki yüzeydeki ve zirvedeki metnin ihyasını dikkatinize sunmaktayım.*

Transliterasyon:

1. *köη(ü)l (a)tı*

2. *tunč(u)g ög(ä)*

1 *šant(u)η : bökm(ü) š (ü)m*

2 *a : (a)nt(a) šu ant(a) šar(i) tuğ (a)rtu*

1. *qujda : qunč(u)jm(a) : özde oğl(i)m(qa) : bökm(e)d(i)m*

2. *(e)r (e)rd(e)mi : turm(i)š : (a)ğumd(a) oq : b(e)g(i)m : äs(i)z(i)me : bökm(e)d(i)m : ä*

3. *q(a)č(i)š(e)l(i) on j(a)š(i)mqa : (e)rd(e) (e)rti*

1. *kök t(e)η[ri] ... (a)d(a)jt(i)m : äs(i)z(i)me*

Çeviri:

1. Adı Köngül («Gönül» veya «Fikir»)

2. Bilge, (huzurla) yat!

1. Şandun (kırının) tadını çıkardım.

2. ...Orada... o zamanda ... sarı bayrağı ayırdı (ayrı yere koydu)

1. Hayatta iken oğlumun, ve soylu hanımlarımın tadını duyamadım

2. Er olarak kahramanlığımı ispatladı.

⁴ Yahontov S. E. Drevneyšie upominaniya nazvaniya “kirgiz” // SE 1970, No:2. S.110-120

Beyim, heyhat! Sizden zevk duymadım, ağımda (tuzağımda) ok
3. Çekişlerle dolu ülke. (Artık) on yaşımda iken kahramanlıları yaptım (kahramandım).

1. Kök Tengri... Heyhat, (senin) yavrundum!

tunçug ögä: Bu metinde *ögä* “bilge” anlamına gelmektedir. Bu sözcük sıkça bir ünvanın parçası olarak kullanılıyordu. Örneğin, *ögä buyruq; tunçug-* “kış uykusuna dalmak, huzur içinde yatmak”. Hayvanların kış uykusu durumunu aktaran sözün burada kullanılması ölüm sonrası hayatla ilgili inançları yansıtmakta, yol için gereken yiyecek ve eşyalarla donatılan kahraman “kış uykusundan uyanırken” yeni varlığına kavuşur.

şantung: Şandun (Şandun kıır) terimi aynı şekilde Kül Tegin anısına yaptırılan yazıtta geçer. İncelediğimiz metinde de kahramanın katıldığı ve kendi bayrağını koyduğu savaş seferinin son noktasının adı bu şekilde belirlenebilir.

şarı tuğ: Bu sözleri “sarı bayrak” şeklinde okuyarak bir problem ile karşı karşıya geliyoruz. Çünkü bilindiği gibi Kırgızların savaş bayrağının alt kısmı al renkteydi. Kırgızların savaş bayrağında bulunabilen diğer renkler hakkında bilgi yoktur. Genel olarak kullanılan rengin yanı sıra belli soyun ayırt edici detaylarının da mevcut olması mümkündür. Öte yandan, son işaret kötü görülmektedir.

artu: “Ayrı yere koydum.” anlamındadır. Kırgız hükümdarının Uygur hükümdarını şu şekilde tehdit ettiği bilinmektedir: “Yakınlarda altın devletini zaptedip önüne atımı koyarım, bayrağımı ayrı yere koyarım”⁵.

özdä: Kendim içinde, kendi varlığında. Bu sözcük muhtemelen “hayatımda” anlamında kullanılmıştır.

kaçış eli: Çekişmelerle dolu ülke, dağılmakta olan devlet.

on yaşımqa erde erti: On yaşına geldiğinde kahramanlıklar gösterdi.

ağu(t-?)mda oq...: Ağımda (tuzağımda) ok. Grafik öge sayısı açısından benzer işaretlerden (*u / t*) birinin ihmalle yazılmış olduğu veya imlâ ihlali varsayılabilir. Muhtemelen, kahramanın silahı ve cesareti güçsüz olduğu feci bir olay kastedilir.

Üç yüzeyinde ve zirvesinde uzun, birkaç satırlık eski Türk yazıtının bulunduğu epigrafik anıtın keşfedilmesi, Türk runik bilgisi açısından son yılların olağandışı bir buluşu sayılabilir. Abakan ve Minusinsk müzelerinde korunan ve önceki dönemlerde Yenisey Kırgızlarının bıraktığı yazıtların en iyi örneklerini takdim eden taşlara benzer bu tür anıtlar, arkeologlar tarafından hemen hemen yüz yıldır ülkemizde keşfedilmiyordu.

⁵ Biçurin İ. Ya. *Sobraniye svedeniy o narıdah, obitavşih v Sredney Azii v drevniye vremena*. Moskva-Leningrad, 1950. T. 1, s. 355

Fotoğraflar ve Resimler



Fotoğraf 1



Fotoğraf 2



Fotoğraf 3



Fotoğraf 4



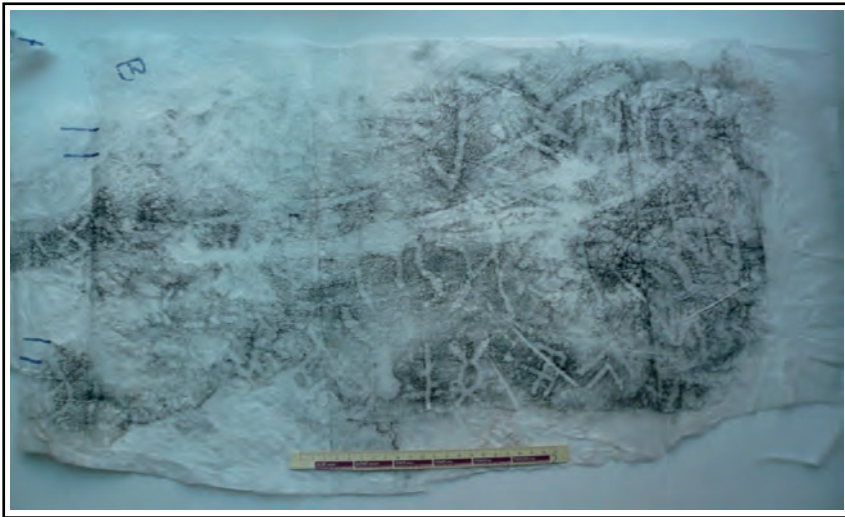
Fotoğraf 5



Fotoğraf 6



Fotoğraf 7



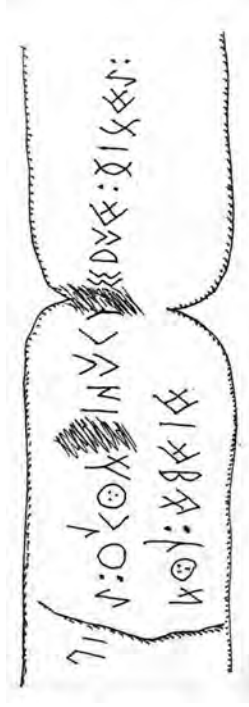
Fotoğraf 8



Fotoğraf 9



Resim 1



Resim 4

М. Қашқари – ареалдық лингвистиканың негізін салушы

Ұлдар Исабекова - Айжан Ауанасова***

Mahmud Kashgari – The Founder of Areal Linguistics

Uldar Isabekova- Aizhan Auannassova

Summary

Mahmud Kashgaria's work – “The dictionary of Turkic languages” (“Divan lugat at-tyurk”) is the complex work of comparative-historical linguistics, a lexicography, anthropological linguistics, areal linguistics, a linguistic culture, dialectology. In this article the historical questions are considered and its communication with “The map of the Turkic world of the XI century”, the content of “Divanu lugat at-tyurk” in its close coorelation with the “Map” is discovered, which the annex to dictionary reveals.

The author of the article notes that Mahmud Kashgaria has revealed the interrelation of dialectic features of Turkic tribes with their geographical habitat and also the language similarity of Turkic tribes. In the conclusion it is stated that in the history of world linguistics “Divanu lugat at-tyurk” is the first work on areal linguistics.

Key Words: Areal linguistics, medieval written culture, language historical monuments, outlooks, Karakhans era.

М. Қашқаридың «Диван лугат ат-тюрк» – сан қырлы сипатта жазылған кешенді еңбек. Еңбектің сан қырлылығын (многогранный) орта ғасырда өркендеген араб ғылымымен байланыстырамыз. Әлемнің бар болуын, ондағы адамның орнын, қоршаған ортаны адамның қатысы тұрғысынан зерделеп, баға берген ислам ғалымдары зерттеулеріне философиялық тұрғыдан келіп, бұрын зерттеу нысанына айналмаған мәселелерді қарастырды. Бұл туралы Қашқари еңбегінде: «Я избрал указанный способ, чтобы облегчить и сократить описание, и выступил с сочинением, которого не было и о котором не знали раньше» [1, С. 58]. Автордың осы позициясын анықтау – бүгінгі қашқаританудың басты мәселесі. Біз Қашқаридың тұлғалық ерешелігін көрсету барысында оның еңбегін әр қырынан қарастыруға

* Мәскеу мемлекеттік университеті, ИКАА түркі филологиясы кафедрасы. Мәскеу, Ресей.

** И. И. Сеченов атындағы Мәскеу мемлекеттік медициналық университе-тінің Қоғамдық денсаулық сақтау кафедрасының магистрі. Мәскеу, Ресей.

тырыстық. Еңбектің басты құндылығы – орта ғасырлардан жеткен түркі тайпалары тілдерін зерттеуде лингвистика мен географияның әдістерін бірлестікте пайдаланып, түркі әлемінің алғашқы картасын жасап, ондағы түркі тайпаларының тілі мен орналасу шекарасын, тілдік контактілік ерекшеліктерді алғаш қарастыруы.

Қашқари өмір сүрген кезең исламтануға негізделген ғылыми зерттеулердің қарқынмен дамып, философиялық қағидалар жіктеліп, орнығып, гуманитарлық ғылымдармен қоса жаратылыстану салалары да қалыптасып дамыды. ғылым сан алуан салаларға бөліне бастады. Сондықтан Қашқаридың еңбегі бірнеше ғылымның жіктелуіне жол салған кешенді еңбек. Қашқаританушылардың арасында бірізді шешімін таппаған мәселе «Сөздік» пен қосымшасында берілген дөңгелек әлем картасы. Дөңгелек картаға қатысты сан алуан пікірлер бар. М.Қашқари Еуразия материгіндегі елді мекендер мен тайпаларды картада белгілейді. Араб елдеріндегі географиялық карта жасау ілімін Араб халифаты туып-қалыптасқан VII – X ғасырлар аралығындағы ұлы жаһангер географтары дамытқаны белгілі. Араб географтардың классикалық мектебінің мол тәжірибесін ұтымды қолданған Қашқари В.У. Махпиров көрсеткендей картаның ортасында «түркінің саяси орталықтарын орналастырған» [2, с. 216]. Мұнда түркі тайпаларының Жаркент, Қашқар, Барысған, Баласағұн, Яфук, Икиокус, Асбуали, Куми және Талас секілді қалаларды сызып көрсеткен [3]. Араб картографтары дөңгелек жердің бейнесіндей етіп картаны дөңгелтіп сызып, ортасына Меккені сызса, Қашқари да осы ізбен дөңгелек карта сызып, оның ортасына Қашқарды және Барысхан, Баласағұн қалаларын түсірген. Картаның батысында қыпшақтар мен франктер мекендеген Италияға дейін, оңтүстік-батыста Эфиопия, солтүстігінде Үндістан, шығысында Қытай мен Жапония бейнеленген. Картаның құндылығын картографтар, географтар мен тарихшылар өз бағаларын бере жатар. Біздің айтпағымыз, Қашқаридың ареалды лингвистиканың негізін салушы ретіндегі қызметін анықтау. Қашқариды ареалды лингвистикамен байланыстыру үшін оның сөздігі мен картасының арасындағы байланысқа ереше мән беру керек. Филологиялық зерттеу ретінде сөздік жан-жақты зерттеліп жатқанымен, оның картамен қарым-қатынасы әзірге зерттеулерде жанама айтылады.

Ареальды лингвистикалық алғашқы зерттеулері М. Қашқаридың «Сөздігі» мен картасынан табуға болады. Олай болса, М. Қашқари түркі әлемінің географиялық картасын сыза отырып, онымен байланысты ареалдық (географиялық) лингвистиканың басты мәселелері қарастырды. Тіл туралы ғылымда тілдерді географиялық немесе ареалдық принцип бойынша жіктеу бойынша қарастырсақ, М. Қашқари осы принципке сүйенгенін сөздіктегі бөлімде былайша

келтіреді: Тюрки состоят изначально из двадцати племен... Каждое племя имеет роды, количество которых знает только Аллах. Я перечисляю главные племена и оставляю [втуне] незначительные, кроме родов туркмен-огузов. Я привожу их роды и клеймы ... Я обозначил, кроме того, местоположение каждого племени восточной земли... по порядку на восток, начиная от ближайших к Руму» [1, с. 73]. Тілдік одақтардың орналауына қарай пешенек, қыпшақ, оғыз, йемек, башғұрт, басмыл, қай, йабақу, татар және қырғыз тайпаларын бір бөлек, ал шігіл, тоқсы, яғма, ығрақ, жарук, жомул (джумул), ұйғыр, таңғұт, қытай тайпаларын бір бөлек көрсетеді. Бұдан бір ареалды мекен еткен тегі бөлек тілдердің изоглостық қауымдастығын көрсеткенін аңғарамыз.

М. Қашқари «Сөздігінде» тайпалардың орналасқан мекені де баяндалған. X-XI ғасырларда оғыз тайпалары, оның ішінде селжүк және түркімен тайпалары кең көлемді жерді мекендеген. Оғыз тайпаларының негізгі бөлігі

Қашқари зерттеуінде онамастикалық атауларға да ерекше мән беріп, олардың этимологиясын ашуға тырысады. Айталық, «пограничный город iki ögüz, назван потому что это город между двумя реками – рекой İla и рекой jafinç» [1, с. 97]. Uđu «холм». «Песчаный холм» называют qum uđu. Отсюда и название города у аргу: Uđukänd. Ordu «ставка хана». Отсюда город Кашгар называется ordu känd, что значит: «город, в котором располагается ставка хана». Ordu — ставка вблизи Баласагуна. Поэтому Баласагун тоже называется Quz ordu» [1, с. 114].

Рум мен Машынға дейінгі ұлан байтақ жерді мекендеген түркілердің орнын анық білдіру үшін картаның ішінде көрсетеді. Егер парсышы I фарсах жер мөлшері 5549 м құрайтын болса, осыншама байтақ жерде орналасқан тайпаларды аралап, картаға түсіріп, тілдік зерттеулер жүргізген Қашқари шын мәнінде алдына үлкен мақсат қойған.

Тіл білімінің тарихында Қашқариға дейін тілді зерттеуде географиялық әдістер қолданылмаған. Соның ішінде тілдердің таралу аймақтарын, көрші тайпалар, олардың тілдік контактілері географиялық картаға түсіре отырып зерттеу тіл тарихында болған емес. Сондықтан да М. Қашқари «Түркі тілдерінің сөздігімен» ареалдық лингвистиканың негізін салды деуге толық негіз бар. М. Қашқаридың еңбегі – салыстырмалы-тарихи тіл білімі, лексикография, лингвомәдениеттану, антропологиялық лингвистика, ареалды лингвистика, диалектология ғылым салаларын қамтитын кешенді еңбек.

Библиографический Список

- [1] Махмуд ал-Кашгари. Диван лугат ат-турк (Свод тюркских слов) / пер. с араб. А.Р. Рустамова, под ред. И.В. Кормушина, прим. И.В. Кормушина, Е.А. Поцелуевского, А.Р. Рустамова. М.: Восточная литература, 2010. Т. 1. 461. С. 23.
- [2] Махпиров В.У. Имена далеких предков. А.: Институт востоковедения АН РК, 1997.
- [3] Самая старая карта Японии, начерченная Махмудом Кашгари // Сайт: islamonline.ru/index.php.

Oğuz Lehçelerindeki Problemler ve Lehçeleri Korumanın Yolları

*Batır Norbaev**

Problems in Oğuz Dialects and Ways to Protect These Dialects

Summary

Harezm Oğuz Turkish is an important dialect that contains the historical roots of the Oğuz Turks and which has preserved its archaic characteristics. Harezm Oğuz Turkish has important characteristics both with regard to voice content and grammar. It also brings together linguistic elements that are special for both West and East Oğuz languages.

Besides a few other studies, the Harezm Oğuz dialect has not been studied much in Turkology. Despite having been confined to the geography of Uzbekistan, the Harezm Oğuz dialect retains its Oğuz character.

In this article we take up the Oğuz Turkish that is spoken in Khiva, Urganç, Yangi Arik, Koşkopır and Alat in Buhara, along with the Karakol region. The dialects are closest to the dialects of Azerbaijan, Crimea and Gagavuz, as well as the Turkish of Turkey. More research needs to be done on this topic.

Key Words: Oğuz dialects, Harezm, Uzbekistan, Turkish of Turkey.

Tarihte dünyanın çeşitli yerlerine dağılan ama günümüzde çok bilinmeyen Oğuz Türklerinin lehçelerinin Türkiye Türkçesiyle karşılaştırarak incelenmesi bugünkü Türkolojinin önemli meselelerinden biridir. Türkiye tarihi nasıl ki atalarımızın yurdu Altay ve Türkistan'dan başlıyorsa Oğuz lehçelerinin kökeni de oralarda aranmalıdır. Özbekistan ve Türkmenistan cumhuriyetlerindeki konuşulup komşu dil ve lehçelerin çeşitli etkilerine maruz kalan Harezm Oğuz lehçesi bunlardan biridir.

Harezm Oğuz lehçesi Türkistan dışındaki Türkler tarafından çok iyi bilinmemektedir. Türkiye Türkologlarının Harezm Oğuz Türklerinin dili hakkında yazdıkları 1-2 çalışmada Güney Harezm Oğuzcasının Türk dilleri içindeki yeri doğru değerlendirilmiştir. Harezm bölgesinin, nüfus ve toprak bakımından küçük bir vilayet olmasına karşılık, Özbekistan içinde dil, kültür ve diğer beşeri özellikler bakımından özel bir öneme sahip bulunduğu bilinmektedir. Popüler yayınlarda Harezm bölgesinin dilinin Harezmce olarak adlandırılması doğru bir yaklaşımdır. Özbekistan hariç diğer ülkelerde yukarıdaki lehçe hakkında ilmi çalışmalar, incelemeler, monografi eserleri çok azdır. Mevcut makale, araştırma ve analizlerin Türkiye Türkçesi, Azer-

* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu, Türkiye.

baycan Türkçesi ve Türkmen Türkçesi lehçeleriyle mukayesesi henüz yapılmamıştır.

Harezim'de Cumaniyaz Kabulniyazov, Atanazar Madrehimov, Safar-bey Rözimbaev gibi araştırmacıların Harezim Oğuz lehçesi, Harezim şarkıları ve halk hikâyeleri hakkında çok sayıda kitabı, makalesi bulunmaktadır. Ama onların eserlerinde, inceleme ve analizlerinde Sovyet yaklaşımı temel alınmış ve bu bölgede konuşulan Oğuz lehçeleri Özbekçenin diyalektleri olarak değerlendirilmiştir.

Biz bu problemi imkânımız dahilinde incelerken Özbekistan'daki Hiva, Urganç, Yangiarık, Koşkopır; Buhara'daki Alat, Karaköl ilçelerinde konuşulan ağızlardan örnekler alarak Türkiye Türkçesiyle karşılaştırmak, benzer ve bu lehçelerin farklı yönlerini ortaya çıkarmaya çalışmaktayız.

Harezim'deki Hive, Ürgenç, Yangiarık, Koşkopır; Buhara'daki Karaköl, Çarcöy, Alat lehçelerinde birçok kelime aynı manada kullanılmakta ve aynı telaffuz edilmektedir. Bu lehçelerde ve Türkiye Türkçesinde artikülasyon yerleri de aynıdır.

1. Harezim'deki Hive, Ürgenç, Yangiarık, Koşkopır ilçelerindeki Oğuz lehçesinde: *ad, adım, akik, anadil, ayak, bal, bez, bilek, biçim, bilezik, bulaşık, gel, git, geç, güç, gündüz, gözleme, güvercin* kelimeleri ve yine *iğde, kapı, kuyu, karınca, tavşan, odun, öksürük, sarımsak, sarı, söğüt, un, et, el* gibi çok sayıda kelime Türkiye Türkçesiyle aynı anlamda telaffuz edilmektedir.¹

2. Buhara'nın Alat, Karaköl bölgelerindeki lehçelerde de Türkiye Türkçesine benzer kelimeler çoktur. Örneğin *et, yumurta, etborek, kanar, kapça, çurop, çörek, kopek, zincir, kuyu, yonca* gibi kelimeler Türkiye Türkçesindeki anlamlarıyla kullanılmaktadır.

Bu çalışma kapsamında, Özbek dil bilimcisi Fattah Abdulliev'in *Özbek dilinin Harezim şiveleri* adlı sözlüğünde 600'den fazla Harezim Oğuzcasına ait kelime tespit edilmiştir.

Yukarıdaki lehçeler ile Türkiye Türkçesi arasında aynı manada ve aynı telaffuza sahip kelimelerin yanı sıra ortak cümle yapıları (cümleler, mısralar vb.) da bulunmaktadır.

Örnek vermek gerekirse:

Mısralar

Aytişuv (Atışma)

Kız:

Su boyında durğan yığıt.

Suva nazar solğon yığıt.

¹ Fattah Abdullaev (1961). *Özbek dilinin Harezim şiveleri*. Taşkent, s. 3-250.

*Bilakuzugumnu olğan yığıt.
Olğan bolsang var bilakuzugumnu.*

Yığıt:

*Su boyida durğanım yok,
Suva nazar solğanım yok,
Bilakuzugungni alğanım yok.
Alğanlar varsin bilakuzugungni.*

Şarkı

*Düşümde bir bülbül gördüm,
Ürküp gelmiş gülzarından,
Kaysı bağın bülbülüdür,
Kaysı bağçanı narından.*

Atasözleri

*Fala inanma falsız ham bolma.
Birin görüp fikir et, birin görüp şukur et.*

1950-60'lı yıllarda *Ene Can Halfa*, *Ene Bibi Halfa* gibi şarkıcıların söylediği şarkılar Sefer Bay Rözimboyev tarafından *Hurşidi cihan keldi* adıyla kitaplaştırılmıştır. Fakat söz konusu şarkılar Harezmi lehçesiyle değil, Özbekçeye aktarılarak verilmiştir. Bu şarkıların Özbekçe ve Harezmi Oğuz lehçesindeki biçimleri aşağıda gösterilmiştir.

Özbekçe

*Keça-kunduz yollarini karayman,
Kelmadi, kelmadi, neçun kelmadi.
Rumol olib huni biryon yiglayman,
Kelmadi, kelmadi, neçun kelmadi .²*

Harezmi Oğuz lehçesi

*Geça-gunduz yollarina qarayman,
Galmadi, galmadi, yorım galmadi.
Romol olib huni-biryon yiğlayman,
Galmadi, galmadi, yorım galmadi.*

Anabibi Atacanova

Burada *geça-gunduz*, *galmadi* kelimeleri Özbekçedeki şekilleriyle verilirken şiirin devamında görülen *geç gelermi*, *duşime*, *gözime*, *göngil* sözcükleri değiştirilmiştir.

Harezmi Xalq qo'shiqlari kitabından bir örnek³:

Özbekçe

Egnimda bor elbegey,

² Safarbay Rözimbaev, *Hurşidi cihan keldi*. Taşkent, 1987, s. 22

³ Harezmi Şarkılarından Numuneler. Taşkent, 1965.

*Etagi erga tegmagay.
Sovyet davri kizlari,
Kaygu hasrat kormagay.*

Harezmi Oğuz lehçesi

*Eynimde var elvegey,
Etagi era deymeyey.
Sovet davri qizlari
Kaygi hasrat görmeyey.*

Bu dört satırda *eynimde*, *yelvegey*, *eteli*, *era deymeyey*, *görmeyey* kelimeleri ve başka beyitlerdeki *deng*, *gelyen*, *gunlar*, *geler* sözcükleri değiştirilmiş durumdadır. Yine Sovyet zamanında köle olan kızlar dünyadaki en mutlu kişiler şeklinde övülmüştür.

Şimdiki günlerde de Harezmi'de “Göroğlu”, “Evezhan”, “Sayathan Hemra” destanlarını ezberleyen ozanlar bulunmaktadır.

Metnezer Abdülhak'ım adlı ünlü bir şair Harezmi Oğuz lehçesinde yazılmış bir şiir kitabını yayınladı.

Bugüne kadar sadece diyalektolojik materyaller olarak bir müddet öğretilen bu kaynaklara bundan sonra Türkoloji öğretiminde daha fazla ağırlık verilmesi gerekmektedir. Türk halklarının yakınlaşmasında çok büyük bir rolü olan Türkoloji biliminde bu tür gelişmelere ihtiyaç bulunmaktadır.

Bu noktada en önemli mesele şudur ki, Türkiye'deki üniversitelerde kullanılan ders kitaplarında Harezmi Türkçesi Oğuz Türkçesinden çok Kıpçak Türkçesine etki etmiş bir dil olarak değerlendirilmektedir. Halbuki, Süer Eker'in de belirttiği gibi Güney Harezmi Oğuzcası Özbekçeden çok diğer Oğuz dillerine hatta Türkiye Türkçesine daha yakındır.

Yukarıda adı geçen bölgelerdeki Oğuz lehçelerinin diğer birçok sebeple de incelenmesi gereklidir.

a. Harezmi Oğuz lehçesi ortak kelimeler yönünden Türkiye Türkçesine Türkmen lehçesinden de yakındır.

b. Hive, Ürgenç, Yangiarık ve Bağat'taki Oğuz lehçesi Türkistan dışındaki Türkler için çok az bilinen bir lehçedir. Bu bölgelerdeki Oğuz lehçeleri araştırılmayı beklemektedir.

c. “Göroğlu”, “Avezhan (Ayvazhan)”, “Seyyadhan Hemra”, “Yusuf ve Ahmet” gibi el yazması ve basma eserlerin Oğuz Türkçesiyle yazılmış versiyonları da araştırılmayı beklemektedir. Halk dilinde yazılmış olan bu masal, destan ve şarkılar günümüze kadar düğünlerde, bayramlarda söylenmektedir. Böylece bu gelenek bugüne kadar devam edebilmiştir. *Bala Bahşi*'nin evlatları *Narbak Bahşi*, *Memet Bahşi* ve *Yetmişvay Bahşi* babalarının mesleğini devam ettirmektedirler.

d. Kadın ozanlardan Enecan Halfa, Enebibi Halfa gibi şarkıcıların söylediği şarkılar Seferbay Rözimboyev tarafından Harezmi'de, *Hurşidi Cihan Geldi* adı altında bir kitap olarak yayımlanmıştır.

e. Harezmi bölgesinin adı geçen yerlerinde Oğuz lehçesiyle yazılmış Harezmi halk şarkıları ve müzikleri dünyaca meşhurdur ve bu folklor eserlerinin dilini ve sanatını incelemek Türkoloji için bir farklılık olacaktır.

f. Türkistanlı âlimlerin yukarıda adı geçen bölgelerdeki Oğuz lehçesini Türkiye'deki Türkoloji metodlarına göre incelemesi önemli sonuçlara varmamızı sağlayacaktır.

g. Oğuz lehçelerinin daha detaylı ve doğru bir şekilde bilinmesi, korunması ve yaşatılması açısından bu fikrin incelenmesi ve hayata geçirilmesi Türkiye Cumhuriyeti'nin Türk dil politikası doğrultusunda doğru bir adım olacaktır. Türk Dil Kurumu, Yunus Emre Enstitüsü ve üniversitelerdeki Türkoloji kürsülerinin bu çalışmaya itibar, dikkat etmelerini ve bu çalışmayı desteklemelerini arz ve rica ediyoruz.

XX. yüzyıla kadar şimdiki Türkistan topraklarında sınırlar yoktu. Halklar köylerde, şehirlerde beraber yaşıyordu ve Oğuz lehçesi fazla asimile olmamıştı. Sovyet idaresi altında kalan Harezmi kavimlerin Türkiye Türkçesiyle yakınlığı çoktu.

1920-30'lu yıllarda Özbekistan resmî dilini kurarken Komünist yöneticiler bir zamanlar imparatorluk kurmuş Harezmi'yi Özbekistan'a dahil etmişler, ama resmî dil kabul edilirken sadece Fergana ve Taşkent ağızlarını dikkate alarak Harezmlilerin konuştuğu Oğuz Türkçesini göz ardı etmişlerdir. Okullarda resmî dil öğretilmiş, kitaplar, dergiler gazeteler o dilde yayınlanmıştır. O zamanın aydınları bunu dile getirmekten çekinmişlerdir.

Son 20-30 yıl içinde resmî dil Harezmi'deki ve onun dışındaki Oğuz lehçesini yavaş yavaş değiştirmiştir.

Masala, 30-40 yıl önce yaygın olarak kullanılan *et, yumurta, kapı, güvercin* gibi kelimelerin yerini günümüzde *göşt, yumurta, eşik, kaptar* gibi Oğuzcaya yabancı kelimeler almıştır. Hatta Harezmi Oğuz Türkçesindeki merasim ve akraba terimlerinde Özbek resmî dilinin, hatta Rusçanın etkisiyle değişmiş sözcükler bulunmaktadır. Daşoğuz şehrindeki Harezmi Oğuzları anne için *mama*, baba için *papa* kelimesini kullanmaya başlamıştır.

Nitekim Sovyetler döneminde Fettah Abdullaev diyalektoloji anabilim dalının kurucusu olup Harezmi şivesini ilk işleyen kişidir. Kendisinin *Harezmi Lehçelerinin Sınıflandırması* adlı bir eseri de bulunmaktadır.

Bununla birlikte Cümenüyaz Kabulniyazov "Harezmi Şarkılarından Numuneler", Atanazar Madraimov, "Özbek tilining oğuz lehçesi leksikisini o'rganish masalalari", Seferbay Ruzimbayev "Hurşidi cihan keldi" gibi kitaplar yayımladılar.

Dilimiz üzerindeki yabancı dil etkisinin bağımsızlıktan sonraki süreçte de yoğun bir şekilde sürüyor olması düşündürücüdür. Sovyetler Birliği döneminde yapılmış olan yanlışlıkların günümüzde düzeltilerek “Yusuf ve Ahmet”, “Seyithan Ham re” gibi eserlerin orijinal dillerinde yayımlanması gerekmektedir.

Sovyetler Birliği zamanında yayınlanan “Harezmi şarkıları” ve “Hurşidi cihan keldi” gibi kitapların Harezmi Türkçesinde tekrar yayımlanması da bu bakımdan önem arz etmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, yukarıda adı geçen Oğuz lehçeleri Türk lehçeleri arasındaki en eski lehçe olmakla birlikte Azerbaycan, Kırım ve Gagavuz lehçelerinden sonra Türkiye Türkçesine en yakın lehçelerden biridir. Bu lehçelerle ilgili bilimsel problemleri yukarıdaki lehçeleri iyi bilen uzmanlarımız çözebilirler. Ama maalesef Türkiye’de öğretilmekte olan lehçeler arasında Harezmi Türklerinin Oğuz lehçesi yer almamaktadır. Halbuki Özbekistan’ın Harezmi, Buhara vilayetlerinde, Türkmenistan’ın *Daşoğuz*, *Çarcöy* (Lebab) şehirlerinde toplamda 3 milyondan fazla Oğuz Türk’ü yaşıyor ve bu lehçeyi kullanıyorlar. Buradaki Oğuz Türkçesi içerisinde *Harezmi*, *Karaköl*, *Alat*, *Daşoğuz*, *Çarjoy* (Lebab) lehçelerinin Türkiye Türkçesi ile karşılaştırılarak incelenmesi mühimdir.

XX. yüzyıl sonu ve XXI. yüzyıl başlarında tüm dünyada, özellikle Türkiye’de Türkoloji gelişmeye başladı. Türkiye’de 80 milyonluk bir halk tarafından konuşan Türkiye Türkçesi de 300 bin nüfuslu Kırım veya 160 bin nüfuslu Gagavuzların konuşmakta oldukları lehçeler de üniversitelerde öğretilmektedir. Bu bir pozitif hadisedir. Bununla birlikte Harezmi ve çevresinde 4 milyon kişi tarafından konuşulan Oğuz lehçesinin de yukarıdaki lehçeler arasında dahil edilmesi Türkoloji bilimi açısından önemli bir gelişme olacaktır.

Bu yüzden Türkiye’de en azından *Harezmi*, *Karaköl*, *Alat*, *Daşoğuz*, *Çarcöy* lehçelerinin incelenerek üniversitelerde öğretilmesi hem ana dilimize olan vefa borcumuzu ödememiz hem de Türkolojinin gelişimi açısından önemlidir.

Kaynakça

1. Fattah Abdullaev (1961). *Özbek dilinin Harezmi şiveleri*. Taşkent.
2. Safarbay Rözimbaev (1987). *Hurşidi cihan keldi*. Taşkent.
3. Yukarıdaki kitap s. 22.
4. (1965). *Harezmi Şarkılarından Numuneler*. Taşkent.
5. Yukarıdaki kitap s. 126
6. Cümenüyaz Kabulniyazov (1965). *Harezmi Şarkılarından Numuneler*. Taşkent.
7. Atanazar Medrehimov (1973). *Özbek tilining oğuz lehçesi leksikisini o’rgenish masalalari*. Taşkent.
8. *Seferbay Ruzimbayev* (1987). *Hurşidi cihan keldi*. Taşkent.

Қазақ тіліне енген араб-парсы сөздерінің зерттелуі

*Гүлдархан Смағұлова**

An Examination of Arabic and Farsi Words in the Kazakh Language

Güldarhan Smagulova

Summary

Words from Eastern languages form various lexicological layers in the Modern Kazakh language. A significant number of Arabic and Farsi words form of its vocabulary. When one looks from the standpoint of lexicography, one sees that the number of Arabic and Farsi words are predominant, with regard to words coming to Kazakh from Eastern languages.

Arabic words came directly into Kazakh and indirectly through neighboring peoples. Since these words have been forcibly adapted to the vocal characteristics of Kazakh, it is nearly impossible to separate them out from other words of Kazakh origin.

In this article, the entrance paths and history of the loan Arabic and Farsi words in the Kazakh language will be examined, as will the changes in these loan words, along with other related details under the headings of lexic and semantic groups.

Key Words: Kazakh language, loan words, lexicology, lexicography.

Араб тілі жалпы адамзат тарихында мәдени із қалдырған қытай, санскрит, грек, латын тілдерімен қатар бесінші тіл ретінде танылады.

Қазіргі қазақ тілінде шығыс кірме сөздері деген лексикалық қабат бар. Солардың ішінде араб, парсы сөздері лексикологияның нысаны ретінде қарастырылған. Қазақ лексикографиясына шолу жасасақ, әсіресе, араб-парсы сөздері қазақ тіліндегі шығыс кірме сөздерінің ішінде саны жағынан ең көбі. Қазақ тіл білімінде араб-парсы сөздерінің зерттелу тарихы лексикографиялық еңбектердің жарыққа шығуына байланысты. Ғ.Б. Бекмұхамбетов «Қазақ тіліндегі араб-парсы сөздері» (1977), Н. Оңдасынов «Арабша-қазақша түсіндірме сөздігі» (1-том, 1969), (2-том, 1984), Н. Оңдасынов «Парсыша-қазақша түсіндірме сөздігі» (1974), Л.З. Рүстемов «Казахско-русский толковый словарь арабско-иранских заимствованных слов» (1989) деген сөздіктер кірме сөздердің қарастырылуына негіз болды.

* Филология ғылымдарының докторы, профессор, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан.

Сондай-ақ, шығыс тілдеріне қатысты қорғалған диссертациялық зерттеулер де бар. Мысалы, Ж. Есеналиева. «Абай шығармаларындағы араб, парсы сөздерінің қолданылу еркешеліктері» (1993), Н. Жұбатова «Қазақ қисса дастандарындағы араб-парсы сөздері» (2001) Г. Бүркітбай «Қазақ тілі түсіндірме сөздіктерінде арабизмдердің лексикографиялануы» (2003).

2005 жылы Г. Смағұлова, Ғ. Жұмадилованың «Парсы мақал-мәтелдерінің жүйесі» оқу құралы шықты. Д. Жұбатованың «Қазақ тіліндегі араб-парсылық кірме фразеологизмдер» атты монографиясы 2012 жылы басылды.

Тарихи деректерге сүйенсек, Орта Азия мен Қазақстан территориясын мекендеген тайпалардың тіліне араб сөздерінен гөрі иран тілдерінен кірме сөздер әлдеқайда ерте ене бастаған. «Ұлы Жібек жолы» Қытайды Жерорта теңізі жағалауымен, Рим империясымен, Византиямен жалғастырушы – дәнекер болғаны белгілі. Соғдылар III ғылымдан бастап Жетісу, Шығыс Түркістан жерлерінде өздерінің сауда керуендерін орналастырған. Сауда мән мәдени саладағы қатынас тайпалардың тіліне өз ықпалын тигізбей қоймайды. Шығыс Түркістанның оңтүстігі мен Шу және Талас ойпаттарында соғдыша және түрікше сөйлейтін халықтар болғанын М. Қашқари «Диуани лұғат ат-түрк» еңбегінде жазған [1: 17].

Араб кірме сөздері қазақ тіліне тікелей де, көршілес халықтардың тілдері арқылы енген. Араб сөздерінің қазақ тіліне сіңіп, қалыптасып кеткені соншалық, оларды байырғы төл сөздерден ажырату қиын. Л.З. Рүстемов: «...Парсы, әсіресе араб тіліндегі дауыссыз дыбыстардың бәрінің бірдей эквиваленті қазақ тілінен табыла бермейді. Сондықтан, араб, яки парсы сөздерін қазақтар сол күйінде айнытпай, дәл айтпағаны түсінікті. Қазақ араб-парсы сөздерін қазақ тілінің фонетикалық жүйесіне бейімдеп қана айтуы мүмкін...» - дейді [2: 82].

Қазақ тіліндегі шығыс кірме сөздері лексикологияның нысаны ретінде үш бағытта зерттелді:

- Кірме сөздердің ену жолдары және тарихы,
- Олардың өгерістері,
- Лексика-семантикалық топтары.

Араб, иран тілдерінен енген негізінен есім сөздер қазақ тілінде кірме сөздердің ең мол қорын жасайды. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде арабизмдердің еш мағынасы өзгермей, қазақ тілінде де бірдей мағынада жұмсалатын бірліктерге мысалдар: *қадым, хабар, тәрк, уақыт, мирас, ұстаз, әскер, әлем, мағлұмат, ахбар, хұқық, әтір, әсел, әріп, әзір, әдет, атлас, ахуал, аманат, ақыр, дүкен, залым, дәріс, сұрып, қисса, қадір, заман, шайыр, хикая, шаригат, ықылас, ынтымақ т.б.*

Қазақ тілінде араб сөздері өз төл мағынасын сақтап қолданылғандары: *ғұрып* (*урфун*) – бойға біткен қасиет, дағды; *зақым* (*захмұн*) - зиян, зардап; *захар* (*заһрун*) - қаһар, айбат, айбын т.б.

Қазақ тіліндегі арабизмдердің ішінде қосымша мағына үстелген сөздер кездеседі. *Әйел* сөзі араб тілінде «бала, сәби», қазақ тілінде қосымша мағына үстеп, «жар, зайып» мағыналарын береді. *Рахмат* араб тілінде «қайырымдылық, аяушылық», қазақ тілінде – «алғыс»; *қиммат* араб тілінде «құн, баға, құндылық», қазақ тілінде – «қымбатты, қымбат» дегенді білдіреді.

Кірме арабизмдердің ішінде екі түбірі де араб түбірлі біріккен сөздер: *әжептәуір*, *әл-ауқат*, *әл-қуат*, *әулие-әнбие*, *апақ-сапақ*, *ақырзаман* т.б.

Бір түбірі иран тілінен, екінші түбірі араб тілінен енген сөздер: *алдияр* (*Алла - ар.*, *иар – ир*); *арамза* (*харам - ар.*, *за – ир.*); *адамзат* (*адам – ар.*, *зат - ир.*); *айнек* (*айн – ар.*, *әк - ир.*); *әрдайым* (*әр - ар.*, *дайым - ир.*); *әнқұмар* (*ән - ир.*, *қиммар - ар.*).

Араб тілінен енген сөздер қазақ тіліндегі сөздермен синонимдік қатар құрайды: **шайыр** - ақын; **пұл** - ақша; **сарбаз** - жауынгер; **ғұлама** - оқмысты; **қазы** - төреші; **аяр** - қу, айлакер, залым; **атырап** - айнала, жан-жақ, маңай, төңірек; **дүние** - әлем, жаратылыс, өмір; **ғибрат** - үлгі; **зауық** - ықылас, ниет, көңіл-күй; **заһир** - ашық, айқын, анық, зайыр; **зәбір** - азап, жапа, езгі, қорлық, зорлық, қиянат; **әз** - ғазиз, әзиз, ардақты; **дәт** - шыдам, төзім, сабыр; **зайып** - жар, жұбай, жұп; **қадір** - құрмет, сый, қасиет; **қаһар** - ашу, ыза; **ажуа** - мазақ, мысқыл; **бақи** - мәңгі; **ғажап** - керемет; **пешене** - маңдай т.б.

Қазақ тілінде араб сөздерінің лексика-семантикалық топтары төмендегідей:

Заттың атауы: *кітап*, *қалам*, *мектеп*, *әліппе*, *әсел*, *сынып*, *ауа*, *мемлекет*, *тарих*, *әдебиет*, *зілзала*, *апат майдан*;

Сын есімді: *адами*, *рухани*, *қаріп*, *ғылыми*, *саяси*, *ақымақ*, *кәззап*, *зұлым*, *мақұлық*, *арам*, *малғұн*, *асыл*;

Үстеу: *азан*, *қазір*;

Одағай: *астапыралла*, *бәрекелді*, *алла-ай*, *бәлі*;

Шылау: *себебі*, *яғни* т.б.

Ғ. Қалиев, Ә. Болғанбаев араб-парсы тілдерінен ауысқан сөздерді атқаратын қызметіне қарай төрт топқа бөледі [3:136,137]:

1. Тілге әбден сіңісіп, қазақтың байырғы төл сөзіндей жымдасып кеткен актив сөздер. Бұлар қазақ тілінің сөздік қорына басбүтін еніп, әбден тұрақтанған. Ұзақ өмір сүріп, тілде жиі қолданылғандықтан, жаңа сөз тың мағына тудыруға ұйытқы болып келе жатқан,

жұрттың бәріне өте-мөте танымал сөздер деп есептеледі. Мысалы: *ас, бақыт, ар, дүние, шаруа, әл, дос, зат, қас, айна, дастархан, астар, нан, шам, сабын, сынап т.б.*

2. Жалпы халыққа таныс әрі түсінікті бола отырып, әлеуметтік өмірдің, шаруашылық пен өндірістің, түрлі мамандықтың белгілі бір саласында басым жұмсалатын терминдік сипаты бар арнаулы сөздер. Мысалы: *нарық, базар, байрақ, арзан, қарыз, борыш, хал-ахуал, зейнет, емтихан, үкім, шарт, зейін, ақпар, мәлімет, құн, мата, сайыс, жәрдем, жарнама, жүгері, керуен, мердігер, күкірт, куә, емле, сабақ, мұғалім, ғалым, аспап, есеп, арыз, дәуір, табиғат, мұсылман, дәлел, маусым, дәрі, дүрбі, ереже, мейрам, мөр, майдан, әділет, саясат, тауарық, кеден, кедей, ақиқат, өкімет, хұқық, әкім, сәбіз, сүдігер т.б.*

3. Әр түрлі экспрессивтік-эмоциялық мәні бар, ерекше стиль-дік реңк тудыратын сөздер. Мысалы: *махаббат, нұр, бісімілла, өмір, сапар, мәртебе, гибрат, абзал, азамат, дәрия, мырза, қасиет, қайран, шіркін, астапыралла, енишалла, жомарт, дидар, ажар, перзент, сахара, алла, арай, шапақ, іңкәр, пәрмен, апат, дерт, шәкірт, ұстаз, нәресте, ғұлама, мәшһүр, ғұлама, пешене, жәннет, қасірет, сайран, халайық, тағдыр, тәубе, тоба, уатағала, зәнналақ, ақырзаман, ақырет т.б.*

4. Әдеби тілдің шеңберінен біржола ығысқан немесе ығысуға жақын жүрген сөздер. Мысалы: *уалаят, міллет, ғазал, уәзір, мұкамал, шайыр, сауал, дүр, сағыр, баһадүр, шаһар, қам (шикі), шырағдан, жарапазан, мала, мизам, зәлзала, уәзипа, інжір, ләскер, сабат, байырқату, хурият, хикмет, зәңгі, жыға, дәркер т.б.*

Араб сөздерінің тақырыптық семантикалық топтары:

- Ғылым-білім саласындағы математика, астрономия, география, теңіз істері мен сауда саласында халықаралық термин ретінде қалыптасқан сөздер. Мысалы: *азимут, алгебра, цифр, нүкте, дәреже т.б.*

- Қоғамдық саяси өмірдегі араб сөздері қазақ тілінің ішкі заңдылықтарына толық игеріліп, әлеуметтік, саяси, экономикаға қатысты сөздер: *мемлекет, өкімет, отан, хабар, арыз, өсиет, ақы, құқық, айып т.б.*

- Тәрбие және тұрмысқа байланысты енген араб сөздері жазу-сызу, білім беру ісімен қалыптасты. Мысалы: *тәрбие, гихадат, кәмет, мұғалім, әліппе, әдебиет, мәдениет, емтихан, емле, тарих т.б.*

- Ал ислам дініне қатысты арабизмдер қазақ тіліне ислам дінінің таралуына байланысты енген. Мысалы: *айт, азан, әмин, бата, дін, имам, құбыла, құрбан, парыз, шаригат, сүннет т.б.*

- Дерексіз, абстракт ұғымдарды білдіретін: *әрекет, ғашық, уақыт, мәжбүр, әлем, назар, тағдыр, зейін, адал т.б.*

Арабтанушы Л.З. Рүстемов кірме сөздерге қатысты: «Араб тілі көптеген халықтардың тіліне, әсіресе лексикасына көп әсер етті. Оның мәні араб жаулаушылары мен исламның таралуынан одан әрі үдей түсті. Бұл кезде Таяу және Орта Шығыс халықтарының мәдениетінде араб тілі халықаралық тілдің рөлін атқарды. Осы қызметті сәл кейіндеу ескі әдеби дәстүрді таратушы, жақтаушы ретінде парсы тілі орындады. Олардың шығыс халықтарының қоғамдық-мәдени өміріндегі бұл қызметін латын және француз тілдерінің Еуропаға тигізген әсерімен салыстырады» деп көрсетеді» [2: 4].

Қазақ қисса-дастандарындағы араб, парсы сөздерін зерттеген Б. Жұбатова XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында жарық көрген қисса-дастандар тіліндегі араб, парсы сөздері орта есеппен 30 астам пайызды құрайтын болса, оның ішіндегі араб сөздері парсы сөздеріне қарағанда 3 еседей көп екендігін айтады [4:17].

Шығыстанушылар мұсылмандыққа қатысты сөздердің бәрі араб тілінен енген деген пікір біржақты айтылған дейді. Араб пен иран тілдері генеологиялық жағынан туыс та емес, типологиялық жағынан ұқсас емес. Араб тілі – семит-хамит, парсы тілі – үндіеуропа екендігі. Қазіргі қазақ тілінде жиі кездесетін *құдай, періште, пайғамбар, жұмақ, тозақ, бейіш, тамұқ, намаз, ораза, молла, ишан, алиша, анар, аптап, бұлбұл, дәрі, дуа, жад, жаднама, жаһаннам, замзам, зәре* иран тілінен енген кірме сөздер.

Кейбір еңбектерде «араб-парсы» деп дефис түрінде жазылып жүргендігінен олардың ұқсастығы тек жазуында ғана екендігі ескерілмеген.

Қазіргі қазақ тілінің сөздік қорында парсы тілінен енген мыңдаған сөздердің болуы иран тілді сақтар мен соғдылардың түркі тілді халықтарды қалыптастырған тайпалардың құрамына енгендігінен. «Қазақ тіліне енген араб және парсы сөздерін бірден айыру қиын. Сонымен қатар, араб және иран тілдерінен енген қосымшалардың, әсіресе, түркі тілінің заңдылығына жатсөз алды жұрнақтарының ауысуы бола бермейтін құбылыс. Бұл ұзақ ғасырлар бойы сіңісіудің нәтижесі болса керек», - дейді, Г. Бүркітбай [5: 18].

Н. Оңдасыновтың «Парсыша-қазақша түсіндерме сөздігі» 1974 жылы шыққан. Сөздікте парсы сөздері *ишан, намаз, ораза, пайғамбар, құдай* сияқты кейбір діни сөздер болмаса, көбінесе шаруашылыққа, әсіресе, егін, су шаруашылығына, бау-бақшаға, сауда-саттық, құрылыс істеріне, тұрмыстық салт сана әдебиет пен өнерге байланысты болып келеді [6: 4].

Қазақ тілінің сөздік құрамында әлдеқашан енген, әбден сіңіп кеткен сөздердің біразы парсы тілінен енген. Мысалы: *астана, абат, гүл, наурыз, себет, сая, зең, зергер, қытша, сәске, ширек,*

шаршы, шарбақ, арзан, арман, қазан (айдың аты), шірік, чемодан (джамәдан), тез, тақта, бақ, бақыт, бейбіт, бетер, кеп (гәп), керуен, лағыл, алау, мердігер, меруерт, кептер, намаз, наурыз, нәл, немере, пұшайман, сірке (уксус), сырнай, үміт, алаулау, ұстын, шах, шатыр, шер, шынар, шыны, дидар, рәсуа, орамал, дастархан, кесе, сәбіз, бақ, бақша, дұрыс, дұшпан, дос, кемпір, кемтар, кене, кеніш, нашар, нәзік, палау, пана, диқан, мақта, анар, пісте, қауын, қарбыз, қияр, тұт, мейіз;

Сондай-ақ, қазақ тіліндегі апта атаулары да: дүйсенбі, сейсенбі, сәрсенбі, бейсенбі, жұма, сенбі, жексенбі парсы тілінен енген.

Парсы тілінен енеген **бей** префиксі арқылы зат есімнен сындық мәнді сөздер қазақ тілінде молынан жасалған. Мысалы: бей + әдеп, бей + бақ, бей + бастақ, бей + берекет, бей + ғам, бей + жай, бей + күнә, бей + маза, бей + марал, бей + мәлім, бей + мезгіл, бей + піл, бей + сауат, бей + таныс, бей + тарап, бей + уақ, бей + хабар, бей + шара т.б.

Бұдан басқа кейбір назар аударатын атаулар да бар. Мысалы: жыға – парсы шаһтарының басына киетін бас киіміне қадайтын гауһар тас, шоқ қауырсынмен ішекейлеген айдарлы әсемдік зат атауы; шарқат – әйелдерің бас ормалы, жаулық; қар - жезөкше, жаман ниетті бұзық әйел; тараж - ұрлау, талан-таражға салу; қалжа - бір жапырақ ет, қазақ тілінде ауыспалы мағынада босанған әйелге арнайы берілетін ас, сойылатын қой; қалы - кілем; қағаз - жазу үшін ағаштан немесе шүберектен жасалған материал; керік - аңның аты, қазақ тілінде жирафты керік деп атап жүр т.б.

Қорыта келгенде, шығыс кірме сөздерінің енуі қазақ халқының тарихы мен әлеуметтік жағдайымен тығыз байланысты. Қазақ тіліне фонетикалық жағынан әбден кірігіп, сіңіп кеткені соншалық, араб-парсы сөздері екендігі еш сезілмейді. Мұны тек этимологтар мен араб-прасы тілінің мамандары ғана айтып бере алады. Тегінде роман-герман, орыс тілдерінен енген сөздер де дәл осы шығыстық кірме сөздер сияқты қазақ дыбыстық жүйесімен игеріліп сіңіп кеткенде қалай болар еді. Әрине, тіл тазалығы деген мәселе көтеріл-мес еді. Қазақ әдеби тіліне қалыптасып, тіпті қосымша мағына үстеп, күнделікті жиі қолданыстағы араб-парсы сөздері қазақ лексикологиясының сөздік құрамында көлемді, бай қабаттардың бірі ретінде тілдік тұғаларға қызмет етеді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Kaşgarlı Mahmud. Dîvânü Lügâti't-Türk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları: 1990.
2. Рүстемов Л. З. Казахско-русский толковый словарь арабско- иранских заимствованных слов. Алматы: Мектеп, 1989.

3. Қалиев Ғ., Болғанбаев Ә. Қазіргі қазақ тілінің лексикологиясы мен фразеологиясы. Алматы: Сөздік-Словарь, 1999.
4. Жұбатова Б. Қазақ қисса-дастандарындағы араб, парсы сөздері. Кандидаттық диссертацияның авторефераты. Алматы: 2001.
5. Бүркітбай Г. Қазақ тілі түсіндірме сөздіктерінде арабизмдердің лексикографиялануы. Кандидаттық диссертацияның қолжазба-сы. Алматы: 2003.
6. Оңдасынов Н. Парсыша-қазақша түсіндірме сөздік. Алматы: Қазақстан, 1974.

Two Turkish Prisoners' Altaic Contacts in Siberia 1916-1921

*Jack Snowden**

Summary

Mehmet Fuad (Tokad) and Mehmet Tahir (Baykal) were Turkish soldiers captured separately by the Russians at Erzurum in February 1916 during World War I. After a two-month incarceration at a Russian prisoner-of-war (POW) camp at Sarıkamış in today's eastern Turkey, Fuad and Tahir were transported together by train to western Siberia, where they were separated at Yaroslav and sent to different POW camps – Fuad to Vetluga and Tahir deep into Siberia and then back to Moscow - for the duration of their captivity. Fuad recorded his experiences each day in tiny notebooks that both fit into a matchbox, while Tahir compiled his memoir in 1979 in Darende, Malatya, Turkey. Both of their accounts have been published in Turkey¹.

Albeit involuntarily, their captivity afforded Fuad and Tahir the chance to experience and learn about their Turkic roots by means of contacts with Altaic peoples under Russian hegemony. In Vetluga, where Fuad stayed from May 1916 to August 1918, he encountered Tatar merchants and while ill obtained financial assistance from a Tatar group that visited the Turkish prisoners at Vetluga, enabling him to buy food for himself and regain his health.

Because of his extensive travel, both as a prisoner and as a fugitive, Tahir's encounters with his Altaic brethren were much more frequent and intense. After separating from Fuad, Tahir eventually was sent to prison camps near Lake Baykal – the name he later chose as his Turkish surname. Tahir encountered Tatars, in particular, all across Russia and even in China. Ultimately, the Bolsheviks put him in prison in Moscow, where Tahir served as translator for the deposed Khan of Khiva.

Keywords: Sarıkamış, Siberia, POWs, Tatar, Khan of Khiva.

Fuad and Tahir's Altaic Contacts

Neither M. Fuad, of Istanbul, nor M. Tahir, of rural Darende, had ever left Turkey before they were posted as reserve officers to the Caucasus Front to fight the Russians in 1915 during World War I. Their capture at Erzurum in February 1916 was followed by internment at a Russian POW

* Independent Resaercher, USA.

1 M. Fuad Tokad, *Kıbrıt Kutusundaki Sarıkamış Sıbirya Günlükler*, İstanbul (Timaş) 2010; M. Tahir Baykal-Kadir Yurdakul Baykal, *Darende'den Sıbirya'ya*, Ankara (Tutkun) 2011.

camp at Sarıkamış for two months. The two met each other at Sarıkamış and rode the prisoners' train together to Yaroslav, east of Moscow, in May. In his memoir, Tahir noted that as the train passed.

Tblisi, he wondered about the tall spires he saw that he thought might be the minarets of mosques. According to Tahir, "I learned from Istanbul's Fuad Bey that these were factory chimneys, not minarets. How could I have known such a thing, having never seen such chimneys in Anatolia."¹ New experiences that neither of them could have dreamed of awaited them in Siberia. Worst of all would be captivity for years on end and the loneliness and desperation such captivity breeds. But there would be unexpected opportunities, as well, such as learning about the cultures of the Russians and of the Altaic peoples living under Russian hegemony throughout Siberia. For example, as Fuad approached Vetluga, following the three week train trip from Sarıkamış, he and his fellow prisoners stayed in the home of Russian villagers: Photo 1

"24 May 1916 Wednesday

Morning came. First off, the Russian villagers made breakfast which consisted of tea, milk, cabbage pickles and black bread. They eat these while chatting away. Then, probably because soon summer will be here, they don't wear any shoes. Everyone's barefooted. Then they come into their rooms with dirty, muddy feet. Once inside in the right hand corner of each room there are pictures of Jesus and Mary, and while eating, and even after eating, they worship these pictures. In short, I found the villagers to be filthy and because of this there is a strange, unpleasant smell in their rooms. The villagers drink tea by holding a piece of sugar in their mouths so they drink five glasses of tea with one piece of sugar. Then they drink the tea from the plate."

Fuad and Tatars at Vetluga

After reaching the prison camp at Vetluga, Fuad remained there for the duration of his captivity. His Altaic contacts were limited to the Tatar merchants in Vetluga. At times these encounters were full of cross-cultural excitement:

"22 November 1916 Wednesday

The weather is still cloudy. Again today there was another incident caused by the Russians. The problem arose as follows: First Lieutenant Sadık from the other house went to the market with a German soldier-servant in the morning. They went into the Tatar's store. While shopping, the German soldier talked with a German civilian who asked why they couldn't go outside and the German soldier related the incident involving the Russians. The German civilian said that two thirds of the population of this province is made up of Germans and that if the Russians were to attack the prisoners they shouldn't worry, they would probably be helped and

defended. This conversation was all in German. Just then a few mujik (villagers) entered the store and asked the Tatar's child why the Germans were allowed to talk like this. The child told them to ask the guards who were with the German. The mujik were angered by this and attacked the Tatar's child. Realizing that the situation would get worse, Sadık slipped away...what a scandal! The Russians say they don't want war and then they attack us!"

Fuad's only other notable contact with Tatars occurred toward the end of his captivity at Vetluga, when he contracted jaundice. He was denied a place in the hospital but obtained some medicine. Fuad was advised not to eat butter, eggs and meat and told to consume only milk and milk products. Fuad had no money to buy these but, luckily, just at that time a Tatar delegation visited the Turkish POWs at the camp, giving them each 100 rubles. With this money, Fuad was able to buy food and he nursed himself back to health in a week's time.

Tahir's Adventurous Travels in Russia and China

Tahir's experience near Lake Baykal began at a POW camp at Tratsvask in 1917-1918, near Kahta (Map 3) on the Russia-Mongolia border. Tahir described Tratsvask as having 40-50 Tatar families who were mostly shopkeepers and he noted that he tried to establish communications with these Tatars. As for the prisoners residing in the camp, Tahir counted 18 Turks, 500 Austrians, 15 German officers and 5,000 soldiers. The most senior prisoner was an Italian named Colonel Napolyon. Because of his interest in Kahta, Tahir persuaded his guards to allow him to visit the city for a day:

"I had heard that Kahta was a very interesting place. In any event, this name was not foreign to my ears because near Malatya, where I'm from in Anatolia, there is a town called Kahta near the ruins of Nemrut Dağı. Anyway, after getting the appropriate permission from the guards I was able to visit Kahta with a few mates. As we approached the city center we were met by an increasing putrid smell that even increased in its unpleasantness as we went deeper into the city. I tried to limit its impact by putting my arm over my nose. Above us, birds of prey were circling and diving continually. There were packs of dogs, as well, behind a wire fence which enclosed a kind of cemetery where there were decaying human bodies strewn about and piles of human bones, as well as human hair blowing in the wind. What kind of belief would allow for this! It is said that the Russians, wanting to exploit this scene, have asked the Orthodox Missionaries to open a mission here to 'save' these ignorant sinners. Actually, the Russians secretly want to conquer Kahta from the inside by this sly method."

As mentioned, Tahir's Altaic contacts were continuous throughout his 6 years in Siberia and environs. In 1918, while at the Berezofka POW

camp near Verkhneudinsk (Ulan-Ude), just east of Lake Baykal, taking advantage of the loosening discipline at the camp brought about by the revolutionary atmosphere in Russia, Tahir was able to visit a nearby Tatar home with his fellow Turkish prisoner Saadettin and even fell in love with a young Tatar girl. Tahir described the Tatar household this way:

“We walked from the camp to the Tatar quarter and stopped in front of a one-story home, plain but attractive. The home was furnished in an orderly fashion and decorated, as well. They took us into a dim room where an elderly lady with glasses sat on a fat pillow knitting socks. In another corner sat a tall swarthy young fellow intently reading a book. They both rose and greeted us warmly. Then, two beautiful teenage Tatar girls entered the room. One was named Aliye. Another day we went to Aliye’s house, which was quite crowded. When they saw us they all got very excited and began to sing the “Han Mescidi” march with great nationalistic fervor. Aliye’s father was Abdurrahman Hamurcin Efendi, the head of the town’s national income administration office. He was originally from Kazan’s Boğoroslan village and had settled here as a merchant” (Photo 2).

While in the Tatar quarter and, again, because of the relaxed discipline at the POW camp, Tahir was able to teach physical education, Turkish and music at a Tatar school for candidates wanting to be elementary school teachers. Tahir tried to teach his pupils the “Sancak, Balkan and Osmancık” marches and, in fact, at the graduation three months later everyone sang the Balkan March loudly, after which Tatar marches were sung. One elderly Tatar, Abdülün Efendi, related to Tahir how much the Tatars loved the Ottomans and he emphasized the Tatars’ hopes for independence because of the Brest-Litovsk Agreement of 1918, which ended the war between Russia and the Central Powers.

Tahir decided to escape from the POW camp and planned to return to Turkey via America, by departing by ship from Russia’s Pacific Ocean port of Vladivostok. Taking the Trans-Siberian railway eastward, Tahir encountered fighting between the various Russian factions at Chita so he obtained the names and addresses of Caucasians, Turks and Tatars nearby who might help him. One of these was Ahmet Babey, who lived in a village near Sretensk. The 90 year-old Babey, originally from the Caucasus, had been exiled to Sretensk on charges stemming from the Shaikh Shamil insurrection in the Caucasus 60 years earlier. Babey helped Tahir by obtaining an ID card for him as a ‘son’ so Tahir could travel more safely. Tahir’s new name became “Esadullah Kaçayef” on the card, issued to him on 12 October 1918.

Tahir Helped by Tatars in China

Continuing toward Vladivostok with his new ID card, Tahir reached Blagoveshchensk, where he stayed for three days in the home of a

Caucasian Circassian and where he met a Caucasian Russian army colonel, Şemsettin, who was hiding from the Bolsheviks. Tahir saw Şemsettin like an older brother and began calling him 'Beybaba'. The two joined up to escape to America but just at that time the Japanese army occupied Blagoveschensk. This forced Tahir and Beybaba to head by river boat to Harbin, China (Map 4). Transit to Vladivostok from Harbin was not possible so Tahir headed west by train instead, making a stop at Hailar, where there were many Tatars living: "every day I was invited to another Tatar's house. They had meetings at night that they asked me to attend. Some of the Tatars here were quite rich. Among the residents were Üttins, Abdülins and others."

Leaving Hailar, Tahir took the train toward the Russian border with some trepidation, fearing he might be discovered and jailed as a fugitive by the Russians. Yet again, another Tatar came to Tahir's aid – an elderly man he met on the train named İshak Babey advised Tahir to take a horse-drawn sled with him across the Russian border at Manchuria Station to avoid Russian authorities. The Akcüre family, also Tatars, took care of Tahir in Manchuria Station, after which he headed to Verkhneudinsk to see his Tatar sweetheart Aliye once more. At the home of Aliye, her father Hamurcin Efendi even offered Tahir his own bed to sleep in. Nevertheless, despite the hospitality of Aliye and her father, Tahir decided to resume his quest of returning to Turkey, this time via European Russia, rather than via Vladivostok and America. (Map 5)

Tahir got off the train at Petropavlosk (today in Kazakhstan), where there were many Moslems who had drifted north on the ancient caravan trails from Bukhara, Samarkand, Tashkent and Turkestan, and sought assistance from the Cemiyet-i Hayriye-i İslamiye (Moslem Assistance Association). Soon, he met a Tatar poet and writer from Kazan named Zakir Ülkücü Bey and his wife Münevver. Tahir stayed in their home for two weeks. He contracted typhus, forcing him to stay in a hospital for two weeks, and Zakir Bey and Münevver hanım looked after him during Tahir's two-week hospital stay. Continuing on past Chelyabinsk to probably Ufa-Kızıl Mescid, where there were some 10-15,000 Tatars, Tahir located the Tatar quarter and sought assistance from İmam Abdulhalim Efendi, who had come from Istanbul to settle there. Before long, however, the Bolsheviks occupied Kızıl Mescid in 1919, arrested Tahir and sent him to prison in Moscow.

Tahir hoped to lose his guards after getting off the train in Moscow and seek out the Tatar population in Moscow, but instead he was deposited into V.C.K. Prison, where he remained for two years. Conditions in the cold, 8-story prison in the center of Moscow were extremely harsh for Tahir. He was subsequently moved to Ivanof Prison outside Moscow, a

monastery that the Bolsheviks had turned into a jail for mostly foreigners. Here, Tahir was befriended by a Hungarian officer who said to him: “the Hungarians and the Turks are brothers”. Tahir remained in Ivanof Prison for another two years.

Translating for the Deposed Khan of Khiva

The arrival of the deposed Khan of Khiva (Map 5) at Ivanof Prison following the Khan’s forced abdication by the Bolsheviks in February 1920, would make for perhaps the most interesting and historic episode of Tahir’s adventures in Russia:

“The Khiva Khanate was a place whose borders extended to areas touching on today’s Uzbekistan, Turkmenistan and Kazakhstan. It was an Uzbek state that existed from 1512 to 1920, located south of the Aral Sea. In 1910 the Khanate accepted an agreement whereby Russia became its protector. The Khanate’s capital city was Khiva and the language spoken by the Moslem populace was Uzbek. The last ruler was Khan Abdullah. After I returned from my captivity I learned that the Russians had starved Khan Abdullah to death in the prison in Moscow.

The days that I tried to get through living in the Ivanof Prison were not much different from my previous days in V.C.K. prison in Moscow. I would get up early in the morning. There was a rumor going around that the Khan of Khiva and his entourage was coming to visit the prison. One of the prison guards grabbed my arm and said “can you translate for us? They’re Uzbek Turks like you.” I said that I would be glad to perform this duty, but I quickly began to think that this might not be such a good idea because how would I address a king? What would be the protocol rules and how would they be implemented? I knew nothing of such things and there was no one there to help me. I sat down and tried to ready myself.

We all gathered in front of the great gate that opened out from the large prison courtyard and began to wait excitedly for the Khan of Khiva. The giant gate opened with a horrible crunching sound that stung our ears, like a terrible musical composition would. As the gate opened a cloud of dust enveloped the courtyard and the smell of gasoline mixed with the dust. It was a most

unpleasant atmosphere. The gas fumes entered my nostrils, upsetting my stomach. Consequently, I was having trouble seeing straight and stumbled, keeping my feet only with great difficulty. Cries of “Hurrah!” brought me to my senses as an enormous ramshackle truck entered the courtyard. The European and American prisoners gathered in the courtyard gradually raised the level of their cries of “Hurrah!”. Meanwhile, the people in the truck looked on intently, but with bewilderment. These people reminded me our our Janissary soldiers, with their diamond-shaped fur caps that seemed to be made from sheepskins.

Their hair was very long, reaching down to their shoulders. Looking from afar the scene gave the impression of a herd of black-white and colored sheep. All of them looked quite ashamed, depressed, embarrassed, tense and exhausted. I provided translation and guidance for the group and the Khan and I was quite successful in these roles. But at the time I didn't know how I would do it and I was having trouble understanding it all...luck and my courage probably aided me...

As far as I can remember, there were these people in the Khan of Khiva's retinue:

1. Abdullah Khan: the last Khan of Khiva. He appeared to be between 65 and 70 years-old. The Khan wore a black fur cap and a striped silk robe that had flowing sleeves and decorative, shining buttons. On his feet were short boots that looked like snow shoes.

2. Veli Ahdi Abdülhamit: between 22-25 years-old, quite tall and good-looking. He wore a fur cap on his head and short boots on his feet.

3. Şeyh-ül İslam: 90 years-old, with a long beard and an honest face.

4. Governor: rather young-looking and with a dynamic appearance.

5. Finance Minister Mehmet Bahahaddin: between 30-35 years-old and fat.

I don't remember the names of anyone else but some of their fur hats had rather large sides that would remind one of the shape of baklava. Their outfits were very bulky. For a while, the Khan and his entourage were given treatment different from ours, but this did not last long and the poor fellows were quite downhearted, coming from palace life to a prison camp. Before long they were all needing a piece of bread and gradually they joined the rest of us. So this is how we came to realize that the Khan of Khiva had not come on a visit. I integrated with them and tried to help them, introducing myself as a Turkish officer prisoner. One of them, dressed very well, tried to kiss my hand and bowed almost to the ground upon learning that I was a Turkish officer. Of course, I didn't give him my hand. Saying "no way!", I turned him away. He said he was the Finance Minister. As for me, I was very interested in the Khan so I asked which one he was. They told me that it was Abdullah Efendi in the black fur cap, in front of them all. They headed for their assigned rooms and myself and two others followed them. I heard them talking among themselves, saying "there's a Turkish officer prisoner here..." and I noticed that the Khan, evidently having heard this, turned around suddenly to try to pick me out.

I said to him, "I'm the Turkish officer, your majesty."

He extended a Kuran that he took from the sheepskin pocket of his robe and said:

"What will these men do to us? Why have they brought us here? For the love of this sacred book will you please tell me?" I was equally

confused about the situation. I took the Kuran from him, kissed it and pressed it to my forehead. Then I said to the Khan:

“Your majesty, I’ve been here for a year and a half and I’m getting along as best I can. Up to now I haven’t encountered any life-threatening situations. Hopefully, the same will be true for you and you’ll be comfortable. Let me say this, though. You may find that there is a danger of starving here. As far as I can tell from what you’ve told me, they brought you away from Khiva to prevent an uprising against the administration there. There’s nothing for you to worry about.”

The Khan appeared very depressed and confused. As we talked he told me about his palaces and his great treasure, while he roundly cursed the Russians and Bolsheviks.

The Khan said “Our groups are continuing to struggle against those scoundrels. If we carry the day and regain our citidal I’ll make you Minister of War. Even if you don’t accept it I’ll appoint you as Minister of Education.” When I heard these exaggerated promises and compliments I started to feel like an emperor.

When it came time for meal service, the Khan took his plate in hand and waited for a while next to the cook. He gathered up the cabbage parts and food crumbs that fell to the floor, put them on his plate and tried to eat them. This situation upset us all, and especially me. I related this unpleasant scene to the prison commissar, who was of Jewish descent, and showed this to him during meal time. In response, the commissar made the Khan the cook’s assistant. When I heard that the Khan’s son was here, too, and that he had been given an authoritative position, believe me I was very much affected. That worthless child wasn’t the least bit interested in the sorry state into which his father had fallen and didn’t look out for him at all.

A few days later while talking with the Khan he couldn’t keep from complaining to me about his son:

“Sir, my son is not paying any attention to me. Most of the time I’m left hungry but he just watches and couldn’t care less.” To myself I said shame on such a son as you...

When I tried to find out whether what the Khan was saying was true, I saw that the Khan’s son was gathering up the leftover food and hoarding it, as his father looked on with dismay and admonition from behind the columns where he hid himself. I caught this worthless son, whose name was Abdülhamit , red-handed. He lacked any love for his father and was heartless. When I said “aren’t you ashamed of yourself, Hamit? You’re depriving your benefactor father of even a bite of food and hoarding it, as well. Isn’t that shameful?” In response, Hamit said:

“What can I do, sir? Only I can fill my own stomach.”

So you can understand what the situation was in Russia at that time, when not even good will for one's father remained. I found this group of people, that I likened to a herd of sheep, quite interesting, crude and primitive. They reminded me of our Janissairies. The truck they came in stopped in front of us with a very sharp braking sound, making those inside the truck nearly invisible amidst the dust. When the dust and smoke cleared, the herd in the truck started to get out. In the forefront was the Khan of Khiva. They rested a bit in a place prepared for them and then walked around the prison. I translated for them as best I could. Fortunately, what I feared did not happen to me but I still don't know how I was able to accomplish this task.”

Details from Ivanof Monastery-Prison

As his days in Ivanof Prison dragged on and he turned 25, Tahir found himself in the midst of a great food shortage in the Russia of 1920-21. Tahir and his fellow inmates were forced to find and eat grass in order to stay alive, although “the German, English and American lords among us experienced no such problems, as the Red Cross supplied them with all kinds of food. We competed for their crumbs, even collecting the fruit skins they threw out the window. These terrible days lasted for a year and a half.”

Besides scrounging for grass to fend off starvation, Tahir also walked around the grounds of the former Ivanof Monastery. He encountered the monumental graves of former Czars, which were well-stocked with provisions for the afterlife – a custom found in Altaic and other cultures, as well. Tahir described this experience as follows:

“On the west side of the pine grove were the tombs of Russian Czars, which were generally built underground. The tombs were made of a mixture of concrete and rocks and each tomb was as big as a mid-size room. Some of them had a number of sections, in one of which there were wooden closets that resembled clothes closets. The closets were made of highly polished beech wood. I wondered what would be the purpose of such closets here. When I looked inside I saw books, belongings and many clothes of various colors and models. This sight made my eyes marvel. These precious items and clothes, which in my wildest dreams I couldn't imagine, had been put here for the use of the dead. To put it another way, they had been buried here underground.

When I saw these things I couldn't help but say to myself ‘O My God!’. I was even more surprised when I noticed the tea and coffee sets, colorful plates of various sizes and designs and trays. There were zinc plates and trays lined up in an orderly fashion on shelves. I thought to myself that this must be a luxury kitchen for the dead. The covers of the

coffins, which looked like furniture, were soldered shut and locked with a pair of padlocks. I got very close to one of the coffins and tried to read the few letters and words written on top of it. The dead person's name, surname, date of birth, date of death and birthplace were written. Some of the trunks and coffins had been destroyed, supposedly by Hungarians. With some trepidation I approached one of these dilapidated coffins. The body inside was completely disintegrated, with only the bones left in place. The bones of the skeleton had been separated from one another and the hair had fallen to the side of the still intact skull. The sight of the skull and chin bones was quite unnerving. The necklace and religious pieces of jewelry were mixed in with the dust in the coffin, while the decayed ribbons had turned the red color of the soil. When I saw all of this I said to myself: 'I wish I hadn't come here and seen these frightful sights.'

Tahir's Long Road Back to Turkey

Tahir learned about the signing of the Turkish-Russian Friendship Treaty from a copy of Izvestiya newspaper given to him by an Armenian inmate named Karabet Ağa of Baku. This news prompted him to contact the Turkish Ambassador in Moscow Ali Fuat Paşa, who quickly sent Tahir food supplies and 40,000 rubles. Nevertheless, further word from the embassy did not arrive so Tahir feigned an ear illness and a friendly Polish doctor at the prison sent him in to Moscow for treatment. Making his way to the Turkish Embassy, Tahir received assurances that the ambassador would intercede for him but upon returning to Ivanof Prison the situation did not improve. Finally, at the beginning of 1921, Tahir was released from Ivanof Prison and made his way to Novorossisk on the Russian Black Sea coast, in hopes of finding transport back to Turkey.

Somehow, Tahir next found himself departing on the Japanese ship "Heymaymeoro" (Shining Peace) from Vladivostok in late February 1921, where he was seen off by Tatars who asked him to "give our regards to the homeland". The Tatar leader, Mufti Bahaeddin Efendi, led cries of "God is Great!" and "Long Live Islam!" as the ship left port. There were 1,000 Turkish prisoners on board, as well as the Tatar wives and children of 10-12 Turkish officers and soldiers. However, after the long voyage from the Far East, the "Heymeymoro" was seized by the Greeks, warring with Mustafa Kemal's Turkish Liberation Army at the time, near Lesbos Island in the Aegean Sea in the Spring of 1921 (Map 6). Tahir was once again a POW and would not reach Istanbul and Trabzon until after another 8.5 months of captivity aboard the Heymeymoro, at locations in Greece and on the Italian island of Asinara, between Sardinia and Corsica.

Fuad and Tahir Finally Return Home

In late July 1918, Fuad was released from Vetluga, traveled by boat to Nizhni Novgorod and from there rode a train to Moscow, which was in

the midst of clashes between the Bolsheviks and Mensheviks. Staying at a German hospital in Moscow, Fuad and his mates were given Russian uniforms to wear because foreigners were being targeted for abuse. One week later, Fuad boarded a train for Warsaw, was quarantined for a week at the border, and then proceeded on via Budapest, Belgrade and Sofia to Istanbul, where he was reunited with his family on 1 September 1918 (Photo 3).

As for Tahir, after finally reaching Trabzon he was pressed into service in the Turkish Independence Army – “Third Company of the Yıldırım Battalion of the 66th Regiment”. Nearly two more years of soldiering was required of Tahir in the Black Sea region until April 1923, when he was shot in the foot and hospitalized in Samsun. Toward the end of 1923, 8 years after his travail began, Tahir was released from the army and returned to Aşudu (Gürpınar) village in Darende, Malatya (Photo 4).

Conclusion

As young men in their early twenties, knowing little about the world beyond Turkey, both Fuad and Tahir came face to face with the horror of captivity in a strange land, but it ultimately made both of them stronger and prepared them for success in later life, personally and professionally – Fuad became an engineer and Tahir a teacher and writer. With regard to their Altaic contacts in Siberia, Fuad and Tahir came to rely on their Turkic kinsmen as touchstones in an otherwise inhospitable and foreign place. Tahir, in particular, was hosted in Tatar homes near Verkhneudinsk (Ulan Ude) around Lake Baykal, at Sretensk and Blagoveshchensk in far eastern Siberia, at Hailar in northwest Manchuria and in Petropavlosk (today in Kazakhstan, near the border with Russia) and in Ufa – all located along the Trans-Siberian Railway (Map), which Tahir became all too familiar with during his fugitive days.

The Turkish-Turkic bond proved to be life-saving, especially for Tahir. Without the safe harbor provided by his Turkic kinsmen throughout Russia, and even in China, Tahir would have been hard-pressed to survive as a Turkish POW fugitive in the tumult of revolutionary Russia. Both Fuad and Tahir seemed to intrinsically feel the connection to their Altaic brethren despite the physical separation between Turkey and Eurasia.

Photos and Maps



Photo 1 Russian mujik villagers



Photo 2 Traditional Tatar home



Photo 3 Fuad Bey in 1925



Photo 4 Tahir Bey in 1928



Map 1 Mologa is now under the waters of the Rybinsk Reservoir, lower right corner



Map 2: Vetluga is north of Nizhny Novgoro, left of center on map



Map 3: Kahta is toward the very bottom of the map, south of Ulan-Ude



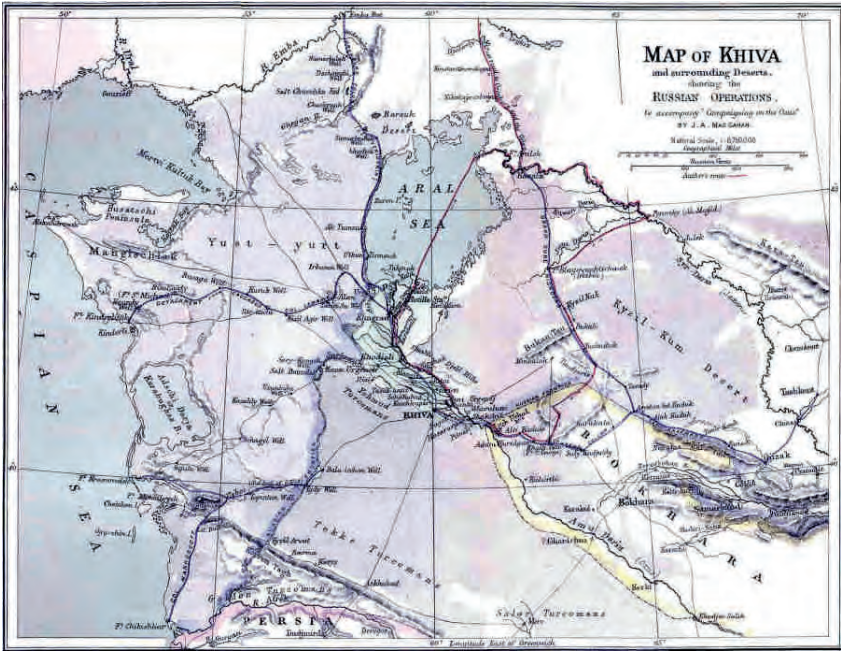
Map 4



Map 5



Map 6



Map 7

Рахымжан Отарбаев драматургиясы: тарихи драма, тарихи тұлға, көркемдік шешім және жаңашыл көзқарас

*Rita Сұлтанғалиева**

Rahimjan Otarbayev's Dramaturgy: Historical Drama, Historic Personality, Artistic Solution and Innovative Approach

Rita Sultangaliyeva

Summary

The great writer Rahimjan Otarbayev, whose writing skill and unique style gave him a special place in our generation's drama world, gave new life to the past with his dramaturgy and ensured that the incomparable efforts and unknown aspects of historical personalities who struggled for national freedom would be discovered. With historical dramas like "Beybaris Sultan", "Cangir Han", "Bas", "Sırım Batır" and "Mustafa Şokay", the writer depicted the past in different dimensions and brought the character and naturalness of historical heroes to life with all their fine points.

In this article, the main themes of Rahimjan Otarbayev's historical dramas "Beybaris Sultan", "Cangir Han", "Bas", "Sırım Batır" and "Mustafa Şokay" are examined and we focus on the characteristic peculiarities of the main characters in these works.

Key Words: Rahimcan Otarbayev, dramaturgy, drama, Kazakh literature.

Бүгінгі таңда қаламгерлік шеберлігімен, өзіндік жазу стилімен, сөз саптауымен дараланып, драматургия әлемінен үлкен орын алатын жазушы-драматургтердің бірегейі – Рахымжан Отарбаев.

Рахымжан Отарбаев «Бейбарыс сұлтан», «Жәңгір хан», «Бас», «Сырым батыр», «Мұстафа Шоқай» секілді тарихи драмалық туындылары арқылы өлген тарихты өзгеше қырынан жаңартып, тарихи кейіпкерлердің болмысын, характерін толықтай ашып көрсетеді. «Рахымжан драматургиясы – Сұлтан Бейбарыс, Хан Жәңгір, Сырым батыр, Мұстафа Шоқай сияқты аяулы тұлғаларды тірілткен ұлттық драматургия» [1] деген пікір осының дәлелі.

«Бейбарыс сұлтан» деген пьесасы 2000 жылы жарыққа шықты. Атырау елі тойлаған Бейбарыс сұлтанның 875 жылдық тойына арналды. Бұл пьесаны М.О. Әуезов театр әртістері театр тарихында тұңғыш

* филология ғылымдарының кандидаты, М. Өтемісов атындағы БҚМУ-дың қауымдастырылған профессоры.

рет ағылшын тілінде қойды. Сонымен қатар Астанадағы М. Горкий атындағы орыс драма театрында 7-8 жылдан бері орыс тілінде қойылып келеді.

Автор өз заманының ерекше тұлғасы, тарих сахнасында әділ билігімен есте қалған, қазақ даласынан шыққан ерен тұлға хақындағы «Бейбарыс сұлтан» драмасында елден жырақта жүрсе де, жүрек түкпірінде халқына деген сағыныш, туған жерге деген ыстық махаббат, отанға деген сүйіспеншілік, адалдық, атақонысқа деген қимастық сезімі шексіз болған тарихи тұлға екені даусыз. Реформатор деуге лайық. Драмада билікке талас, сатқындық, мансапқұмарлық секілді мәселелер ел тілегімен ұштастыра отырып шынайы бейнеленеді.

Драма Кіші Азиядағы Сиуас қаласының құл базарындағы қызу құл саудасын баяндаудан басталады. Ашкөз саудагер қазақ даласынан тұтқындалған екі баланы намысшыл, ержүрек, асқан жауынгер халықтың ұрпақтары екендігін айтып қымбатқа бағалайды. Саудаға түсіп тұрған балалардың бірі өзін былайша таныстырады: «Жасым он екіде. Есімім – Бейбарыс. Жайық бойында моңғолдар тұтқынға алды. Ұлтым – қыпшақ, нәсілім – беріш. Жамақ ханның ұлымын» [2: 6]. Екі баланы да Мысыр билеушісі Сұлтан Салық Наджи-ад-диннің уәзірі сатып алады.

Драма желісіндегі Бейбарыстың одан кейінгі өмірі Мысыр жерінде әскербасы болуымен, ұлы дария Нілдің суын бөгеп басқа арнаға ағызу арқылы француз жауларын жеңуімен, король ІХ Людвикті қолға түсіруімен жалғасады. Одан әрі билеуші Иса Тұран Шаһ қаза тауып, патшаның әйелі мансапқұмар Фатима, жалақор, қызғаншақтық, көре алмаушылық қасиеттері басым Хуан уәзірдің арасында таққа талас басталады. Бұл билікқұмарлар елді жаудан қорғап, жер үшін жанын беруге әзір батыл да ержүрек Қалауын, Құтіз, Бейбарыс сынды қыпшақтардың таққа отырмауы үшін түрлі амал-айла тауып, қолдан келер опасыз қылықтарын жасап бағады.

Бейбарыстың жылнамашысы Тәңірбердінің жазғандарына көз жүгіртсек, «Құлағу мен Кетбұқа ноянның әскеріне қарсы ғазуат басталды. Кәпір қолы Қайрға таяғанда бәдәуилер көмекке жетті. Оларға Алланың нұры төгілсін. Аспан асты қан-тозаңнан, жер беті өліктен көрінбеді. Әскербасы Бейбарыс ақ боз атпен ойқастап, қоршауға түскен кәпірлерге қарсы қолма-қол шайқас салды. Айқайдан даусы қарлықты. Отты қарумен доп атты. Жаудың жалғыз әскері қалғанша осы көрініс қайталанды. Ұрыста Құтіз әмірші қаза тапты. Иманы салауат болғай. Таққа Бейбарыс сұлтан отырды. Тәңірім оның жанына жамандық бермегей» [2: 26]. Бейбарыс сұлтан таққа отырғаннан кейін иен даланы гүлзар баққа бөлейді, Мысыр шаһарына жаңа тәртіп орнатады, ел-жұртын сыртқы жаулардан қорғайды, алайда оның көңілінде

зілдей ауыр мұң бар, ол – туған жеріне, Жайығына, жусанды даласына деген сағыныш.

Драма соңы сағыныштың шырмауына шырмалған Бейбарыс сұлтанның шаһар әкімінің ұсынған у қосылған қымызын ішіп, сұм ажалдың келгенін сезіп, болашақты иманды ұлдарға аманаттауымен аяқталады.

Рахымжан Отарбаевтың «Жәңгір хан» драмасы Бөкей Ордасының ханы Жәңгір Бөкейұлының тарих қойнауындағы игілікті істерін насихаттап, қазақ халқын білімді, мәдениетті етуге, таза дінді, ұлттық намысы бар қасиетті қазақты тәрбиелеуге ақылы мен барлық күшжігерін сарп еткен қайраткер болғандығын баян етеді.

Бұл драмасы жөнінде: ««Жәңгір хан» деген пьесамды 15 жыл бұрын жазып едім. «Хан емессің, қасқырсың» деген Махамбеттің бір ауыз сөзі бізге сіңіп қалған. Жәңгір ханның қаншама еңбегі бола тұрса да, әлі күнге сол сөзді жеңе алмай келе жатырмыз. Президенттің өзі «Хандардың ішіндегі прогрессивтік хан – Жәңгір» деген еді. Оны да құлағымызға ілмедік» [3] - дейді автор сұхбатында.

Драма Жәңгір хан ордасын, ханның бөлмесін асқан шеберлікпен суреттеуден бастау алады. «Хан ордасы. Кең де салтанаты асқан, Еуропаша жасақталған бөлме. Қымбат жиһаздар, түбі алтындалған қалыңдығы кереқарыс кітаптар, шахмат құрулы, бильярд столы тұр, төбеде ондық шам, оның сары бояқ сәулесі император Бірінші Николайдың қабырғада ілулі тұрған портретіне түседі. Үстіне патсайы сусыма шапан, басына тақия киген Жәңгір хан алдымен кітаптарға үңіледі, бірін қолына алып парақтап, күбірлеп оқиды да бас шайқайды. Кері орнына қояды» [2: 94]. Жәңгір ханның көрсетілген сән-салтанаты Исатайдың өлімі туралы хабарды естігендегі жан күйзелісіне алмасады. Үлкен ой үстінде жүрген Жәңгір ханға қайынатасы Қарауылқожа келіп, шайқаста қаза тапқан Исатайдың өлімін хабарлайды, басшысынан айырылған қалың қазақ елінің ендігі күні оңалмас, шілдің боғындай шашырап дегендей ойға қалады.

Одан әрі Жәңгір ханның өзі ашқан «Жәңгір мектебінің» мұғалімі Ольдекон және мектеп бітіруші шәкірттерімен кездесуі оқырман көңілін өзіне аудартып сүйсіндіреді. Жағрафия, орыс тілі, математика, физика, діни сабақ сынды пәндерден білім алған шәкірттер Жәңгірдің қойған сұрақтарына мүдірмей жауап береді. Жәңгір хан еңбегінің зая кетпегенін көріп көңілі жадырайды, қуанады.

Жәңгір ханның жиһанкез-ботаник ғалым Гегель, өлке тарихы мен табиғатын зерттеуші ғалым Бергман, шенеунік Ивановпен кездесіп сұхбат құруы Жәңгір ханның біз білмейтін қырларын аша түседі. Бергман мен Ольдеконның сөзінен Жәңгір ханның ел тарихының

қойнауына көз жүгіртіп, салт-сана, дәстүріне баса назар аударғанын, өзге тілдерді жетік меңгергенін байқаймыз.

«Бергман. Кеше кеш Жәңгір Бөкеевич ел мен жердің тарихы мен табиғи байлығынан, халықтың салт-дәстүрі мен қолөнерінен аса мәнді мағлұмат берді.

Ольдекон. О, Жәңгір Бөкеевич – аса терең білімдар жан. Жас шағы Астраханда, генерал-губернатор Андреевскийдің үйінде өткен. Орысша, француз, араб тілдерін ден қойып меңгерген. Батыс өлкенің шежіресін жазып бітірді» [2: 102].

Драма оқиғалары Орда маңында Ковалевскийдің ғылыми еңбектерге толы керуенінің тоналуымен, бұл іске Махамбетті кінәлауымен, казактардың Жәңгір ханнан Махамбетті қолға түсіруге қажетті қаруланған әскер сұрауымен шиеленісе түседі. Атты казактар Махамбеттің ізіне түсе алмағаннан кейін, оның нағашы жұртына Қойлыбаевтар ошағына ойран салады. Опасыздардың қарсыласқан он бес жасар бозбаланы керегеге таңып жалаңаш кеудесін өртеуі, бесікте жатқан сабиді қылышпен қақ бөлуі, бейшара шалдың сақалын кесіп алуы жан түршіктіреді. Бұл сұмдық жайттардан кейін кездескен Жәңгір хан Махамбетті райынан қайтара алмайды, бірлікке шақырған ханның сөзін құп алмайды.

Драманың соңы Жәңгір ханның өмірге өкпе айтуымен, ызаға булығып, жиған-тергенін есептеуімен аяқталады. «Түйежапырақтың көлеңкесіндей қысқа күнге қырық құбылған дос-жаран жиыппын. Көз аясына сыяр жерден әріні көрмейтін қас-дұшпан жиыппын. Күйектей сақалы мен атадан қалған мақалынан басқа дәнеңесі жоқ бай мен би жиыппын. Қызыл өрттей шарпыған қызғаныш жиыппын. Көзін күлмендетіп қыз-қатын жиыппын. Оңған бөздей атақ-абырой жиыппын. Жиған-тергенің осы болса!..» [2: 128].

«Маған жеткізбей кеткен арман сендерге ұстата қойса жақсы. Маған талай жер соқтырған өкініш сендерден аулақ қашса жақсы. Болашақтарым-ай менің!». Келер ұрпақтан, өзі тәрбиелеп шығарған жас шәкірттерінен үлкен үміт күтеді, болашақтары жарқын болғанын қалайды.

Драматургтың «Бас» драмасы қазақ халқының азаттығын көксеген күрескер, ел қорғаған батыр, қазақтың өр рухты ақыны Махамбет Өтемісұлының жендеттердің қолымен шабылған басының Кеңес тұсындағы жағдайын баян етеді.

«Махамбетке арнаған «Бас» деген пьесам бар. «Бас та » – Абай сияқты. Тірі Махамбет жоқ. Ол көрден қазылып алынған. Сөйтіп, антрополог Ноэль Шаяхметов мүсінін жасаған, Алматыға келіп, он жеті жыл әркімнің жертөлесінде жоғалып кеткен Махамбеттің басы ғана бар. Оны өлтіретін Ықылас бар. Қайыпқали бар – сатып кететін.

Исатай бар – жан жолдасы. Баймағамбет бар. Бірақ, олар – бүгінгі заманның кейіпкерлері. Бірі министр, бірі институттың директоры, бірі зерттеуші ғалым болып отыр. Тап сол атпен алынады. Исатай бар – оппозиционер. Тіл жоқ. Алаштың жалауын желбіретіп тұрады. Тағы да оның ішінде Махамбет деген бүгінгі күннің ақыны бар. Ол ішіп кеткен...» [3] - дейді Рахымжан Отарбаев.

Антрополог-ғалым Ноэль Жұмабаевич ұлы ақын Махамбеттің басын қазып алып, бас мүсінді қайта қалпына келтіреді. Өзі Мәскеуге кетпекші болып, ақынның бас сүйегін сақтауға тапсыратын орын іздеп әуреге түседі. Республикалық мәдени және тарихи ескерткіштерді қорғау қоғамының басшысы Ықылас Төлеевич «сонда мәдени... тарихи ескерткіштерді қорғау қоғамы қу бас жинайтын орын ба?» [2: 135] деп ызаға булықса, әдебиет пен өнер институтының басшысы Қайыпқали Есімович «бастың әдебиет пен өнерге қандай қатысы бар? Тіпті байланысы жоқ қой... Кәдімгі қу бас» [2: 136] деп қарсылығын білдірсе, мәдениет министрі Баймағамбет Айшуақович те бас мүсінді сақтаудан бас тартады.

«Осы кезде ішке осы мекеменің карауылы Дәурен кеп кіреді.

Дәурен (әрі қаймығып, әрі ызалы). Ағалар, кешіріңіздер, ақынның басын маған бересіздер ме, мен сақтайын. Жастайымнан өлеңіне де, өзіне де табынып өскем...» [2: 138]. Ақыры қазақ халқының мақтанышы, ер жүректі ақын Махамбеттің бас сүйегінің мүсіні мекеме карауылы Дәуренге тапсырылады. Жертөледе күн кешіп, көше сыпырса да, ақын поэзиясының қасиетін түсіне білген Дәуреннің іс-әрекеті қуантады.

Автор жертөле ішінде бассыз Махамбеттің рухымен Баймағамбет рухын, Қайыпқалидың рухын, Ықыластың рухын тілдестіреді. Махамбет рухы жиналғандардың сатқындықтарын, опасыздықтарын бетіне басады, бүгінде олар секілді жағымпаздардың қала мен далада өріп жүргенін, рухы мықты, өр мінезді ұрпақтың да туарын айтып өтеді.

Ақынның бас сүйегінің қазылып алынып, қайта жерленбегенін білген Махамбеттің туысы, жанашыры Құрақ шалдың үлкен басшыға жазған хаты, үлкен басшының бас сүйегін тауып әкелгендерге жүз мың доллар ақшалай бәйге жариялауы оқиғаларды одан әрі шиеленістіре түседі. Бас сүйегін сақтауда немқұрайлылық танытқандар, бұл хабардан кейін ақынның басын жан ұшыра іздей бастайды. Бұл оқиғадан Ықылас, Қайыпқали, Баймағамбет сынды ашкөздердің сатқындығы, ақшақұмарлығы, жағымпаздығы айқын көрінеді.

«Махамбеттің басына деген немқұрайлылық ұлттық болмысқа, қазақы қасиетке, шынайылыққа, әділетке, мызғымас құндылықтарға деген немқұрайлылық» [1] - деген пікір бұлтартпас шындық. Себебі,

ел үшін жанын пида еткен ақынның бас мүсінін қорғамау, сыйламау – қазақ ұлтына жат іс.

Автордың «Сырым батыр» тарихи драмасы Кіші жүздің Байұлы тайпасының Байбақты руынан шыққан, Ресей патшасының отарлау саясатына қарсы күрескен Кіші жүз қазақтары көтерілісінің көрнекті басшысы, ержүрек батыр, тілге жүйрік, от тілді шешен Сырым Датұлының өмірінің соңғы жылдары, отарлаушылардың озбырлықтарына қарсы күресіп, жайылымдық жерінен айырылған, патша үкіметінің тонауынан, жаншып таптауынан күйзелген қазақ халқы үшін күресуімен қатар қалмақтармен, тіпті башқұрттармен тайталасуы, Кіші жүз ханы Нұралымен де қарсыласуы жайынан баян етеді.

Рахымжан Отарбаев тарихи драмада Сырым батыр бейнесін батырлығы, қарапайымдылығы, сөз тапқырлығы, тілге шешендігі, қол бастар көсемдігі жағынан толықтай ашып көрсетеді.

Алтынды баға жетпес қазынаға балаған Орал казачествосының бастығы Погодиннің сөзіне Сырым батырдың берген жауабынан «Дүниеде алтынға да сатылмайтын құндылықтар бар, мырза. Атаның құты, ананың сүті. Арым мен намысым. Туған топырағым. Қабырғалы қазағым» [2: 220] сол секілді қалмақ батыры Доржының «Сырым, Сырым дегенге... Қалай Сырым болып едің осы сен?» [2: 206] деп кекете сөйлеген сөзіне:

«Қазаным оттан түспей қайнап тұрса,
Дастарханым дәмге толып жайнап тұрса,
Көмейде қызыл тілім сайрап тұрса,
Дұшпаным алдыма келіп аузына келгенін шайнап тұрса...

Мен неге Сырым болмауым керек» [2: 207] деп өлеңдете қайтарған жауабынан тілге шешен, сөзге тапқыр екендігін аңғарамыз.

Драмада Сырым батырдың орыс патшайымы Екатеринаның бас старшындыққа тағайындау туралы жарлығымен танысқан сәті бейнеленген. Басты кейіпкердің шен-атақтың оған жақсы ниетпен беріліп отырмағанын аңғаруы, мансапқұмарлыққа салынбай, елінің, қазақ халқының жайын, болашағын, ауызбіршілігін ойлағанын айқын аңғартады.

Орыстарға қарсы жұмыла күш біріктіруде Сырым батырдың « – Уа, халқым тағы бір көтер еңсеңді. Қылыш, найзаға күн туды. Намысты жаниық. Өшіміз кетті! Төгілген қан құрғамайды! Кіші жүздің еркегі жерге қарап тоңқайып өлмейді. Көкке көз тігіп шалқайып өледі. Көтер басыңды, халқым!» - деп ұрандатуынан қолбастар көсемдігі ашыла түседі [2: 228].

Драма соңы қазақ халқының алдында тұрған екі-ақ жол, бірі – орыс, бірі – хиуа мен түрік болса, өз таңдауын қандастарымыз деп

хиуа мен түрікке жасаған Сырым батырдың Хиуа еліне аттануымен аяқталады.

Автордың «Мұстафа Шоқай» драмасының басты мақсаты әлемге танымал қоғам қайраткері, ақиқат үшін алысып, азаттық үшін таласқан Мұстафа Шоқай бейнесін ұлт болашағын ойлайтын қайраткер тұрғысында таныту, оның баға жетпес құнды еңбектерін, тұжырымды ойларын бүгінгі жас ұрпақтың санасына ұялату болып табылады.

Драма тыңшылар мен құйыршықтардың, алашордашылар мен ішкі халық жауларының істерін тінтуші, тергеушінің сөзінен басталады. «Сонымен, мыналар – жапон тыңшылары, мыналар – ағылшынның итаршылары, мына топ – герман құйыршықтары. Бұлар – ішкі халық жаулары. Алашордашылар бір бөлек... өңшең сатқын. Қаптап кеткен. (Бір папканы қолына алып). Бұл – Шоқай. Мұстафа! Бұл – түрік-герман-ағылшын-француз шпионы. Қашып жүр, ел қыдырып, су сыдырып, Совет үкіметін жамандап... Сталиннің өзі не деді? Шоқайдың көзіне көк шыбын үймелет деді! Қолыма бір түсер, қыл арқан қолымызда!» [2: 235]. Одан әрі драма желісі Мұстафа үйінен дәм татты деген желеумен Әміре Қашаубаевты тергеу ісімен, ұзақ уақыттан кейінгі Шоқайдың жұбайы Мария Яковлевнамен кездесуімен жалғасады.

Драмадағы өзекті оқиғалардың бірі – Алашорда үкіметінің басшылары Әлихан Бөкейханов, Ахмет Байтұрсынов, Міржақып Дулатов, Башқұрт үкіметінің басшысы Зәки Валиди және Түркістан үкіметінің өкілі Мұстафа Шоқайдың бас қосуы. Бұл отырыста талқыланған негізгі мәселе түркі халықтарының федерациясын құру болса, «алдымен, халқымыз аштықтың алдында тұр, ақша, азық-түлікті қамдайық. Елден жігіт жинап, әскер ойнату керек. Қару-жарак жетімсіз. Көбі құр қол жүр. Соңғысы, ел сауатсыз, надансоқ. Саясатты ұқпайды. Ортақ тіл – газет шығарып көзін ашу, ұғымын байқату» [2: 244] деген Ахмет Байтұрсыновтың сөзінен ұлт зиялыларының негізгі мақсат, тілектерін анық байқаймыз.

Опасыздардың Мұстафадан ала алмаған өштерін інісі Нұртазаның отбасынан алуы, Нұртазаны ату жазасына кесуі, жұбайы Мария Яковлевнаны қамауға алуы – кер заманның айқын бір дәлелі. Мұстафаның қандастарымыз қамалған тұтқындар лагерінде болуы, ондағы аштықтан күйзелген, ауру, құр сұлделері қалған жадау тұтқындардың көрінісі жан түршіктіреді. Отандастарын бостандыққа шығаруға, тар қапастан алып шығуға жанталасқан Мұстафа ақыры у қосылған су бергеннен кейін қаза табады. Тарихи шындықтың көркемдік шешімі бұл.

Жазушы-драматург Рахымжан Отарбаев драматургиясы өлген тарихқа жан бітіріп, тарихи тұлғалардың ұлт бостандығы үшін сіңір-

ген толассыз еңбектерін, біз білмейтін жаңа қырларын ашуға септігін тигізді десек, «Бейбарыс сұлтан», «Жәңгір хан», «Бас», «Сырым батыр», «Мұстафа Шоқай» сынды тарихи драмалары бұған дәлел.

«Шеберліктің түп атасы – талғам. Талғамы биік жазушы ешқашан арзанға алданбайды» [4: 5] дейді жазушы Д. Исабеков автор туындылары хақында. Оның әр шығармасындағы әрбір сөзін талғам таразысынан өткізіп барып, сол арқылы жанды образ жасап шығарғанына туындылары дәлел. Тарихтағы табандылық пен тамырдағы тектілікті ұштастыра отырып, тұлға мен тобыр тартысқан замана шындығы бүкпесіз суреттеліп, тарихи тұлға бейнесі жаңашыл көзқарас тұрғысынан бейнеленіп, көркемдік шешімін тапқан драматургтың әр туындысы қалың оқырман мен көзі қаракты көрерменге ой салары сөзсіз.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Бағдәулетқызы Ә. Театр: Көркемдік. Суреткерлік. Сергектік. 11 қараша 2015. <http://old.adebiportal.kz/news/teatr-k-rkemd-k-suretkerl-k-sergekt-k/>
2. Отарбаев Р. Айна-ғұмыр. Пьесалар. Астана: Фолиант, 2013.
3. Сұлтан Т. Жазушымен сұхбат // «Алматы ақшамы» газеті. 1 қазан 2015.
4. Исабеков Д. Қара сөздің ерікті тұтқыны // Аспандағы ақ көбелектер. Астана: Фолиант, 2009.

Kırgız ve Altay Dillerindeki “Kızıl” Kelimesinin Kullanım Özellikleri

*Kıyal Toktonaliyeva**

Peculiarities of use of the word “кызыл” in the Kyrgyz and Altaic Languages

Summary

The article researches the concept, peculiarities, similarities and dissimilarities of the word “кызыл” in Turkic languages, especially in Kyrgyz and Altaic. First, it is important to explain peculiarities of use and meaning of the word “кызыл” in the Kyrgyz and Altaic languages. In the Kyrgyz Turkic language the word “кызыл” means not only a red color but it has such notions like “good” and “very beautiful”. Some proverbs with the same meaning are also found in the language. For example, in the proverb “Өнөр алды кызыл тил”, the expression “кызылтил”, that is “a red tongue” means not only human taste and speech organ but it can also mean “an eloquent person”. Besides, in the Altaic language this word has the same meaning as in Kyrgyz and it has more meanings like health, flame, power, and youth. For Teleuts, who have lived abreast with the Altaian people so long, the red color is sacred and it is the color of defence. The most respectable guests at wedding parties of Teleuts wear a red waist belts on their fur coats. A bride wears a red wedding dress. For Altaian people a red color has become a part of everyday life and even greeting each other they can ask “How are you?” (“Kandıjürün?”), “I live red and brown” (‘Kızıl küren jürüm’), i.e. “I’m fine”, “Everything is OK”. Both in the Altaic and Kyrgyz languages a red color means sometimes something good and something bad. Comparisons and classifications are included in the article.

Key Words: indigenous words, lexicography, Kyrgyz Turkic language, Turkish Turkic Language and Altaic Turkic language.

Kırgız ve Altay Türkçesi’nde ‘kırmızı’ ile ilgili atasözleri, deyimler ve bir çok kalıplar bulunmaktadır. Kırgız ve Altay Türklerinin kültüründe renk kullanımları birbirine çok benzer. Altay Türklerinde kırmızı renk iyiliği bildirir ve hoş görülen renk olarak önem taşımaktadır. Onlarda kırmızı renk kanı, ateşi, güneşi, güç ve kuvveti, gençliği, güzelliği, sağlığı yansıtan renklerdenir. Örneğin, Altaylıların milli kıyafetleri, özellikle kadınların yelekleri çoğu zaman kırmızı olur.

Yaşar Kalafat ‘Kırgızistan-Altay ve Anadolu Türkçelerinde Al / Kızıl Rengi’ isimli bildirisinde Batı Türklüğü, Kuzey ve Güney Kafkasya,

* Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan.

İran, Irak Suriye Balkanlar halk inançlarında al/kızılın içerdiği mitolojik mahiyet ile Kırgızistan, Altay¹ Türkçelerinde ve Türk kültür coğrafyaları sözlü kültüründe yer alan kızıl kelimesi arasındaki mitolojik veri, anlam ortaklığını yazdı .

Gence çocuk sünnet toylarında çocukların sünnet kıyafetleri **ağ** olur ve bu ağ kaftanın üzerine **kızıl kuşak** bağlanır. Ayrıca sünnet kıyafetinin şapkasında kızıl bezeğimsi **kızıl bir nokta** ve arkasında da **kızıl bir hat** olur².

Gelinin yüz örtüsü kızıl bir tülden olur. Kına gecesinde de gelinin yüz örtüsü keza kızıl tür olur ve oturduğu sandalyenim altında kızıl bir örtü bulunur.

Gence'de gelin kız baba evinden çıkarken evin eşiğinden dışarı çıkmadan aileden bir erkek babası veya ağabeyi olmazsa erkek kardeşi onun beline **kızıl bir kuşak** bağlar. Bu kuşak üç defa bağlanır, ilk ikisinde bağlandıktan sonra açılır, üçüncü bağ artık açılmaz ve bu esnada ona,

Anam bacım kız gelin
Eli yüzü düz gelin
Yedi oğlan isteriz
Bir tane de kız gelin denir.
Hayır dua yapılır nasihatte bulunulur.

Halkı Sünni ve Şii İslam'dan oluşan Gence ve evresinde **Al / Hal Avradından** korunmak için annenin etrafına konulan ve koruyuculuğuna inanılan nesnelere arasında kızıl renkli bir şeyin bulunması muhakkak istenir. Bazı hallerde annenin karyolası etrafında **kızıl bir ip** veya **kızıl bir şerit** dolandırılarak bağlanır. Bu bağ malzemesinin rengi kızıl olur.

Türk topluluklarından olan Altayların bir kolu Telengit boylarında kırmızı renk kutsal, koruyucu renk olarak kabul edilir. Onların geleneklerine göre çok saygı değer konuklar beline kırmızı renkli kemer takarlar. Evlenecek olan gelinin yelegeği de kırmızı olur.

Altaylıların günlük hayatında kırmızının büyük bir yeri vardır. Bunu selamlaşma tarz ve geleneklerinde de görebiliriz. Örneğin, **'kanday jürün?'** diye sorarsa birisi, öbürü de **'kızıl küren jürüm'** der. Her şey yolunda, hayatın tadını çıkarıyorum, kırmızı tadındayım v.s. anlamındaki böyle bir selamlaşma Kırgızlarda rastlamamaktadır.

Türk boylarından olan Kırgızlarda kırmızı renk sevda ve aşkın sembolüdür. Dolayısıyla Kırgız folklorunda **'kızıl gül'** düşüncesi genç, evlenme zamanına gelen güzel kızlar için kullanılmıştır. Hatta Kırgızlarda kıyısı kırmızıdan olan ak kalpağı delikanlılar diğer veya komşu köye

¹ Yaşar Kalafat, 'Kırgızistan– Altay ve Anadolu Türkçelerinde Al/Kızıl Rengi'.

² Yaşar Kalafat, 'VIII. Atatürk Kongresi - Gence-Şirvan Seyahat Gözlemleri ve Türk Halk İnançları Kültüründe 'Kızıl'ın Mitolojik İçeriği'.

giderken ve özellikle düğünlerde giymişlerdir. Böyle göstergeler evlenecek zamanı geldi, layık kız arıyoruz anlamını vermiştir.

Kırmızıdan başka, örneğin, mavi, yeşil, mavimsi renkleri kızlar giymemişler. Bunlar kadınlara ait renk değilmiş olarak bilinmiştir.

Güzel ve evlenmeye hazır olan kızlara Kırgızlar ‘kızılı kızıl, ağı ak’ derlerdi. Yani hiçbir şeyden eksiği yok, evlenebilir anlamını vermişti. Bunları biz hatta gençlerle ilgili geleneklerden görebiliriz. Mesela, kızlar evlilik teklif eden delikanlıların arasından sevdiği veya aşk olduğu birisine kırmızı mendil hediye etmişlerdir. İşbu gelenek günlük hayatımızda bazı yerlerde de yaşamaktadır. Bugün çoğu yerde kırmızı mendilin yerini kırmızı çiçek aldı. Bunu yanı sıra kırmızı ile ilgili bir çok örnekleri verebiliriz. C. Aytmatov’un ‘Kızıl elma’ eserinde de aşk olan birisi sevdiğine elma verir ve böylece sevgisini bildirir. Kırmızı elma aşkın sembolü olarak kullanılmıştır.

Bütün Türk boylarında olduğu gibi Kırgızlarda da kırmızı renk sosyo-siyasi anlamda şöhretin, idarenin sembolü olarak bilinmiştir. Kırmızı tebetey buna örnektir.

Han ilk tahta otururken başına kırmızı tebetey giyerdi. Bu gelenekten hanın otoritesini, şöhretini ve han olduğunu bildirmek için kullanıldığını öğrenebiliriz. Örneğin, eski yazıtlarda ‘kızıl han’, ‘kızıl ordulug’ olarak geçmektedir. Savaşla hayatını geçiren bir millet için rengin bundan daha beteri olamazdı. Han ve onun ordusunun böyle bir biçimde söylenmesi ta VIII. yüzyıllarda yazılmış olan yazıtlarda korunmuştur.

Yaşar Kalafat ‘Kırgızistan-Altay ve Anadolu Türkçelerinde Al / Kızıl Rengi’ isimli bildirisinde Kırgızlarda kırmızının sosyal statü olarak üst seviyeyi temsil etmiş olması, Hanın ilk tahta oturduğunda başına kırmızı tebetey giymesi Şah İsmail Sarayında, Saray yöneticilerinin kıyafetlerinde muhakkak bir şekilde al/kızıl’ın yer almasını hatırlatıyor³.

‘Kızılın’ daha sonraki dönemlerde Uygurca’da, Harezmi Türkçesinde, Karahanlı Türkçesi’nde, Divan-u Lugat-it Türk’te, Kutadgu Bilig’de aynı anlam ve biçimde kullanıldığını söz konusu lehçe ve eserlerde izleyebiliriz. Belirttiğimiz gibi, kırmızı renk renk olarak kanın, güç ve kuvvetin, huzurun, kut ve bereketin, gençliğin, güzelliğin, sevgi ve aşkın, ateşin, güneşin sembolüdür. Kırmızıyla ilgili düşünceler folklorda, halk edebiyatında daha çok rastlamak mümkündür. Halk içinde halen yaşayan ve yazarı bilinmeyen şarkılarda kırmızı hayatın en güzel dönemi gençlik ile sıkı ilişkide olduğunu görebiliriz. Örneğin,

Kızıl kürmö şay kiyip
Oynogula kızdar ay
Kızık ömür bar çakta
Cırgagıla kızdar ay (Eldik ırlar)

³ Yaşar Kalafat, ‘Kırgızistan–Altay ve Anadolu Türkçelerinde Al/Kızıl Rengi’.

Türkçesi ise,

Kızıl ipekten yelek kiyip
Oynayınız kızlar ay
Güzel gençlik gününü
Keyfle geçirin kızlar ay (Türkü)

Bazı düşüncelere göre kırmızı renk güç ve kuvvetin sahibi olan hatta hayatın en güzel esnası olan 40 yaşındaki kişiye ait bilgilerde mitolojik koç olarak verilmektedir. 40 yaşındaki erkek kılıç gibi keskin ve güçlüdür, ateş gibi yanan alevdir.

Süsleme ve mücevherler üzerine yapılmış olan kırmızı taşlar huzur içindeki yaşamı yansıtır. Böylece kırmızı renk olarak bütün Türk halkları için özellikle Kırgız ve Altay Türklerinde çok ve geniş anlamda kullanılmıştır.

Kırmızı ile ilgili bilgileri edinmek için önce söz konusu rengin etimolojisine başvurmak gerekmektedir. ‘**Kızıl**’ kelimesi ‘**kız**’ ve ‘**ıl**’ olarak iki kök ve ekten oluşmaktadır. Bu konuda birçok bilim adamları ayrıca, Clauzon, Sevortyan, Tenişev, K. Seydakmatovlar aynı fikir ve düşüncede olmuşlardır. Onlara göre, ‘**kızılın**’ –ıl eki diğer renklerde örneğin, yeşil veya kızıl-tazıl gibi sözcüklerde de ek olarak kullanılır (K. Seydakmatov, 1988: 169). Böylece ‘**kız-**’ kökü daha sonra birçok sözcüğün oluşmasına neden olmuştur. Örneğin, **kızar-** (kızarmak), **kızı-** (işin kaynaması), ‘**kızamık**’ (hastalık) gibi anlamdaki yeni sözler ortaya çıkmıştır.

Aşağıda kızıl kelimesinin kullanım çevreleri örneklerle verilmiştir.

1. ‘Kızıl’ sözcüğünün kullanım çevreleri:**a) ‘Kızıl’ renk olarak kullanılır.**

Kızıl kan, kızıl bayrak, kızıl alma, kızıl cıldız gibi deyişlerinden ‘kızıl’ renk olarak (K. Cekşelayev, 2010: 7) kullanıldığını biliyoruz. Bütün Türk halklarında ister deyim olsun ister atasözü olsun bugüne kadar kullanıla gelmiştir. Bunun dışında ‘kızıl’ kelimesi anlamını daha genişleterek deyimler biçiminde korunmuştur. ‘Kutadgu Bilig’ eserinde renkle ilgili 6 sözcük ‘kızıl’, ‘kız’, ‘kızgu’, ‘kırgu’, ‘al’, ‘yepün’ biçiminde rastlamaktadır (K. Samatov, 2003: 40). Söz konusu eserde ‘kızıl’ sözcüğü renk, keyif, hürmet, şöhret düşüncesini kapsamıştır

b) ‘Kızıl’ sevinç için de kullanılmıştır. Kızıl yüz sağlığın, güzel bir sosyal durumun, edipliliğin, huzurlu hayatın sembolüdür. Kutadgu Bilig’de cümle içindeki anlamlardan 8 sözcük çıkarılmıştır (K. Samatov, 2003: 41).

c) ‘Kızıl’ güzellik anlamında kullanılır. Hayatın yaz dönemi gençliktir. Gençlik ise ömürdür. Bütün bu anlamlar ‘kızıl kızgu en’ biçiminde söz konusu eserde bulunmaktadır.

d) ‘Kızıl’ savaş, ölüm anlamını da içermiştir. ‘Yarıklar bolur kıpkızıl’ cümlesinden savaşta dökülen kan kıpkızıl olur anlamı verilmiştir.

e) ‘**Kızıl**’ sözcüğünün insan yüzünün beti benzi atmak anlamını veren de tarafı olmuştur. Örneğin, öñü kızıl-sarı boluu biçiminde bugünkü Kırgız Türkçesinde devamını sürdürmektedir.

2. Deyimler içinde kullanılması:

Deyimler, anlatıma kıvraklık katarak uzun ve karmaşık anlatımların basitleştirilmelerine ve kolayca anlatılmalarına yardım eden, gerçek anlamları dışında ayrı anlamları bulunan ve anlatıma acıcılık ve çekicilik katan kalıplaşmış sözcüklerdir.

‘**Uyalganınan kızarıp ketti**’ (Kırgız Türkçesi), ‘utandığınan yüzü kızardı’ anlamını taşıyan deyim Altay Türkçesinde ‘**cüzi kızardı**’ biçimde kullanılmıştır. İnsanın yüzünün kızarması onun kişiliğinden, huyunun güzelliğinden haber verir ve diğerlerin de böyle olması tasfiye edilir.

Altay Türkçesinde ‘**kızıl caaktu**’ var iken, Kırgız Türkçesinde ‘**kızıl eek**’ (çene) yaşlanmış olan insanlara söylenmiştir. Daha bir örnekte ‘**Birtujında bis te kızıl maral kıstar bolgon edisle**’ diye (Altay Türkçesinde) gençlik üzerinde söz edilmiştir. Kırgız Türkçesi’nde maral kelimesi tek başına şiir ve şarkılarda ‘başkanı sonun maralday’ biçiminde kullanılmıştır. İkisi de gençlik ve güzelliği kastetmektedir. Anlam ve kullanım olarak birbirine benzeyen *kızıl özdüw* sözcüğü ‘**kırmızı yanaklı**’ anlamındadır ve bunu Türk Dillerinin tarihsel devirlerinden görmek mümkündür (E. Tenişev, 1997: 26).

‘**Kızıl**’ kelimesi daima iyi ve bereketlik, güzellik anlamında kullanılmamıştır. Bunları anlam olarak böylece sınıflandırabiliriz:

a) ‘**Kızıl**’ sözcüğü bir anlamında fakirliği, hayattaki eksikliği bildirmişti. ‘**Kızıl şaldapjegererinjakşızınarcılanaylak but**’ (A. Mayzina, 1971: 16).

Altay Türkçesi’nde ‘**kızıl**’ fakirliği bildirmişse, Kırgız Türkçesinde ‘**kızıl**’ renk yerine ‘kara’ kullanılmıştır. ‘**Kara taman**’ biçimindeki fakirlik düşüncesi birçok şiir ve destanlarda rastlanmaktadır.

Ömür ve ölüm konusunda kullanılan biçimlerden ‘**kızıl**’ kelimesi ile daima ‘**ten**’ sözcüğü sık sık ve iki başka anlamda kullanılmıştır.

b) Altayca’da bedenle ilgili ‘**kızıl tınıñ alıp jür**’ cümlesi varise Kırgızca’da ‘özündü cakşı alıp cür, aman esen bol’ anlamını karşılamıştır. Ömür ile ölüm birbirinden bağlı konulardan olduğu için ‘**Kızıl tınıñ kıy-**’ olarak Altay Türkçesi’nde kullanılırken Kırgız Türkçesi’nde ‘**kızıl demi üzül-**’ ‘öldü’ anlamında kullanılmıştır.

c) Savaş ve savaş esnasında kullanılan ‘**kızıl kırgın**’ sözü bugün Kırgız Türkçesi’nde bulunmaktadır. Yeterli sözlük ve kaynakça elde edemediğimizden dolayı Altay Türkçesi’ndeki izini karşılaştırmak imkanımız olmadı. Ancak Kırgız Türkçesi’ndeki ‘kızıl kırgın’ düşüncesi savaştan insanların ölmesi, düşmanlara karşı çıkmaktan çektiği zararı içermektedir.

3. Atasözler içinde kullanımı. ‘Kızıl’ organ olarak Kırgız Türkçesinde ‘önör aldı *kızıl til*’ atasöz biçiminde kullanılıyorsa Altayca’da ‘*kızıl tille eder emes bedi*’ (B. Ukaçın, 47) gibi cümle içinde kullanılışı rastlamaktadır. Kırgızcadaki anlamı insanı dili her hüner ve yeteneğin başında bulunan hoş bir özelliktir ise, Altaycadaki anlamı tam tersine boş ve anlamsız konuşan insana ait bir özellik olarak nitelendirilmiştir. Deyimler ve atasözler içinde kullanılan ‘kızıl til’ tamlaması 3 başka anlamda kullanılmıştır;

a) söz ustası, yeri geldiğinde söyleyen, danışmanlar için;

b) boş, lafından başka hiçbir şeyi olmayanlar için;

c) dedikodu söz, kötü sözleri söyleyen insanlar için. Söz ettiğimiz konulardan başka daha çok Kırgız Türkçesi’nde söz ustası, sözün tadını çıkaran, duyduğunda kulaklarına yatkın sözlerle konuşabilen insan için kullanılan anlamı diğerlerinden üstündür.

Yaşar Kalafat ‘Kocalı Halk İnançlarının Kök Hücreleri ve Kızıl İnanıcı’⁴ bildirisinde Kocaeli ve yöresi yaşayan halk inançları kültüründe de yer alan al/kızıl etrafında kült oluşmuştur. Bu kült, Türk kültürlü halklar arasındaki kodlardan birisidir. Bu kültün mitolojik bir derinliği vardır. İnançla göçün bir sonucu olarak, al/kızıl inancı, Türk halkları ile birlikte ve tarihin her döneminde var olmuştur. Yaşayan halk kültürü mitolojik derinlik için bir belge iken, Al/Kızıl da, Türklüğün bölgedeki kültürel varlığının mitolojik dönemden günümüze taşıyıp yaşattığı hakkında yazdı.

Türk halklarına ait olan bütün atasözü, deyim, kalıplarda insan be- deniyle, organları ile ilgili örnekler çok bulunmaktadır. Deyim de ata sözlerde insan dili bir organ olarak değil lisan olarak dünyadaki her şeyin asıl noktası hükmündedir ve bunlara eşya gibi davranılmaması söz konusu olmaktadır. Dil aracılığı ile iyi kötü işler yapılır. Kötü şeyleri konuşan dil kötü yola adım atar düşüncesini vermektedir.

Bu gibi örnek kelimelerin bugüne kadar gelişi bir dilin içinde bulunan kelimelerin gelişimi veya değişimi hakkında bilgi edinmemiz için çok yararlıdır düşüncesindeyiz. Dolayısıyla bir dilde atasöz olarak öbüründe deyim veya kalıp olarak bir sözcüğün korunması herhangi bir dil için büyük bir kazançtır.

Kırgız Türkçesi’nde ‘**kızıl**’ sözcüğü ile ilgili 30’dan fazla deyim (Kırgız Tilini Frazeologiyalık Sözdüğü, 2001: 343-346), bulunmaktadır. Sözlerden ise Botbayeva’ya göre ‘kızılın’ başka renklerle olan ilişkisinden 11’den fazla anlam bulunmaktadır (Botbayeva, 1991: 127).

Türk topluluklarından olan Kırgız ve Altayların dünya görüşü, algıları, fikir yorumları, ilişkileri, yaşam tarzları çok yakın olmuştur. Bundan

⁴ Yaşar Kalafat, ‘Kocalı Halk İnançlarının Kök Hücreleri ve Kızıl İnanıcı’.

dolayı konuştukları söz ve sözcükler, atasöz ve deyimleri, cümleleri hatta fonetik yapısı da (bazı sesler hariç) birdir. İki kardeş topluluk yüzyıllarca omuza omuza yaşamış olduğundan dolayı her konuda kardeş olarak birliği korumuştur. Ancak Altay Türkçesi gerekli ve yeterli kadar incelenmediği için bazı konularda eksiklerimiz oldu. Böyle duruma rağmen bunun gibi çalışmalarla söz konusu eksikleri ortadan kaldırılır düşüncesindeyiz. Bu tür çalışmalar mutlaka bu konuda yararlı olur.

Kaynakça

1. Arziyev R.U. ‘Kutadgu Bilig’ va onun leksika-stildik alahudilikliri, Almuta, 1996.
2. Botbayeva M., Botanika. Terminderdin түшүндүрмө sözdüğü, 1991.
3. Cekşelayev K. Tüstör, Bişkek, 2010.
4. Oruzbayeva B.Ö. Söz kuramı, 2000.
5. Mayzina A. N. Frazzeologičeskiyedinitisi s komponentom ‘kızıl’ v Altayskomyazıke, Gorno-Altaysk
6. Karabağ İmran-Coşan, Leyla (2000). “Türkçedeki Gönül, Kalp ve Yürek Kelimeleriyle İlgili Atasözleri, Deyimler ve Bunların Almancadaki Karşılıkları”, *TÖMER Dil Dergisi*, Sayı: 96, Ankara.
7. Kırgız Tilinin Frazzeologiyalık Sözdüğü, Bişkek, 2001
8. Tenişev E. Drevne kırgızskiy yazık, Bişkek, 1997.
9. Ukaçin B. Tuulartuular la boyıartar, Gorno-Altaysk, 1971.
10. Seydakmatov K. Sözdördünkelipçığıştarihınan, 2004.
11. Samatov K., Kırgız tilindegi ön-tüssözdörünün leksika-semantikalık cana stilistikalık münözdömölörü, 2003

Comparative Study of Korean and Uzbek Proverb

한국어와 우즈베크어 속담에 관한 비교 연구

Koreya maqol va O'zbek maqol haqida solishtirish taqqiqoti

*Byungil Kim**

Summary

Proverb is a way of expression which has different semantic structures compared to other general expressions. First of all, proverb exists in forms of sentence which, in general, could make a very diverse kinds of senses which may mean that sentence could hardly be used as a linguistic sign making “relations of denomination”, a very firm and settled relation between object and sense. Proverb, however, even though it exists only in forms of sentence, it is used as a kind of linguistic sign between object and sense. The possibilities of proverb's becoming a linguistic sign which makes relations of denomination come from its characteristics of expressing general and ordinary orders as an everlasting truth.

Secondly, from the points of Stylistics and Lexicology, the words used in proverbs have different functions compared to words from ordinary sentences. Though these have different functions compared to the words in general sentences, speakers in general do not have difficulties in communicating through proverbs. This is largely dependent on the fact that proverbs could be understood as a proverbs by its semantic characters of truth, typical cadences, instructive contents, wisdom of life, etc. which could be a meta-linguistic, invisible information carried by the proverbs.

Through proverbs, a culture of a society could be reflected. Because proverbs mention only about everlasting truth, wisdoms without personal experiences or accidental facts, it talks only about common facts which a society could share. Therefore, proverbs are like mirrors which reflect diverse thoughts. From this point of view, this article tried to compare cultural characteristics between Turkic and Korea by comparing usual proverbs. The proverbs compared in this article are animal related proverbs. Like there exist a lot of geographical and cultural differences between Korea and Central Asia, so appears the differences in proverbs. However, there also appears many similarities from entailments or implications of proverbs.

Key Words: Korean Proverbs, Turkic Proverbs, Uzbek Proverbs, Animal related Proverbs, Denomination, General Facts, Functions of Words.

* Prof. Dr., Korea University of International Studies, Seoul, Korea Republic.

속담은 여러 가르침과 권고, 사고 또는 훈계의 의미를 가지고 있어서 후세에게 삶은 지혜를 알려주는 것뿐만 아니라 오늘을 살아가는 세대들이 속담을 통하여 옛날 양 국민들이 생활 관리와 지리, 경제, 신앙 또는 직업관에 대하여 알 수 있다.

Maqol har bir qandaydir ta'lim, nasihat, ogohlantirish, ibratning ma'noni olib turib, nasillarga xayotning aql dono beradi. Biz maqol orqali xalqlarning fikr va dunyo qarashini bila olish mumkin.

속담의 소재로 가장 많이 등장하는 것이 동물이다. 인간은 오랜 역사를 통하여 동물과 생활을 같이 해 왔다. 속담에는 동물들의 행동이나 동물적인 습성을 비유하여 인간생활을 반영한 다양한 속담을 예로 들 수 있다.

Maqolning hom-ashyoda eng ko'p ishlatilgan hayvondir. Odam kop yildan beri hayvon bilan yashab turgan. Maqolda hayvonning harakat va hulq-atvorni allegorik ifodalab, odamning xayotini aks ettirilib turli maqolda ifodalanadi.

본 논문은 속담의 주제나 소재가 방대함으로 의미론적 측면은 추후에 연구하기로 하고, 동물과 관련된 속담만을 선별하여 소개하고자 한다.

Bu maqola faqat hayvonga bo'g'ilik maqolni ajratib tandab ko'rsatishga haraqt kiladi.

Hamda bu maqolada semantik jixatdan aytilmay keiyin taqqiqot qiladigan reja tuzadi.

1. 한국 속담 Koreya maqollari

한국 속담에서 사용된 동물의 수는 150여 종이며, 그 중 가축류가 가장 많은 수를 차지한다. 개, 고양이, 소, 말, 닭, 당나귀, 돼지, 염소, 양, 오리, 토끼, 거위 등 12종에 나타난다. 이러한 동물들은 인간과 가장 가까운 위치에서 관계하며 살아온 동물들이기 때문이다.

Koreya maqolda foydalangan hayvonning turi yuz elikdan ortiq, ulardan eng ko'p foydalangan hayvoni chorvalar. It, mushuk, ho'kiz, to-vuk, eshak, cho'chqa, echki, qoy, o'rdak, quyon, go'z va boshqalar. Ular 12 turdan ko'p payda bo'ladi. Bular inson xayotida yakin aloqada bo'lib turgan hayvonlardir.

Masalan,

(1) 소귀에 경 읽는다

Ho'kiz(Sigir) oldida kitob o'qidi

(2) 소 잃고 외양간 고치기

Ho'kiz(Sirir) yo'qotib molxona tuzatadi

(so'ngi pushaymon o'zinga dushman)

(3) 소 같이 벌어서 쥐 같이 먹어라

Ho'kizdek ishlab, sichqondek yegin

(4) 개도 주인을 알아본다

It ham egasini biladi.

(5) 닭 쫓던 개 지붕만 쳐다본다

Tovukka haydagan it tomga qaradi

(6) 개 천에서 용난다

Zovurda ajdar chiqadi

(7) 개 같이 벌어서 정승처럼 쓴다

It day ishlab topib, davlat kengashining birdaniga a'zosi bo'lib ishlatadi

(8) 개 눈에는 똥만 보인다

It ko'zda fakat ahlat ko'rnadi

(8) 꽃이 좋아야 나비가 모인다

Gul yaxshi bo'lsa kapalak keladi

(9) 고양이에게 생선 가게를 맡긴다

Mushukga baliq do'koni tapshiradi

(10) 달리는 말 위에서 꽃구경하기

Yugurayotgan ot ustinda gul tomosha qiladi

(11) 호랑이 굴에 가야 호랑이 새끼를 잡는다

Yo'lbars g'orga borsa, yo'lbars bolachasi ushlab oladi

(12) 호랑이는 죽으면 가죽을 남기고 사람은 죽으면 이름을 남긴다

Yo'lbars o'lganda terini qoldiradi, odam o'lganda ismni koldiradi

(14) 호랑이도 제 말하면 온다

Yo'lbars haqida gapirsa u keledi

(Eshakni gapirsang qulog'i ko'rinadi)

(15) 쌀독에 앉은 쥐

Guruch spool idish ichindagi sichqon

(16) 낮 말은 새가 듣고 밤 말은 쥐가 듣는다

So'zma- so'z kunduzi aytilgan gapni qushlar eshitadi, tunda aytilgan gapni sichqonlar eshitadi

(17) 우물 안 개구리

Quduq ichindagi qurbaqa

(18) 개구리 올챙이적 생각을 못한다

Qurbaqa kichkina chuvalchang bo'lganini eslay olmaydi

(19) 암탉이 울면 집안이 망한다

Tovuk yig'lasa oilasi xaroba bo'ladi

(20) 고래 싸움에 새우 등 터진다

Kitsimonlar urushda krevetka orqasi yaralanadi

2. 우즈벡 속담 O'zbek maqollar

우즈벡 속담은 매우 방대한데, 가장 큰 속담집은 약 13,000개의 속담으로 구성되어 있다. 우즈벡 속담에 표현된 동물은 늑대, 개, 말, 고양이, 양, 소, 염소, 당나귀, 사자, 호랑이, 낙타 등이 사용되고 있다. 새 종류에는 까치와 까마귀가 많이 사용되며, 개구리, 물고기 등도 사용되고 있다. 가장 많이 표현되는 동물은 말이고, 긍정적인 이미지로 많이 사용된다. 부정적인 이미지를 가진 동물은 당나귀와 개가 대표적이다.

O'zbek maqollar juda ko'p va juda o'lgan. eng ko'p bo'lgan to'plam kitobi taxminan 13 mingdan ortiq maqollar. O'zbek maqolda ifodalangan hayvonlar, it, ot, mushuk, ko'y, ho'kiz, echki, eshak, sher, yo'lbars, tuya va boshkalar. Qush turlardan qarg'a eng ko'p foydalanganidir. Bulardan tashqari qurbaqa, baliq ham da foydalangan. Eng ko'p ifodalangan hayvoni ot ekan. Ot ko'pincha ijobiy ma'noni bildiradi. Inkor ma'noni bildiratirgan hayvon eshak va it ekan.

Masalan,

От — йигитнинг йўлдоши

말은 청년의 길동무이다

От — йигитнинг қаноти

말은 청년의 날개이다

Чопқир от — ўткир пичоқ

날뛰는 말은 날카로운 칼과 같다

Яхши от жонга шерик

좋은 말은 영혼의 동반자이다

Яхши от ёд қолдирап, Ёмон от лат қолдирап

좋은 말은 좋은 기억을 남기고 나쁜 말은 멍 (타박상·상처)만

남긴다

Эшак урган билан от бўлмас

당나귀를 때린다고 말이 되지 않는다

Қарға келди — киш келди

까마귀 오자 겨울이 왔다

결론 Xulosa

두 민족의 속담에는 유사점과 차이점이 존재한다. 두 민족의 속담은 그들의 삶과 일, 환경과 관련하여 항상 접할 수 있는 동물들이 사용되고 있다. 그 중에는 말, 개, 고양이가 대표적이다.

Ikki xalq maqollar orasinda o'shashilik va hamda farq mavjud. Eng ko'p foydalangan hayvoni xalq orasinda odamga eng yaqin hayvondir. Ulardan ot, it, mushukdir.

(1) 우즈벡어에서 가장 많이 사용되는 동물은 말인데 매우 긍정적인 의미를 가지고 있다.

하지만 한국어에서는 가끔 부정적인 이미지로 사용되기도 한다.

O'zbek maqolda eng ko'p foydalangan hayvoni ot, u juda ham ijobiy ma'noni bildiradi.

Lekin koreya maqolda ot ba'zan inkor manoda foydalanadi.

Masalan,

게으른 말 짐 탐한다

Dangasa ot yuk kuchli ishtiyoq qiladi

(2) 한국어에서는 개는 상황에 따라 긍정적 이미지와 부정적 이미지를 같이 나타내고 있다.

사람에게 의리를 지키고 충성심을 가진 동물이기도 하고, 반대로 인간에 비해 하찮은 동물로 가장 눈에 띄는 것이 개이다. 그래서 부정적인 이미지로 사용되는 경우가 많다.

Koreya maqolda it ijobiy ma'noda ham inkor ma'noda ham foydalanadi.

It odamga kuloq solib, vafodor boladi, lekin odamdan qaraganda arzimas hayvon deb hisoblanadi. Oshanda inkor ma'noni bildiradi.

(3) 우즈벡 속담에서는 부정적인 이미지로 당나귀가 많이 사용된다.

O'zbek maqolda inkor ma'no, kopincha eshakni foydalanadi.

(4) 우즈벡어에는 낙타가 사용되고 있지만 한국어에서는 낙타의 사용 수를 찾아보기 힘들다.

O'zbek maqolda tuya foydalansada koreya maqolda korinmaydi.

(5) 한국 속담에는 용이 사용되지만, 우즈벡 속담에는 용이 사용되지 않는다.

Koreya maqolda ajdar foydalansa, ozbek maqolda foydalanmaydi.

이러한 차이를 가져오게 된 것은 한국은 오래 전부터 정착민으로 농경문화를 이루워 왔고, 우즈벡 민족은 전통적으로 유목민의 특징을 오랫동안 지속해 왔기 때문이다.

Bunday farqlar bo'lgan sababi Koreya ko'p yildan beri o'troqlikda qishloq ho'jaligi bilan shuglangan, ozbek xalq esa ko'pincha ko'chma chorvachilik bilan shuglangan.

Rus Dilinde Türkizmlerin Araştırma Tarihi Üzerine

*Jale Coşkun**

Regarding the Research History of Turkisms in the Russian Language

Summary

The mutual relationship between Turkish and Russian goes back a long way. The use of Turkish words in the scope of government, trade and culture relationships due to the effects of Turkish dialects in relation with Slavic languages in IX-XI centuries, has been transferred systematically from the generation after Tatar- Mongol conquest in XIII century. The wide use of legislative, executive and judgement terms, especially related to governmental institutions, has been seen in Golden Horde times. That Turkish words, separate expressions and idioms have been used in Afanasiy Nikitin's "Journey Beyond the Three Seas" book (XV century) ("Xojenie Zatri Morya") is evident.

This process has been accelerated in the XXth century and many Turkish words has been settled in Russian as borrowed words due to the effects of Tatar, Chuvash, Uzbek, Azerbaijan, Kazak, Kyrgyz et al.dialects after the October Revolution. These have been identified in M. Fasmer's "Russian Etymology Dictionary" in 4 volumes. This subject's history and semantic study of borrowed words' lexical features remain as a problem despite the remarkable researches made in this field of Turkology (by,E.N.Shipova, N. A. Baskakov, et. al.)

Key Words: Russian, Turkish, Linguistic etymology, Turkisms.

Türk kökenli kelimelerin tarih boyunca komşu ve komşu olmayan halkların dilinde var olması tesadüf değildir. En eski çağlardan günümüze kadar Avrasya'nın farklı bölgelerinde yaşayan Türkler ayrı ayrı devletler içinde olsa da onların kültür seviyesi, ticari ilişkileri, savaş ve barış ortamı Türk kelimelerinin o dillere geçmesine, geniş ve kısıtlı dairede kullanılmasına olanak sağlamıştır. Burada sosyo-kültürel ve politik-ekonomik etkenler temel rol oynamıştır.

Türk ve Slav hakları arasındaki her türlü ilişkiler mekâna, zamana, sosyal duruma ve ortama bağlı olarak değişe değişe günümüze gelmiştir. Bu süreç her iki dilin kelime varlığında, terimler sisteminde, gramerinde alıntı ve verinti olarak derin izler bırakmıştır.

Gerek Türkçenin mükemmel etimolojik sözlüğünün hazırlanmasında gerek Türkçenin kelime bazında (leksikolojide) alıntı verinti envanterinin saptanması, sözlüklerde tespit olunması ciddi önem arz etmektedir. Bu

* Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

alandaki Türkiye dahil olmak üzere Türk dünyasının Türkologlarının araştırmaları öne çıkmaktadır. Bununla birlikte Rus ve Avrupa Türkologlarının gerçekleştirdiği araştırmalar da göz ardı edilemez.

Bizim üzerinde durmaya çalıştığımız kaynaklar ve araştırmacılar bu süreçle ilgili değerli veriler sunmaktadır. Biz bu çalışmada ayrı ayrı araştırmaları rehber olarak “Türkizm” olarak adlandırılan Türk verintilerinin ana hatları üzerine durmaya çalışacağız.

Büyük Rus ve Alman dilcisi olan M. Fasmer’in Almanca kaleme aldığı ve sonra Rusçaya çevirdiği dört ciltlik Rus dilinin etimolojik sözlüğü (Этимологический словарь русского языка, Москва-1986) bazı tartışmalara ve fikir ayrılığına neden olsa da Türkizmlerin ilk ciddi kaynağı olarak önemli bir bilimsel kaynak olarak bilinmektedir. M. Fasmer belli tarihi nedenlere bağlı olarak Rusçanın kelime varlığında Türk kökenli kelimelerine özel bir önem vermiş, yalnız Türkçe kelimeleri değil Fin-Ugor ve Moğol kökenli kelimeleri de dikkate alarak onların etimolojik açıklamalarını ortaya koymayı başarmıştır.

Onun, Türkizmlerin fonetik özelliklerine ve semantik hususiyetlerine verdiği açıklamalar zaman zaman E. V. Sevortyan, A. Kononov, B. A. Serebrennikov tarafından eleştirilse de bu sahadaki önemli kaynak rolünü kaybetmemiştir. *Boz, buzluk, aşık, basma, baskak, amanat* gibi onlarca kelimeyi kaynaklarına dayanarak açıklığa kavuşturan dört ciltlik M. Fasmer sözlüğü ayrı bir araştırma konusudur.

Eski Rus abidesi İgor Polku Destanı’nda Türkizmler konusu R. Yakobson’dan başlayarak K. G. Menges, İ. G. Dobrodomov ile ünlü şair ve araştırmacı Olcas Süleymanov’a kadar pek çok araştırmacının ilgisini çekmiştir. Elbette ki bu araştırmacıların Türkizmlerle ilgili görüşleri arasında farklılıklar bulunmaktadır.

Örneğin, akademik araştırmaları ile dünyaca ünlü A. N. Kononov Türkizmlerin tarihini lengüistik faktör olarak dikkate almış ve araştırmacının ciddiyetine hiç siyaset katmamıştır. Yazar ve araştırmacı olarak tanınan Olcas Süleymanov ise bu meseleye siyasi açıdan yaklaşmış ve İgor Polku Destanı’ndaki Türkizmleri Türk kaynağın kalıntıları olarak değerlendirmiştir. Yani aslı kayıp olan İgor Polku Destanı’nın baştan başa bir Türk destanı olduğunu ileri sürmüş ve bundan dolayı sert bir biçimde eleştirilmiştir.

Biz bu konuda Olcas Süleymanov’un varsayımına tam olarak katılmasak da destandaki Türk etkisini de göz ardı edemeyiz. Olcas Süleymanov eski Sovyetler Birliği’nin Rusya içindeki milletlerin asimilasyonuna, baskıya, sömürüye karşı itirazını ilmi-edebi yollardan ifade etmeye çalışmış ve bizce tartışmalı olduğu kadar önemli de olan eseri (Az i Ya) ile yeni bir siyasi, edebi başlangıca imza atmıştır.

“Süleyman’ın tarih ve dille ilgili görüşleri bir sanatçının merakından daha ileridir. O, yıllarını vererek bir konuyu inceleyen bilim adamı titizliği

ile dile yaklaşmaktadır. Bu yaklaşımını ‘On beş yıldır, dile, Türkolojiyle uğraşıyorum. Çeşitli dilleri inceleyerek Arapçadan önceki eski Türk alfabesi üzerinde çalışıyor, bu alfabenin İsa’dan önce birinci binde oluşturulduğunu kanıtıyorum. Unesco’nun yayınladığı ‘Courriere’ dergisinde çıkan yazımızda Türk dilleriyle Slav dilleri arasındaki, Türk ve Slav kültürleri arasındaki ilişkileri ele alarak tezimi savundum. Çeşitli kanıtlar, belgeler gösterdim. Aynı dergide paleograf Altay Amancalov’un bir yazısı da çıktı. O, başka belgelere dayanarak aynı görüşü kanıtlamaya çalışıyordu. Daha önce Türk yazıtlarının İsa’dan önce 6. yüzyılda olduğu yolunda bir görüş vardı.’ şeklinde ifade eder”.¹

Bu kitabın önsözünde K. V. Nerimanoğlu ve Fikret Türkmen’in şu ifadeleri bulunmaktadır: “Bütün bu görüşler, Az i Ya’nın bir anahtar eser olmasını sağlar; tabii olarak da Sovyet ilminin peşin hükümlü alimlerince şiddetli tepkiyle karşılaşır”.

3 Şubat 1976’da İlimler Akademisi toplanarak eseri yetersiz ilan eder ve Süleymanov’u da cahillikle suçlarlar. Mahkemeler kurulur, araştırmacı sert bir şekilde uyarılır ve resmî ideolojiye itaate zorlanır. Ancak mahkeme sonunda çıkarılan sonuç son derece dikkat çekicidir. Süleymanov’dan aleni pişmanlık izhar etmesi istenir. Mahkeme “teslimiyet” kararı çıkarmıştır.

Az i Ya’nın en önemli sonucu, bize göre 70 yıl süren akla hayale gelmeyen tedbirlere rağmen milliyet fikrinin yıkılmayışıdır. Çünkü Olcas Süleymanov’a yapılan bütün baskılar, onun yeni kitabı “1001 Söz”ü hazırlamasını engelleyememiştir. Bu son kitabın ismi de gelenekseldir. Araştırmacı, 1001 Söz’ü de yayımlayınca Az i Ya’yı tamamlayacaktır.²

Etimoloji sahasında yapılmış araştırmalar genel olarak ihtimaller üzerine kurulmuştur ve umumiyetle subjektif karakter taşımaktadır. Rus dilinde Türkizm meseleleri ile ilgilenen Slavistlerin ve Türkologların vazifelerinden bahseden N. K. Dmitriev şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Türk kökenli sözcüklerin tarihine dair kesin, ispatlanmış ve herkes tarafından kabul edilmiş kaynak bulmak zor bir iştir. Bu sahaya ait ilmi kaynaklar hipotezlere ve ihtimallere dayanmaktadır. Neticede, şu veya bu meselenin halli, soyut ve kesin olmayan muhakemelere dayanır. Burada ilim, kendi kendine güzel sanata dönüşür.”³

Nitekim, aynı yazar şunu da kaydediyor ki, Rus dilinde Türkizm konusunu somut kaynaklara dayanarak öğrenmek için yeterince veri mevcut-

¹ Olcas Süleyman, (Rusçadan çeviren Natık Seferoğlu), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1992, s.8

² Olcas Süleyman, (Rusçadan çeviren Natık Seferoğlu), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1992, s.10

³ N. K. Dmitriev, “O tyurkskix elementax russkogo slovary”, *Leksigografiçeskiy sbornik* III. Moskva 1958

tur. Somut tarihi kapsayan İgor Polku Hakkında Destan ve Ev kuran adlı eserler bu konuda örnek teşkil etmektedir.⁴

Rus diline geçmiş kelimeleri incelerken bu zamana kadar Türk dilinden Rus diline geçmiş kelimelerin yer aldığı E. N. Şipova'nın "Slovar tyurkizmov v russkom yazıke" adlı sözlüğünü de anmak gerekir. Söz konusu çalışmada Türk dilinden Rusçaya geçmiş yaklaşık iki bin kelime yer almaktadır. Rus diline geçmiş Türkçe kelimeleri kullanım alanlarına göre sınıflandırmadan önce belirtmek gerekir ki Türk dili araştırmacıları, başta dinî kelimeler olmak üzere birçok kelimenin Türk halkları aracılığıyla Moğol, İran, Arap dillerinden geçmiş olmasına karşın, bu kelimelerin büyük bir kısmının Türkçe olduğunu varsaymaktadır (E. N. Şipova, 1976: 5).

E. N. Şipova'nın Rus dilinde Türkizmler kitabının yanı sıra N. K. Dmitriev'in, İ. G. Dobrodomov'un ve başkalarının araştırmaları da Türkizmlerin öğrenilmesi için ciddi kaynak sayılmaktadır. Sovyetler döneminde popüler kaynak olarak bilinen *Rus söylemi* (Русская речь) dergisinin her sayısında ayrı ayrı bilim adamları tarafından en az 5-10 Türkizmin açıklaması verilmiştir. Rus devletçilik tarihini öğrenen ünlü tarihçiler (Karamzin, Rıbakov) gerek eski çağlarda gerekse orta ve yeni çağda Rusçada kullanılan Türkizmler üzerinde durmuş, devletin yürütme, yargı ve yasama işlevlerini yansıtan tarihsel devlet kelimeleri üzerine çalışarak Kızıl Orda, Kırım, Kazan, Astrahan hanlıkları devrinde Rusçaya geçen gümrük, ordu, güvenlik terimleri üzerinde de durmuşlardır.

XVI. yüzyılın Rus-Slav kaynağı olarak bilinen ilk gezgin Afanasiy Nikiti'nin "Üç deniz ötesine seyahat" adlı eseri de Türkizmlerin öğrenilmesi için ciddi kaynak sayılmalıdır. Bilindiği gibi bu yazılı abidede yalnızca kelimeler değil Türkçe konuşma metinleri ayrı ayrı cümlelerde yer almaktadır. Bu durum Türk-Slav iki dilliliğinin ilk örneği olarak değerlendirilebilir.

Türk kökenli Rus ailelerinin çoğunun ilk atası Kızılordu'dan çıkmıştır (XIV-XV. asırlar). Bundan daha önce ortaya çıkmış Türk kökenli Rus soyadlarına rastlamak da mümkündür. Onlarsa temellerini şüphesiz Poloves, Peçenek, Uz, Tork topluluklarından almaktadır.⁵ Türk kökenli Rus soyadlarından bahseden E. P. Karnoviç'e göre Rus tarihi isimleri içinde Türk tabakası özel bir yer tutmaktadır: "Tatar soylu Rus knyazları bizde o denli fazladır ki şimdilerde herkes sokakta rastladığı her Tatara knyaz diyor"⁶.

Ünlü Rus Türkolog N. A. Baskakov araştırmasına şöyle başlar: "Türk menşeli Rus soyadları hakkında evvelki araştırmalar göstermektedir

⁴ Samir Kazımoğlu, *Türk kökenli Rus Soyadları*, Ankara, 1992, s. 2

⁵ Samir Kazımoğlu, *Türk kökenli Rus Soyadları*, Ankara, 1992, s. 5

⁶ E. P. Karnoviç, *Rodoviyeprozvaniya i tituly v Rossii i sliyanieinozemsev s russkimi SPb.1886*

ki birtakım bu veya diğer Rus soyadlarının Türk köklerine münasebeti her zaman onun taşıyıcısıyla uyuşmayabilir, akrabalık birçok hallerde nesil şeceresinin akrabalık kökünü inkar eder, halbuki, bu akrabalığın kökü Türk halklarıyla başlar... Bunun aksi ile de karşılaşmak mümkündür, özellikle Rus soyadlarını taşıyan neslin kökü Türkler tarafından koyulmuş nesle dayanmaktadır. Örneğin, Kızıl Orda Hanlığı'ndan ve biraz sonraki Kazan, Kırım, Astrahan, Sibiryaya, Büyük Nogay Ordu hanlıklarından başlayan nesil şeceresi buna örnek olabilir”⁷.

N. A. Baskakov Türk kökenli soyadlarını incelerken soyadlarını 4 temel gruba ayırmıştır. Birinci grup soyadları kökünde Türkçe kelime barındıran ve Kıpçaklarla Oğuzların başını çektiği kuşakla daha sonraları Altınorda, Kazan, Kırım, Astrahan ve Sibiryaya hanlıkları ile Nogayların olduğu dönemdir. Türk kökenli Rus soyadlarının büyük çoğunluğu bu döneme aittir. İkinci grup yine Türk kökenli olup Batı Avrupa'dan (Yunanistan, İtalya, İsveç, Almanya, İngiltere, Fransa v.b.) ya Türk lakaplarını taşıyan ya da Türk kökenli olan soyadlarından Rus soyağacına dahil olan gruptur (bu grubun en çarpıcı örneklerinden birisi *Tyütçev* ve *Çiçerin*'dir. Rus şecerelerinde İtalyan kökenli bu soyadlarının tartışmasız bir şekilde Türk kökenli oldukları belirtilmektedir) (Baskakov 1979: 11). Bu gruba *Kutuzov* soyadını da ekleyebiliriz. Zira Türkçe “kuduz” kelimesinden gelmektedir.

Üçüncü gruba ise kökünde Türkçe olan ancak dilin taşıyıcılarında Türk kökeni olmayan soyadlarıdır. Bu gruba tarihî Rus soyadlarını örnek verebiliriz. *Kurakin* (Türkçe “kurak” kelimesinden gelmektedir ve “dar kafalı, cimri” anlamlarına gelmektedir ve soyu Litvanya Knyazı Gedimin ve Kiev Knyazı Vladimir'e kadar uzanmaktadır). Bir başka örnek ise *Bulgakov* (Türkçe “Bulgak” kelimesinden gelmektedir ve “kibirli, tezcanlı” anlamlarına gelmektedir ve soyu yine aynı şekilde Gedimin ve Aziz Vladimir'e dayanmaktadır).

Dördüncü gruba ise gövdesinde Rusça kök bulunan ancak dilin taşıyıcılarının Türk kökenine sahip olduğu soyadları girer. Bu gruba ise *Stroganov*, *Rostopçin*, *Matyuşkin*, *Plemyannikov* gibi soyu Tatar, Kırım ve Altınorda soyuna dayanan soyadlarıdır. Bu gruba ayrıca *Bogdanov*, *Şerbaçev*, *Timaşev* ve *Uvarov* örnek olarak verilebilir. *Baskakov* soyadı da Türk kökenlidir ve soyu Altınorda dönemine dayanır (Baskak kelimesinden gelmektedir ve hanlığın temsilcisi, vergi toplayan kişi anlamını taşımaktadır)⁸.

Somut Rus tarihi soyadlarının kökenlerini derinden, ayrıntılarla ve devamlı biçimde araştırmak, başka soyadları ile akrabalık ilişkilerini ortaya çıkarmak geleceğe hizmet anlamında önemli bir iştir.

⁷ N. A. Baskakov, *Ruskkie familii tyurskogo proishojdeniya*, Moskva 1978, s. 176.

⁸ R. Sakar, *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 2015, s. 2331.

N. A. Baskakov “Ruskkie familii tyurskogo proishojdeniya” adlı kitabında Rus şecerelerini dayanak göstererek 300 Türk kökenli Rus soyadına yer vermiştir. Ancak biz burada birkaç Türk kökenli Rus lakap ve soyadı üzerinde duracağız.

Amin: Türkçe “Amin” (güvende olunan) kelimesinden geçmiştir ve *Аминов* (Aminov) soyadıyla kullanılır.

Bazar: Türkçe “Pazar” kelimesinden geçmiştir ve *Базаров* (Bazarov) soyadıyla kullanılır. (“Pazar günü doğan” anlamına gelmektedir).

Gogol: Türkçe “gögül (erkek ördek)” kelimesinden geçmiştir ve *Гоголь* soyadıyla kullanılır.

Kartaş: Türkçe “gardaş, kardeş” kelimesinden gelmektedir ve *Кардашев* (Kardaşev) soyadı olarak kullanılır.

Kutuz: Türkçe “kuduz” kelimesinden geçmiştir ve *Кутузов* (Kutuzov) soyadı olarak kullanılır.

Kuraka: Türkçe “gurak-kurak” kelimesinden geçmiştir ve *Куракин* (Kurakin) soyadı olarak kullanılır.

Kurdyük: Türkçe “kuyruk” kelimesinden geçmiştir ve *Курдюков* (Kurdyükov) soyadı olarak kullanılır.

Tokmak: Türkçe “tokmak” kelimesinden geçmiştir ve *Токмаков* (Tokmakov) soyadı olarak kullanılır.

Çarık – Türkçe “çarık” kelimesinden geçmiştir ve *Чарыков* (Çarıkov) soyadı olarak kullanılır.

Uşak: Türkçe “uşak” kelimesinden geçmiştir ve *Ушаков* (Uşakov) soyadı olarak kullanılır.

Soymon: Türkçe “haraketli, atak” kelimesinden geçmiştir ve *Сеймонов* (Seymonov) soyadı olarak kullanılır.

Şarap- Türkçe “şarap” kelimesinden geçmiştir ve *Шаранов* (Şarapov) soyadı olarak kullanılmaktadır.

N. A. Baskakov’un bu kitabında bunlar gibi Türk menşeli soyadı ve kelime olduğu ispatlanan yüzlerce söz vardır.

Rus dili ile Türk dili arasındaki ilişki tarihin bilinmeyen dönemlerinden itibaren başlamış ve asırlar boyu devam eden bu ilişki günümüze kadar ulaşmıştır. İki millet arasındaki kültürel, tarihî, ekonomik ve askerî ilişkiler, özellikle Türk dilinden Rus diline olmak üzere karşılıklı ödünçlemeleri de beraberinde getirmiştir. Türk dilinden Rus diline geçmiş olan kelimeleri sıraladığımızda yüzyıllar boyu bu coğrafyayı etkisi altına alan Türk dilinin Rus diline olan etkisinin boyutu ortaya çıkmaktadır. Türk dilinden geçmiş olan kelimeleri kullanım alanlarına göre sınıflandırdığımızda tarihin erken dönemlerinden itibaren her alanda Rus dilini etkisi altına aldığını görmek mümkündür. Kaynağı Fars, Arap vb. diller olmasına rağmen kelimelerin

konumu itibariyle Türkçeden geçmiş olması da ayrıca önemli bir faktördür. Etkileşim sadece kelime alışverişi olarak kalmamış, yukarıda da sıraladığımız gibi Türk kökenli isimlerin ve lakapların Rus soyadları olarak kullanılmasına da yol açmıştır.

Sonuç itibariyle farklı dil ailelerinden olan Rusça ve Türkçe tarihin erken dönemlerinden itibaren birbirlerini etkilemeye başlamış ve bu etki günümüzde de devam etmektedir. Coğrafi konumu itibariyle birbirine oldukça yakın olan iki milletin bu etkileşimi devam ettirmesi kaçınılmazdır.

Şüphesiz, bizim çalışmamız Türkizmlerin, mükemmel genişlikte ve derinlikte bir araştırma olma iddiasından uzaktır. Bizim amacımız bu alandaki önemli araştırmalara vurgu yapmak ve bu bilimsel yönde gelecek incelemelere ışık tutmaktır.

Kaynakça

1. N. A. Baskakov, *Ruskiye familii Tyurskogo proishojdeniya*, (*Русские фамилии Тюркского происхождения*), Moskva: Nauka, 1979.
2. O. Süleyman, *Az i Ya*, Türk dünyası araştırmaları vakfı, İstanbul, 1992.
3. S. Kazımoğlu, *Türk Kökenli Rus Soyadları*, Ankara, 1997.
4. M. Fasmer, *Etimologičeskiy slovar' russkogo yazıka* (*Этимологический словарь русского языка*), T. 1-4. Moskva, 1964-1973.
5. E. N. Şipova, *Slovar tyürkizmov v russkom yazıke* (*Словарь тюркизмов в русском языке*), Alma-Ata: Nauka, 1976.
6. A. N. Kononov, *İstoriya izuçeniya tyurkskih yazıkov v Rossii*, (*История изучения тюркских языков в России*), Leningrad, 1972.
7. V. İ. Dal, *Tolkovny slovar' jivogo veliko russkogo yazıka*, (*Толковый словарь живого велико русского языка*) T. 1-4. Moskva, 1955.
- N. K. Dmitriyev, "O tyurkskih elementah russkogo slovarya" (*О тюркских элементах русского словаря*), *Leksikografičeskiy sbornik. Vır. 3* (Лексикографический сборник. Вып. 3.) Moskva, 1958

