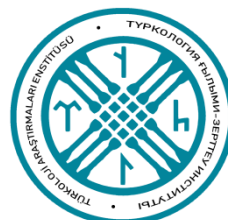


ISSN 1727-060X (Print)  
ISSN 2664-3162 (Online)



# TÜRKÖLOGIA TÜRKÖLOJİ

№ 2 (106), 2021

Сәуір-мамыр-маусым / Nisan-Mayıs-Haziran

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

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

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

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

**Tarama index:** ROOTINDEXING, Academic Resource Index ResearchBib, Directory  
of Research Journal Indexing, ASOS

**Шығарылымның сарапшылары**

ф.ғ.д., проф. Т.Ә.Қоңыратбаев (Қазақстан), ф.ғ.к. Р.Ашимов (Қазақстан), ф.ғ.к., доц. Ж.И.Исаева  
(Қазақстан), док., проф. Н.Бирай (Түркия), доц., док. Екрем Аян (Түркия), ф.ғ.к., доц. Ж.К.Сүйінжанова  
(Қазақстан), филос.ғ.к. А.Б.Шалдарбекова (Қазақстан), филос.ғ.к. доц. А.Малдыбекова (Қазақстан), доц.,  
док. Е.Карақуш (Түркия) PhD К. Семиз (Түркістан), док. М.Й. Кая (Түркия), док. Й.Өзкая (Түркия).

Türkistan/Türkistan  
2021

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



# ТЮРКОЛОГИЯ TURCOLOGY

№2 (106), 2021

Апрель-май-июнь / April-May-June

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

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

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

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

**Bu Sayının Hakemleri**

Prof. Dr. T. A. Konyratbayev (Kazakistan), Prof. Dr. N. Biray (Türkiye), Dr. R. Ashimov (Kazakistan),  
Doç. Dr. J. İ. İsaeva (Kazakistan), Prof. Dr. N. Biray (Türkiye), Doç. Dr. Ekrem Ayan (Türkiye), Doç. Dr. J. K.  
Suinzhanova (Kazakistan), Dr. A. B. Şaldarbekova (Kazakistan), Doç. Dr. A. Maldıbekova (Kazakistan), Doç. Dr.  
E. Karakuş (Türkiye), PhD K. Semiz (Kazakistan), Dr. M. Y. Kaya (Türkiye), Dr. Y. Özkaya (Türkiye).

Туркестан/Turkestan  
2021

**ҚҰРЫЛТАЙШЫ**  
**Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті**

**БАС РЕДАКТОР**  
*доктор, профессор Булент Байрам*

**БАС РЕДАКТОРДЫҢ ОРЫНБАСАРЫ**  
*PhD Сенбек Утебеков*

**ЖАУАПТЫ ХАТШЫ**  
*Жұпар Танауова*

**РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ**

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

**РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС**

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

**SAHİBİ**  
**Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi**

**EDİTÖR**  
*Prof. Dr. Bülent Bayram*

**EDİTÖR YARDIMCISI**  
*PhD Senbek Utebekov*

**SEKRETER**  
*Jupar Tanauova*

**DANIŞMA KURULU**

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

**YAYIN KURULU**

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

**OWNER**  
**Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University**

**EDITOR-IN-CHIEF**  
*Prof. Bülent Bayram*

**ASSOCIATE EDITOR**  
*PhD Senbek Utebekov*

**EXECUTIVE SECRETARY**  
*Zhupar Tanauova*

**ADVISORY BOARD**

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

**EDITORIAL BOARD**

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

**УЧРЕДИТЕЛЬ**

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

**ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР**

*доктор, профессор Булент Байрам*

**ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА**

*PhD Сенбек Утебеков*

**ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ**

*Жупар Танауова*

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

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

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ**

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

## **Editörden**

Değerli okurlarımız,

Türkoloji Dergisi'nin 106. sayısı ile karşınızdayız. Bu sayımızda Türkiye, Kazakistan ve Özbekistan'dan altı bilim insanının dil, edebiyat, felsefe ve folklor alanlarında kaleme aldığı makaleler yer almaktadır. Türk Dünyası'nın farklı bölgelerinden makale kabul eden ve yayımlayan dergimiz Türkoloji alanının olduğu kadar Türk Dünyası'nın ortak dergisi olma özelliğini bu sayıda da göstermektedir. Üniversitemiz bünyesinde Türkoloji alanındaki çalışmalara dair ortaya koyulan hedefler doğrultusunda dergimizin de yeni bir sürece gireceği düşüncesindeyiz. Bu bakımdan Türkoloji Dergisi'nin kendi tarihî gelişimi açısından bir dönüm noktasında olduğunu söyleyebiliriz.

Gelecek sayıda buluşmak dileğiyle iyi okumalar dileriz.

**Prof. Dr. Bülent Bayram**

**Editör**

### **Редактордан**

Құрметті оқырмандар, сіздерге «Түркология» журналының 2021 ж. кезекті № 2 (106) санын ұсынып отырмыз. Журналдың бұл санына Түркия, Қазақстан және Өзбекстан ғалымдарының тіл, әдебиет, философия, фольклор салаларына байланысты алты мақаласы еніп отыр. Журналымыз бұл санында да жарияланып отырған мақалалары арқылы бүкіл әлемдік Түркология ғылымының, сондай-ақ түркі әлемінің ортақ журналы ретінде қызмет көрсетіп отыр.

Университетіміздің Түркология саласына байланысты алға қойған мақсаттарына орай журналымыздың да жаңа бір кезеңге аяқ басатынына сенім білдіреміз. Осы тұрғыдан алғанда «Түркология» журналы өзінің тарихи дамуы жағынан жаңа бір кезең қалыптастыратын тұсқа келгендігін атап өту керек.

Ендеше журналдың кезекті санын оқып зейіндеріңіз ашылсын, журналдың келесі санында кездесуді жазсын деген тілек білдіреміз.

**Док., проф. Бүлент Байрам**

**Редактор**



### Бақыт ӘБЖЕТ

филология ғылымдарының кандидаты, доцент

Түркология ғылыми-зерттеу институтының жетекші ғылыми қызметкері, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан  
([bakyt.abzhet@ayu.edu.kz](mailto:bakyt.abzhet@ayu.edu.kz)) ORCID:0000-0001-6795-0455

### Қазақ халқының қыз тәрбиесіндегі негізгі ұстанымдар мен қалыптасқан дәстүр ерекшелігі

#### Аңдатпа

Мақалада қазақ халқының ұлттық дәстүрінде қыз тәрбиесіне қатысты ғасырлар бойына қалыптасқан дәстүр ерекшелігі жайында сөз болады. Қыз бала дүниеге келген кезден бастап берілетін тәрбие, қолданылатын түрлі ырымдар мен сенімдердің шығу себептері, қызды өз үйінде қонақ ретінде сыйлауы, ұзатылған кезге шейін өз үйі мен туыстары арасында берілетін ұлттық тағылымның маңыздылығы, қыз баланың өзін ұстауы, тұрмысқа шыққан жағдайда нені ескеру керек, барған жерінде қалай жүріп-тұру керектігі турасында баяндалады. Сонымен бірге басқа бір үйге қыдырып барған жағдайда да тұрмысқа шықпаған қызды үй иесі сыйлап төрге отырғызған. Қонақтарға табақ-табақ ет тартылған кезде қыздарға арнайы сойылған малдың құйымшағын, шашы ұзын боп өссін деп піскен жылқының желкесін жегізетін болған. Қызды төрге отырғызса сол шаңыраққа құт қонады, егер босағаға отырғызса қыздың қырсықтығы сол босағадан кетпей қояды деп сенген. Қазақ халқы қай кезде де қыздың көңіліне қаяу түсіруден қорыққан. Мұндай ырым тек қана қазақ халқында емес, сондай-ақ Алтай түркілерінде де ұшырасады. Ғасырлар бойына қалыптасқан ұлттық дәстүрдің ауылды жерлерде әлі күнге сақталғандығы, қалалы жерлерде ұмытыла бастауының себептері де мақалада жан-жақты баяндалады.

**Кілт сөздер:** Көшпелі, киіз үй, қыз тәрбиесі, сәукеле, қонақкәде, рулық қатынас, қыз ұзату.

### Bakyt ABZHET

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor  
Leading researcher of the Research Institute of Turkology, Khoja Akhmet Yassawi  
International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan  
([bakyt.abzhet@ayu.edu.kz](mailto:bakyt.abzhet@ayu.edu.kz))

### Fundamental Principles and Features of Stereotyped Customs of Upbringing Girl in Kazakh Cultrure

#### Abstract

The article deals with the idea of the Kazakh people about the upbringing of girls, as well as their upbringing in the family. Also, this study analyses the reasons for the appearance of various superstitions and beliefs associated with the birth of a girl, the

attitude to the girl as a guest in the family, the importance of education received in the house from family and relatives before marriage, the behavior of the girl, what you need to know when entering into marriage and how to behave in the husband's house. Girls were not allowed to sit on the doorstep. In addition, if a young, unmarried girl came to visit someone, the owners of the house, welcoming her cordially, were seated in a place of honor. Distributing meat in trays, the girls were delivered a part of the animal in the coccyx area so that the girl's hair was long and strong, they were given the neck of the horse, where the mane grew. According to legends, if a girl came to the house and was seated in a place of honor, then happiness and prosperity come with her, but if she was seated at the doorstep, then all her misfortunes will remain in the house. Along with this, the article describes in detail the reasons why centuries-old national traditions are still preserved in rural areas, but are forgotten in cities.

**Keywords:** Nomad, yurt, girl's parenting, saukele (headdress), ceremonial hospitality, generic relations, daughter's marriage.

### **Кіріспе**

Кез келген халықтың өзге халықтан айырмашылығы оның ұлттық тәрбиесі мен дәстүрінде жатыр. Ұлтты ұлт ретінде сақтап қалуда маңызды рөл атқаратын фактордың бірі – қыз бала тәрбиесі. Ұлттың өзіне тән дәстүрін бойына сіңіріп, оны өз ұрпағына үйрету жолында әйел тәрбиесінің орны әрқашанда бірінші орында тұрады. Қазақтар – қыз баланың тәрбиесіне айрықша мән берген халық. Қыз бала дүниеге келгеннен бастап күйеуге ұзатылғанға дейінгі уақытта оның әдепті болып өсуіне тек қана отбасы мүшелері ғана емес, сол ауылдағы барша ағайын-туыс та атсалысқан. Қыз балаға әр жасқа келгенде берілетін тәрбиесіне қатысты мағлұматтар беріліп отырады.

### **Тақырыпты таңдауды дәйектеу және мақсаты мен міндеттері**

Зерттеудің негізгі мақсаты – қазақ халқының әдет-ғұрпы мен ұлттық тәрбиесіне қатысты мағлұмат беру, қазақ қыздарының өзін ұстауы, дүниетанымы мен мәдениеті туралы ғасырлар бойы қалыптасқан ұлттық тәрбиенің ерекшеліктерін жан-жақты көрсету. Осы мақсатқа жету үшін келесі міндеттер қойылды:

- Қыз бала дүниеге келгенде жасалатын ырымдар;
  - Көшпелі қазақтардың қыз баланы тәрбиелеуде ауыл-аймақ болып атсалысудағы маңыздылығын ашып көрсету;
  - Құда түсу, қыз айттыру салтының ғасырлар бойы қалыптасқан ережелері мен кейінгі кездегі құда түсудің айырмашылығы туралы анализдік талдау жасау;
  - Қалыңмал төлеу, қыз ұзату жоралғыларына қатысты қалыптасқан ұлттық ерекшеліктерді көрсету негізгі міндеттерге жатады.

### **Ғылыми -зерттеу әдіснамасы**

Зерттеу барысында алға қойылған міндеттерді орындау барысында келесі әдістер қолданылды: сипаттау әдісі; типологиялық әдіс, халықтың ғасырлар бойы бойына сіңген қасиетін жан-жақты талдап көрсету үшін тарихи-генетикалық әдістер.

### **Нәтижелер мен талқылаулар**

Қазақтар дүниеге перзент алып келгенде қыз балаға қарағанда ұл баланың көп болғандығын жақсы көретіні белгілі. Ұл бала үйдің тірегі әрі әкесінің мұрагері, артында қалған тұяғы деп есептелген, әлі күнге шейін бұл ұғым өзгеріске ұшырай қоймаған. Ұл баланың көп болуы бір жағы сол әулеттің қорғаны, панасы әрі өсіп-өнген үлкен шаңыраққа айналғандығын көрсеткен. Негізгі кәсібі мал шаруашылығы болғандықтан қазақтар көктемде жайлауға шығып, күзде қыстауға көшіп, мал жұтамайтындай суы мол, шөбі шүйгін ыңғайлы жерді таңдап көшіп-қонып жүретін болған. Негізгі күн көрісі төрт түлік мал болғандықтан ол малды бағу әрі ұры-қарыдан қорғау үшін де әкелері ер балаларды алысқа жібермеген. Ер жетіп үйленген жағдайда оларға арнайы киіз үй тігіп әкесінің үйінен оңаша отауға көшірген. Ұл балалар сол әулеттің тірегі саналғандықтан барлығы бір жерде тұрған. Әкесінің рұқсатымен өзге жерге қоныстанып, өз алдына бір ауыл болып тұратындары да бар, көбіне үйдің үлкен ұлдарын үйлендірген соң енші беріп бөлек шығарып отырған.

Қазақтар қыз балаға аса бір мейіріммен қарағанымен оларды жат жұрттық деп санаған. Қызды ұзатып жібергенге шейін әкесі мен шешесі туған қыздарына «қыз бала өз үйінде қонақ» деп айрықша күтімге алатын болған. Қыз бала дүниеге келген кезде оның кіндігін алып босағаға немесе ошақтың түбіне көмген. Ұл баланың кіндігін алысқа лақтырған. Қазақтардың ұғымы бойынша ұл бала табысты сырттан табады, сондықтан сырттан табатын несібесі мол болсын дегенді білдіреді. Қыз баланың кіндігін үйде қалдырудың себебі «қыз бала үйдің құты, барған жерінде бақытты болсын, шаңырағының берекесі болсын» деп ырымдағаннан шыққан дүние. «Ұл баланың кіндігін «үй күшік болмасын» деп алысқа лақтырады, ал қыз баланың кіндігін «үйдің құты болсын» деп от басына ошақ түбіне көметін ғұрып бар» [1, 55-б.].

Қазіргі кезде қыз баланың кіндігін шүберекке түйіп, сандықтың түбіне сақтап қояды. Оның мағынасы қыз бала үйге қарасын, қыдырымпаз боп кетпесін, үй шаруасына икемді болсын дегенді білдіреді. Баланың кіндігін кесу үшін арнайы адам тағайындалған. Кез келген адамға кіндікті кестірмейтін болған. Кіндігін кескен адам кейін

«кіндік шеше» деп аталады. Баланың кіндігін кім кессе кейін баланың мінез-құлқы соған тартып кетеді деп те айтылады. «У казахского народа есть понятие «кіндік шеше». При рождении ребенка, женщины стоят наготове, чтобы разрезать пуповину появившемуся на свет ребенку. Частично возникают споры по этому поводу среди желающих. «Кіндік кесу» (разрезать пуповину) ребенку достается уважаемой женщине или мудрой бабушке. После чего женщине вручают положенный презент «кіндік кесер». Женщину обрезанную пуповину, называют «кіндік шеше», и она также считается матерью ребенка. Позже «кіндік шеше» может прийти в дом, где растет ребенок и попросить любую вещь, в чем не отказывают» [2, 25-б.].

Емізулі бала шешесінің қойнында жатса, ойын балаларының көпшілігі әжесі мен атасының қасында жатып соның тәрбиесін алып өседі. Оларға ұйықтар алдында ертегі, аңыз айтып беру де көбіне әжелердің міндетіне жатқан. Немерелері жастайынан тәрбиені кемпір мен шалдан алады, бұрындары қазақтар алғашқы туған баланы кемпір мен шалдың баласы деп атаған. Жас отбасы балалы болғанда тұңғыш бала қазақ сенімі бойынша кемпір мен шалдың тәрбиесінде өсуі керек. Бұл дәстүр қазақтар арасында соңғы кезге шейін қатаң түрде сақталды, алайда қазіргі кезде жойылып бара жатыр. Ата тәрбиесінде өскен немерелер көбіне ерке болып өседі. Ата-анасы шалдың қолында өскен балаға көп ұрыса бермейді.

Қыз баланы әкелері көбірек еркелеткенімен оның тәрбиесіне айрықша назар аударып отырған. Қыз бала дүниеге келген кезден бастап оған деген көзқарас пен беретін тәрбие ұлға қарағанда қатандау болып келеді. «Қызға қырық үйден тыйым» деп егер қыз баланың оғаш, ерсі қылығын көретін болса тек үйдегі әке-шешесі, аға-әпкелері ғана емес, сол ауылдың адамдары қызға қажетінше ақылын айтып, оғаш қылықтары болса мұндай қылықты екінші рет қайталамауын жиі есіне салып отырған. Бір ауылда негізінен бір рудың адамдары тұрғандықтан барлығы бір-біріне туыс боп келеді. Қазақ жеті атаға дейін бір-бірінен қыз алыспайды. Жеті атаға дейін сол елдің балалары бір-біріне аға-қарындас ретінде қараған. Сондықтан да жеті атаға толмаған адамдар бір-біріне үйлене алмайды. Қазақтар қазіргі күнге шейін бір-бірінен ру сұрасады. Егер бір рудан болып шықса, онда жеті атасын сұрасады. Аралары жеті атаға толмаған болса онда бір-бірін жақын туыс ретінде сыйлайды әрі бұл адамдардың балалары бір-бірімен қыз алыспайды. Бұл дәстүр әлі күнге дейін жақсы сақталған.

Жаңа туылған баланы сырт көзге онша көп көрсете бермеген. Бесікте жатқан балаға ер адамдар әсіресе жасы үлкен адамдар сұқтанып, назар салып көп қарамауға тырысады. Әйел босанған кезде

де, оны бесікке салған кезде де ауылдың қадірлі, көп бала туған әйелдері мен кемпірлері жиналып баланы босандырып, кейін бесікке бөлеуге қатысып отырған. Мұндай істерге ер адамдарды араластырмаған. Оның себебі жасы ұлғайған ер немесе егде әйел адам болсын олардың назары өткір болады, бала оның сұқтанған көзін көтере алмай өліп қалуы мүмкін деп қорыққан. Баланы көргісі келген адам баланы қолға алған соң «тіл-көзім тасқа» деп айтады да, артынан баланың бетіне түкіреді. Осылай жасағанда балаға көзім тимейді деп сенеді. Егер бұлай жасамаған жағдайда баланың әке-шешесі «балаға түкіріп қойыңыз, тіл-көзден аулақ болсын!» деп ескертеді. Сондықтан да сырттан келген қонақтарға бесіктегі баланы көрсетпеген, жас нәрестеге тіл-көз тиеді деп оны оңаша ұстауға тырысады. Алайда, елге қадірлі ақсақал, батыр, би, ақын-жырау немесе дін жолында жүрген молда, қожалар келер болса, бесіктегі баланы көрсетіп әлгі адамдардың батасын алуға тырысқан. Батасын берген атақты кісіні ерекше құрметтеп күткен, кетер кезінде үстіне шапан жауып, астына ат мінгізетін болған. Жас босанған келіншекті баласымен бірге оңаша отауға кіргізген, оның үстіне ешкімді кіргізбеген, оның себебі жаңа туылған нәрестеге тіл-көз тигіш боп келеді деп сенеді. Тіл-көз тиіп жастай балалары шетінеп кете беретін отбасылар ырымдап балаларына «Итбай», «Жаманбай» секілді аттарды қоя береді. Ондағы негізгі мақсаты ұл бала тіл-көзден аман болсын дегенді білдіреді.

Қыз балаға керісінше, жаман ат қоюға болмайды. Қыз бала өмірге келгенде оларға жақсы ат қоюға тырысқан. Қыз балаға онша көп тіл тимейді, қыз өмірге икемді боп туады деп есептеген. Ол турасында қазақ отбасы жайында көп зерттеген Х. Арғынбаев былай дейді: «Халық түсінігі бойынша, қыз балаға тіл-көз онша көп тие қоймайтын болған. Сондықтан оларға ең жақсы аттарды таңдайтын. Қыз аттарына аспан әлемінің, сұлу момын аңдардың, асыл тастар, нәзік және сирек кездесетін өсімдік аттары, т.б. пайдаланылатын болған» [3, 63-б.].

Жаңа туылған баланы бесікке бөлеген кезде егер ер бала болса оның жастығының астына қамшы, пышақ, бәкі қоятын болған, ал қыз бала болса онда айна, тарақ, қайшы салып қоятын болған. Айна мен тарақ қыздың сұлу әрі шашы ұзын боп өсуі үшін, қайшы ісмер де шебер болсын деген мағынадан келіп шыққан деп айтылады. Алайда бұл заттар нәрестеге көз тимеу үшін тұмар ретінде киелі әрі қорғайтын қасиетті нәрсе ретінде да қойылған.

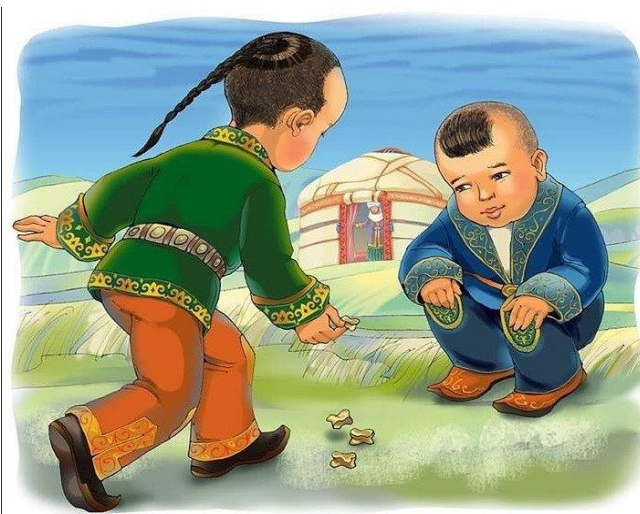
Тілі жаңа шығып келе жатқан балаларға ойын жинақы әрі ұғынықты жеткізу үшін көбіне жұмбақ, жаңылтпаш айтқызуды дағдыға айналдырған. Жас баланың жаттау қабілеті жетілсін деп тақпақ, жеңіл өлеңдер жаттатқан... «Өмірге жаңа келген сәби өсіп,

жетіле келе әжесінен ертегі, аңыз, жұмбақ, жаңылтпаштар үйреніп, ойы мен тілін дамытатын болған. Мұны халықтың рухани тәрбие жүйесі дейміз. Ертегі, мақал, жұмбақ, жаңылтпаш білмеген, білгенін айта алмаған баланы «мылқау» деп, жұрт оған күле қараған» [4, 162-б.].

Жаңылтпашпен бірге бүлдіршіндердің саусағын бүгіп санауды, санамақты үйрету арқылы ойша есеп шығару, баланың логикасын дамытуды да басты назарға алып отырған. «Жаңылтпаш, жұмбақ, санамақты айту арқылы бала әрі сан үйренеді, әрі жұмбақтың шешуін тауып, ойын дамытады, тілін шығарады:

Сырық – кырық,  
Құрық – кырық.  
Қанша болды  
Құрық сырық?» [5, 16-б.].

Қыз бала 5–7 жасқа келгенге шейін ер балалармен қатар ойнап жүре береді. Жаз шыға ер балалардың шашын тақырлап алып тастайды да алдыңғы жағына кішкене шаш қалдырады, маңдайына қалдырған бұл шашты «кекіл» деп атайды. Баланы тіл-көзден сақтап тұрсын деп енді бірінің төбесіне айдар қояды.



1-сурет. Кекіл мен айдар қойған балалар (сурет интернеттен алынды).

Кекілді кез келген балаға қоя береді, ол жас балаға сәндік үшін де қойылған. Кекілді қыз балаларға да қояды. Ал, айдарды кез келген балаға қоймаған, көбіне ұл баланы зарығып ұзақ күткен ата-аналар бірнеше қыздан соң туған ұлға немесе перзент көтермей ұзақ күткен әйелдер босанып ұлды болғанда қоятын болған. Жалпы айдар қою –

Орталық Азия елдерінде кең тараған ұғым. Кекілге ұқсас қазақтарда кежім қою (желке шашы) деген де ғұрып болған. Баланың желке тұсына бірден көзге түсетін етіп қойылатын қысқа шашты осылай атайды. Кезінде, кежім шашы – ата-анасынан айырылып, жетім қалған сәбилерге қойылыпты. Балаға «кежім қою» ғұрпы – өзгелер сол баланың жетім екенін бірден аңғарып, ерекше қамқорлықпен қарасын, жетімге ешкім тиіспесін деген жақсы ниеттен бастау алады екен. Бұл шашты ер балалар ересек болғанға шейін де қойып жүре беретін болған.



2-сурет. Қыз балаға қойылатын тұлым шаш.

Мал баққан көшпелі халық үшін жылқы малының орны айрықша, сондықтан да ең қызық ойындардың барлығы ат үстінде ойналатын болған. Ер баламен қатар қыз балалар да бес-алты жастан бастап атқа шабуды үйреніп алады. Көктемде жайлауға көшкен кезде жас балалар өздерінің еншісіне тиген тайларына мініп алып тай жарыс ұйымдастырған. Көшпелі халықтарда қыз балалардың ат үстінде жақсы шабатындығы жайлы сырттан келген саяхатшылардың барлығы да айтқан. Рим папасының тапсырмасымен Үгедей ханның ордасына елшілікке келген Плато Карпини де былай деп суреттейді: «Девушки и женщины ездят верхом и ловко скачут на конях, как мужчины. Мы также видели, как они носили колчаны и луки. И как мужчины, так и женщины могут ездить верхом долго и упорно» [6, 27-б.].

Қыз бала жеті жасқа толғанда оны ойын балаларынан оңашалап, оның қыз екендігін білдіретін бірнеше ырымдарды жасауды қолға ала бастайды. Соның бірі – қыздың құлағын тесу. Жетіге шейін қуыршақ

ойнап жүрген қыз баланың үстіне қыздың әдемі киімдерін кигізіп, құлағын тескен соң оның мінез-құлқы өзгере бастайды. Қыз баланың екі жағына тұлым өріп, құлағын тесіп, тана тағу ырымы – ертеден жалғасып келе жатқан салт. Тана тағарда туыс-туған, көрші-қоландарының әйелдерін шақырып шағын тамаша өткізіп береді, мұны қазақта «тана тағар» деп атаған. Тана деп сиырдың екі жасқа толған төлін айтады. Көзі мөлдіреп тұратын тананың көзіне қызыққан қазақтарда «Танакөз» деп аталатын қыз аттары де кездесіп отырады. Жетіге толған қыздардың тұлымын шашымен қоса өріп, қос бұрым етіп өсіре бастаған. «Примерно в этом же возрасте (около 7–8 лет) девочкам переставали брить голову и начинали отращивать волосы, а тұлым в плетами в косички. Момент первого заплетания кос девочке имел особое значения. По этому поводу устраивали небольшое угощение, а первый раз заплести волосы и косы просили добрую, многодетную женщину, славившуюся своим мастерством в ведении хозяйства и в домашних ремеслах» [7, 39-б.].

Қыз баланы үй жұмысына икемдеу жеті жастан бастап қолға алына бастаған. Үй жинау, ыдыс-аяқты жуу, шешесіне көмектесуден бөлек өзінен кіші іні-қарындастарына қарау, бесікте жатқан балаға бесік жырын айту, ертегі, өлең айтып беру, домбыра тарту секілді өнерге де баули бастайды. Сонымен қатар үйге келген қонаққа қызмет ету, шешесімен бірге дастархан жаю, шай қою секілді жұмыстарды қатар атқарған. «С пяти-шестилетнего возраста мальчиков обучали верховой езде, а девочки учились у своих старших сестер и матерей шитью, вышивке и другим видом домашнего женского ремесла. К 13–15 годам они уже были подготовлены к самостоятельной жизни. Немалую роль в духовном развитии детей играли и гости, которые обычно рассказывали сказки, интересные были, пели и играли на музыкальных инструментах» [8, 291-б.].

Қазақтың киіз үйлері отбасының әлеуметтік жағдайына қарай төрт қанатты, алты-сегіз қанатты болып келеді. Кедейлер төрт қанатты шағын үйлерде тұрса, байлар сегіз, он екі қанатты үйлерде тұрған. Қыз бала есейіп, бойжете бастаған кезде әжесінен бөлектеніп, үйдің төр жағына жататын болған. Жас келін мен күйеу жігіт сол жақта тұтылған шымылдық ішінде жатады. «Есіктен кірген беттегі оң қол жақ, яғни оң босаға қартандар мен балалардікі, сол жақ босаға жастардікі саналады. Қазақ ғұрпында келін төрге шықпайды. Қыздың ең бақытты шағы оң жақта, яғни әкенің үйінде тұратын кезі» [9, 117-б.].

Бір үйде өскен балиғатқа тола қоймаған қыздар жас кезінде ұлдармен бірдей киініп, барлығы бірге тайға шауып, аулада асық ойынын ойнап, өрістен бөліп алып қалған қозы-лақтарды жас



балалармен бірге ауыл сыртында бағу да олардың мойнына жүктелген. Қысты күндері киізден не балшықтан қуыршақ жасап, оған киім тігіп, қыздар үй ішінде сонымен ойнаған. Қазақтар арасында қызға арнап арнайы ойыншақ жасап беретін шеберлер болмаған. Қуыршақты әркім өз қиялындағыдай етіп өздері қолдан жасаған, немесе үйдегі шешелері мен әпкелері қолдан қуыршақ жасап берген. Үлкендер жағы да бала тәрбиесіне көңіл бөлген кезде көбіне өлең айтқызғанды, домбыра тартқызғанды жақсы көрген. Өлең, жыр айта білетін балалар ел ішіне тез таныла бастайды. Қазақтардың отбасылық тәрбиесі жайлы көп зерттеген К.Матыжанов ол туралы: «Яғни бала күн санап өскен сайын, оған айтылатын жырдың мазмұны да өзгеріп, күрделене түседі. Келе-келе, ол өлеңдерді балалардың өздері де жаттап алып, айтып жүреді. Ал ересектер күнделікті тұрмыста балаларға өз репертуарындағы күрделі фольклорлық үлгілерді үйретеді. Сондай-ақ түрлі әдет-ғұрып, жиын-тойларда да балалар жай ғана тамашалаушы емес, шама-шарқынша белсене араласады. Сондықтан да ересектер фольклорындағы кейбір жырлардың екі ортада қабат өмір сүретініне таң қалуға болмайды» [10, 263-б.], – деп жазады.

Қазақ дәстүрінде қыз баланы босағаға отырғызбаған. Дастархан жайылып барлығы тамаққа отырған кезде төрде үйдің жасы үлкен адамдары жайғасады, одан кейінірек қыз балалар отырған. Қыз үйдің құты, сол үйдің бағы деп бағаланған. «Үш қызды тәрбиелеп, құтты қонысына қондырған әке жұмаққа барады» деп жұмаққа барудың бір жолы ретінде қызға берген тәрбиені де қосады. Қыз бала өз үйінде төрде отыруы керек. Сонымен бірге басқа бір үйге қыдырып барған жағдайда да тұрмысқа шықпаған қызды үй иесі сыйлап төрге отырғызған. Қонақтарға табақ-табақ ет тартылған кезде қыздарға арнайы сойылған малдың құйымшағын, шашың ұзын боп өссін деп піскен жылқының желкесін жегізетін болған. Қызды төрге отырғызса сол шаңыраққа құт қонады, егер босағаға отырғызса қыздың қырсықтығы сол босағадан кетпей қояды деп сенген. Қазақ халқы қай кезде де қыздың көңіліне қаяу түсіруден қорыққан. Мұндай ырым тек қана қазақ халқында емес, сондай-ақ Алтай түркілерінде де ұшырасады. Қазақ арасында көп жүріп, этнографиялық материалдар жинаған ғалым Ә.Диваев та бұл ырымды былайша түсіндіреді: «Қыз баланы төрге отырғызады. Неге десеңіз, қыз бала қарияның айтқанын қылып тұрады. Қыз бала есікке отырса, хауаламайды, үй иесіне зарық болады, әлгі қызды есікке отырғызған да қорлаған болады деп ойлайды. Қыз бала хафа болса, біздер һәм хафалансақ керек, – деп» [11, 162-б.].

Қыз баланы тебуге, шашынан сүйреп ұруға болмайды. Ер адамның қыз баланы боқтауы, арына тиетін жаман сөз айтуы әдепсіздікке жатқан. Қазақ қыздары өз ауылында еркін өскендіктен орынсыз қылжақтаған ер адамдарды орайы келгенде уытты тілімен шағып, орынды жауабымен талайды сөзден жеңгендігі жайлы аңыздар көп кездеседі. Қыз бойжеткен кезде ақындық өнері барлар ер балалармен қатар тойларға, жиындарға барып той үстінде ұйымдастырылған ақындар айтысына қатыса береді. Ауыл арасында жиі болатын бала туылған кезде өтетін «шілдехана», «бесік той» секілді жиындарда жиылған жастар кезек-кезегімен өлең айтып өз өнерлерін ортаға салатын болған. Қыз балалар да сондай ортада өз өнерлерін көрсетіп елге таныла бастауына жол ашылады. Жаз жайлауда қазақ ауылдарында той-томалақ көп болғаны сондай, қыз-келіншектердің қатысуынсыз бірде-бір жиын өтпеген. Әнші, ақын қыздар осындай жиын-тойлардың гүліне айналған.

Дегенмен, қазақ халқы ислам дінін ұстанатындықтан шарифат заңына сәйкес қыз баласы 9–10 жасынан бастап бастарына қызыл орамал тартқан. Кейде сәндік үшін орамалдың орнына әсем тақия, бөрік киіп жүрген. Қыз баланың жалаңбас жүруі қазақ ортасында ерсі қылық болып саналады. Қызыл түс жастықтың, албырттықтың мағынасын берген. Қазақта «Қыздың көзі қызылда» деген қанатты сөз кездеседі, оның мағынасы жас адам қызылды-жасылды дүниеге әуес, әрнәрсеге құмартқыш келеді дегенді білдіреді. Оның үстіне қызыл, жасыл түстер сырт көздің назарын өзіне бірден аударатын болғандықтан қыздардың сыртқы киімдерінің де көбі осындай материалдардан тігілетін болған. Қызыл орамал жас қыздардың сәндік үшін тартатын жаулығы болғандығы турасында мысалдар көп. Соның бірі мынадай: «Изменение статуса невесты фиксируется во внешнем облике: в одежде, в причёске и т.п. Так, красный платок девушки сменяется на белый платок женщины, называемый «жаулық». Здесь присутствует цветовая символика: красный цвет символизирует молодость в противоположность белому, обозначавшему зрелость» [12, 50-б.].

Жеті не тоғыз жастан бастап қыз балалар да ер балалармен бірге молдадан тәлім алған. Мектепте көбіне жағдайы бар байлар мен орта шаруа адамдардың балалары, шамасы келгендер қыздарын да оқытуға талпынған. Кедей отбасылардың балалары молдаға ақы беріп оқи алмайтындықтан олардың қыздары намаз оқуды, құран сүрелерін әжелері мен шешелерінен жаттап алу арқылы үйренген.

Бұрын қазақтар қыз бала дүниеге келген соң өзіне лайықты, деңгейлес адамдармен құда болуды көздеген. Қыз бала әдепті, сыпайы

болып өсу үшін жас кезінен бастап келген қонақтарды күту, қолына су құю, шай беру, тамақтан соң үйдегі қонақтың айтқан әңгімесін тыңдау жағына көбірек мән берген. Ел аралап жүретін қонақтардың көпшілігі сөзге шешен, әңгімені қиыстырып айта алатын жұртқа тартымды адамдар болып келеді. Қонақ боп келген адамдардан «қонақкәде» сұрайтын әдет бар, сол бойынша тамақ жеп көңілі жайланған қонақтар үйге жиылған ауыл адамдарының алдында қолына домбыра алып ән салуға, ән айта алмайтындар өткен ата-бабалардың істеген өнегелі істері жайлы келелі бір әңгіме айту арқылы өздерінің қадірін асыратын болған. Ел тараған соң қонақтардың төсегін салу, түзге шығатын адамдардың құманына жылы су құйып дайындап қоюды да жас балалармен бірге қыздар да қоса атқара берген. Қонаққа қызмет ету арқылы сол үйдің қызына деген қызығушылық туады. Қыздың ибалы әрі қылықты екеніне көздері жеткен қонақтар ертесіне үй иесімен оңаша отырып сөйлескенде өз ауылының бір жігітіне атастыру жағын да сөйлесіп кететін жәйттер жиі болып тұрған.

Қазақтарда ертеректе жаугершілік заманда екі батыр бір-бірімен ақыреттік дос болуға анттасып білектерін қанатып «анда» болдык деп серттескен соң, егер бірінің әйелі қыз екіншісінің әйелі ұл туған жағдайда құда болуға сөз байласқан. Мұндай сертті «белқұда» деп атаған. Оның негізгі белгісі соғыс кезінде бір батыр қаза тапқан жағдайда анттасқан досы сол қайтыс болған батырдың семьясын қамқорлығына алады әрі туылған балалары өскен соң екеуін үйлендіріп отырған. Тарихи деректерге қарағанда «белқұда» дәстүрі қазақтарда XVII–XVIII ғасырларда көп кездеседі. Ол кезде соғыс көп болған, ел ішінен шыққан батырлардың, билердің беделі жоғары болғандықтан, сол атақты адамдармен құда болу арқылы өз елінің тыныштығын қамтамасыз етуге ұмтылған ру басшылары мен батырлар бір-бірін іздеп барып бесіктегі балаларына құда түсіп отырған. Қазақтың батырлық жырларында бұл жиі ұшырасады. Айы-күні жақындап, туатын кезі жақын болған кезде көңілі жарасқан адамдардың бір-бірін іздеп барып іштегі балаға құда түсу дәстүрі қазақпен көршілес отырған қырғыз халқында да болған. «Бұл дәстүр ілгергі жаугершілік заманнан бері Октябрь революциясына дейін қырғыз елінің тұрмыс-тіршілігінде кеңінен кездесіп отырған. Ру мен ру, ел мен ел қастасып, шабысып тұрған дәуірлерде ата-енелері алдағы жақсылықтан қиялмен үміттеніп нәрестелер дүниеге келер сәтте өзара сүйек жаңғыртып, жақын болуды қалаған. Адамдар «бел құда» болу арқылы орталарында жылы мәміле орнап, алыс-беріс арта бастаған. Тұрмыстың қиын кезінде жәрдемге келіп, жанашыр жақыны қатарында

қызмет еткен. Егер үй иелерінің бірі жарық дүниеден қайтқан жағдайда да ант, серт бұзылмай қала берген» [13, 110-б.].

Бесікте жатқан баланы атастыру салты Түркіменстан мен Қарақалпақстан аймағында тұратын қазақтар арасында кейінгі кездерге шейін сақталған. «Ал, Өзбекстандағы қазақтар бел құданы кейде «қарын құда» не «құрсақ құда» десе, Түркіменстандағы қазақтар «ақтай құда» яғни екі достың балалары туылмастан жасалған сөз байлауын айтады, осы атаумен қарақалпақтар да атайтындығын К.Төлеубаева да көрсетеді. Бірақ қазіргі кезеңде қазақ арасында құдалықтың бұл түрі көп кездеспейді. Кейбір информаторлардың мәліметіне қарағанда ертеректе Қарақалпақстандағы қазақтар бесік құда болғандығын бекіту үшін бесіктегі екі баланы алып, бір-бірінің құлағын тістетеді екен. Ол болашақта екі баланың өмірін байланыстыру мақсатында жасалынатын ырым деп көрсетеді. Жаушылыққа әдетте көбіне екі үш адам барса, Қарақалпақстанда екі әйел, үш ер адам жіберіледі, Тахтакөпір ауданында жігіттің ата-анасы, Қоңырат ауданында Өзбекстандағы қазақтар сияқты нағашы жағынан міндетті түрде бір адам ертеді. Бүгінде «жаушы» деген ұғым көп жерде айтыла бермейді» [14, 16-б.].

XIX ғасыр мен XX ғасырдың басында қазақтар арасында «белқұда» дәстүрі сиреп, оның орнына он екі-он үш жастағы қыздарға құда түсу, жас кезінен айттырып қою дәстүрге ене бастаған. Бейбіт заман орнаған тұста қыз көру, ұнатқан қызына құда түсу, жас жігіттердің өздері ел аралап қыз көру салты белең ала бастайды. Жас балаларды бір-біріне атастырған соң қыз баланы үй күтімі мен отбасы тәрбиесін қалай ұстану қажеттігін айтып, болашақта баратын қайын жұртына тез сіңу үшін кір жуу, киім тігу, тамақ пісіру, шай құю секілді үлкендердің көңілінен шығатын жұмыстарға қарай икемдей бастайды. Бұл дәстүрдің бір артықшылығы болашақ ана келін боп босаға аттаған соң өзге ортаға үйрене алмай, психологиялық дағдарысқа түсу қаупінің алдын алады. Қыз бала балиғат жасқа толған кезден бастап өз отауына қажетті дүниелерді жинауға кіріседі. Кестелі орамал, шұлық секілді ұсақ заттарды тіге бастайды да, кейінірек өзіне қажетті киімін тігу, көрпе-жастық құрау, киіз басу, кілем тоқу секілді ісмерлік өнерді меңгеруге міндетті болған. Киіз басуға жас қыздар да қатысқанымен көбіне егде әйелдер мен кемпірлер атқарған. Кілем тоқу жас қыздардың міндетіне жатады. Кілем тоқу қол күшін қажет ететін болғандықтан ұзатылатын қыздар өзінің жақын құрбы-құрдастарын үйіне шақырып, бойдақ қыздар біргелікте отырып тоқыған. Ол кілемдердің көбі кезінде қыздың жасауына кеткен. Бірнеше қыз қатар отырып бір кілемді бір аптадан бір ай уақыт мерзімінде шығарады.

Қыздың қолынан шыққан бұл бұйымдарды «қыздың жиған жүгіндей» деп оңаша отауға сәндеп жинап қойған. Қыз көруге келген қонақтар сол жиылған жүкке қарап қыздың іскерлігі мен ісмерлігін таниды әрі соған қарап қыздың да бағасы өсіп отырған.

Шығыстық күнтізбе бойынша он үш жас бір мүшел болып саналады. Мүшелді толдырған соң балалықпен қоштасып, есею шағына қарай бет бұрады. «Он үш жас отау басы» деп он үш жасқа толған қыздардың жасауын жасауға кіріседі. Шашын екі жаққа қарай өріп, шашына шолпы тағады. Кей жерлерде қыздың денесі сымбатты болып өссін деп төсегіне арқан салып қоятын да кездер болған: «Соның бірі қазақтар қыз баласының түзу мүсінді болып өсуі үшін қыз бала он екі жасқа келген кезде, төсегіне жауырынының дәл астына келетіндей етіп қос арқан керіп, соған қызды жатқызып ұйықтататын ғұрып бар. Бұл қыз баланың сымбатты, түзу, сұңғақ болып өсуіне әсерлі деп көрінген» [1, 68-б.].

Қай кезде болмасын қыздың қалыңмалын төлеп, ұзатып алу оңай болмаған. Әр кезде бай мен кедейдің жағдайына қарай қалыңмал алу ақшасы да өзгеріп тұрған. XIX ғасырдың өзінде мұндай өзгеріс болғандығын сол кездегі жазбалардан көруге болады: «Из вышесказанного можно вывести следующий общий итог калыма: от 100 до 150 крупной скотины для первого или самого высшего класса; от 75 до 100 для среднего класса; для третьего за тем класса, у которого бала-малы-калым, от 20 до 40 и дунгелек-калым, в 10 голов скота, для самого бедного класса.

Что же касается до первоначального вида калыма в самую старину, то в этом виде он не сохранился, подвергаясь различным изменениям почти с каждым поколением. Изменений этих, надопологать, было так много, что едва-ли кто из современных киргизов помнит или знает первоначальную величину калыма, не перестающую и до ныне подвергается изменениям» [15, 177-б.].

Құдаласқан соң қыз жағы да қыздың жасауын беру жұмысына өзінің шамасына қарай кіріседі. Қыз балаларды ұзату үшін оның жасауын алты-жеті жастан бастап жинай бастайды. «Жасауды жеті жастан жинасаң жетеді, алты жастан жинасаң асады» деп, бұл іске ерте кезден қамдана бастаған. Ұлдың әкесі де баласын 18–19 жаста үйлендіру үшін құдалық жолын сөйлескен соң қыздың қалың малын толық өтегенге шейін бар тапқан ақшасын бөліп-бөліп беріп отырған. Құдалықтың мұндай түрі бұрын көптеген халықтарда болған. «Мұндай қалың мал алып, құда түсу ғұрпы рулық-патриархалдық заң жосынын бастарынан кешірген дүние жүзінің көп елдерінде бар. Соның ішінде Конго, Чад, Судан, Нигерия, Убанга секілді африкалық елдерде де қыз

баланы екі-үш жасынан айттырып қойып, жыл сайын қалың малын өтеп тұру әдеті әлі күнге дейін сақталғандығы» [16, 61-б.] айтылады.

Қалыңмалы толық төленген соң күйеу жігіт болашақ қалыңдығын келіп көруге болады. Оған ешкім қарсы болмаған, күйеудің бұл келуін «ұрын келу» деп атайды. Жігіт ұрын келген кезде жеңгелері бөлек бір үйді босатып күйеу баланы сол үйге қондырады. Қалыңдығын қасына жатқызады, қыз ешкіммен қосылмаған пәк болса таңертең тұрған соң қыздың ағасы қарындасының құрметіне кішігірім той жиынын өткізген, бұл жиынды «қынаменде» дейді. Қыздың ұзатылар алдында жасалатын бұл шағын тойдың шығуы «қына» ырымынан келіп шыққан. Қына жағу қазақтарда кездеспейді, алайда бұл әзербайжан, түрік халықтарында әлі күнге дейін бар. Ол жайлы С. Йылмаз: «Жас қыздың бойдақтығы аяқталған күні қалыңдықтың үйінде қына кеші ұйымдастырылады. Ұзатылатын қыздың үйіне қыздың құрбы-құрдастары, жақын туыстары мен жанашыр адамдары жиналады. Күйеу жігіттің үйі қалыңдықтың үйіне сыйлыққа қына жібереді» [17, 168-б.]. Қына жағу арқылы қыздың балалық шағымен қоштасқанын, жаңа өмірге қадам басқандығын білдіреді.

Қазіргі кезде қалыңмалды малмен төлеу салты жойылып барады, құдаласу кезінде екі жақ бір мәмілеге тоқтайды да қыздың төлеуі ретінде көбіне ақшамен есептеседі. Бұрынғы салттың көрінісінен тек «өлі-тірі» деп сол әулеттің ата-баба рухына союға деп бір қой алып келеді. «Өлі-тірі» түсінігі қазақтарда ерте дәуірлерден қалыптасып қалған ұғымға жатады. Ертеде бір тайпа екінші бір тайпадан қыз алатын болса күйеу жігіт құданың үйіне келгенде сол тайпаның сыйынатын құдайлары мен әруақтарына арнап құрбандық шалған. Солай еткен жағдайда ғана бұл біздің әулетке сіңді, біздің руды сақтап тұратын киелерімізді мойындады, енді бұған қызымызды беруге болады деп күйеудің алдына төс қоятын болған. Әлі күнге шейін күйеу баланы құрметтеп оған құдалар жағы малдың төсін қояды. Шамандық наным кейінгі кезге дейін жақсы сақталған Алтай түріктерінде әлі күнге шейін түрлі төстердің атқаратын функциялары жайлы этнограф ғалым В.Я. Бутанаев былай дейді: «Фамильные и родовые тәси находились в каждой юрте, где устанавливались на определенном месте, являлись предметом поклонения простых скотоводов и считались оберегами хозяев. Одни из них имели антропоморфные, другие – зооморфные изображения и различались по принадлежности к мужскому и женскому началу. Каждый фетиш «требовал» индивидуального подхода и особой пищи. По подсчетам исследователей XIX-начала XX вв. У хакасов и тувинцев насчитывалось от 20 до 30 различных видов фетишей – тесей или

ээрелей. На самом деле их было меньше, ибо некоторые фетиши имели по несколько названий (исходя из функциональных особенностей и внешнего вида). В каждой семье в среднем держали от трех до девяти тесей. Согласно традиции, больше указанного числа их иметь не рекомендовалось. Фетиши доставались по наследству младшему сыну вместе с усадьбой. В остальных случаях их ставили для молодых супругов в качестве оберегов юрты и при заболеваниях» [18, 60-б.].

Қазақ арасында қыз көру дәстүрі әлі күнге шейін бар. Қазіргі кездегі қыз көру мен бұрынғының арасында айтарлықтай өзгерістер көп. Бұрынғы кезде үйленетін жігітті әдемі киіндіріп, қасына өнерлі әнші, палуан, сөзге шешен жігіттерді қосып көрші ауылдарға қыз көруге жіберетін болған. Қыз көретін жігіттер көбіне сол ауылда өтетін той, шілдехана секілді көңілді отырыстар кезінде келіп өз өнерін көрсеткен. Ән салған, қыздармен айтысқа түскен, тойдан соң жастардың түнде ойнайтын «ақсүйек» ойынына қатысып, сол арада өзі ұнатқан қыздармен сөйлесіп үлгерген. Енді бірде ел қыдырып шыққан болып жігіттер әдейі басы бос, әлі ешкім құда түспеген қыздардың үйіне қонаққа түседі. Келген қонақтарға қызметті әдетте бойдақ қыздың өзі жасайды. Қонақтар шай құйып отырған қыздың жүріс-тұрысына, сөйлеген сөзіне, ақылы мен көркіне қарап баға береді. Қыз көруге келген жігіт жағы да өздерінің өнерлі екендігін көрсетіп «қонаққәде» сұраған қызға арнап өлең айтып береді. Түрлі қалжыңдар айтып қыздың көңілінен шығуға тырысады. Егер ұнатқан жағдайда сол қыздың жеңгесі арқылы қызға сөз салады. Қыз қарсы болмаса жігіттер аттанып кеткен соң көп ұзамай құда түсу үшін жігіттің әкесі бастаған құдалар тобы қыздың үйіне кеп түседі. Құдалыққа келгенін жігіт жағы бірден айтпайды, «сізде аққу бар, бізде лашын бар» деген секілді жұмбақ сөз айтысудан бастаған қонақтар өздерінің келген жұмысын емеурінмен білдіреді. Үйден шығып бара жатқанда қолындағы қамшысын үйдің төріне іліп кетеді, сыртқа шыққанда қыз әкесіне мінгізгенім болсын деп бір жүйрік атты босағаға байлайды. «Құдалықтың басы осы болсын» деп, бір жорғаны құдасының босағасына байлайды екен. «Ұнатқан қызыңа сыйла» деп шешесі аманат қылған үкілі тақия, сырға, сақиналарын жігіт бойжеткенге ұсынады. Осындай жоралғылардан кейін ол үйдің қызы «үкілі қыз», «сақиналы қыз» атанады да, «қыздың басы бос емес, біреудің қалыңдығы» деп танылады. Төрдегі қамшы құда түсу тойы болғанша ілулі тұрады. Қыз әкесі бір-бір жарым жыл жігіт үйінен жаушы күтеді. Осы шамада жігіт жағынан еш хабар болмаса, қыз үйі жігіт әкесінің қамшысын кері қайтарады. Бұл салт «қамшы қайтару» деп аталады да, «қызымның басын босаттым» деген ишараны білдіреді» [19, 7-б.].

Қазақпен көрші отырған қырғыз халқының салты да қазақтардікімен бірдей. Қырғыздарда да қызға құда түсіп, құлағына сырға салған соң қыз күйеуін күтумен болады. Басқа жігіттер оған тиісіп қоймасын деп қызды ұзатқанға шейін оның артынан күзетке адам қояды. «Просватанную девушку называли «кайындуу кыз». В знак этого родители жениха на ее уши надевали серьги из серебра – сөйкө салуу. Согласно обычаю кыргызов, девушку никто не имел права заново просватать. В случае отказа ее родителей выдать замуж за просватанного жениха или умыкания другим человеком, отец девушки должен был вернуть калым в полном объеме. Обычно после заключения договоренности о женитьбе, родители и родственники невесты охраняли ее денно и ночью, куда бы она ни ходила, где бы она ни была, рядом с ней все время находилась одна из ее молодых жеңе, которая несла полную ответственность за ее поведение и сохранение ею целомудрия» [20, 100-б.].

Қазіргі кезде тұрмысқа шықпай отырып қалған қыздарды жігіттермен таныстыру үшін қыздың шешесі жасы кіші қайнылары мен келіндеріне өтініш жасайды. Келіншек өздерінің таныстары мен достары арасында үйленбей жүрген жігіттер болса соларды қызбен таныстыруға шақырады. Бұрындары үйде ер адамдар жоқ кезде өздері оңаша сөйлессін деп жеңгелері үйде дастархан жаятын болса, соңғы кездерде екі жасты кафеге шақыру белең алған.

Мұсылман елдері сияқты қазақтар да қыз баланы үйде көп ұстамауға тырысады. Бұрындары қыз бала 15–16 жасқа келген соң-ақ күйеуге беруге асыққан. «Қыз баққаннан қысырақ баққан артық» деп қыз баланың тұрмысқа шықпай отырып қалуынан, немесе оң босағада отырып өзге жігіттермен ойнас болып қоюынан қатты қорыққан. «Қыз мұраты кету» деп қыз он беске толған кезден бастап оның тезірек тұрмысқа шығару жолында қыздың жасауын жинай бастайды. Қазақ халқының ежелден бері жақсы сақталған көне дәстүріне қыздың жасауы кіреді. Қазіргі кезде де қалыңдық үшін беретін қалыңмалға қарағанда, ұзататын қыздың жасауын жасау әлдеқайда көп шығынды қажет етеді. Бұрынғы кезде құданың берген қалың малының бір бөлігін ұзатылатын қыздың киетін бас киімін тіктіруге жіберетін болған. Арнайы тапсырыспен тіккен бұл киімді – сәукеле деп атаған. Тігінші алдымен сәукелені әсемдеп тігеді де кейін зергер оны түрлі әшекей тастармен безендіретін болған. Сәукеленің сәнді көрінуі қыздың отбасы мен туыстарының бақуаттылығын көрсетеді. Осылайша қазақтарда бұрынғы кезде сәукеле жасауға үлкен мән берілген. Сәукеле тіктіруге шамалары келмегендер ұзатылған жеңгелерінің сәукелесін киіп шығатын кездері де болған. Сәукеле ұзатылған қыздың



өз жұртынан кетіп, күйеу жұртқа жеткенге шейінгі киіп баратын сәнді бас киіміне жатады. Сәукеле дайын болған кезеңде қыздың жеңгелері күйеу жігіттен арнайы сүйінші сұрататып, одан байғазысын алған. Ұзатылған қыз сәукелені бір жылға шейін киіп жүрген. Балалы болған соң сәукелені шешіп оның орнына кимешек киген.



3-сурет. Сәукеле киген қазақ қызы.

Кеңес үкіметі орныққанға шейінгі қазақ халқының қыз бала тәрбиесі осылай өрбіген. Он бес-он алты жасқа келген қыздар атастырылған жеріне ұзатылып отырған. Қазақ арасында жиырмаға толған қыз тұрмыс құрмаса кәрі қыз атанатын болған. Қызды кәрі атандырмас үшін шамасы келген адамдарға екінші не үшінші әйелдікке де бере берген. Көп әйел алу коммунистік режим кезінде тоқталғанымен қазіргі кезде қайта жандана бастады. Ел ішінде көп

болмаса да ислам шарифатына сәйкес екі-үш әйел алу дәстүрі жанданып келеді.

### **Қорытынды**

Бұрынғы дәстүр мен қазіргі тәрбиеде көптеген алшақтықтар бар. Қазіргі кезде қыз балаға құда түсу салты тек формалді түрде ғана сақталған. Дос-жаранды адамдар бір-біріне құда болайық деп ауызша айта береді. Алайда, қыз ұнатпайынша әке-шешесінің атастырған жеріне зорлықпен бармайды. Қазіргі қазақтар қыз баланы оқытуға, оның жұмысқа тұруына аса мән бере қарайды. Статистикаға сүйенсек, қазіргі қазақстандық қыздардың тұрмыс құру деңгейі 24–25 жас болып белгіленген. Қазіргі кезде қыздар мектеп бітірген соң студент кезінде не университетті бітірген соң тұрмыс құрағанды қалайды. Ауылды жерлерде оқуға бармаған қыздар мектеп бітірген соң тұрмыс құрғанды жақсы көреді. Қалалы жерде өскен қыздардың деңгейі мен түсінігі басқаша. Олардың көпшілігі оқуын бітірген соң ғана тұрмыс шығудың жолдарын өздері іздейді. Қыз тұрмысқа шықпай жүріп алған жағдайда қыздың шешесі мен туыстары, жеңгелері арқылы бойдақ жігіттермен таныстыру, сол арқылы үйлендіріп жіберуге тырысады. Қазіргі кезде оқу оқып, жұмыс істеп жүріп тұрмыс құрмай жүріп алатын қыздар көбейіп барады. Қазақстанның солтүстік аймағында тұратын қазақтардың көпшілігі орыс тілінде сөйлеп, орыс мәдениетін қабылдағандықтан олар қазақы дәстүрге көп мән бере бермейді. Алайда дінге бет бұра бастаған жастар арасында шарифат үкіміне бағыну, бастарына хиджап киіп жүретін қыздар өздері араласатын жамағат арасындағы жігіттердің сөз салуы арқылы бір-біріне үйлену үрдіске ене бастады. Бұл үрдіс әсіресе қалалы жерлерде көбірек белең алған. Діни ағымда жүрген жастардың ішінде салафиттік ағымын ұстанатындары қазақы салт-дәстүрді мойындамайды. Қалалы жерлерде бұрынғы қазақы дәстүр өз күшінен айырылып қалғанын көреміз, олар көбіне дамыған елдердің мәдениетіне қарай тартылғанды қалап тұрады. Сондықтан да қазақы салт-дәстүр әлі күнге шейін тек ауылды жерлерде сақталып отыр деп айтуға болады.

### **Әдебиеттер**

1. Кәмәләшұлы Б. Қазақ халқының туыс-туғандық жүйесі, ұрпақ өсіру, тәрбиелеу дәстүрі, үйлену ғұрыптары. – Алматы, Өнер. 2005. –120 б.
2. Кенжеханулы С. Казахские народные традиции и обряды (Перевод с казахского З.С.Кенжехановой). – Алматы: ТОО Изд-во «Ана тілі». –2001. –96 с.
3. Арғынбаев Х. Қазақтың отбасылық дәстүрлері. – Алматы: «Қайнар» баспасы, 2005. –216 б.

4. Қоңыратбаев Ә. Көп томдық шығармалар жинағы. Т.1. Фольклортану мәселелері. –Алматы: «МерСал» Баспа үйі,– 2004. –554 б.
5. Табылдиев Ә. Халық тағылымы (қазақтың халық педагогикасы және тәрбие). – Алматы: «Қазақ университеті», 1992. –200 б.
6. Плано Карпини и Гильом де Рубрук. Путешествие в Евразийские степи. – Алматы: ИД «Кочевники», 2003. –С.240.
7. Стасевич И.В. Социальный статус женщины у казахов: традиции и современность. –СПб.: Наука, 2011. –202 с.; ил.
8. Казахи. Историко-этнографическое исследование. –Алматы: Казахстан, 1995. – 352 с.
9. Мұқанов С. Халық мұрасы: Тарихтық-этнографиялық шолу. –Алматы: Жазушы, 2003. –304 б.
10. Қазақ фольклорының тарихилығы. –Алматы: Ғылым, 1993. – 328 б.
11. Диваев Ә. Тарту (Құрастырған, алғы сөзін және түсіндірмелерін жазған Ф.Оразаева). –Алматы: Ана тілі, 1992, –256 б.
12. Ерназаров Ж.Т. Семейная обрядность казахов: символ и ритуал. –Алматы, ТОО Курсив, 2003. –200 с.
13. Кыргыз адабиятының тарихы: фольклористика. 1 том / А.Акматалиевдин жалпы ред. астында. 2-бас. –Б.: «Шам», 2004. –684 б.
14. Қалшабаева Б.К. Орта Азия қазақтары (тарихи-этнографиялық зерттеу). 07.00.07 – Этнография, этнология және антропология. Тарих ғылымдарының докторы ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты. Жұмыс әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Археология және этнология кафедрасында орындалған. –Алматы, 2010.
15. Материалы по казахскому обычному праву. Сборник 1. –Алматы, Издательство АН КазССР, 1948. – 351 с.
16. Қазақ фольклорының типологиясы. –Түркістан: "Тұран" баспасы, 2009. –376 б.
17. Yılmaz Ş. Kına Gecesi Ritüelinde Anlamsal İşleyiş: Çağrışımlar, Düşünyapılar, Dönüşümler / Milli folklor, 2020, Yıl 32, Cilt 16, Sayı 125.
18. Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. –Абакан: Изд-во Хакасского гос.унив-та им. Н.Ф.Катанова, 2003. –260 с.
19. Күйеу келтір, қыз ұзат, тойыңды қыл. Этнографиялық таным (Құрастырған Б.Әлімбаев, Е.Әбдірахманов). –Алматы, «Санат», 1994. –240 б.
20. Кочкунов А. Этнические традиции кыргызского народа (социокультурные аспекты и некоторые вопросы генезиса). –Б., Кыргыз Жер. 2013. –320 с.

#### References

1. Kämäläşüly B. Qazaq halqynyn tuys-tuğandyq jüiesi, ұрпақ өсіру, тәрбиеleu дәстүри, үйлenu ğүryptary. –Almaty, Öner. 2005. –120 b.
2. Kenjehanuly S. Kazahskie narodnye tradisii i obriady (Perevod s kazahskogo Z.S.Kenjehanovoi). – Almaty: TOO İzd-vo «Ana tili». –2001. –96 s.
3. Arğynbaev H. Qazaqtyn otbasylyq дәstürleri. –Almaty: «Qainar» baspasy, 2005. –216 b.
4. Qoңyratbaev Ä. Köp tomdyq şyğarmalar jinağy. T.1. Folklor tanu мәseleleri. – Almaty: «MerSal» Baspa üii,– 2004. –554 b.
5. Tabyldiev Ä. Halyq tağylymy (qazaqtyn halyq pedagogikasy және tärbie). – Almaty: «Qazaq universiteti», 1992. –200 b.
6. Plano Karpini i Gilom de Rubruk. Puteşestvie v Evraziiskie stepi. – Almaty: İD «Kochevnik», 2003. –S.240.

7. Stasevich İ.V. Sosialnyi status jeniny u kazahov: tradisii i sovremennost. –SPb.: Nauka, 2011. –202 s.; il.
8. Kazahi. İstoriko-etnograficheskoe issledovanie. –Almaty: Kazahstan, 1995. – 352 s.
9. Mūqanov S. Halyq mūrasy: Tarihtyq-etnografialyq şolu. –Almaty: Jazuşy, 2003. –304 b.
10. Qazaq folklorynyñ tarihilyğy. –Almaty: Ğylym, 1993. – 328 b.
11. Divaev Ä. Tartu (Qūrastyrğan, alğy sözün jäne tūsindirmelerin jazğan F.Orazaeva). – Almaty: Ana tili, 1992, –256 b.
12. Ernazarov J.T. Semeınaya obrjadnost kazahov: simvol i ritual. –Almaty, 2003. –200 s.
13. Kyrgyz adabiatynyñ tarihy: folkloristika. 1 tom / A.Akmatalievdiñ jalpy red. astynda. 2-bas. –B.: «Şam», 2004. –684 b.
14. Qalşabaeva B.K. Orta Azia qazaqtary (tarihi-etnografialyq zertteu). 07.00.07 – Etnografia, etnologia jäne antropologia. Tarih ğylymdarynyñ doktory ğylymi дәrejesin alu üşin daiyndalğan dissertasiyanıñ avtoreferaty. Jūmys äl-Farabi atyndağy Qazaq ũltyq universitetiniñ Archeologia jäne etnologia kafedrasynda oryndalğan. – Almaty, 2010.
15. Materialy po kazahskomu obychnomu pravu. Sbornik 1. –Almaty, İzdatelstvo AN KazSSR, 1948. – 351 s.
16. Qazaq folklorynyñ tipologıasy. –Türkistan: "Tūran" baspasy, 2009. –376 b.
17. Yılmaz Ş. Kına Gecesi Ritüelinde Anlamsal İşleyiş: Çağrışımlar, Düşünyapılar, Dönüşümler / Millî folklor, 2020, Yıl 32, Cıll 16, Sayı 125.
18. Butanaev V.Ya. Burhanizm trkov Sarıno-Altai. –Abakan: İzd-vo Hakasskogo gos.univ-ta im. N.F.Katanova, 2003. –260 s.
19. Kūieu keltir, qyz ũzat, toiñdy qyl. Etnografialyq tanym (Qūrastyrğan B.Älimbaev, E.Äbdirahmanov). –Almaty, «Sanat», 1994. –240 b.
20. Kochkunov A. Etnicheskie tradisii kyrgyzskogo naroda (sosiokulturnye aspekty i nekotorye voprosy genezisa). –B., Kyrgyz Jer, 2013. –320 s.

### Özet

Makalede Kazak halkının geleneklerine göre kız çocuklarının aile içinde yetiştirilmesi ile ilgili yüzyıllar içinde meydana getirilmiş kavramlar ele alınmaktadır. Bir kızın dünyaya geldiği andan itibaren ona verilen terbiye, çeşitli batıl inançların ortaya çıkmasının nedenleri, kızın kendi evinde misafir olarak görülmesi, baba evinden ayrılana kadar evde ve akrabalar arasında verilen millî terbiyenin önemi, kızın davranışları, evlendiğinde kızın nelere dikkat etmesi gerektiği, kayın tarafında nasıl yürüyüp kalkması gerektiği gibi konular hakkında bilgiler verilmiştir. Başka bir eve gittiğinde ev sahibi tarafından evlenmemiş kızı baş köşeye oturtmaktadırlar. Misafire yemek dağıtıldığında kızlar için özel olarak kesilmiş hayvanın kuyruk eti ve saçları uzun olsun diye atın boyun eti verilmektedir. Bir kız evin en saygın köşesine oturtulursa o evin kutlu olacağına, eğer kapı eşiğine oturtulursa kızın talihsizliğinin ortadan kalkmayacağına inanılmaktadır. Kazak halkı her zaman kızların kaygılı olmasından korkmuştur. Böyle inanışlar sadece Kazak halkı arasında değil, Altay Türkleri arasında da bulunur. Makale ayrıca, yüzyıllar içinde şekillenen geleneklerin kırsal alanlarda hâlâ korunduğunu ve kentsel alanlarda unutulmasının ise nedenlerini ayrıntılarıyla göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Göçebe, keçe çadır, kız yetiştirme, saukele (gelinlik), misafir, boy ilişkisi, nedime.

**(B. Abjet, Kazak Halkının Kız Eğitme Geleneğiyle İlgili Temel İlkeler)**

### Резюме

В статье анализируется представление казахского народа о воспитании девочек, а также об их воспитании в семье. В данном исследовании рассматриваются причины появления различных суеверий и верований, связанных с рождением девочки, а также говорится об отношении к девочке как к гостю в семье, важности воспитания, полученного в доме от семьи и родственников до замужества, поведении девушки, и о вещах, которые должна знать и помнить девушка при выходе замуж и после прибытия в дом мужа. Девочкам не разрешалось сидеть на пороге. Кроме того, если молодая, незамужняя девушка приходила к кому-либо в гости, то хозяева дома, радушно ее встретив, усаживали на почетное место. Раздавая гостям мясо в подносах, девушкам приносили часть животного в районе копчика, а чтобы волосы девушки были длинными и сильными, им давали шейную часть лошади, там где росла грива. Согласно поверьям, если в дом пришла девушка и ее усадили на почетное место, то вместе с ней приходит счастье и благополучие, но если ее усадили у порога, то все ее несчастья останутся в этом доме. Наряду с этим в статье подробно описаны причины, по которым многовековые национальные традиции все еще сохраняются в сельской местности, но забываются в городах.

**Ключевые слова:** Кочевник, юрта, воспитание девушки, саукеле (головной убор), церемониал гостеприимство, родовые отношения, замужество дочери.  
**(Б. Абжет. Казахские традиции воспитания девушек)**

**Cemile KINACI BARAN**

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi  
Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara, Türkiye  
(cemile.kinaci@hbv.edu.tr) ORCID: 0000-0002-5997-776X

**Kazakistan'da Sovyet Devrinden Bağımsızlık Dönemine  
Değişen Kazak Edebiyatı**

**Özet**

Sovyetler Birliğinde edebiyat, sosyalizmi yerleştirmenin ve Sovyet toplumunu inşa etmenin aracıydı. Sovyetler Birliği Komünist Partisi, edebî süreci şekillendiren en üst düzey otorite idi. Sovyet döneminde özellikle 1934'te Sovyet Yazarlar Birliğinin kurulması ve sosyalist realizmin Sovyet edebiyatının esas sanat metodu olarak belirlenmesinin ardından, edebiyat tamamen Sovyet ideolojisinin kontrolü altına girdi. Yazarların serbestçe edebî üretim yapmak yerine, Sovyet idaresinin emir ve talimatları doğrultusunda "güdümlü" olarak eser verdikleri bir süreç başladı. Zaman zaman Sovyet yönetiminde yaşanan çeşitli tarihsel kırılmalar ve nispi yumuşamalar olsa dahi, bu durum Sovyetler Birliğinin dağılmasına kadar devam etti. 1991'den bu güne kadar yaşanan sürece bakıldığında ise bu dönemi "millî edebiyat" süreci olarak adlandırmak mümkündür. 1991'den günümüze kadar gelişen Kazak edebiyatında, Sovyet devrinde zarar gören Kazak millî, dinî, ahlâkî değerlerinin ele alındığı ve bu değerlerin yüceltildiği eserler dikkat çekmektedir. Sovyet devrinde söz konusu etmenin asla mümkün olmadığı, yasaklı olan konuların, bazı tarihî gerçeklerin gündeme getirildiği görülmektedir. Bağımsızlık döneminin ilk yıllarından bu güne kadarki süreçte Kazak edebiyatında sürekli bir millî yükseliş söz konusudur. Sovyet devrinde baskılanan ve unutturulmaya çalışılan Kazak millî kimliğinin günümüzde edebiyat üzerinden inşa edildiği gözlemlenmektedir. Bu makalede, Kazak edebiyatının Sovyet devrinde ve Bağımsızlık döneminde yaşadığı edebî süreç ele alınmıştır. Geçmişten günümüze Kazak edebiyatının geldiği nokta ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Sovyet edebiyatı, Kazak edebiyatı, millî edebiyat, sosyalist realizm, millî kimlik.

**Cemile KINACI BARAN**

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters  
Department of Contemporary Turkish Dialects and Literatures, Ankara, Turkey  
([cemile.kinaci@hbv.edu.tr](mailto:cemile.kinaci@hbv.edu.tr))

**The Changing Kazakh Literature From the Soviet Era to the  
Independence Period in Kazakhstan**

**Abstract**

Literature in the Soviet Union was an instrument to embed socialism and build Soviet society. The Communist Party of the Soviet Union was the supreme authority that

shaped the literary process. During the Soviet era, especially after the establishment of the Soviet Writers' Union in 1934 and the determination of socialist realism as the primary art method of Soviet literature, literature was incurred entirely under the control of the Soviet ideology. A period has begun in which the authors produced works as "directed" by orders and instructions of the Soviet administration, instead of making literary production freely. Even though there were various historical breaks and relative moderation in the Soviet administration from time to time, this situation continued until the dissolution of the Soviet Union. It is possible to entitle this period "national literature" period when looking at the ongoing process since 1991. The Kazakh literature works, which developed from 1991 to the present, dealt with Kazakh national, religious, and moral values damaged during the Soviet period and glorified those values, drew attention to them. It is seen that the issues which were impossible to mention or forbidden in the Soviet era and some historical truths were brought up. There is a permanent national rise in Kazakh literature from the first years of the independence period. It is observed that Kazakh national identity, which was repressed and tried to be erased during the Soviet era, is built upon the literature today. In this article, the literary process of Kazakh literature as experienced in the Soviet era and the Independence period has been discussed. The point where the Kazakh literature has come from the past to the present, has been put forward.

**Keywords:** Soviet literature, Kazakh literature, national literature, socialist realism, national identity.

### Giriş

Sovyetler Birliği'nde edebiyat Marksist-Leninist dünya görüşünün uygulama alanlarından biriydi ve Sovyetler Birliği Komünist Partisi edebiyatın da en üst düzey kontrol unsuruydu. Sovyet edebiyatının gelişim sürecinde ideolojik bir aygıt olan Komünist Parti daima edebî süreci biçimlendiren en önemli unsurdu. Parti'ye bu denli bağımlı olma özelliği gösteren Sovyet edebiyatı, bu bakımdan dünya edebiyat tarihinde de kendine özgü bir yapıya sahipti. Parti faaliyetleri ile Sovyet edebiyatı iç içe bir görünüm arz ediyordu. Sovyet devrinde edebiyatın bu özelliği nedeniyle günümüz okuru, bu edebiyatı takip ederek Komünist Parti Merkez Komitesi'nin kararlarını, Parti önde gelenlerinin görüşlerini ve devrin ideolojik eğilimlerini bu edebiyattan öğrenebilmektedir [1, s. 127].

Sovyet edebiyatını yönlendiren sanat metodu sosyalist realizmdir. Bu sanat akımı, 17 Ağustos 1934'te toplanan Sovyet Yazarlar Birliği Birinci Kurultayında oluşturulan tüzükte Sovyet edebiyatının esas prensibi olarak tanımlanmıştır. Tüzüğe göre:

Sosyalist realizm, Sovyet edebiyatının ve edebiyat tenkidinin esas metodudur. Bu metot sanatçıdan gerçeği doğru, tarihî bir somutlukla devrimci bir gelişme içerisinde göstermesini gerektirir. Bununla birlikte bu doğru ve tarihî somutluk ile gerçekliklerin sanatsal görünüşleri, emekçilerin fikrî değişimleriyle ve sosyalizm ruhunda eğitilip yetiştirilmeleriyle uyumlu olmalıdır [2, s. 712 ].

Sosyalist realizm sanat akımının Sovyet Yazarlar Birliği tüzüğünde Sovyet sanatının esas metodu olarak kabul edilmesinden sonra, sosyalist realizmin önü açılmıştır. Sovyetler Birliğinde sanatta çok seslilik dönemi kapanarak, yayın yapabilmek için Birlik üyesi olmak gereken bir dönem başlamıştır [3, s. 86].

### **Sovyet Devri Edebiyatına Genel Bir Bakış**

Sovyet edebiyatı, siyasî görüşlerin yansıtıldığı bir alan ve toplumun siyasî görüşlerini istenilen doğrultuda yönlendiren bir araçtır. Sosyalist realist yazar pasif değil, her şeyden önce etkindir, o dünyayı yalnızca tanımakla yetinmez aynı zamanda onu değiştirmek gayesindedir [4, s. 83]. Dolayısıyla buna bağlı olarak sosyalist realizm metodu da daima dinamik bir sisteme sahiptir. Bu metot, devamlı bir gelişme ve yetkinleşme içerisindedir [5, s. 204].

Sosyalist realizmin amacı, sosyalizmi yerleştirmek ve doğrudan sosyalist bir toplum yaratmaktır. Sanatçı bu amaç doğrultusunda sanatını icra eder. Şair, yazar, sadece edebî eser yazıyorum diye yazmaz, kendi imkânları dâhilinde sosyalizme hizmet etmek için yazar. Bu durum yalnızca edebiyatta değil, Sovyet sanatının bütün alanlarında böyledir. Ressam, heykeltıraş, müzisyen ve tiyatrocusu sanatını bu amaç doğrultusunda icra eder.

Sosyalist realizm ışığında kaleme alınan eserlerde daima bir amaç vardır. Sosyalist realizmin özünde kendine özgü bir “Sovyet gerçekçiliği” bulunur. Sovyet gerçekçiliği olanı değil, olması gerekeni anlatır. Sovyet yazarları ekmek kuyruklarını, kolektifleştirme döneminde açlıktan ölen insanları, kampları yazmaz. Onlar, olması gereken gerçekleri yazar. Sovyet devrinin her döneminde edebiyatta ele alınması gereken konular belirlenmiştir. Belirlenen yalnızca konular değildir, düşünme şekli ve bakış açısı da belirlidir. Pozitif coşku sosyalist realizmin esas düşünce tarzıdır [6, s. 20]. Sovyet ideolojisinde yazarlara yüklenen “ruhların mühendisi” olma zorunluluğu da tam bu noktada anlam kazanır. 1934’te Sovyet Yazarlar Birliği Birinci Kurultayında Maksim Gorki yaptığı konuşmada Sovyet yazarlarının çok önemli bir misyonu olduğunu ortaya koyar, yazarlara büyük sorumluluklar yükler. “Ruhların mühendisliği” de Gorki’nin yazarlara yüklediği önemli misyonlardandır [2, s. 18]. Bu bakımdan Sovyet yazarları sosyalist realizm ışığında verdikleri eserlerde sadece sosyalist bir toplumu inşa etmezler, onlar adeta bireylerin ruhlarına kadar müdahale ederek ruhları yeniden inşa ederler.

Proletar devleti, binlerce mükemmel “kültür ustası” ve “ruh mühendisleri” yetiştirmek zorundadır. Bütün çalışan halk kitlelerine, tüm bu dünyada yoksun bırakıldıkları zihinlerini, yeteneklerini geliştirme hakkını geri vermek için bunun yapılması gereklidir. Bu ulaşılması muhtemel gaye,



biz yazarlara, işimiz ve sosyal davranışımız konusunda büyük sorumluluklar yükler. Bu, bizi yalnızca “dünyanın ve halkın yargıçları” ve “hayatın eleştirmenleri” konumuna getirmekle kalmaz, aynı zamanda bize, yeni hayatı kurma ve “dünyayı değiştirme” sürecine doğrudan katılma hakkı tanır [2, s. 18].

Sosyalist realizm prensibine uygun olarak kaleme alınan eserlerde ya komünizm övülür ya komünizm düşmanları yerilir ya da devrim ve komünizm yolundaki mücadeleyi hayat ortaya konulur. Sovyet yazarı, konuları belirli bir açıdan ele alır. Bu bakımdan Sovyet edebiyatında konuların genellikle tek bir amaca yönelmiş, birbirine benzeyen konular olduğu görülür. Bu eserlerde ele alınan toplum, zaman, mekân ve şartlar değişse bile, izlenecek yol ve sonuç bakımından değişiklik söz konusu değildir. Eserler mutlaka komünizmin zaferi ile sonuçlanır. Sosyalist realizm ışığında kaleme alınan eserlerde hayal kırıklıkları, umutların boşa gitmesi, kısaca olumsuzluklar yer almaz. Trajediler bile sosyalist realizm ilkelerine uygun olarak “olumlu trajedi” şeklinde kaleme alınır. Sosyalist realizm ışığında kaleme alınan eserlerde kahramanlar, yazar tarafından amaca uygun şekilde idealize edilir, “olumlu kahraman” olarak kurgulanır ve böylece okuyucu tarafından saygı kazanır. Bu olumlu kahraman pek çok iyi özelliği bünyesinde toplar. İdeolojik inanç, cesaret, zekâ, irade, vatanseverlik, kadınlara saygı (erkek kahramanlar için), fedakârlık bu özelliklerden bazılarıdır [7, s. 29, 30, 33, 34]. Sosyalist realizmin ideal kahramanı, daima büyük ve önemli işlerle uğraşan, olağanüstü bir varlık değildir. Sosyalist realizmin kahramanları, sıradan insanlar arasından çıkar. [5, s. 171]. Sosyalist realizm metoduyla kaleme alınan eserlerde, Sovyet ülkesindeki her sıradan vatandaş, sosyalist toplumun yaratılmasında görevli olan bir kahramana dönüşür. Kazak avulundan çıkan bir Kazak genç kız, yetiştirme yurdunda büyüyen Kazak bir delikanlı ve çetin tabiat şartları karşısında hayvan sürülerini canı pahasına korumaya çalışan emekçi Kazak çoban, her biri sosyalist toplumun inşasında görevli büyük bir kahramandır artık. Yine II. Dünya Savaşı’nı anlatan eserlerdeki kahramanlar savaştaki yüzlerce sıradan askerden yalnızca biridir. Hiçbirinin etnik kimlikleri öne çıkmaz. Her biri “Sovyet Vatandaşı” kimliği ile “Sovyet Vatani”ni koruma mücadelesi sonucunda âdeta devleşir [1, s. 134–135].

Sovyetler Birliği tarihinde Stalin’in öldüğü 1953 yılından 1967’ye kadar olan tarihî süreci ve 1970’lerden başlayarak Sovyetler Birliği’nin dağılmasına kadarki süreci ayrı ele almak gereklidir [8, s. 133]. Sovyet siyasî tarihinde Stalin öldükten sonra başlayan yenileşme döneminde yaşanan değişiklikler, edebiyat ve sanata da yansımıştır. O güne kadar Sovyet edebiyatı “olumluyu” destekleyen, öne çıkaran kişi ve örneklerle

tanımlanmıştır. Yazarlar, gerçekleri olduğundan güzel göstermek gayreti içinde olmuşlardır. Aşırı idealize edilmiş kahramanlar ve olayların hiçbir şekilde tenkit edilemiyor olması eserlerin değerini azaltmıştır. Sovyet edebiyatının “çatışmasızlık teorisi”, eleştirileri imkânsız hâle getirmiştir. O güne kadar edebiyatta kabul edilebilir tek çatışma iyi ve kötü arasındaki çatışmadır. Sovyet edebiyatında bazı yazarlar sadece başarılar ve sevinçler dile getirildiğinde okurların daha fazla etkileneceğine inanmıştır [9, s. 297–298]. Oysa gerçekte yalnızca edebiyat değil, hayat da çatışmalar üzerine kurulmuştur. Sosyalist realizmin babası olarak bilinen Rus yazar Gorki, yazarın insanları hayatın içindeki çatışmalar içerisinde ele alması gerektiğini şu şekilde dile getirmiştir: Edebiyatçı anlamalıdır ki, o sadece kalemle yazmaz, aynı zamanda kelimelerle resim yapar ve sadece bir ressam gibi hareketsiz insanı tasvir etmez; o, insanları devamlı hareket hâlinde, kendi aralarındaki sonu olmayan bir çatışma içinde, sınıflar, gruplar, fertlerin ilişkileri ağında resmeder [10, s. 390].

Edebiyatı geliştirme adına yapılan bazı olumsuz uygulamalar, bunların içinde “çatışmasızlık” (*tartıssızdık*) “zaman uzaklığı” (*uvakit distantsiyası*) “gerçekleri olduğundan farklı şekilde güzelleştirerek tasvir etmek” (*şındıktın sırtın jiltırap beynelev*) gibi anlayışlar yenileşme döneminde tenkit edilmiştir [11, s. 113]. Bu üç teori, Stalin devrinin en önemli üç karakteristiğidir. “Çatışmasızlık” ile kastedilen, eserlerde çatışma unsurları olmaması ve daima her şeyin olumlu, güzel ve iyi gösterilmesidir. İnsanın kendi içinde dahi çatışmaları varken, hayatın içinde zıtlıklar daima bir arada bulunurken “çatışmasızlık” gereği Stalin dönemindeki Sovyet eserlerinde her şey idealize edilir ve olduğu gibi değil de olması gerektiği gibi anlatılır. Bu anlayış, Sovyet edebiyatına özgü “Sovyet gerçekçiliği”nin bir parçasıdır. “Zaman uzaklığı” kavramı ile kastedilen ise o dönem içerisindeki hiçbir tarihî gerçeklik yazılmamalıdır, aradan geçen yıllardan sonra gerçekler nasıl olsa ortaya çıkacaktır, tarih haklının ve haksızın hakkını teslim edecektir. “Gerçekleri olduğundan farklı şekilde güzelleştirerek tasvir etmek” de Stalin devrinin en önemli karakteristik özelliklerinden biridir. Burada da kastedilen, yine gerçekleri olduğu gibi değil, olması istendiği gibi, güzelleştirerek anlatmaktır. Mesela, kolhozlaştırma döneminde yaşanan hiçbir olumsuzluğun anlatılmaması, buna mukabil herkesin çok mutlu bir şekilde kolhozlaştırma faaliyetine katılıyormuş gibi gösterilmesi, gerçekte pek çok sıkıntıları olmasına rağmen halkın hâlinde çok memnun gösterilmesi, açlık süreci vb. gerçekleri olduğundan farklı güzelleştirerek anlatma prensibine örnektir.

Sovyetler Birliği Komünist Partisi’nin 20. Kurultayı (Şubat 1956), “kişiye tapınma”, “gerçeği olduğundan farklı şekilde süsleme” ve

“çatışmasızlık” gibi olgulara dikkat çekerek edebiyatta bir değişiklik gerekliliğini ortaya koymuştur. Ancak bu değişiklik edebiyatın özünü ilgili bir değişiklik değildir. Edebî eserlerde Komünist Parti anlayışı ve Komünist Parti ruhu yine ilke olarak devamlılık göstermiştir. Yeni anlayışta, Sovyet halkları için millî unsurlar desteklenecek, ancak bu unsurlar Komünist dünyanın kuruluşunda Sovyet insanların birliğine katkı sağladığı sürece desteklenebilecektir. Bu anlayışta, eskiyen, Sovyetlerin gelişmesine engel teşkil eden her türlü millî unsurdan vazgeçmek gereklidir [9, s. 299, 347].

Stalin’in ölümünün ardından nispi de olsa yaşanan serbestlik ortamında Kazak halkının milliyetçi düşüncelerinin zayıfladığını gören bilinçli aydınlar 60’lı ve 70’li yıllardan başlayarak halkta, tarihî olaylar temelinde millî düşünceyi uyandırıp geliştirmede edebiyattan faydalanmayı amaç edinmiştir. Bu sebeple Muhtar Avezov’un temelini attığı tarihî roman geleneğini devam ettirmek gerekmiştir. Kazak tarihinin sayfaları yazarlar için edebî malzeme olmuştur. İ. Esenberlin’in, A. Alimjanov’un, S. Smatayev’in, A. Kekilbayev’in, M. Magavin’in, Ş. Murtaza’nın, S. Jünisov’un tarihî içerikli romanları yayımlanmıştır. Kazaklar arasında yaşanan bu millî uyanış, Sovyetler Birliği’ndeki pek çok kardeş halk arasında da gerçekleşmiştir. M. S. Gorbaçov, Sovyet halklarında gözlemlenen bu “aksioner millilik” hareketinden rahatsızlığını da açıkça dile getirmiştir [11, s. 150].

50’li yılların başında Komünist ideoloji tarafından Kazak tarihiyle ilgili yapılan olumsuz değerlendirmeler, tanınmış tarihçilerin, bilim adamlarının takibe alınması, edebî alanda da tarihî konuların bir kenara atılmasına neden olmuştur. Rus halkı ile dostluğu işleyen birkaç eser dışında Kazak tarihinin pek çok önemli meselesi işlenmemiştir. Özellikle Ruslara karşı yapılan bir istiklâl hareketi olan Kenesarı İsyanı, gerici bir hareket olarak değerlendirilmiş ve Kazak halkının bağımsızlık düşüncesi bu şekilde bastırılmaya çalışılmıştır. Bu uzun sessizliği 60’lı yılların sonunda ilk olarak yazar İ. Esenberlin yazdığı tarihî romanıyla bozmuştur. Onun *Kahar* (1969) romanı pek çok kişiyi korkutmuş ve hayrete düşürmüştür. Roman ilgiyle karşılanmış, beklenildiği gibi çok büyük sorunlar yaratmamıştır. Bunun iki nedeni vardır: İlk neden, halk üzerindeki ideolojik baskının zayıflamaya başlaması; ikinci nedense yazarın Kenesarı İsyanı’nı değerlendirirken iki yönlü bakış açısına sahip olmasıdır. Yazar, Çarlık sömürgeciliğinin arttığı, halkın yaşamının ağırlaştığı dönemde öne çıkan Kenesarı İsyanı’nın başlangıçta halk isyanı oluşunu ve aynı düşüncedeki halkın onu desteklemesini anlatmıştır. Bununla birlikte yazar, Kenesarı, han olduktan sonra isyanın halkçı karakterinin zayıflayarak, tek bir kişinin han olma mücadelesi hâline dönüştüğünü göstermiştir. Böyle bir anlatım o günkü hâkim ideolojiye o kadar da ters düşmemiştir. Dolayısıyla devrin ideolojisi,

isyanın bu şekilde değerlendirilmesinde Esenberlin ile hemfikir olmuştur [11, s. 154].

Kazak Sovyet edebiyatının son döneminde (1968–1990) özellikle tarihî roman, alışılmadık bir hızla gelişme göstermiş, dönemin öne çıkan türü olmuştur. Bu dönemde, tarihte yaşananlar ve millî özellikler gündeme gelmiş, hürriyet ve bağımsızlık fikirleri yayılma göstermiştir. Yaşanan bu süreç, Kazaklarda milliyetçilik şuurunu yeniden uyandırmış, Kazakların millî gelenekleriyle ilgili düşüncelerini sağlamıştır. Kazak edebiyatında görülen bu millîlik, Sovyetler Birliği'nde komünist rejimin artık ipleri bırakmaya başladığının da bir göstergesi olmuştur.

İ. Esenberlin, *Kahar* romanının ardından yine Kazak tarihini ele alan *Almas Kılış* (1971) ve *Jantalas* (1973) romanlarını yazarak tarihî romanın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Yazar, iki romanda da Kazak halkının siyasî-ekonomik durumunu ve konargöçer Kazak hayatını geniş bir şekilde ortaya koymuştur. İlyas Esenberlin'in tarihî konuda yazdığı son eseri, *Altın Orda* (1983) adlı 3 ciltlik romanıdır. Eserde 13.-15. yüzyıllarda güçlü bir hanlık olan Altın Orda'nın siyasî, sosyal ve kültürel hayatı ele alınmıştır. O güne kadar Altın Orda hakkında daha önce hiçbir Kazak eser yazmış değildir [11, s. 155–156; 12, s. 235].

Bu dönemde yazılan bazı tarihî romanlarda da Kazak-Rus ilişkileri ele alınmıştır. Bu eserlerden biri, Kazak-Rus ilişkilerinin zorlu bir şekilde başlaması ve gelişmesini anlatan Muhtar Magavin'in *Alasapıran* (1981–1983) adlı 2 ciltlik romanıdır. Roman 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başındaki Kazak Ordası ile Rusya arasındaki ilişkilerin tarihini ele almıştır. Kazak Hanı Tavekel'in yeğeni Oraz Muhamed Sultan'ın Ruslar tarafından esir olarak alınıp Rusya'ya götürülmesi ve Rus Çarı'nın yanında yetişerek Kasım Hanlığı'nın başına getirilmesi ve hayatı boyunca Rusya'ya bağlı olarak yaşaması romanda ele alınmaktadır [1, s. 213–215].

Kazak-Rus ilişkilerinin 18.–19. yüzyıllardaki tarihini A. Kekilbayev yazmıştır. Onun *Ürker* (1981), *Elen-Alan* (1984) romanları Küçük Cüz'ün Rusya hâkimiyetine girişi ve ondan sonra yaşanan ilk dönemin sıkıntılı ilişkilerini anlatır. Yazar Kekilbayev'in daha önce yazdığı *Anızdın Akırı* (1974) adlı romanı da tarihî bir romandır. Bu dönemde, Kazak tarihinde önemli bir yer tutan Kazak-Kalmak mücadeleleri de romanlarda işlenen konulardandır. A. Alimjanov'un *Javşı* (1974), S. Smatayev'in *Elim-Ay* (1979) romanlarında bu konu işlenmiştir [11, s. 159; 12, s. 28].

Kazakistan'da Sovyet siyaseti 1980'lere kadar etkisini göstermiştir. Ancak 1980'li yıllarda Kazakistan'da Sovyet Hükümeti'nin Kazakistan'da yürüttüğü siyasete karşı bir başkaldırı olmuştur. 1985 yılında Sovyetler Birliği Genel Sekreteri olan Mihail Gorbaçov, Glastnost (açıklık) ve

Perestroyka (yeniden inşa) siyaseti ile Sovyetler Birliği'ni yeniden yapılandırma kararı almıştır. Bu karara bağlı olarak 16 Aralık 1986'da Moskova'nın müdahalesiyle Dinmuhammed Konayev, Kazakistan Komünist Partisi Birinci Sekreterliği'nden alınarak, yerine Kazakistan dışından Rus asıllı G. Kolbin atanmıştır. Merkezden, Kazak halkını hiç tanımayan ve Kazakların da hiç tanımadığı Kolbin'in atanması Kazakistan'da özellikle gençlerin büyük tepkisine yol açmıştır. Başkent Almatı'da bu durumu protesto eden gençler sokaklara dökülmüş, meydanlarda mitingler düzenlemiş ve Sovyet Hükümeti'nin bu kararından dönmesini talep etmiştir. 1986 Aralık Olayları'nın arkasında yatan esas sebep, Komünist Parti diktatörlüğüne ve Ruslaştırma siyasetine o güne kadar susan Kazak halkının reaksiyon göstermesidir. Ayrıca, Sovyetler Birliği'nin nükleer çalışmaları özellikle Kazakistan'da Kazak nüfusun olduğu bölgelerde yapması ve Kazakistan'da ekolojik kirlenmeye neden olması da Kazak halkının ayaklanmasını tetikleyen sebeplerdendir [13, s. 421].

1986 Aralık Olayları, ilk defa Sovyetler Birliği dışında da basın-yayın organlarına yansımış ve dikkatleri Sovyetler Birliği üzerine çekmiştir. Kazakistan'da yaşanan 1986 Aralık Olayları'nda sokaklara dökülen Kazak gençleri, Sovyetler Birliği'ni çöküşe götüren ateşin ilk kıvılcımları olmuştur. Kazak gençlerinin Komünist Parti'nin kararlarına karşı çıkması ve Komünist Parti'nin geri adım atmasına neden olması ilk defa Sovyetler Birliği'nde merkez Moskova'nın kararlarına karşı çıkılabileceğini göstermiştir. Kazakistan'da başlayan bu mücadele sadece Kazakistan'ın değil, diğer Sovyet Cumhuriyetleri'nin de bağımsızlığa giden yolunu açması bakımından oldukça önemli tarihî bir olaydır.

Sovyetler Birliği Komünist Parti Merkez Komitesi'nin 1987 yılı ocak ayındaki toplantısında M. S. Gorbaçov, yazarları Parti prensiplerine uygunsuz bir şekilde, halkı ideolojik olarak etkilemek gayretiyle eserler verdikleri gerekçesiyle tenkit etmiştir [11, s. 151]. Ancak gösterilen bu reaksiyon geri dönülmez bir şekilde Komünist Parti idaresinin zayıfladığının bir göstergesidir. Yaşanan bu gelişmeler Kazak yazarları da etkilemiştir. Artık bir çözüme yaşanmıştır ve yazarlar, bundan önce yazmaktan çekindikleri Sovyet halkının oluşma sürecinde yaşanan olumsuzluklara, Kazak halkının başından geçen zorluklara, açlığa, halkın kırılmasına, topraklarından sürülme olaylarına imkanları ölçüsünde dikkat çekmeye başlamıştır.

1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılması ile Sovyetler Birliği'nden ayrılan diğer Türk devletleri gibi Kazakistan da bağımsızlığını ilan etmiştir (16 Aralık 1991) ve Kazakistan Cumhuriyeti adını almıştır. Bu

yeni cumhuriyetin başkenti Almatı'dan Kazakistan'ın kuzeyinde bulunan Astana şehrine nakledilmiştir.

Kazak Sovyet edebiyatına genel olarak bakıldığında, 20'li yıllarda devrimin işlendiği eserlerde realizm, romantizm ve sembolizm karışımı eserler verilir. Bu bağlamda 20'li yıllar sosyalist realizmin hazırlık safhası durumundadır. 20'li yıllarda Sovyet edebiyatında bir çeşitlilik söz konusudur. Bu yıllarda baskı olmasına rağmen, tartışma ortamı da mevcuttur. 1934'te Sovyet Yazarlar Birliği'nin kurulması ve edebiyatta sosyalist realizmin esas sanat metodu olarak benimsenmesinden sonra ise, tek tip bir sanat anlayışı edebiyata hâkim olur. İdeoloji ile yüklü olan sosyalist realizm metodu aracılığıyla sosyalizm prensipleri geniş kitlelere yayılır. 30'lu yıllarda 20'li yıllara göre daha hacimli eserler yazılmasına rağmen, sosyalist realizmin bu eserlere hâkim olduğu görülür. Ayrıca 30'lu yıllarda Parti'nin edebiyat alanındaki her kararı büyük bir titizlikle uygulanır. Yine 30'lu yıllar Stalin'in "tek adam" olarak edebiyata da damgasını vurduğu yıllardır. 40'lı ve 50'li yıllar Sovyet edebiyatında sosyalist realizmin hâkimiyet kurduğu yıllar olarak geçer. Bu dönemde edebî açıdan zayıf, ancak ideoloji yönünden zengin eserler verilir. Sovyet edebiyatında 60'lı yıllar bir yenileşme devri olur. Bu yıllarda sosyalist realizm prensibinden sapmalar görülür. 70'li ve 80'li yıllarda bu tarz eserlerin sayısı artar. Bu tarz eserlerin sayısındaki artış sosyalist realizm prensibinin zayıflamasına, dolayısıyla da "Sovyet edebiyatı" olgusunun zayıflamasına yol açar. Son dönemlerde yazılan eserleri Sovyet edebiyatı içine dâhil etmek ve sosyalist realizm prensibini korumak amacıyla sosyalist realizmin sınırları genişletilerek 1980'li yıllarda "sınırsız realizm" ilkesi belirlenir. Böylece son dönemlerde yazılan bütün eserler sosyalist realizm kavramı içerisine dâhil edilir [6, s. 16–17, 19–22].

#### **Bağımsızlık Dönemi Kazak Edebiyatına Genel Bir Bakış**

Bağımsızlık dönemi Kazak edebiyatı sürecinde edebiyatta büyük değişiklikler olmuştur. Bağımsızlık döneminin ilk yıllarından bu güne bakıldığında, Kazak edebiyatında sürekli bir millî yükseliş dikkat çekmektedir. Edebiyat üzerinden millî kimlik inşa edildiği gözlemlenmektedir. Sovyet devrinde zarar gören Kazak millî, dinî, ahlâkî değerlerinin ele alındığı ve bu değerlerin yüceltildiği eserler kaleme alınmaktadır. Sovyet devrinde söz konusu etmenin asla mümkün olmadığı, yasaklı olan konuların, bazı tarihi gerçeklerin gündeme getirildiği görülmektedir. Bu konular arasında en dikkat çekici olanları, Sovyet devrinde yaşanan açlık olayı, 1986 Aralık Olayları, yirminci yüzyılın başında Kazakistan'da millî modernist bir hareketin öncüsü olan milliyetçi Türkçü Kazak aydınları, diğer adıyla Alaşçı aydınlar...

Kazakistan'da 1929–1933 yılları arasında Kazak tarihinde Kızıl Kıtlık adıyla bilinen açlık olayı yaşanmıştır. Tek geçim kaynağı hayvancılık olan ve bu işi konargöçer şekilde yaylak ve kışlaklarda yürüten Kazak halkı, Sovyet yönetimi tarafından zorla yerleşik hayata geçirilmiştir. Bunun üzerine Kazak halkının tek geçim kaynağı olan hayvanlara da el konulmuştur. Böylece Kazak halkı ölüme mahkûm edilmiştir. Bu süreçte açlıktan ölen Kazaklar nedeniyle neredeyse bozkır boşalmıştır. Kazaklardan boşalan bu topraklara Sovyet Hükümeti tarafından Rus göçmenler yerleştirilmiştir. Aynı dönemde Kazakların açlıktan öldüğü bu coğrafyada yaşayan Rusların kıtlık ve açlık yaşamadıkları, hiçbir sıkıntı çekmeden bu süreci geçirdikleri bilinmektedir. Bu durum Kazakların yaşadığı açlığın Sovyet Hükümeti tarafından bilinçli planlanan sunî bir açlık olduğunun göstergesidir [14, s. 8]. Sovyet devrinde Kazak tarihinin bu acı olayı hiçbir zaman konu olarak ele alınmamıştır. Sovyet edebiyatının optimizm ilkesi gereği asla Sovyet devrinde yaşanan bu olumsuzluğa değinilmemiş ve yaklaşık üç milyon Kazak Türkünün hayatını kaybettiği Sovyet devrinde asla dile getirilmemiştir. İlk kez yazar ve gazeteci Smagul Elübay, 1989 yılında *Akboz Üy* adlı romanı ile açlık olayını gündeme getirmiştir. Bu roman, Türkiye Türkçesine *Arasat Meydanı* adıyla çevrilmiştir [15]. O gün Smagul Elübay'ın attığı ilk adımın ardından, Bağımsızlık Döneminde Kazak edebiyat adamları artık herhangi bir sansür ve kısıtlama olmaksızın Kazak tarihinin bu elim olayını işlemektedirler.

20. yüzyılın başında Kazakistan'da gelişen millî modernist hareketin temsilcileri Alaş Orda aydınları Stalin'in Kızıl Kırgın yıllarında suçsuz yere katledilmiş, zindanlarda çürütülmüş, esir kamplarında zor şartlara maruz kalmış, Sibiry'a sürgüne gönderilmiştir. Dönemin Sovyet ideolojisi onları 1930'lu yılların sonunda tamamen yok etmiştir. Onları yok etmekle kalmamış isimlerini, eserlerini, onlara ait her şeyi Kazak tarihinden silmiştir. Sovyet ideolojisi onları yok saymış, onları bedenlen yok etmekle tatmin olmadığı gibi, uyguladığı sansür ile tarihte de onlara ait en ufak bir iz bırakmamıştır. Sovyetler Birliği yıkılmak üzereyken ancak 1988 yılında bu aydınlar aklanarak itibarları iade edilmiştir.

Günümüz Kazak edebiyatında, Alaşçı aydınlar hak ettikleri değere tekrar ulaşmışlardır. Her biri tek tek ele alınmaktadır. Sovyet döneminde eserlerinin okunması bir yana, isimlerinin anılması bile yasaklanan, adları tarihten silinen birçok isim ve onların eserleri edebiyata yeniden kazandırılmıştır. Alaş aydınlarının hemen hepsinden geriye kalan büyük bir edebî miras söz konusudur [16, s. 61]. Alaş Orda mensubu Ahmet Baytursınulı, Mağjan Jumabayulı, Mirjakıp Duvlatulı, Jüsipbek Aymavıtulı, Şakarım Kudayberdiulı vb. gibi aydınların/yazar ve şairlerin eserleri

yeniden Kazak halkıyla buluşmuştur. Adı çok bilinmeyen ama eserleri ve faaliyetleri ile önemli Alaş aydınlarından olan bazı isimlerin de adları ve eserleri ile günümüzde ilgi çekmeye başladığı görülmektedir. Mesela Koşke Kemengerulı (1896–1937) buna örnek verilebilir. 13 Ocak 1926'da Kızılorda'da Kazak Millî Tiyatrosu Kemengerulı'nın *Altın Sakiyna* piyesi ile ilk olarak sahne perdelerini açmıştır [17, s. 63]. Ancak 1937 yılında Kemengerulı'nın "halk düşmanı" gerekçesi ile öldürülmesinin ardından onun adı ve eserleri ile birlikte bu tarihî gerçek de yok sayılmıştır. Sovyet devrindeki edebiyat tarihi kaynaklarında 13 Ocak 1926'da Kazak Millî Tiyatrosunun Muhtar Avezulı'nın *Enlik-Kebek* trajedisi ile perdelerini açtığı yazmaktadır [17, s. 29]. Ancak Bağımsızlık dönemine geldiğinde Koşke Kemengerulı ile ilgili çalışmalar yeniden yapılmaya başlanmıştır. Adı ve eserleri ile o da yeniden Kazak edebiyat tarihine kazandırılmış ve Kazak halkı ile buluşmuştur.

Günümüzde Alaş aydınları ile ilgili yapılan bilimsel çalışmalar yanında konferanslar, paneller, anma toplantıları her geçen gün artmaktadır. Sovyet politikası gereği tarihten isimleri silinmesine rağmen, Bağımsızlık Dönemi edebiyatındaki eğilim göstermiştir ki millî duygular, millî kahramanlar, millî kimlik ne kadar baskılanırsa baskılandın, ne kadar sansüre maruz kalırsa kalsın mutlaka bir gün bulduğu ilk fırsatta ortaya çıkacaktır. Yetmiş yıldan uzun süren Sovyet ideolojisinin baskı ve zulmüne rağmen şu anda Kazak edebiyatında Alaşçı aydınlarla gösterilen saygı ve ilgi bu durumu örneklendirmektedir.

Sovyet devri Kazak tarihinin en acı olaylarından biri de 1986 Aralık Olayları'dır. Sovyet Hükümetinin 1986 yılına kadar yürüttüğü baskı ve asimilasyon politikaları karşısında Kazak halkının sabrı artık taşma noktasına gelmiştir. Aralık Olayları bu nedenle baş göstermiştir. Merkezden, Kazak halkını hiç tanımayan ve Kazakların da hiç tanımadığı Genadiy Kolbin'in Kazakistan Komünist Partisi Birinci Sekreterliğine atanması Almatı'da halkın, özellikle de gençlerin sokaklara dökülmesine neden olmuştur. Bu durumu protesto eden Kazak gençleri meydanlarda mitingler düzenlemiş ve Sovyet Hükümeti'nin bu kararından dönmesini talep etmiştir.

Almatı'daki Aralık Olayları, Sovyet yönetimi tarafından şiddet kullanılarak bastırılmıştır. İnsan hakları ve hukuk dikkate alınmaksızın olaylara katılanlara işkenceler edilmiştir. Olaylarda yakalananlar şiddete maruz kalmış, soğukta elbiseleri çıkarılarak şehir dışına götürülüp tartaklanmışlardır. Hukuki karar olmaksızın sorgulama hücrelerine atılmış, birkaç gün boyunca nezarethanede tutulmuşlardır [18, s. 397].

Başkaldırının bastırılmasının ardından ölüm cezasına çarptırılanlar olmuş, Kazak öğrencilerin devlet dairelerinde çalışmaları yasaklanmış,



yükseköğretime Kazak gençlerinin geçişi sınırlandırılmış, pek çok Kazak, çalıştıkları işlerden atılmış büyük bir baskı ve zulme maruz kalmışlardır.

Bağımsızlık Dönemi Kazak edebiyatında 1986 Aralık Olayları'nı ele alan şiir, hikâye, roman olmak üzere kaleme alınan pek çok edebî eser vardır. Bu eserlerde Kazak yazarlar, dönemin siyasetini eleştirmişler, olay kurbanlarını eserlerinde kahraman olarak işleyerek onların anılarını yaşatmaya çalışmışlar, Kazak halkının bağımsızlığa kolay ulaşmadığını, çeşitli bedeller ödeyerek bağımsızlığına kavuştuğunu bu eserlerde ortaya koymuşlardır. Gözünü kırpmadan, Sovyet devrinde başına gelecekleri bilmesine rağmen bir an bile tereddüt etmeden o gün sokağa dökülen millî ruhu güçlü Kazak gençlerinin millî kimliklerini koruma uğruna verdikleri mücadeleyi, Kazak edebiyat adamları, yazdıkları farklı türlerdeki eserlerinde yüceltmişlerdir.

Günümüz Kazak edebiyatında Kazak yazarların söz konusu konular üzerine yazdıkları eserler ile Kazak edebiyatındaki millî yükseliş süreci devam etmektedir.

### **Sonuç**

Sovyet devrinde edebiyat, Sovyet toplumunu inşa etmenin bir aracı olarak görülüyordu. Sovyetler Birliği devlet idaresinde olduğu gibi, Sovyet edebiyatı hiyerarşik yapısının en tepesinde de Sovyetler Birliği Komünist Partisi yer alıyordu. Edebiyatın gelişmesinin her aşamasında Komünist Parti, tüm edebî süreci biçimlendiren temel unsur olarak devredevdi. Bu durum zaman zaman kırılmalar yaşansa da, nispi yumuşamalar söz konusu olsa da Sovyetler Birliği'nin son yıllarına kadar bu şekilde devam etmiştir. Bu bağlamda Sovyet devrinde teşekkül etmiş olan Kazak edebiyatına "güdümlü edebiyat" demek yanlış olmayacaktır. 1991'den günümüze kadar yaşanan edebî süreci ise "millî edebiyat süreci" olarak adlandırmak mümkündür. Günümüz Kazak edebiyatı, Sovyet devrinde yok edilmeye çalışılan Kazak millî kimliğini güçlendirmeye, Sovyet devrinde zarar gören millî ve manevî değerleri yüceltmeye canla başla hizmet etmektedir. Geçmişten günümüze yaşanan sürece baktığımızda, Kazak edebiyatının şu anda çok verimli bir süreci yaşadığını ve her geçen gün giderek daha da başarılı bir millî gelişme süreci gösterdiğini söylemek mümkündür.

### **Kaynaklar**

1. Kinaci, C. (2016), Kazak Edebiyatında İmaj ve Kimlik (1925-1991), Ankara: Bengü
2. *Perviy Vsesoyuzniy Syezd Sovetskih Pisateley*, (1934), Stenografiçeskiy Otçot, Moskva.
3. Oktay, A. (2008), Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları Sosyalist Realizm Üstüne Eleştirel Bir Çalışma, İstanbul: İthaki.
4. Lunaçarski, A. (1998), Sosyalizm ve Edebiyat, (çev. Asım Bezirci), İstanbul, Evrensel Basım Yayın.

5. Gizatov, K. (1988), *Metod Sotsialističeskogo Realizma*, Kazan, Tatarskoe Knijnoe İzdatelstvo.
6. Tagızade, L. (2006), “Sosyalist Realizm: Kökeni, Oluşum Süreci ve Kavramı”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, cilt: 3, sayı: 4, s. 7-24.
7. Sınıavski, A. (1967), *Sosyalist Realizm*, (çev. S. Türker), İstanbul: Habora Kitabevi Yayınları.
8. Bazarbayev, M., (1998), 40-50 Jane 60- Jıldardığı Kazak Adebıyeti, M. O. Avezov Atındığı Adebıyet jane Öner İnstitutı, Almatı, “Gılım”.
9. Zelinski, K. (1978), *Sovyet Edebıyatı*, (çev. Funda SAVAŞ), İstanbul: Konuk Yayınları.
10. Gorkiy, M. (1980), “O Sotsialističeskom Realizme”, *O Literature*, Moskva s. 390-397, Sovetskaya Rossiya.
11. Kıyrabayev, S. (1998), *Kenes Davirindegi Kazak Adebıyeti*, Almatı, Bilim Baspası.
12. *Kazak SSR Kıskaşa Entsiklopediya 4-mom*, (1989), Almatı, Kazak Sovet Entsiklopediyasının Bas Redaksiyası.
13. Kara F. “Almaata’da 1986 Aralık Olayları: Jeltoksan”, *Turkish Studies İnternational Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 7/4, 2012, p. 417-426.
14. İbrahim D.-TÜRK V. (2016), *Kazakistan’da Kızıl Kıtık (1929-1933)*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
15. Elübay, S. (2015), *Arasat Meydanı*, (çev. Gülzada Temenova), Ankara: Bengü Yay.
16. Kınacı, C. (2018), “Alaş’ın Edebı Mirası: Alaş Edebıyatı”, *Türk Yurdu*, yıl 107, sayı 372, Ağustos 2018, s. 61-67.
17. Kınacı, C. (2017), *Kazak Tiyatrosunda Kadın Meselesi (1920-1928)*, Ankara: Bengü Yay.
18. *Kazakstan Tariyhı Köne Zamannan Büginge Deyin (Oçerakter)*, Kazakstan Respublikasının Ulttik Gılım Akademiyası, Ş. Ş. Uvalihanov atındığı Tarih jane Etnologiya İnstitutı, A.H. Margulan atındığı Arheologiya İnstitutı, “Kazakstan” damu kori, Almatı, “Devir” Baspası, 1994.

#### Аңдатпа

Кеңестік кезеңде әдебиет саласы социализмді қалыптастырудың, Кеңестік қоғамды орнықтырудың құралына айналды. Коммунистік партия әдеби үдерісті дамытушы ең жоғарғы билік болатын. Әсіресе 1934 жылы Кеңес жазушылары одағы құрылып, социалистік реализм Кеңес әдебиетінің негізгі көркемдік әдісі ретінде көрсетіліп әдебиет толықтай Кеңес идеологиясының бақылауына өтті. Авторлар әдеби шығармаларды еркін жазудың орнына, Кеңес өкіметінің нұсқауымен ғана шығарма жазу кезеңі басталды. Кеңес өкіметі кезінде әр түрлі тарихи кезеңдер мен модерациялық салыстырмалы жағдай Кеңес Одағы ыдырағанға дейін жалғасты. Ал 1991 жылдан бері болып жатқан әдеби үдерісті қарастыра отырып, бұл кезеңді «ұлттық әдебиет» кезеңі деп атауға болады. 1991 жылдан бергі қазақ әдебиетінде кеңестік кезеңде аяққа тапталған қазақтың ұлттық, діни және адамгершілік құндылықтары қаузалып, дәріптелген шығармалардың көптеп жазылуы назар аудартады.

Бұл кезеңде Кеңес дәуірінде айтуға болмайтын, тыйым салынған мәселелер мен кейбір тарихи шындықтардың күн тәртібіне қойылғанын көреміз. Тәуелсіздіктің алғашқы жылдарынан бастап бүгінгі күнге дейін қазақ әдебиетінде үздіксіз ұлттық өрлеу бар. Сондай-ақ, кеңес заманында басылып, өшірілуге тырысқан қазақтың ұлттық бірегейлігі бүгінде әдебиет арқылы құрылып отырғанын айта кеткен жөн. Бұл

мақалада қазақ әдебиетінің кеңестік дәуірдегі және тәуелсіздік кезеңіндегі әдеби үдерісі жайында сөз болады. Қазақ әдебиетінің бүгінгі жеткен белесіне қатысты байламдар айтылады.

**Кілт сөздер:** Кеңес әдебиеті, қазақ әдебиеті, ұлттық әдебиет, социалистік реализм, ұлттық бірегейлік.

**(Ж. Қынажы Баран. Тәуелсіздік кезеңіндегі қазақ әдебиетінің даму үдерісі)**

#### **Аннотация**

Литература в Советском Союзе была инструментом внедрения социализма и построения советского общества. Коммунистическая партия Советского Союза была верховной властью, определявшей литературный процесс. В советский период, особенно после создания Союза советских писателей в 1934 году и определения социалистического реализма в качестве основного художественного метода советской литературы, литература оказалась полностью под контролем советской идеологии. Начался период, когда авторы выпускали произведения “по указке” советской администрации, вместо того чтобы свободно создавать литературные произведения. Несмотря на то, что время от времени в советской власти происходили различные исторические переломы и относительная умеренность, такая ситуация сохранялась вплоть до распада Советского Союза. Рассматривая происходящий с 1991 года процесс, этот период можно назвать процессом “национальной литературы”. Произведения казахской литературы, развивавшиеся с 1991 года по настоящее время, касались казахских национальных, религиозных и нравственных ценностей, поврежденных в советский период, прославляли эти ценности, обращали на них внимание. Видно, что на повестку дня выносились запрещенные темы и некоторые исторические факты, которые в советское время нельзя было упоминать. В казахской литературе наблюдается непрерывный национальный подъем с первых лет независимости до наших дней. Также нужно отметить, что казахская национальная идентичность, которая в советское время подавлялась и пыталась быть стертой, сегодня строится через литературу.

В данной статье рассматривается литературный процесс казахской литературы в советское время и в период независимости. Также был подчеркнут период, когда казахская литература перешла из прошлого в настоящее.

**Ключевые слова:** Советская литература, казахская литература, национальная литература, социалистический реализм, национальная идентичность.

**(Ж. Қынажы Баран. Процесс развития казахской литературы от советской эпохи к периоду независимости Казахстана)**

**Рамиля БЕРДАЛИЕВА**

филология ғылымдарының кандидаты, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ түрік университеті, Әлем тілдері кафедрасы, Түркістан, Қазақстан (ramilyasha@mail.ru) ORCID: 0000-0003-1366-6410

**Қазақ халқының вербалды емес қарым-қатынас моделінің ерекшеліктері**

**Андатпа**

Мақалада қазақ халқының бейвербалды қарым-қатынас моделінің компоненттері қарастырылған. Қазақ тілінің бейвербалды коммуникация моделінің басты ерекшелігі – ұлттық мінез-құлық, этикет нормалары, тыйым салынған ым-ишараларды, сондай-ақ тек қазақ мәдениетіне тән ым-ишараттарды қамтитын лакунатталған компоненттің болуы. Бейвербалды құралдардың сөздіктеріне енген қазақ және орыс тілдерінің бейвербалды құралдарын талдау негізінде «халықаралық» ымдау тілі жоқ екендігі, бейвербалды коммуникация әрқашан вербалды коммуникациямен бірге ұлттық ерекшеліктер жайында ақпарат беретіні анықталды. Мақалада тек қазақ тіліне ғана тән бірқатар бейвербалды компоненттер сипатталған. Бейвербалды құралдарды талдау нәтижесінде тыйым салынған ым-ишаралардың басқа халықтардың мәдениетінде балама нұсқалары жоқ екендігі дәлелденген. Бейвербалды мінез-құлықтың этикет нормасы белгілі бір ым-ишараны немесе қимылды қолдануға тыйым салу болып табылады. Бірнеше ұлттық ерекшеліктері бар ым-ишаралар тек қазақ мәдениетіне тән мағынаға ие. Қазақ тіліндегі ым-ишара жүйесі әлеуметтік тұрғыдан анықталған және тек қазақ тілді қауымдастыққа тән кинесикасы ретінде беріледі.

**Кілт сөздер:** Бейвербалды коммуникация моделі, лакунатталған компонент, ым, ишара, тыйым салу, ұлттық мәдениет, бейвербалды құралдар, қазақ менталитеті.

**Ramilya BERDALIEVA**

Candidate of Philology, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, World Languages Department, Turkestan, Kazakhstan (ramilyasha@mail.ru)

**Features of Non-Verbal Communication Model of the Kazakh People**

**Abstract**

The article examines the components of the non-verbal communication model of the Kazakh people. The author has established a non-verbal model of the Kazakh language, the main feature of which is the presence of a lacunated component containing etiquette norms of behavior, taboo gestures, as well as gestures-realities that take place only in the Kazakh language culture. Based on the analysis of the non-verbal means of the Russian and Kazakh languages included in the dictionaries of non-verbal means, it was revealed that there is no "international" sign language, the non-verbal language is always national as verbal speech. The article describes a number of non-verbal components that are inherent

only in the Kazakh language. The results of the analysis of non-verbal means showed that there are no alternative substitution options for taboo gestures. The etiquette norm of nonverbal behavior is the knowledge of cultural prohibitions on the use of a particular gesture, i.e. gestures-taboos. National specifics are more clearly expressed in ritual gestures-taboos that make sense only in this culture. As for the system of gestures in the Kazakh language, it is socially determined and is inherent only in this language community, i.e. the sign language is given as the kinesics of people of a particular nation.

**Keywords:** Non-verbal model, lacunated component, gestures-realities, gestures-taboos, national culture, vocabulary of non-verbal means, Kazakh mentality.

### **Кіріспе**

Қазіргі уақытта қарым-қатынастың бейвербалды бөлігі тіл білімінің семиотика, әлеуметтік лингвистика, психолінгвистика, салыстырмалы лингвистика, этнолингвистика және т.с. сияқты дәстүрлі және дамып келе жатқан салалардың зерттеу нысанына айналды (Ч. Пирс, Ч. Моррис, У. Вайнрайх, Л.С. Выготский, Л.В. Щерба, А.А. Леонтьев, И.Н. Горелов, Ю.Д. Апресян, Н.Д. Арутюнова, А. Вежицкая және басқалар).

Қоғамдық өмір саласындағы әр түрлі мәдениеттердің өкілдерімен байланыс орнату барысында мәдениетаралық коммуникацияның ұлттық және мәдени ерекшеліктерін зерттеуге деген қызығушылық айтарлықтай өсті (Э. Холл, Л. Самовар, Р. Портер, Ф.Боас, С.Г. Тер-Минасова, Э.Ф. Тарасов, Т.Е. Железанова және басқалар). Қарым-қатынастағы спецификалық ерекшеліктер вербалды деңгейде ғана емес, бейвербалды деңгейде де көрініс табады. Әр халық бейвербалды құралдарды арнайы элементтер ретінде бірнеше формада қолданады. Бейвербалды құралдардың мағыналары белгілі бір ортамен анықталады, сәйкесінше әр түрлі халықтардың өкілдері бір-бірінен мимикалық мінез-құлық үлгісімен және ым-ишарат сипатымен ерекшеленеді (А. Пиз, Дж. Трейгер, В.А. Лабунская, И.Н. Горелов, Г.Е. Крейдлин, Л.А. Капанадзе, А.А. Акишина және басқалар).

Ым мен имитациялық белгілер табиғатта әмбебап бола алатындығына қарамастан, олардың мағыналары әртүрлі халықтар арасында сәйкес келмеуі мүмкін, сондықтан олардың ұлттық сипаты этникалық, географиялық, әлеуметтік-мәдени ортамен байланысты. Сондықтан, қазіргі кезде қазақ және орыс тілдерінің бейвербалды қатынас компоненттерін зерттеу ерекше қызығушылық тудырып отыр.

Сонымен, бұл зерттеудің өзектілігі, біріншіден, қазақ тілінің бейвербалды қатынас құралдарының ұлттық және мәдени ерекшеліктерін теориялық тұрғыдан зерттеу; екіншіден, халықаралық ынтымақтастық шекарасының кеңеюіне байланысты мәдениетаралық коммуникация рөлінің өсуі; үшіншіден, өзара түсіністікке қол

жеткізуге бағытталған мәдениетаралық коммуникация сапасына жаңа талаптарды қалыптастыру, оның негізгі компоненті бейвербалды байланыс құралдары болып табылады. Жаһандану дәуірінде бұл мәселелерді кешенді түрде зерттеу ғылыми қызығушылықты тудырады, өйткені қарым-қатынастың вербалды және бейвербалды құралдарын түсіндірудің мұндай тәсілі Қазақстанның көпұлтты мемлекетіне тән қарым-қатынас мәдениеті мен мінез-құлық ерекшеліктерін зерттеуге деген әлеуметтік қажеттіліктен туындайды.

### **Тәжірибе**

Қазақ халқының бейвербалды қарым қатынас құралдарында ұлттық мінез-құлқын, ұлттық сана-сезімін, менталитетін, мәдениет пен тұрмыс-тіршіліктің ерекшеліктерін бейнелейтін өзіндік ерекше сипаттамалары бар. Мұның бәрі тұтастай алғанда коммуникацияның бейвербалды компоненттерін салыстырмалы аспектісінде зерттеуге ықпал етеді.

Мәдениетаралық қарым-қатынасты әр халықтың мәдениетін, демек тілдерін ұлттық мәдениетінің бөлігі ретінде сипаттайды, бұл оған вербалды құралдармен қатар бейвербалды қарым-қатынас құралдарын да қосуға мүмкіндік береді. Белгілі ғалым П.А. Самовар былай деп жазады: «Басқа мәдениеттің өкілдерімен қарым-қатынас жасау барысында оның ым-ишарат пен қозғалыстары оның мәдениетінің көрінісі екенін ұмытпауымыз қажет» [2, 45-б.].

Тіл білімі ғылымдағы «коммуникация» және «қарым-қатынас» терминдерінің әр түрлі түсіндірілуіне қарамастан, бұл ұғымдар вербалды және бейвербалды құралдардың өзара әрекеттесуінің екі жақты процесс ретінде қарастырады. Кез келген вербалды және бейвербалды қарым-қатынас ұлттық мәдениетіне міндетті түрде жүгінеді. Өз кезегінде мәдениеттің өзі қарым-қатынаста жүзеге асырылады, оның нәтижесі болып өзара түсіністікке қол жеткізу болып табылады. Сонымен, мәдениет қарым-қатынасқа (коммуникацияға) әсер етіп қана қоймай, өзі де оның ықпалына бағынады. Сондықтан көптеген зерттеушілер осы құбылыстың маңыздылығын атап өтіп, көбінесе мәдениетті қарым-қатынаспен (коммуникациямен) теңестіреді. Э. Холл «Мәдениет – бұл қарым-қатынас, ал коммуникация – бұл мәдениет» [1, 32-б.], – деп тарқатады.

Ым-ишарат пен дене қимылдарын зерттеуге арналған көптеген ғалымдардың еңбектерін атап айтуға болады, мысалы: А.В. Филиппов, А.И. Галичев, Л.А. Капаназе, Е.В. Красильникова, Л.Кулиш, К.Пшенко, Н.Смирнова, С.Гочева және Г.Гочев, Т.М. Николаев және басқалар. Ым-ишарат пен дене қимылдарын жіктеу кезінде ғалымдар

мынадай негіздерге сүйенді: 1) физикалық табиғат; 2) өрнек, мазмұн және пайдалану жоспары; 3) ым-ишарат пен дене қимылдарының вербалды ақпараттың мазмұнын қалыптастыруға қатысуы және т.б. дене қимылдары мен ым-ишараттардың мазмұндық сипатын зерттеген кезде оларды сөйлеу барысында қолдану тұрғысынан қарастырылуы қажет. Мұндай жіктеулердің негізі ым-ишараттарды қолдану саласы, оларды қолданатын тілдік қауымдастықтар саны, әр түрлі жағдайларда экспрессивті қолдану себептері болып табылады. Осыған байланысты, ұлттық-мәдени сипаттамасы бар кинетикалық белгілерді жүйелеу мәселесі үлкен қызығушылық тудырады (В.В. Андриянов, С.П. Гочева, Г.Н. Гочев).

Ұлттық ерекшелігі бар кинетикалық белгілердің бірнеше жіктеу әдістерін талдай отырып, өз тарапымыздан экспрессивті қозғалыстарды мынадай етіп бөліп қарастыруды ұсынамыз: 1) ұлттық ым-ишараттар мен дене қимылдары - бір ғана мәдениетте қолданылатын; 2) эквивалентті ым-ишараттар мен дене қимылдары: мазмұны жағынан бірдей, бірақ орындалу тұрғысынан сәйкес келмейтін кинетикалық бірліктер. Бұл бейвербалды амалдар орындалу мәнерімен ерекшеленетін вариативті қимылдар тобына кіреді; 3) ареалдық қимылдар көптеген ұлттық мәдениеттерде орындалу жағынан да, мазмұны жағынан да бір-біріне сәйкес келеді.

Сонымен қатар, мимиканың коммуникативті функциясына экспрессивті қозғалыстардың ерекше класы (тобы) ретінде назар аударуымыз қажет. Ым-ишарат пен дене қимылдарынан айырмашылығы мимикалық өрнектердің мағынасы адамның ішкі эмоционалды жағдайымен байланысты.

П. Экман бет-әлпетін биологиялық қозғалыс актілері деп санайды, сондықтан олар нақты эмоциялардың сенімді көрсеткіштері, адамның ішкі әлемінің көрінісі ретінде белгілі бір мәдениетке тән. Мәдени тұрғыдан алғанда, эмоциялардың көрінісі белгілі бір қауымдастықтағы мінез-құлық ережелерімен анықталады. Мысалы, қазақ мәдениетінде эмоциялар мәдени және қоғамдық тұрғыдан анықталады: *дауыстап күлме, дауыстап жылама, үлкендердің алдында мінез-құлық танытпа* және т. б.

Бейвербалды қарым-қатынастың акустикалық құралдарын (дауыстан басқа) интонация мен үнсіздікті ақпарат берудің және мәдениеттің көрсеткіштері ретінде қарастыру қажет. Коммуникативті процестегі акустикалық құралдардың маңыздылығының дәлелі ретінде паралингвистика ғылымы өзінің зерттеу нысаны ретінде «дыбыстық фонация қасиеттері» деп белгіледі [3, 73-б.], бұл коммуникативті ақпаратты жеткізудегі сөйлеудің дыбыстық жағының негізгі рөлін

түсіндіреді (сөйлеу қарқыны, дыбыс деңгейі, интонация, күлкі, жылау, жөтелу және т.б.). Дауыс ұғымының функционалды сипаттамасын айқындайтын сөздердің көптігі Г.Е. Крейдлиннің зерттеу жұмысында көрініс тапқан (128 сын есім, 23 үстеу, 53 етістік) [4, 36-б.].

Дауыстық сипаттамалар тек әлеуметтік емес, сонымен қатар ұлттық сипатқа да ие. Әр ұлттың сөйлеу тілінің дыбыстық безендірілуінде сөйлеушінің ұлтын ажыратуға мүмкіндік беретін өзіндік ерекшеліктер бар. Дауыс ұғымы этикет ұғымымен тығыз байланысты. Мәдениеттің көрінісі ретінде дауыстың күші мен қаттылығын атап өткен жөн: дауыстың қаттылығына белгілі бір халықтың географиялық орналасуынан басқа, халықтың тұрмыстық жағдайы да әсер етеді. Адамдар арасындағы қарым-қатынаста сөйлеу реңі (интонация) да үлкен маңызға ие, бұл М.М. Рыбакованың зерттеулері бойынша 40%-ға дейін ақпаратты жеткізе алады. Осыған байланысты интонациялық зерттеулер саласындағы қазақ (К. Жұбанов, А.Байтұрсынов, т.б.) және орыс ғалымдарының (В.А. Лабунская, И.А. Стернин, және т.б.) еңбектерін атап өту қажет. Әр адам алдымен интонацияға (бейвербалды) реакция жасайды, содан кейін ғана сөздердің (вербалды) мағынасына көңіл бөледі.

Көптеген ғалымдар акустикалық құралдардың ішінде үнсіздік әрекетіне ерекше көңіл бөледі (Г. Почепцов, В. Богданов, С. Крестинский, Г.И. Берестнев, Н.Д. Арутюнова, Т. Бруно, Дж. Дженсен, А. Стредье, К. Зиммерманн және т.б.). Үнсіздік басқа да бейвербалды құралдар қатарында ақпараттық функцияны орындайды, ол көпфункционалды және полисемантикалық сипатқа ие болады. Үнсіздіктің коммуникативті маңыздылығына ерекше назар аудару керек, ол мынадай алғышарттардың болуын болжайды: 1) сөйлеушінің үнсіздікті саналы түрде қолдануы; 2) ақпарат алушы үнсіздіктің мазмұнын біледі; 3) үнсіздік мағынасына қатысты ортақ білімді сөйлеуші мен тыңдаушы иелік етуі [5, 37-б.].

Тактильді байланыс құралдары бейвербалды құралдардың ерекше тобын құрайды. Адамдар бір-біріне әр түрлі себептермен, әртүрлі тәсілдермен және дененің әр түрлі жерлеріне қол тигізеді. Кейбір мәдениеттерде тактильді қарым-қатынас – жанасу өте жиі кездеседі, ал басқаларында олар мүлдем жоқ, сондықтан халықтар жақын және қашықтық мәдениеттеріне қарай ажыратылады. Қазақ мәдениеті жақын мәдениет түріне жататындығы анықталды, өйткені қазақ халқының тактильдік ым-ишараттары мен дене қимылдары өте көп: *шашын сипау, түртіп қалу, бетінен сую, басынан сипау, қолын ұстау* және т.б.



Коммуниканттардың мәдени айырмашылықтары аясында қатынастың проксемикалық (кеңістіктік) құралдарын зерттеуге байланысты кеңістіктікті ұйымдастыру проблемасы көптеген шетелдік (Э. Холл, Р. Шатер) және орыс (Г.Е. Крейдлин, Г.В. Колшанский) ғалымдарының зерттеу нысаны болды. Проксемика саласындағы зерттеулер, негізінен, адамдар арасындағы қарым-қатынас үдерісіндегі территориялардың, коммуниканттар арасындағы қашықтық пен арақашықтықтың әсерін зерттеуге бағытталған. Бейвербалды қарым-қатынастың осы саласындағы зерттеулердің нәтижелері болып адамның кез-келген әрекеті кеңістіктікті ұйымдастырусыз жүзеге асырылуы мүмкін емес деп санайды.

Бейвербалды қарым-қатынас мәдениеті этикет пен бейвербалды қарым-қатынас құралдары тыйым салуды талап етеді. Бейвербалды құралдар мен ұлттық мәдениет арасында, атап айтқанда, этикет формулаларында көрсетілген қазақ дүниетанымының өзіндік ерекшеліктерімен тығыз байланыс орнатылады. Мәселен, тізе *бұзу*, *иіліп сәлем беру*, *қамшы тастау*, *белді таяну*, *шашын жұлу*, *бетін шымышу* секілді ишараттар қазақ халқының ұлттық ым-ишараттары болып табылады.

Екі жүйенің өзара әрекеттесуінің ерекшелігі – этикет, коммуникативті тыйым салу жүйесі және ым-ишараттың жүйесі. Т.М. Николаева атап өткендей, сөйлеу кезінде белгілі бір әдіспен қолданылатын этикет «...бейвербалды элементтерді қолдануға рұқсат ету мен оларға тыйым салу арқылы жүзеге асырылады» [6, 78-б.].

Кейбір бейвербалды құралдарға шектеу қоюдың нәтижесінде этикетте белгіленген ым-ишарат, дене қимылдарын бөліп көрсетуге, яғни рұқсат етілген және рұқсат етілмеген, тыйым салынған қимылдар деп белгілеген.

**Нәтижелер мен пікірталас.** Бүгінгі таңда қазақ ғылымында тыйым салынған ым-ишараттардың әртүрлі жіктелімдері бар (Ә. Марғұлан, А. Қайдаров, Х. Арғынбаев, А. Ахметов, С.Б. Бейсембаева, Ж. Нұрсұлтанқызы және т.б.). А. Сейдімбек қазақ халқының этномәдени тыйымдарын үш топқа бөледі: 1) жеке адамға қатысты тыйымдар; 2) қоғамға қатысты тыйымдар; 3) қоршаған ортаға, табиғатқа қатысты тыйымдар. Осындай негізде ым-ишараттар мен дене қимылдарына қатысты табу (тыйым салу) басқа да зерттеушілердің еңбектерінде кездеседі, олар бірінші типтегі ым-ишараттар мен дене қимылдарына *тісіңді қайрама*, *аузыңды керме*, *басыңды шайқама*, екінші типтегі ым-ишараттар мен дене қимылдарына *үлкен кісінің алдынан өтпе*, *қонағыңа ашуланба*, *молаға қарай жүгірме*, ал үшінші

топтағы қимылдарға *жұлдызды санама, айды қолыңмен көрсетпе* секілді бейвербалды амалдарды жатқызады. Бейвербалды амалдарды осылай жіктеу – халықтың ұлттық мәдениетінің айқын дәлелі, бұл жіктеуде басты назарда адамның өзі болады. Мысалы тыйым салынған ым-ишараттар мен дене қимылдары (табу) *басыңды салбыратпа, бетіңді баспа, бүйіріңді таянба, бетіңді тырнама, жағыңды таянба, қолыңды айқастырма, қолыңды қусырып отырма, қолыңды төбеге қойма, қолыңды таянба, табаныңды тартпа, тізеңді құшақтама, таңдайыңды қақпа, шашыңды жұлма* тікелей немесе жанама түрде адамға қатысты. Осындай классификация С.Б. Бейсембаеваның еңбегінде де көрініс тапқан: *адамға қарай керілмейді, біреуге қарап ерін шығармайды, үлкен адам алдында аяқты созып отырмайды, адамға қарап қолды шошайтпайды, саусақты, қолды орынсыз ауызға салмайды, үлкен кісінің жолын кесіп өтуге болмайды, тілді шығармайды.*

Кейбір мінез-құлық әрекеттеріне және діни дәстүрлерге қатысты белгілі бір ым-ишараттар мен дене қимылдарына салынған тыйымдар өте қызықты. Қазақ мәдениетінің бұл ұстанымдары тарихи даму үдерісінде қалыптасты, халықтың қоғамдық өмірінде көрініс тапты. Діни сипаттағы тыйым салынған ым-ишараттарды зерделеу нәтижесінде тыйымдарды екі топқа бөлуге болады: 1) діни дәстүрлерге қатысты тыйымдар; 2) күнделікті тұрмысқа қатысты тыйымдар. Мысалы, *үлкен адамның жолын кеспе, шашыңды жайма, шашыңды жұлма, босағада тұрма, таяққа сүйенбе, бос бесікті тербетпе, Құблаға қарай аяғыңды берме, босағада керілме* діни сипаттағы тыйымдар.

Діни дәстүрлер әйелдерге *ерлердің көзіне тіке қарауға, шаптарын жаюға*, қазақ халқының діни дүниетанымынан туындаған *табалдырықта тұрма, қолыңды шошайтпа* деп тыйым салып отырған. Кейбір тыйым салынған ым-ишараттар мен дене қимылдарының мағынасын түсіндіріп өтеміз:

*Беліңді таянба.* Бұл қимылды қайтыс болған күйеуін, әкесін немесе ағасын жоқтаған әйелге ғана қолдануға рұқсат етіледі. Қазақтарда бұл қимылды ер адамдар ешқашан қолданбаған, ал қырғыздарда оны ер адамдар да, әйелдер де қолдана алмайды.

*Төбеңе қолыңды қойма.* Бүкіл жер бетінен, барлық туыстары мен жақындарынан бас тартуға шешім қабылдаған адам көпшіліктің ортасына шығып, қолдарын көтеріп, басына қойып, *«Енді сендерді желкемнің шұқыры көрсін»* деген мағынада қолданған.

Тұрмыстағы ым-ишараттар мен дене қимылдарына қатысты бірқатар тыйымдарға да көп көңіл бөлуіміз қажет, олар қазақ

халқының көшпенді өмірін айқын көрсетеді: *есінеме, аяғыңды аспанға көтерме, шәйді сол қолыңмен берме, адамға тесіліп қарама, сол аяғыңмен үйге кірме, жерге таянба, адамға арт қарама, адамның алдында керілме, тісіңді қышырлатпа, қамшымен аттың басын ұрма, малды теппе.*

Осылайша, бейвербалды қарым-қатынас құралдарын талдау нәтижелерін қорытындылай келе, қазақ халқының ым-ишараттары мен дене қимылдары, мимикалық көріністерінің ерекшеліктері, біріншіден, көшпелі өмір салтының дәстүрлерімен, екіншіден, шаманизм мен исламның салт-дәстүрлерімен байланысты деген қорытынды жасауға болады.

Ежелгі заманнан бері қазақ халқы дененің маңызды бөлігі ретінде бастың қимылдарына ерекше мән берген, мысалы, «*бас изеу, бас шұлғау, бас шайқау, бас көтеру, басын салбырату*» сияқты қазақ халқының дәстүрлі ым-ишаралары басқа халықтарда да кездеседі, мысалы, бұл ым-ишаралар орыс халқының «*кивать головой, покачивать головой из стороны в сторону, поднимать голову вверх, опустить голову*» секілді қимылдарға ұқсас. «Азалы киіз үй бұл күндері марқұмның естелігі ретінде сақталып тұрды. Бөленді еске алуға келгендердің бәрі дала сұлтанының бос үйінің алдында аттан түсіп, *басын иіп* отырды» (Ә. Шәріпов. Дала қызы. 41-б.).

Эмоционалды ақпаратпен бірге әңгімелесушілердің бір-біріне деген қарым-қатынасының сипатын жеткізудегі мимикалық өрнектердің рөлі сөзсіз: «*Жөршінің әйелі төменгі ернін шығарып алды да, мені мазақ етті! Тағы да біздің қақпамызға күл лақтырыпты, – деп Олжабайдың әйелі күлді лақтырды*» (Ә. Шәріпов. Дала қызы. 46-б.).

Келесі эпизодтар қазақ халқының ұлттық дәстүрлерін білдірудегі проксемикалық құралдардың рөлін айқын көрсетеді: «*Үния табалдырықта тоқтап* қалды. Айман жас жеңгесінің бір нәрсеге алаңдап отырғанын бірден байқады. Ол *үйдің әйелдерге арналған жартысында* отырған еді» (Ә. Шәріпов. Дала қызы. 66-б.).

Қазақтың киіз үйінде «төр» ең құрметті орын болып табылады. «*Қорыққан Күнікей қонақтарды үйдің табалдырығында қарсы алды және толқудан бір сөз айта алмады. Ол тек бас иіп, қонақтардың төрге өтулерін сұрады*» (Ә. Шәріпов. Дала қызы. 142-б.).

Тағзым қазақ халқының мәдениетінде ақсақалдарға құрмет көрсету және жоғары лауазымды билік өкілдеріне құрмет көрсету құралы ретінде жиі қолданылды. «*Үздіксіз бас иіп, Күнікей бір нәрсені күбірледі. Ол қадірлі қонақтардан алғыс алуды күтті*» (Ә. Шәріпов. Дала қызы. 143-б.).

Орындалуы мен мазмұны жағынан алуан түрлі бейвербалды ым-ишараттар мен дене қозғалыстарын қамтитын тактильді құралдар да қазақ халқы мәдениетінің бір бөлігі болып табылады: «Абай қолын кең жайып, Әбішті *кеудесіне алды*. Әке мен бала бір ауыз сөз айтпай үнсіз қалды» (М.Әуезов. Абай жолы).

Акустикалық бейвербалды құралдар, дауыс, интонация және үнсіздік сияқты басқа қарым-қатынас құралдарымен тығыз қарым-қатынас жасай отырып, әңгімелесушілердің қарым-қатынасының табиғаты туралы әртүрлі ақпарат береді. Мысал ретінде шығармалардың келесі үзінділерін келтіруге болады: «Кілемдердің үстінде жайғасқан Бөлен мен оның қонақтары *үнсіз отырды*» (Ә. Шәріпов. Дала қызы. 15-б.).

«Бұған жауап ретінде Ақан күрсінді. Бірақ жүрегінде ол ағасының оған айқайлағанына қуанды. Егер ол *үндемей қалса* ол үшін жаман болар еді» (Ә. Шәріпов. Дала қызы. 90-б.).

Қазақ және орыс тілдерінде дененің бейвербалды сигналдарын қолданудағы ұқсастықтар мен айырмашылықтарды анықтау мақсатында «Қазақ тіліндегі мимика мен ым-ишаралардың түсіндірме сөздігіне» (Б.К. Момынова, С.Б. Бейсембаева) енгізілген 125 ымдау таңбасын және де «Жесты и мимика в русской речи» атты А.А. Акишинаның сөздігіне енген ым-ишараттарды қарастыруға болады. Талдаудың негізгі қағидасы бейвербалды құралдарды В.В. Андрияновтың жүйесі бойынша жіктеу болды.

Қазақ және орыс коммуникативті жүйелерінің бейвербалды құралдары шартты түрде 3 топқа бөлінді: 1) ареалды ым-ишараттар мен дене қимылдары; 2) баламалы ым-ишараттар мен дене қимылдары; 3) нақты ым-ишараттар мен дене қимылдары. Орындау, қолдану аясында және мағынасын беру тәсілі бойынша бір-біріне сәйкес келетін ым-ишараттар мен дене қимылдары бірінші топқа енгізілді. Оған сәлемдесу, қоштасу, танысу, басты оң жаққа және теріс жаққа шайқау, қол қимылдары, шақыруға арналған ым-ишараттар кірді. Мысалы, сәлемдесу ым-ишараттары: басын изеу / басын изеді; қолын көтеру / қолды көтеру; бас ию /басыңды иіп; қоштасу қимылдары: қол бұлғау / қолыңызды сілтеңіз; қол көтеру /қолды көтеру; бас тарту ым-ишаралары: басын шайқау / басын жан-жаққа шайқау; қолын шайқау / қолды екі жаққа бұлғау; танысу қимылдары: қол алу / қол алысу; қолын аламын/қолымды беремін; басын изеу/ басын изеді; меңзейтін қимылдар: қолымен көрсету / қолмен көрсету; қас қабағымен нұсқау / қастарын көтеру; басын көрсету; көзімен нұсқау сияқты ым-ишараттар. Осындай ареалды ым-ишараттар қазақ халқының бейвербалды

құралдар сөздігінің жалпы көрінісіндегі барлық сипатталған кинетикалық құралдардың шамамен 50%-ын құрады.

Екінші топқа мағынасы бойынша сәйкес келетін, бірақ орындалуы жағынан әр түрлі ым-ишараттар мен дене қимылдары жатады. Эквивалентті ым-ишараттар «Қазақ тіліндегі мимика мен ым-ишаралардың түсіндірме сөздігіне» (Б.К. Момынова, С.Б.Бейсембаева) енген кинетикалық құралдардың шамамен 15%-ын құрайды. Мысалы: ұртын томпайту – «жақсы» деген мағынаны білдіретін ым-ишара (қазақ мәдениетінде) / бас бармақты көтеру – біреуді немесе бір нәрсені мақтау, оң бағалау (орыс мәдениетінде) [9, 18 б.].

Үшінші, қарастырылып отырған бейвербалды құралдардың ішінде орыс халқының коммуникативті мінез-құлқында жоқ және тек қазақ тілінің мәдениетіне тән ым-ишараттар мен дене қимылдары анықталды. Дәл осы ым-ишараттар тобы қазақ халқының ым-ишараттық қатынастарының ұлттық сипатының айқын дәлелі. Бұл ым-ишараттар мен дене қимылдары сөздікте бейвербалды құралдарының жалпы санының шамамен 35%-ын құрайды.

*Қос қолды кеудеге қойу* – екі қолыңызды кеудеңізге қойыңыз. «Әй, біздің жырау! ... Жауынгер әнші алдында *қос қолын кеудесіне қойып басын иді*» (І. Есенберлин. Көшпенділер).

*Қолды кеудеге апарып, бас ию* – қолыңызды кеудеге қойып, басыңызды иіңіз. – Сәлеметсіз бе, құрметті мырзалар, генералдар, – деді сәукеле киген, ұзын шашты жас келіншек. Ол орыс тілін білмейтін болғандықтан ежелгі әдет бойынша генералдармен амандасқанда *екі қолын кеудесіне қойып, басын иді*» (І. Есенберлин. Көшпенділер).

Бұл сәлемдесу дәстүрінде кездесетін ұлттық ым-ишарат: ежелгі заманда ерлер де, әйелдер де бір-бірін осылай қарсы алған. Жасы үлкендерге, ақсақалдарға осы ым-ишарат арқылы үлкен құрмет көрсетілген.

*Қол қусырып, иілу* – бүкіл денеңізді алға сүйеңіз, екі қолыңызды кеудеге айқастырыңыз. Сәлемдесу ишараты. «Алдында дұшпандары дірілдейтін Ақ Орданың ханы Жаныбек тауға жақындап, қартайған әкесінің алдында *қолын кеудесіне айқастырып, иіліп жерге басын тигізді*» (І. Есенберлин. Көшпенділер).

*Тізерлеп, қол қусырып, тағзым ету* – тізе бүгіп қолдарыңызды кеудеге қойыңыз. «*Уағызшы тізе бүгіп, қолын кеудесіне қысып амандасты*» (З. Шашкин. Ұядан ұшқандар).

*Тізе бұғу* – тізерлеңіз. Бір тізеге отырыңыз. Қош келдіңіз. «Үшеуі шықты: Аман, Сырым, Торғын. Торғын *тізе бүгіп сәлемдесті*» (З. Шашкин. Ұядан ұшқандар).

*Қол жаю* – қолыңызды кеуде деңгейінде ұстаңыз, алақаныңызды ашыңыз. Дұғаны оқығанда қолданылатын ишарат. Ислам дәстүрлерімен байланысты ұлттық ым-ишарат. Бұл этнокинема діндар адамдардың арасында жиі кездеседі. «Молда қалтасына күміс ақша салып, *алақанын ашып*, қол жайып өзіне дұға оқыды, содан кейін алақанымен бетін сипады» (С. Мұқанов. Өмір мектебі).

Бейвербалды қарым-қатынас құралдарын жан-жақты талдау бізге олардың ерекшеліктерін анықтауға мүмкіндік берді. Бейвербалды ақпарат құралдары тілмен бірдей қызмет атқарады. Бейвербалды құралдардың негізгі функциялары – ақпарат беру, коммуниканттардың эмоционалды жағдайы туралы ақпарат беру, дауыс, ым-ишарат, мимика, үнсіздік, жанашырлық білдіру, экспрессивтік функция, тұлғааралық қатынастарды реттеу, тікелей қарым-қатынас кезінде айқын байқалатын және коммуниканттардың әлеуметтік мәртебесін көрсететін әлеуметтік бақылау қызметін атқаратын құралдар болып табылады. Бейвербалды құралдар көпфункционалдылық қасиетіне ие, бір уақытта әр түрлі функцияларды орындай алады, сонымен қатар санадан тыс және бақылаусыз орындалуы мүмкін. Бейвербалды құралдардың барлық қол жетімді функцияларын атқаратын екі қызметке бөлуге болады: қабылдау және әсер ету.

### **Қорытынды**

Қазақ және орыс халықтарының тіл мәдениеттерінің бейвербалды құралдарын талдау барысында мынадай тұжырымдар жасауға болады: 1) қазақ тілінде ым-ишараттар мен дене қимылдары үлкен орын алады, Б. Момынова мен С. Бейсембаеваның сөздігіне енген 125 ишара арасында 40 таңба адамның ерікті және еріксіз түрде болатын кинетикалық қозғалыстарының психикалық табиғатын растайтын ұлттық құралдар екені дәлелденді; 2) эквивалентті ым-ишараттар мен дене қимылдары, олар қазақ тілінде де, орыс мәдениетінде де кездеседі, бірақ олар әр түрлі тәсілдер арқылы орындалады. Осы орайда, бұл ым-ишараттар мен дене қимылдарын сипаттау мен қолдануда айқын айырмашылықтар жоқ, олар қарым-қатынасқа байланысты әртүрлі орындалуы мүмкін; 3) ареалды ым-ишараттар мен дене қимылдары қазақ және орыс мәдениеттерінде бірдей қолданылады және орындалады. Олар сәлемдесу, қоштасу, келісім мен келіспеушілік ым-ишараттары.

Бейвербалды құралдарды талдау негізінде қазақ халқының бейвербалды қарым-қатынас моделін құруға мүмкіндік болды. Бұл модельге міндетті компоненттерден басқа, мәдениетаралық қарым-

қатынас (мәдениет және коммуникация); бейвербалды байланыс арналары: визуалды (ым-ишараттар, мимика, дене қимылдары), акустикалық (дауыс, интонация, үнсіздік), тактильді (жанасу, денеге қол тигізу), проксемикалық (кеңістік, арақашықтық) және олардың функциялары; вербалды және бейвербалды коммуникация құралдары мен лакунатталған компоненттің өзара әрекеті (этномәдени ақпараттық канал: білім, этикет, тыйым салу) кіреді. Осы орайда, Б. Момынова былай деп жазады: «Танымдық функциялардың кең спектріндегі дене тілін, ым-ишараттарды кешенді зерттеулері теориялық ұстанымы әлі қалыптаспаған әлеуметтік, психологиялық лингвистика сияқты тіл салаларының фактілерін салыстыру арқылы жүзеге асырылуы қажет» [10, 16-б.].

Бейвербалды қарым-қатынас мәдениеті ең алдымен адам мінез-құлқының этикет нормаларын қамтиды. Осыған байланысты мінез-құлықтың этикет нормаларын, оның ішінде бейвербалды құралдарды зерттеу жалпы халық мәдениетінің мәнін түсінуге мүмкіндік береді. Бейвербалды мінез-құлықтың этикет нормасы дегеніміз - белгілі бір ым-ишараттарды қолдануға тыйым салынғаны туралы білу. Қазақ тіліндегі ым-ишараттар мен дене қимылдары жүйесіне келетін болсақ, ол әлеуметтік тұрғыдан шартталған және тек осы лингвистикалық қауымдастыққа тән, яғни ымдау тілі белгілі бір ұлттың кинесикасы ретінде беріледі. Сондықтан, «халықаралық» ымдау тілі жоқ екеніне және бірқатар бейвербалды құралдардың баламасы жоқ екеніне көз жеткізіп отырмыз. Сонымен, қазақ тілінде бейвербалды қарым-қатынас компоненттерін қолдану қазақтың ұлттық мәдениетінің этикет нормасымен тығыз байланысты.

#### Әдебиеттер

1. Самовар П.А. Невербальная интеракция. Инокультурная коммуникация. – Бельмонт, 1985. –312 с.
2. Hall E. T. Cultural Misunderstandings: The French, Germans, and Americans. N.Y.: Anchor, 1984. –S.256
3. Галичев А.И. Кинесический и проксемикальный компоненты речевого общения// Дисс. канд...фил.наук. – М., 1987. –189 с.
4. Крейдлин Г.Е. Невербальная семиотика: Язык тела и естественный язык. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 584 с.
5. Колесов В.В. Концепт культуры: образ-понятие-символ // Вестник СПбГУ, Серия 2, История, языкознание, литературоведение. –СПб.: 1992. №3. –с. 30–40.
6. Туманова А.Б. Языковая картина мира в художественном дискурсе писателя-билингва. Дисс. докт. филол. наук, –Алматы, 2008. –248 с.
7. Капаназе Л.А., Красильникова Е.В. Роль жеста в разговорной речи// См. прилож. в кн.: Русская разговорная речь. –М.: Наука, 1973. –257 с.
8. Воробьева Е.И. Содержание и структура понятия «лингвострановедческая компетенция учителя иностранного языка». – Л., 1999. –65 с.

9. Момынова Б., Бейсембаева С. Казахско-русский толковый словарь мимики и жестов в казахском языке. –Алматы: Қазақ университеті, 2003. –136 с.
10. Момынова Б.К. Лидерлер имиджін қалыптастырудағы бейвербалды элементтер мен бағалауыштың лексикалық рөлі// Тілтаным. – Алматы, 2003. –№ 1. – 14–20 б.

#### References

1. Samovar P.A. Neverbal'naya interaktsiya. Inokul'turnaya kommunikatsiya. Bel'mont, 1985. –312 s.
2. Hall E. T. Cultural Misunderstandings: The French, Germans, and Americans. N.Y.: Anchor, 1984. –S.256
3. Galichev A.I. Kinesicheskiy i proksemicheskiy komponenty rechevogo obshcheniya// Diss. kand. fil.nauk. –M., 1987. –189 s.
4. Kreydlin G.Ye. Neverbal'naya semiotika: Yazyk tela i yestestvennyy yazyk. –M.: Novoye literaturnoye obozreniye, 2004. – 584 s.
5. Kolesov V.V. Kontsept kul'tury: obraz-ponyatiye-simvol // Vestnik SPbGU, Seriya 2, Istoriya, yazykoznaniiye, literaturovedeniye. –SPb.: 1992. – №3. –s. 30–40.
6. Tumanova A.B. YAzykovaya kartina mira v khudozhestvennom diskurse pisatelya-bilingva. Diss. dokt. filol. nauk, –Almaty, 2008. – 248 s.
7. Kapanadze L.A., Krasil'nikova Ye.V. Rol' zhesta v razgovornoy rechi// Sm. prilozh. v kn.: Russkaya razgovornaya rech'. – M.: Nauka, 1973. –257 s.
8. Vorob'yeva Ye.I. Soderzhaniye i struktura ponyatiya «lingvostranovedcheskaya kompetentsiya uchitelya inostrannogo yazyka». –L., 1999. –65 s.
9. Momynova B., Beysembayeva S. Kazakhsko-russkiy tolkovyy slovar' mimiki i zhestov na kazakhskom yazyke. –Almaty: Kazak, universiteti, 2003. –136 s.
10. Momynova B.K. Liderler imidzhiniñ kalypstastyrudağy beyverbaldy elementter men bagalauyshtyn leksikalık, roli // Tiltanym. –Almaty, 2003. № 1. –14–20 b.

#### Özet

Bu makalede Kazaklar'a ait sözsüz iletişim modelinin unsurları incelenmiştir. Kazak Türkçesinin mantalitesi, ahlak kuralları, yasak im ve işaretleriyle birlikte yalnız Kazak kültürüne has “lakuna”(ses boşluğu) im ve işaretler gibi başlıca özellikleri kapsayan bir sözsüz iletişim modeli verilmiştir. Rusça ve Kazak Türkçesindeki sözsüz araçların araştırılması sonucunda bir uluslararası işaret dilinin bulunmadığı; sözsüz iletişimde millî özelliklerin her zaman sözlü iletişimle beraber aktarılabildiği belirtilmiştir. Makalede sadece Kazak Türkçesine ait bazı sözsüz unsurlar izah edilmiştir. Sözsüz araçların araştırılması sonucunda başka kültürlerde alternatif yasak im ve işaretlerin mevcut olmadığı ispat edilmiştir. Sözsüz iletişimde, belirli işaretler veya hareketler, ahlak kuralları çerçevesinde yasak olarak kabul edilir. Millî unsurları taşıyan birkaç im ve işaret, yalnızca Kazak kültürüne has bir anlama sahiptir. Kazak Türkçesinde bulunan im ile işaretler birikiminin sosyal yaşam tarafından belirlendiği ve sadece Kazak Türkçesi konuşan topluluğa ait olduğu kinetik bir olgu halinde açıklanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sözel olmayan model, lakunize bileşen, jestler-gerçekler, jestler - tabu, Ulusal Kültür, sözel olmayan araçların sözlüğü, zihniyet.

**(R. Berdalıyeva. Kazak Halkının Sözel Olmayan İletişim Modelinin Özellikleri)**



**Аннотация**

В статье рассматриваются компоненты невербальной модели общения казахского народа. Автором установлена невербальная модель казахского языка, главной особенностью которой является наличие лакунизированного компонента, содержащего в себе этикетные нормы поведения, жесты-табу, а также жесты-реалии, имеющие место только в казахской языковой культуре. На основе анализа невербальных средств русского и казахского языков, включенных в словарь невербальных средств, выявлено, что не существует «международного» языка жестов, невербальный язык всегда национален как и вербальная речь. В статье описан целый ряд невербальных компонентов, которые присущи только казахскому языку. Результаты проведенного анализа невербальных средств показали, что в отношении жестов-табу не существуют альтернативных вариантов замены. Этикетной нормой невербального поведения является знание налагаемых культурой запретов на использование того или иного жеста, т.е. жестов-табу. Национальная специфика ярче выражена в ритуальных жестах-табу, которые имеют смысл только лишь в данной культуре. Что касается системы жестов в казахском языке, то она социально обусловлена и присуща лишь данному языковому сообществу, т.е. язык жестов дается как кинесика людей конкретной нации.

**Ключевые слова:** Невербальная модель, лакунизированный компонент, жесты-реалии, жесты- табу, национальная культура, словарь невербальных средств, менталитет.

**(Р. Бердалиева. Особенности невербальной модели общения казахского народа)**

**Merve YORULMAZ KAHVE**

Dr., Öğr. Gör. Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkistan,  
Kazakistan (merveyorulmaz@hotmail.com) ORCID: 0000-0001-6818-5759

**İbrahim Tırsî Divanı'nda Yemek Adlarına Ait Söz Varlığı  
Üzerine Bir Değerlendirme**

**Özet**

İnsan doğasının en temel ihtiyaçlarından biri olan çevreyi ve varlığı anlamlandırma, beraberinde ad ve adlandırma geleneğini getirmiştir. Yaşamın sürebilmesi için ilk aşamalardan biri olan beslenme çevresinde gelişen adlandırmalar ise oldukça dikkat çekicidir. Var olanı adlandırmanın yanı sıra var olandan yapıları da adlandırarak oluşturulan yeme-içme alanındaki söz varlığı, yansıttığı kültürel öğeler açısından da oldukça zengin bir malzemeye sahiptir. Çünkü milletlerin gelenekleri, görenekleri, sosyal hayatları, üzerinde hüküm sürdükleri coğrafya kısacası tüm bu kültür öğeleri, yiyecek ve içecek adlarının oluşturulmasında belirleyici bir rol oynamaktadır.

Bir milletin sosyal hayatına ait izlerin en kolay görülebildiği eserler arasında hiç şüphesiz ki edebî ürünler de yer almaktadır. Edebiyatımızda özellikle divan şairlerinin yaşadıkları döneme ait hemen her konuda bilgiye yer verdikleri divanlar ise araştırmacılar için zengin bir inceleme alanıdır.

Bu çalışmada 18. yüzyıl divan şairlerinden biri olan İbrahim Tırsî'nin Divanı'nda yer alan "yemek adları"na ait söz varlığı incelenmiştir. Çalışmanın malzemesini yalnızca yemek adları oluşturmuş, genel kapsamda "yiyecek ve içecek adları" çalışmaya dahil edilmemiştir. İbrahim Tırsî Divanı'nda yer alan toplam 55 adet farklı yemek adı; "çorbalar, et yemekleri, etli sebze yemekleri, sebze yemekleri, pilavlar, börekler, ekme/çörek/pideler, turşular, salatalar" olmak üzere 9 alt başlık altında tasnif edilmiş ve tasnif edilen yemek adlarına ait söz varlığının günümüzdeki kullanımına da değinilmiştir. Buradan hareketle Tırsî Divanı örneğinde, divan geleneğinde yemek adlarına ait söz varlığının nasıl kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tırsî Divanı, edebî bilim, yemek adları, söz varlığı, değerlendirme.

**Merve YORULMAZ KAHVE**

Lecturer, Dr., Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University,  
Turkistan, Kazakhstan (merveyorulmaz@hotmail.com)

**An Evaluation on the Vocabulary of the Food Names in Ibrahim  
Tırsî's Divan**

**Abstract**

Trying to understand the environment and the existence as it exists is one of the most primary needs of the human nature and this brought together the name and naming tradition. Naming about feeding, which is essential for the existence of life, is especially

interesting. Food and drink vocabulary which is created by not only naming what exists but it is also created by what they are made of is very rich in material in terms of the cultural elements which it reflects. Because Traditions, social lives of nations, as well as the place they live, in short, all of their cultural materials take part in the creation of the naming process of their foods and drinks.

Literary products are without doubt is among the other works where we can easily acquire an idea about a nation's social life. In our literature, especially in divans, which divan poets lay information about nearly everything related to their relevant periods, are rich research areas for researchers.

In this study, food names which take place in the divans of the 18. Century writer İbrahim Tırsî's divan, are examined. The study only consists of food materials. "Food and drink names" in general, are not included. In İbrahim Tırsî's divan, a total of 55 different food names are categorised under 9 sub-categories including; "Soups, meat meals, meaty vegetable meals, vegetable meals, pilaffs, böreks, bread, çörek, pides, pickles, salads and the vocabulary of these sub-categories' usage in our contemporary lives is also mentioned. In light of this example from Tırsî Divan, the usage of the food vocabulary in the divan tradition is tried to be determined.

**Keywords:** Tırsî Divan, onomastic, food names, vocabulary, evaluation.

## I. Giriş

Ad verme geleneği içerisinde yeme-içme kültürüne ait söz varlığının önemli bir yeri vardır. İnsanoğlunun beslenme alışkanlığını oluşturan değişkenlerin başında coğrafya gelmektedir. Yaşanılan coğrafyaya ve iklime bağlı olarak şekillenen bitki örtüsü ise toplumların yemek kültürünü doğrudan şekillendirmektedir. Bunun yanında komşuluk ilişkileri, inanç sistemi, yaşam tarzı da yemek geleneğini şekillendiren değişkenlerden bazılarıdır.

Yazın dünyamızda, Türklere dair yeme içme geleneği üzerine yapılmış çalışmaların yanı sıra, sınırlı sayıda da olsa, bir eser temelinde yeme içme geleneğinin yansımalarını içeren; Engin Çetin'in "Divanü Lügati't-Türk'teki Yiyecek İçecek Adları ve Bu Adların Türkiye Türkçesindeki Görünümleri" ile Hasan Ali Esir'in "Şeyhî Divanı'nda Geçen Yiyecek ve İçecek Adları Üzerine" başlıklı makaleleri gibi çalışmalar da vardır. Ayrıca Klasik Türk Edebiyatı alanında yapılan pek çok tez içerisinde dönemin sosyal ve kültürel hayatına ait bilgilerin yer aldığı bölümlerde bir alt başlık olarak "yiyecek içecek adlarına" yer verildiği görülmektedir.

İbrahim Tırsî, Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyılda yetiştirdiği hattat ve şairlerden biridir. Doğum tarihi ve yeri hakkında çeşitli tartışmalar olan Tırsî, eserlerinde bol bol İstanbul'dan ve çocukluğunun geçtiği yerlerden bahseder. Kâtiplik ve kâğıt eminliği gibi mesleklerle geçimini sağlayan Tırsî'nin ölüm tarihi ile ilgili de net bir bilgiye ulaşmak zordur [10, s. 3-4-5]

İbrahim Tırsî, divanını III. Ahmed'in damadı ve sadrazamı Çorlulu Şehid Ali Paşa'ya takdim etmiştir. Kendi şiirinin özelliklerini:

“Bir şi‘r-i nâ-şinîde-kühen söylerüm saña / Ma‘nâsı yok vezinde Sühan söylerüm saña”, “Gûş iden elfâz-ı bî-ma‘nâlarum elbet güler / Dürr-feşân olsam da kimse i‘tibâr itmez baña” (Gazel: III, 1; VII, 7) diyerek dile getiren şair, kendi şiirinin özelliklerini de bu anlatımla göstermiştir. Onun tarzı hiciv ile lâtife arasında, argo yüklü bir ifadeye sahiptir [10, s. 37–38]. Hezel tarzındaki bu üslup aslında o dönemin genel eğilimini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Yaşadığı yüzyılda edebî geleneğin en temel konularından birini oluşturan “aşk” onun şiirlerinde yerini beşerî arzulara bırakmıştır. Yemekten müziğe, kıyafetten sanata kadar sosyal hayata dair her şey onun eserine konu olmuştur. 18. yüzyıl divan şairlerinden biri olan İbrahim Tırsî’nin Divanı, bu bakımdan dönemin sosyal ve kültürel hayatına ait söz varlığı açısından oldukça zengin bir malzemeye sahiptir. Musikiden kıyafete, çeşitli sanat dallarından yiyecek içecekler kadar toplum hayatına dair pek çok bilgiye yer verilen eser, dönemin yemek adları yansımaları açısından da oldukça dikkat çekicidir.

Bu çalışmada, Tırsî’nin Divanı’nda yer alan “yemek adları”na ait söz varlığı “Türk Yemek Kültürü” etrafında tasnif edilerek adlandırmaların günümüzdeki yansımaları değerlendirilecektir.

### I. 1. Osmanlı Dönemi Türk Yemek Kültürü

Osmanlı mutfağının saray çevresinde yetişen usta aşçılarla oluşturulması uzmanlara göre bugün “Türk mutfağı” olarak adlandırılan İstanbul Mutfağı aynı dönemde meydana gelmiştir [6, s. 20]. XV-XVII yüzyılda Osmanlı Devleti’ni gezen yabancı seyyahlar, Türklerin çabuk hazırlanan yemekleri tercih ettiklerini söylemişlerdir. Tuz, ekmek, çorba, sarımsak veya soğan ile biraz yoğurtları varsa başka bir şey istemediklerini, onlar için bir bidon pirinç ile birkaç çanak yağ ve kuru meyvenin önemli erzak oluşturduğunu anlatmışlardır [7, s. 27]. XV. yüzyıldan itibaren şekillenerek büyümeye devam eden Türk mutfağı, Fatih, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni devirlerinde giderek önem kazanmış saray ve konakların ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir [8, s. 107].

Osmanlı Döneminde en parlak devrini yaşayan Türk mutfağı, dünyanın en önemli ilk üç mutfağı arasında yer almaktadır. Özellikle Yükselme Döneminde, Osmanlı mutfağında kullanılan malzemeler yerinden ve en kaliteli olanlardan seçilmiştir. Örneğin: Birçok meyve Bursa’dan, kırmızı et elde etmek için kullanılan sığır, koyun gibi hayvanlar Trakya’dan getirilmiştir.

*“Bu ürünlerin yanı sıra XVI. yüzyıldan başlayarak Karadeniz’den, Trakya’dan koyun ve kuzu, Derne’den, Varna’dan yağ ve pekmez; Trabzon, Urfa ve Halep’ten sadeyağ; Mısır’dan pirinç, mercimek, şeker kamışı şekeri,*

*tarçın, karanfil, fülkül, anber-i ham, timur hindi şarabı, hummaz (lohusa şekeri); Rusya'dan kelle şekeri; Malatya'dan pirinç ve kayısı; Bursa'dan kestane; Selanik'ten badem ezmesi; Antep'ten fıstık; Odessa'dan böreklik un; Karadeniz canibinden ve Dobruca'dan kuzu; Balkanlar'dan kaşar; Erzurum'dan tulum peyniri; Rusya'dan havyar ve tuzlu balık; Edremit, Midilli, Yunt Adası ve Girit'ten en saf zeytinyağı; Kayseri'den pastırma; Afyon'dan, Tekirdağ'dan sucuk; Kızanlık'tan tulum peyniri; Yemen'den kahve; Bağdat ve Medine'den hurma; İzmir'den üzüm ve incir; Sakız adasından mastika; Ankara'dan armut; Kastamonu'dan üryani eriği; İstanbul'un bin bir bostanından, bahçelerinden en nefis sebzeler, salatalar, meyvalar (Yedikule marulu, Mecidiyeköy'ün dutu, Langa'nın ya da Çengelköy'ün hıyarı, Arnavutköy'ün çileği, Sarıyer'in kirazı vb...); Boğaziçi ve Marmara'dan en taze ve en nadide balıklar; Eyüp'ün kaymağı; Kanlıca'nın yoğurdu; Vefa'nın bozası ve şırası; Beykoz'un paçası; Sarıyer'in böreği gibi birçok ürün İstanbul ve Saray mutfağı için İmparatorluğun çeşitli bölgelerinden temin edilmiştir” [9, s.131].*

## **II. İbrahim Tırsî Divanı'ndaki Yemek Adlarının Tür Tasnifi**

Bu bölümde: İbrahim Tırsî Divanı'nda yer alan toplam 55 adet farklı yemek adı; “çorbalar, et yemekleri, etli sebze yemekleri, sebze yemekleri, pilavlar, börekler, ekmeğ/çörek/pideler, turşular, salatalar” olmak üzere 9 alt başlık altında tasnif edilmiştir. Her başlık altında yalnızca bir adet örneğe yer verilmiştir.

### **II. 1. Çorbalar:**

Türk mutfağının ana yemeklerinden biri olan çorba, günümüzde hâlâ eski önemini korumaktadır. Bugün her ne kadar kahvaltıda daha az tercih edilse de günün her öğününde özellikle de kış aylarında sofraların olmazsa olmazı olmaya devam etmektedir.

#### **II. 1. 1. Çorba-i Bulgur**

Divanü Lügati't-Türk'te “*bulama*” şeklinde rastladığımız “bulgur çorbası” hâlâ Anadolu'nun hemen her köyünde pişirmeye ve bazen farklı adlandırmalarla da olsa bilinmeye devam etmektedir. Yaygın şekilde domates, yeşilbiber, soğan, salça, bulgur ve tereyağı gibi malzemelerle yapılan çorbanın bazı yörelerde yoğurtlu biçimi de mevcuttur.

*Pilavı bulgurun kestaneli gördün yidiün ammâ*

*Efendi toğrı söyle çorba-i bulgur gördün mi [10, s. 37]*

### II. 1. 2. Çorba-i Mâş

Derleme Sözlüğü'nde, "Baklagillerden yenilebilen bir bitki, mürdümük." [3, c.9] şeklinde verilen ve Diyarbakır, Konya, Antalya, Kars, Gaziantep ağzlarında görülen mâş, bugün daha çok salatası yapılan bir baklagil olarak kullanılmaktadır. Bugün dahi pek çok bölgede bilinmeyen bir fasulye türü olan "mâş"ın bilinmesi bir yana çorbasının dahi yapılıyor olması dikkat çekicidir.

*Olsa yüz dürlü soğuk yinse yine insânun  
Karnı doymaz ısıcâk çorba-i mâş olmayıcak [10, s. 128]*

### II. 1. 3. Balık Çorbası

Balık çorbası, 19. yüzyılda Muhammed Kâmil tarafından yazıldığı tahmin edilen bir yemek yazması olan Kitâbü't-Tabbâhîn'de de belirtildiği gibi özellikle levrek veya kefalden yapılan terbiyeli bir çorba çeşididir. Günümüzde hâlâ çok çeşitli tariflerle yapılmaya ve kış aylarının sevilen çorbalarından biri olmaya devam etmektedir.

*Balık çorbasını ra'nâ yapar gül gibi üstâdı  
İki parmak ziyâde tondurur fi'l-cümle lengerden [10, s. 163]*

### II. 1. 4. Mercimek Çorbası

Kuru baklagillerle hazırlanan çorbalar, Türk mutfağında önemli bir yer tutmaktadır. Orta Asya'dan günümüze uzanan tarihî süreçte, sadece Türk mutfağında değil dünya mutfağında da en sevilen çorbalar arasında yer alan mercimek çorbası bugün Türk kültürünün yaz kış en temel çorbası olarak önemini korumaktadır.

*Mercimek çorbasını kimse yimez ey Tırsî  
Bir sehl-i hal katılp mâ'il ola mayhoşa [10, s. 175]*

### II. 1. 5. Kûfteli Şorbâ

Türk mutfağının temel besin maddelerinden biri olan et çorbalarında da kullanılmıştır. Eskiden beri bazen yoğurt bazen de salça ile yapılan çorbanın içine sığır veya koyun kıymasından yapılmış küçük köfteler eklenerek yapılan "köfteli çorba" bugün başka adlarla da bilinmektedir: misket köfte çorbası, top top köfte çorbası, sulu köfte çorbası vs.

*Bir sanur ikisinün lezzetini anlamayan  
Bir değül kûfteli şorbâ sarı kaygana ile [10, s. 176]*

### II. 1. 6. Tarhana

Atlı göçebe olan Türklerin yoğurdu bozulmadan saklamak için buldukları yöntemle ortaya çıkan ve Türk mutfağının en temel çorbası olan "tarhana" yazın kurutularak kışa hazırlanan bir besindir. Türkler kurutarak

elde ettikleri tüm süt ürünlerine “kurut” adını verir. Tarhana da bir nevi kuruttur denilebilir. Çeşitli sebzelerin yoğurtla birleştirilmesi sonucu elde edilen ve gölgede kurutularak besin değeri daha da artırılan tarhana, yiyecek olarak yüksek protein değerine sahiptir [1, s.21].

*Tarhana benim sofradaki nân senün olsun  
Kestane benim meclis-i yârân senün olsun [10, s. 157]*

### II. 1. 7. Paça

Paça çorbası veya paça yemeği, Selçuklulardan günümüze adı değişmeden gelen yemeklerden biridir [17, s.12]. Türkler, bu yemeğe “topık süyük” diyorlardı.

*Bize paça yap ey aşçı sarımsaklı da pâk olsun  
Yiyenler diye sarımsağı var ma ‘mûr gördün mi [10, s. 36]*

### II. 1. 8. Çorba-i İşkenbe

Eski Türklerde kesilen hayvanın sakatatlarının yanında işkenbesi de kullanılmaktaydı. Bugün aynı geleneğin devam ettiğini görmekteyiz.

*Bezminde nukl-i çorba-i işkenbe yidür hep  
Mersin balığıyla içür oğlana müselles [10, s. 61]*

### II. 1. 9. Çorba

*Bir ziyâfet eyledüm ben yahni bir çorba iki  
Tatlı tatlı sohbet itdüm turşi bir halvâ iki [10, s. 197]*

### II. 1. 10. Bamya

Ortaya çıkış tarihi MÖ 12 bine dayandırılan pamukgillerden bir bitki olan bamya hem çiğ halde yemeği yapılarak hem de kurutulup çorbası yapılarak tüketilen bir bitkidir. Türk mutfağında özellikle Selçuklulardan itibaren Konya ve çevresinde daha çok bilinmeye başlanan bamya çorbası bugün Anadolu’daki pek çok köyde düğünlerde tercih edilir hâldedir.

*Mercümek şorbâsına tarhana olmaz âşinâ  
Bamya vü mülhiyyeye kaygana olmaz âşinâ [10, s. 40]*

### II. 1. 11. Kabaklı Tarhana

*Kış günleri gâyet severüm şûr-bâsını âh  
Şeh-bâz bize kabağıyla terhâne yoğurdu [10, s. 195]*

### II. 2. Et Yemekleri:

Türk mutfağının en temel besin maddesini oluşturan etten, kavurma başta olmak üzere pek çok yemek yapılmaktaydı. Et yemekleri için özellikle koyun ve sığır eti kullanılırdı.

### II. 2. 1. Girde Kebabı

1700'lerden günümüze ulaşan Osmanlı mutfağı yemeklerinden biri olan "girde kebabı", Ramazan aylarında sıklıkla yapılan yemeklerden biridir. Osmanlı mutfağında kızartılmış yufka ile yapılan tarifin yerini bugün, krep kullanımını almıştır.

*Girde kebâbına lezzet viren  
Bol büber ile ince basaldur [10, s. 92]*

### II. 2. 2. Kebâb

Divanü Lügati't-Türk'te "söklünçü" olarak geçen kebab, İstanbul'un fethiyle başlayan saray mutfağının da vazgeçilmez yemeklerinden biriydi. Bugün hâlâ çeşitli sebzeler de katılarak yapılan kebablar, Türk mutfağının vazgeçilmezleri arasındaki yerini korumaktadır.

*Kebâb ile kavurma içre ey aşçı soğan yok mı  
Vekîl-harca dimezsün eksüği sende lisân yok mı [10, s. 194]*

### II. 2. 3. Kavurma

Eski Türklerde eti yenen hayvanların başında gelen koyun, keçi ve sığır kesildiğinde eti küçük küçük doğranıp yağıyla birlikte pişirilerek küplere basılır ve kış için bekletilirdi. Kavurma olarak adlandırılan bu uygulama günümüzde de devam etmektedir [2, s.31].

*Kebâb ile kavurma içre ey aşçı soğan yok mı  
Vekîl-harca dimezsün eksüği sende lisân yok mı [10, s. 194]*

### II. 2. 4. Kûfte

Ahmet Cavid'in 15. yüzyılda yazdığı Tercüme-i Kenzül-İštiha adlı eserde "kûfte" şeklinde kullanılmıştır. Farsça adıyla "kûfte" çekilmiş etle yapılan bir yemektir. Bugün sulu, kuru çok çeşitli şekillerde yapılan köfte, köylerde sabah kahvaltısında da tüketilmektedir.

*Lahm-i zâ'id bile girmez eline heftede bir  
Kûfte-hvârlar oynadup yine kebâb isterler [10, s. 88]*

### II. 2. 5. Yağlı Kavurma

*İsteğün var ise gel yağlı kavurma ala gör  
Her zemân Dobricadan körpe en 'âm gelmez mi [10, s. 208]*

### II. 2. 6. Yahni

Dede Korkut'ta dahi karşılaştığımız yemeklerden biri olan yahni, içerisine soğan ve patates gibi sebzeler eklenerek pişirilen sulu bir et yemeğidir. Bugün Türk mutfağında, her yörede aynı adla bilinmekte ve yapılmaktadır.



*Bir ziyâfet eyledüm ben yahni bir çorba iki  
Tatlı tatlı sohbet itdüm turşi bir halvâ iki [10, s. 197]*

### **II. 3. Etlî Sebze Yemekleri:**

Türk mutfağının temel besin maddesi olan et sebze ile birlikte de pek çok yemekte kullanılmaktadır. Tırsî Divanı'nda etli sebze yemekleri denilince özellikle patlıcanın kullanıldığını görmekteyiz.

#### **II. 3. 1. Musakka**

Arapça kökenli bir adlandırmayla kullanılan bu yemek, Osmanlı mutfağının patlıcan ve et ile yapılan en önemli yemeklerinden biridir. Bugün Türk mutfağında hâlâ aynı adla yapılmaya devam etmektedir. Başka sebzelerle yapılan çeşitleri olsa da asıl patlıcan ile yapılanı makbuldür. Kullanılan patlıcan yaş veya kuru olabilir, istenirse içine koz da ilave edilebilir.

*Meşrebce musakka ' yimek istersen efendi  
Bâdencanun al yerlisini hep kemer olsun [10, s. 159]*

#### **II. 3. 2. Kuru Bâdincânlı Musakka**

*Elüme bir semüz et girse gönlüm istedi cânâ  
Musakka ' yapduraydum kırı bâdincânumuz vardır [10, s. 83]*

#### **II. 3. 3. Kozlu Musakka**

*N'ola ser-tâc olursa sebzevâta enginar lâyık  
Musakka ' yapıla koz ile olmaz hiç ana bir aş [10, s. 224]*

#### **II. 3. 4. Kabak Bastı**

Bazı sebze türlerinin ki bunlardan biri de kabakgillerdir, Osmanlı mutfağına Amerika Kıtası'nın keşfinden sonra geldiği bilinmektedir. Bununla birlikte 13.yüzyılda Mevlana ve 11.yüzyılda Kaşgarlı Mahmut "kabak" sebzelerinden bahsetmektedir. Bugün kabak bastırma olarak bilinen yemek Tırsî Divanı'nda, "kabak bastı" olarak yer almıştır.

*Ey aşçı kabak basdı ile lengeri toldur  
Arta aş matbahda yisün itleri toldur [10, s. 74]*

### **II. 4. Sebze Yemekleri:**

"Türklerin XI. yüzyılda; ispanak, karnabahar, kabak, turp, havuç, sarımsak, patlıcan, hardal, kara pazı ve şalgam, kereviz, salatalık, soğan, ispanak ve turp gibi sebzeleri yetiştirdiklerini bilmekteyiz. Muhtemelen bu sebzeleri yetiştirmekle beraber onları yemek yapmada da kullanıyorlardı"

[5, s. 65]. Bamya, karnabahar, pırasa, enginar gibi sebzeler Osmanlı mutfağında da bugün kullanıldığı şekilde pişiriliyordu.

#### II. 4. 1. Pırasa

*Pırasa safhasından terziye bir hırka yapdurdum  
Pesend idüp görenler Hind işi şerb-âbdur dirler [10, s. 70]*

#### II. 4. 2. Havuç Kalyası

Kalya, sebzenin sadeyağ ile pişirilmesiyle elde edilen etsiz sebze yemeğidir. Osmanlı mutfağında “havuç, şalgam ve özellikle kabak”tan pişirildiği bilinmektedir.

*Merhabâ ey tolma-i şalgam hezârân merhabâ  
Yohsa havuç kalyası aç gözliye olmaz gıdâ [10, s. 49]*

#### II. 4. 3. Şalgam Kalyası

*Kalya-i şalgam gözümün nûrı cânumdur benüm  
Enginarun tâzesi rûh-ı revânumdur benüm [10, s. 149]*

#### II. 4. 4. Kabak Kalyası

*Didüm bâzencânun dürlüsi çokdur kabağun iki  
Biri tolma biri kalya olur hiç eylemen perhâş [10, s. 224]*

#### II. 4. 5. Enginar

*Enginarı Darıcayla İzmidün hoş-hûr değül  
Mu'teber olan Sitanbul enginarı yerlidür [10, s. 96]*

#### II. 4. 6. Karnabit

*Bir zemân karnabit ü bamyaya bîgâne idük  
Biz dahi şehri gibi mâ'il-i kaygana idük [10, s. 134]*

#### II. 4. 7. Bamya

*Bâzencânun kurusu kayış tokmak gibidür hep  
Uyar yok bamyaya kaymak gibi hoş-hûr gördün mi [10, s. 35]*

#### II. 5. Pilavlar:

Pilav, Türklerin en kıymetli yemeklerinden biridir. Bu sebeple de çeşit çeşit pilava rastlamak mümkündür. Bir tür pilav çeşidi olan dolmalar da hem etli hem de etsiz şekilde saray mutfağında sık sık yapılan yemeklerdendir. Osmanlı mutfağında ve bugünkü Türk mutfağında, deniz mahsullerinin pilav ve dolmalarda kullanıldığı da görülmektedir.

**II. 5. 1. Soğan Tolması**

*Mübâlağa severüm tolmasını sultânım  
Elüme girse ufacık soğan murâdumca [10, s. 174]*

**II. 5. 2. Kabak Tolması**

*Didüm bâzencânun dürlüsi çokdur kabağun iki  
Biri tolma biri kalya olur hiç eylemen perhâş [10, s. 224]*

**II. 5. 3. Bulgur Pilavı**

*Pilavı bulgurun kestaneli gördün yidün ammâ  
Efendi toğrı söyle çorba-i bulgur gördün mi [10, s. 37]*

**II. 5. 4. Kestaneli Bulgur Pilavı**

*Çekdiride arak u bâde gören mestâne  
Aşçı bulgur pilavı yaptı ki kestanelidür [10, s. 93]*

**II. 5. 5. Sarma**

*Harâret viridi bana çevreniün yapduğı sarmalar  
Yine sirke komışdur Arnavud bancare besbelli [10, s. 196]*

**II. 5. 6. Zerde Pilavı**

*Bu şehriün kuzgunı işitse bir yerde pilav zerde  
Karâr itmez misâl-i zîbak ol bî-çare bir yerde [10, s. 173]*

**II. 5. 7. Midye Pilavı**

*Bezm-i meyi gördüm hele mersin balığıyla  
Midye pilavın zâhid-i nâ-dâne düşürdüm [10, s. 152]*

**II. 5. 8. Uskumrı Dolması**

*Tırsîyâ uskumrı dolması ile  
Lüferün bana tavası hoş gelür [10, s. 77]*

**II. 5. 9. Şehrîyye**

*Bildüğüm bu hele lapa delisi şehrîyye  
Pâk çiğ bal ile kahvaltıya kaygana safâ [10, s. 38]*

**II. 5. 10. Mumbar**

Orta Asya Türklerinin çeşitli adlarla adlandırdıkları en eski yemeklerinden biri de “bumbar”dır. Kaşgarlı Mahmut da “soktu, sokut, yörgemeç, toğrı” adlarıyla bumbarı tarif etmektedir. Mumbar da bugün aynı adla pişirilmeye devam eden yemeklerden biridir.

*Keçinün pek severüm gayet ile mumbârın  
Takımı düzgün ola tâze ciğer mi bulunur [10, s. 81]*

### II. 5. 11. Tolma-i Şalgam

*Merhabâ ey tolma-i şalgam hezârân merhabâ  
Yohsa havuç kalyası aç gözliye olmaz gıdâ [10, s. 49]*

### II. 6. Börekler:

Türk mutfağı hamur işleri bakımından zengin bir mutfaktır. Osmanlıdan günümüze adları değişmeden gelen yemekler arasında börekler başta gelmektedir. Bugün Anadolu’da hâlâ “katmer, sahan böreği, kaygana” aynı şekilde yapılmaya devam etmektedir. Modern mutfaklarda “kaygana” adı yerini “krep”e bırakmıştır.

#### II. 6. 1. Katmerli Börek

*Katmerli börek gibi firistâde gerekdür  
Keyfi gele yekden [10, s. 214]*

#### II. 6. 2. Sahan Böreği

*Giceyle uyhuda mekteb hâcesinün gözine  
Sahan böreği ile baklava gelür görünür [10, s. 85]*

#### II. 6. 3. Börek

*Yapar bizüm Hâcı Burgud börek güzîde leziz  
Sabâh sabâh ıscacık ider reşide leziz [10, s. 69]*

#### II. 6. 4. Samsa

Uygur Türklerinden günümüze ulaşan samsa, etli veya etsiz yapılan üçgen şeklinde kuru bir börektir. Bugün özellikle Özbek mutfağında fazlaca tüketilmektedir.

*Anlara duhân kahve ale’l-‘âde gerekdür  
Samsayla börekden [10, s. 214]*

#### II. 6. 5. Kaygana/ Sarı Kaygana

*Bir sanur ikisinün lezzetini anlamayan  
Bir değül kûfteli şorbâ sarı kaygana ile [10, s. 176]*

*Beyzanun dânesi bir pâreye çıkdı hayfâ  
Şehriye hoş gelür her gice kaygana leziz [10, s. 70]*

#### II. 6. 6. Katmer

*Sevdiğüm yağlı yidi bir lokmacık  
Virmedi gâhî-i katmerdan hemân [10, s. 167]*

### II. 7. Ekmek, Çörek, Pideler:

“Etmek, yupka” DLT’de de karşılaştığımız ve gerek Osmanlı gerekse bugünkü Türk mutfağının en temel yemekleri arasındadır. Türk kültüründe

ekmek çok çeşitli şekillerde yapılır ve kutsaldır. MÖ 6000 yılına kadar uzanan ekmeğin tarihinde genellikle beyaz undan yapılanın soylular tarafından tüketilmesi yaygındı.

### II. 7. 1. Sarımsaklı Yağlı Ekmek

*Kış günü kahvaltıya şûr-bâ yiyen gelsün diyem  
Sarımsakla yağlı etmekler gerek terhânedede [10, s. 187]*

### II. 7. 2. Fodla

“Osmanlılarda çeşitli kesimlere dağıtılmak üzere pişirilen pide şeklinde yassı bir çeşit ekmek. Ramazan pidesine benzer biçimde ince, fazla mayalanmış özsüz hamurdan yapılan ve kolay kopma özelliğine sahip olan fodula (fodla) daha ziyade imaretlerde, saray mutfağında, İstanbul’daki diğer bazı saraylarda ve yeniçerilere ait fırınlarda pişirilir, bir kısım görevlilere maaşları ile birlikte sepet içinde istihkakına göre tayın olarak dağıtılırdı. Bu ekmeğin pişirilip dağıtılması için resmî bir teşkilât oluşturulmuştu. Fodula kelimesinin nereden geldiği ve bunun ne zamandan beri pişirilip dağıtıldığı bilinmemekle birlikte Evliya Çelebi’nin bu kelimeyi -eğer bir istinsah hatası değilse- ‘oruç açılan yiyecek’ anlamına gelen ‘fatûre’ (فطوره) şeklinde yazması fodula kelimesinin bununla ilgili olduğunu düşündürmektedir” [4, s.167]. Fodla kelimesi bugün Güncel Türkçe Sözlük’te yer almakla birlikte bu adla bilinen ekmekler de vardır.

*Öyle nâzende büyüttüm ki yetişmez arpa  
Yidüğü fodla-i seg-bân ü yulaf dahi ‘ineb [10, s. 55]*

### II. 7. 3. Sarımsaklı Fodla

*Bol sarımsak ile fodla ile olursa severüm  
Her sabâh def’-i humâr itmeğe terhâne ile [10, s. 176]*

### II. 7. 4. Yufka

Yufka, göçebe Türklerin kolaylıkla ve uzun süre bozulmadan yanlarında taşıyabilmek amacıyla çokça tercih ettikleri ekmek türlerinden biridir. Mesnevi’de de geçen yufkanın, daha ziyade yoksul insanlar tarafından ve kuşluk zamanında yenildiği anlatılmaktadır.

*Aşçılığına câriyenün söz yok efendi  
Yufka açacak hâmûrı ammâ ne yoğurdu [10, s. 195]*

### II. 8. Turşular:

Farsça bir adlandırma olan “turşî”, her dönem Türk mutfağında tercih edilen tatlardan biri olmuştur. Her ne kadar Tırsî Divanı’nda “havuç ve

şalgam” turşusu geçse de bugün hemen her sebze ve pek çok meyvenin turşusu kurulmaktadır. Turşu, Osmanlı mutfağının demirbaşlarından biridir. Kaynaklarda Fatih Sultan Mehmet’in turşuyu çok sevdiğine, “Tabiatnâme” adlı eserde ise turşunun nasıl kurulduğuna dair bilgiler mevcuttur.

### **II. 8. 1. Havuç Turşusu**

*Havuçla şalgamun hem kalyası hem turşîsi hoşdur  
Be hâcî karnabit sallute yiyen makhûr gördün mi [10, s. 35]*

### **II. 8. 2. Şalgam Turşusu**

*İmtilâ itdi beni kestane-i at şübhesüz  
Bir vecihle ana şalgam turşısı olmaz devâ [10, s. 50]*

### **II. 8. 3. Turşu**

*Bal suyu viridi harâret o kadar ser-hoşa  
Bir sahan turşî iki kâse hoş-âb isterler [10, s. 88]*

### **II. 9. Salatalar:**

Mehmet Kâmil tarafından hazırlanan ve 1844’te basılan ilk yemek kitabı Melceü't-Tabbâhîn’de bol bol salata tarifi görmek mümkündür. Karnabahar ve ıstakoz özellikle tercih edilen salata malzemeleri arasında yer almaktadır. Bugün de Türk mutfağında salata çeşitleri oldukça fazladır.

### **II. 9. 1. Istakoz Sallutası**

*Salluta ider ıstakozı ehl-i bezm hep  
Kör tâl’i kulyuz ise bir dâne mi çıkdı [10, s. 206]*

### **II. 9. 2. Karnabit Salluta**

*Havuçla şalgamun hem kalyası hem turşîsi hoşdur  
Be hâcî karnabit sallute yiyen makhûr gördün mi [10, s. 35]*

### **II. 9. 3. Salata**

*Pazarda bağçe-vânlar halka reng itdüklerin gördüm  
Biraz na'nâ biraz salluta var şeb-bûya bağlanmış [10, s. 112]*

## **III. İbrahim Tırsî Divanı’ndaki Yemek Adlarının Köken Bilimlik Tasnifi**

Bu bölümde, İbrahim Tırsî Divanı’nda yer alan toplam 55 adet farklı yemek adı, köken bilimlik açıdan tasnif edilmiştir. Bu tasnifte adlandırmaların Türkiye Türkçesindeki biçimleri kullanılmıştır.

### **III. 1. Türkçe + Farsça Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Bulgur çorbası, balık çorbası, kabaklı tarhana, bulgur pilavı.

**III. 2. Farsça + Farsça Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Maş çorbası, mercimek çorbası, köfteli çorba, işkembe çorbası, zerde pilavı, havuç turşusu, şalgam turşusu, turşu.

**III. 3. Farsça + Arapça Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Girde kebabı, kozlu musakka, havuç kalyası, şalgam kalyası.

**III. 4. Türkçe + Türkçe Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Yağlı kavurma, kabak bastı, kabak dolması, katmerli börek, sarı kaygana.

**III. 5. ? + Türkçe + Türkçe Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Sarımsaklı yağlı ekmek.

**III. 6. Türkçe + Arapça + Arapça Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Kuru patlıcanlı musakka.

**III. 7. Türkçe + Arapça Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Kabak kalyası.

**III. 8. Yunanca+ Türkçe + Farsça Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Kestaneli bulgur pilavı.

**III. 9. Yunanca+ Farsça Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Midye pilavı.

**III. 10. Farsça + Türkçe Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Şalgam dolması.

**III. 11. Arapça + Türkçe Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Sahan böreği.

**III. 12. ? + Arapça:**

Sarımsaklı Fodla.

**III. 13. Türkçe Yemek Adları:**

Çorba, paça, kavurma, sarma, börek, katmer, kaygana, yufka.

**III. 14. Yunanca Yemek Adları:**

Pırasa, enginar.

**III. 15. Farsça Yemek Adları:**

Tarhana, köfte, yahni, mumbar, samsa.

**III. 16. Arapça Yemek Adları:**

Bamya, musakka, şehriye, fodla.

**III. 17. Rumca+ Farsça Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Karnabahar.

**III. 18. Rumca+ Türkçe Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Uskumru dolması.

**III. 19. Rumca+ İtalyanca Kuruluşunda Olan Yemek Adları:**

Karnabahar salatası, ıstakoz salatası.

**III. 20. İtalyanca Yemek Adları:**

Salata.

**IV. Sonuç**

Tarih boyunca coğrafya, insan hayatının en temel alanlarında daima belirleyici rol oynamıştır. Beslenme de bu alanların başında gelmektedir. Orta Asya'nın et ve süt ağırlıklı beslenme alışkanlığıyla Mezopotamya'nın tahıl ağırlıklı yemeklerini bir araya getiren Türkler, zengin bir yemek kültürü oluşturmuştur.

Çalışmamızda Tırsî Divanı'ndan toplam 55 adet farklı "yemek" adı tespit edilmiştir. Bu adlar kendi içinde alt başlıklara ayrılarak sınıflandırıldığında "pilav" ve "çorbalar"ın en fazla çeşitliliğe sahip olduğu görülmektedir. Elbette ki bu sonuç, Türklerin tarih boyunca yaşadığı coğrafyanın yemek kültürüne etkisinin bir yansımasıdır. Bununla birlikte yemeklerde, deniz mahsullerinin kullanılması da dikkat çekicidir. Görülüyor ki Türkler; çevrelerindeki her malzemeyi, coğrafyanın onlara sunduğu her yiyecek maddesini mutfakta kullanmıştır. Tespit edilen "yemek adları"nın bugün hâlâ aynı şekilde ve anlamda dilde var olması Osmanlıdan bugüne "Türk mutfağı"nın bir gelenek oluşturduğunun ispatıdır. Yaşanılan coğrafyanın ve yerleşik hayat düzeninin yansıması, Tırsî Divanı'ndaki yemek adlarında kolaylıkla görülmektedir. (ıstakoz sallutası, bamya, uskumru dolması vs.)

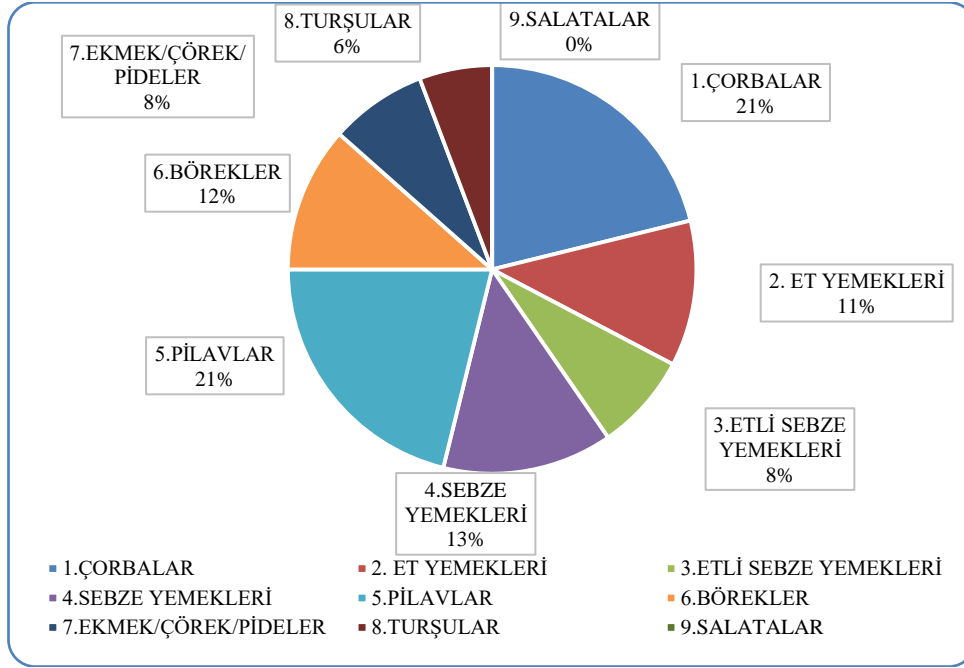
Tırsî Divanı'nda bulunan yemek adlarına bakıldığında, dönemin mutfağında "yemek"lerin sadece beslenme ihtiyacını karşılamak için değil zevkle yemek için de hazırlanan bir özellik kazandığı görülmektedir. Eserdeki; şerbet, turşu, salata gibi yemekler ve bu yemeklerin adları bu durumun birer göstergesidir. Ayrıca, divandaki yemek adlarının hemen



hepsi bugün Türkiye Türkçesinin söz varlığında aynı biçimde yaşamaya devam etmektedir.

Divanda adı geçen yemek adlarının kökenlerine bakıldığında kuruluşunda özellikle “Farsça ve Arapça” kelimelerin bulunduğu yemek adlarının çoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu durum elbette yaşanan dönemin sosyal, ekonomik, siyasî ve kültürel yaşamının bir yansımasıdır.

Toplum hayatının estetik ihtiyaçlarını karşılayan edebî geleneğin, günlük hayattan tamamen bağımsız geliştiğini düşünmek imkânsızdır. Bu sebeple 18. yüzyıl Osmanlı kültürüne ait zengin bir malzeme ihtiva eden Tırsî Divanı, Türk mutfağındaki yemek adlarının o günden bugüne tarihî değişimini göstermesi açısından dikkate değer bir kaynaktır. Bu örnekleme bakıldığında, Türk mutfağında, Türk yemeklerinde 18. yüzyıldan günümüze gelinceye kadar çok köklü değişiklikler olmadığı; tarım ve hayvancılığa dayalı beslenme alışkanlığının önemli oranda devam ettiği sonucuna varılabileceğini söylemek mümkündür.



Şekil 1 İBRAHİM TIRSİ DİVANI'NDA TESPİT EDİLEN YEMEK ADLARI

#### Кайнаққа

1. Arlı, M., Türk Mutfağına Genel Bir Bakış, Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırmaları Dergisi Yayınları, Ankara, 1982, s. 19-33.
2. Baysal, A., Beslenme Kültürümüz, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993.
3. Derleme Sözlüğü I-XII, TDK Yayınları, Ankara.
4. Feridun E., Fodula, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, c.13., 1996, s. 167-170.
5. Genç, R., XI. Yüzyılda Türk Mutfağı, Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırmaları Dergisi Yayınları, Ankara, 1982, s. 57.
6. Halıcı, N., Türk Mutfağı, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2009, s. 17-220.
7. Öztürk, N., Osmanlı Dönemi Yemek ve İkram Kültürü, K. Toygar (Editör), Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları, Ankara, 1999, s. 27-48.
8. Sever, B., Eski Yemeklerin ve Aşçılığın Kayboluş Sebepleriyle Yemeklerimizde Baharatın Önemli Yeri, F. Halıcı (Editör), Geleneksel Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri, Geleneksel Türk Yemekleri ve Beslenme, Konya Turizm Derneği Yayınları, Konya, 1982, s.107
9. Ünsal, A., Osmanlı Mutfağı, M. S. Koz (Editör), Geçmişten Günümüze Milli Yemek Kültürümüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2013, s.128-158.
10. Yılmaz, K., İbrahim Tırsi Divanı, Ankara, 2017.

#### Аңдатпа

Адам баласы өзінің ең негізгі қажеттіліктерінің бірі болып саналатын қоршаған ортаға және заттарға ұғым беру, сонымен бірге ат беру дәстүрін қалыптастырды. Әу бастан өмірдің нәрі болып табылатын тамақтануға байланысты қалыптасқан атаулардың өзі назар аударарлықтай. Бар нәрсеге ат қоюмен қатар бар нәрседен жасалған затқа ат қою арқылы байыған ас-су лексикасы мәдени құндылықтар жағынан да бай. Себебі ұлттардың салт-дәстүрлері, әдет-ғұрпы, әлеуметтік тұрмысы, мекендеген территориясы, қысқаша айтқанда, барлық осы мәдени құндылықтар ас-су атауларының қалыптасуына белгілі бір деңгейде қызмет атқарады.

Бір ұлттың әлеуметтік тұрмысына қатысты белгілерді оп-онай таба қоятын туындылардың арасында ең алдымен әдеби шығармалардың орын алатыны күмәнсіз. Әдебиетімізде, әсіресе диуан ақындарының өмір сүрген кезеңіне қатысты түрлі мәліметтерден хабар беретін диуандар зерттеушілер үшін өте бай зерттеу саласы болып табылады.

Бұл мақалада XVIII ғасырдағы ақындардың бірі Ибраһим Тырсидың Диуанындағы «ас атаулары» лексикасы қарастырылған. Мақаланың негізі тек ас атауларынан тұрады, жалпы алғанда «ас-ауқат және сусын атаулары» мақалаға енбеген. Ибраһим Тырсидың Диуанындағы 55 түрлі ас атауы; «сорпалар, ет тағамдары, ет және көкөніс қосылған тағамдар, көкөністен жасалған тағамдар, палаулар, бәліштер, нан түрлері, тұздықтар, салаттар» түрінде 9 топқа бөлінген және әр топтағы тағам атаулары лексикасының қазіргі қолданысына да тоқталады. Осының нәтижесінде Тырсидың Диуанының мысалдары арқылы диуан жанрындағы ас атаулары лексикасының қолданысын дәлелдеу мақсат етіледі.

**Кілт сөздер:** Тырси Диуаны, ономастика, ас атаулары, сөздік қор, талдау.  
(М. Йорылмаз Кахве. Ибраһим Тырси Диуанының сөздік қорындағы ас атауларына қатысты тілдік талдау)

#### **Аннотация**

Осмысление окружающей среды и существования, что является одной из самых основных потребностей человеческой природы, принесло с собой традицию именованья. Особенно интересно говорить о еде, которая необходима для существования. Словарь продуктов питания и напитков, который создается не только путем наименования того, что существует, но и того, что сделано из того, что уже существует, очень богат материалом с точки зрения культурных элементов, которые он отражает. Потому что традиции, социальная жизнь народов, места, где они живут, а также все их культурные материалы принимают участие в создании процесса наименования их продуктов питания и напитков.

Несомненно, литературные произведения относятся к числу произведений, в которых наиболее отчетливо видны следы общественной жизни нации. В нашей литературе, особенно в диванах, в которых диванные поэты излагают информацию почти обо всем, что связано с их соответствующими периодами, есть богатые сферы изучения для исследователей.

В данном исследовании был изучен словарный запас «названий еды» в Диване Ибрагима Тырси, одного из поэтов 18 века. Материалом исследования служили только названия блюд, а «названия продуктов питания и напитков» не включались в исследование в целом. В Диване Ибрагима Тырси в общей сложности 55 различных наименований еды разделены на 9 подкатегорий, в том числе: «супы, мясные блюда, мясные овощные блюда, овощные блюда, плов, выпечка, хлеб, кексы, лаваш, соленые огурцы, салаты», а также упоминается словарь использования этих подкатегорий в нашей современной жизни. С этой точки зрения была предпринята попытка определить, как словарь названий продуктов питания используется в традиции Диванов на примере произведения Ибрагима Тырси.

**Ключевые слова:** Диван Тырси, ономастика, названия еды, словарный запас, оценка.

**(М. Йорулмаз Кахве, Оценка словарного запаса названий продуктов питания в Диване Ибрагима Тырси)**

### **Гүлзира ШАДИНОВА**

философия ғылымдарының кандидаты, доцент м.а., Қожа Ахмет Ясауи атындағы  
Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан  
(e-mail: shadinova.g@mail.ru) ORCID: 0000-0002-0518-422X

### **Әл-Фарабидің саяси-этикалық көзқарастарындағы кейбір философиялық идеялар**

#### **Аңдатпа**

Бұл мақалада әл-Фарабидің саяси-этикалық көзқарастарындағы кейбір философиялық идеялары қарастырылады. Әл-Фараби әлеуметтік-саяси құбылыстарды талдап қана қоймай, сонымен бірге қоғамға және мемлекетке ақылға қонымды әділетті бағытты көрсетуге тырысты. Ойшылдың тұжырымдамасы практикалық құндылыққа ие болды және адамзат қоғамының болашағын болжаудың өзіндік түрі болып табылды. Әл-Фарабидің саяси философиясының жаңалығы да дәл осы болды. Зерттеудің маңыздылығы негізінен философ ұсынған теориялық принциптер мен ұсыныстарды игеруде жатыр. Әл-Фарабидің әлеуметтік-саяси және әлеуметтік-этикалық идеялары қоғамдағы бақыт пен игілікке жетудің жалпыға бірдей үйлесімге негізделген мінсіз адами бірлікті құру идеясы ретінде қарастырылады және осылайша өз уақытының әлеуметтік және моральдық мәселелерін теориялық тұрғыдан шешуге тырысады. Ойшыл саясаттың, мемлекет пен үкіметтің, қоғам мен мемлекеттің пайда болу проблемалары, оларды ұйымдастыру принциптері және мемлекеттік басқару формаларының толықтай дамуын өзінің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатында көрсете білді.

**Кілт сөздер:** Әл-Фараби, саясат, мемлекет, ізгілік, халық, мораль.

### **Gulzira SHADINOVA**

PhD., Associate Professor, Khoja Ahmet Yassawi International Kazakh-Turkish University,  
Turkestan, Kazakhstan (e-mail: shadinova.g@mail.ru)

### **Some Philosophical Ideas in Al-Farabi's Political and Ethical Views**

#### **Abstract**

This article discusses some of the philosophical ideas of al-Farabi's political and ethical views. Al-Farabi not only analysed socio-political phenomena, but also tried to show the society and the state a reasonable and fair direction. The idea of a thinker was of practical significance and a kind of prediction of the future of human society, which was an innovation in the political philosophy of Al-Farabi. The importance of the research lies mainly in the development of theoretical principles and recommendations proposed by the philosopher. Socio-political and socio-ethical ideas of al-Farabi are considered as the idea of creating a perfect human unity based on the universal harmony of happiness and well-being in society, and thus he tried to theoretically solve the social and moral problems of his time. The thinker was able to show the comprehensive development of politics, state and government, society and state, the principles of their organization and forms of government in his treatise «A treatise on the views of the inhabitants of a virtuous city».

**Keywords:** Al-Farabi, politics, state, virtue, people, morality.

Орта ғасырлардағы түркі-мұсылман философиясы қазіргі замандағы ұлттық философияның бастау көзі екені белгілі. Жалпы түркі халықтарының және қазақ ұлтының философиялық ойы әлемдік философияның ажырамас құрамдас бөлігі болғандықтан оның ерекшелігі жалпы тарихи-философиялық үрдістің ауқымында, дискурсында қарастырылуға тиіс. Бұл күрделі ғылым саласы мазмұндық, құрылымдық және типтік ерекшеліктеріне сай көптеген нарративтік мәліметтер мен деректерді қамтиды. Өкінішке орай, коммунистік қоғамда белгілі себептермен философияның осы саласын зерттеуге айтарлықтай мән берілмеді. Елбасымыз Н.Ә. Назарбаевтың: «Біз тәуелсіздікке қол жеткіздік. Біз бірлесіп жаңа ел орнаттық. Біз оның мәнін терең түсіне білдік және сезіне білдік. Ендеше, бүгінгі күн – біздің ортақ қуанышымыз, ортақ жеңісіміз» [1, 10-б.], – деген тұжырымы қазіргі кездегі қоғамдық сана мен ғылыми танымдағы рухани өрлеу үрдісінің негізгі бағытын айқындайды. Ол сонымен қатар көптеген гуманитарлық мәселелер бойынша зерттеушілерді тереңге бойлай түсуге шақырады. Онсыз рухани әлеміміздің нағыз бағалы тұстарын тарих сахнасына шығара алмаймыз.

Адам тарихындағы даму үрдісі ғылымның да дамуымен пара-пар келеді. Даму барысындағы алғашқы сипаттамалармен қоса заңдылықтар әлеуметтік-мәдени контексте қарастырылады. Жалпы айтқан кезде, ғылыми-зерттеушілік процестерге орта мен мәдени жағдайлар тікелей байналысты. Әрбір халықтың ата-бабасының шығармашылықтағы мұралары тарихтың дамуына үлкен үлестері бар. Тіпті оның өлшемі деп қарастыруға болады. Әр түрлі мағлұматтар, жазбалар, өлеңдер, шығармалар арқылы біз сол уақыттағы өмірдің қандай болғаны, қандай мәдениетті ұстанғанын біле аламыз. Толығырақ айтқан кезде, ол шығармалар – сол кездегі өмірдің бейнесі.

Қазіргі заманның тәуелсіз дамуы қазақ жұртында ғылым мен білімнің өркендеуіне кең жол ашты. Тарихи даму үрдісі де өрелі өрісін тауып, көш-керуенін түзей түсті. Ежелгі өркениет тұғырларына зер салу ғылыми-танымдық көкжиектен әрі шығып, қоғамдық, мемлекеттік мәнге ие болды. Олай болса қазіргі туған жеріміз өзінің тәуелсіздігіне қол жеткізген соң, ата-бабадан қалған сан алуан мұраларды толықтай зерттеп, өзімізге пайдасын бере алатындай мүмкіндікке жетіп отырмыз. Бұл үрдіс енді-енді байсалды ғылыми бағыт ретінде қоғамдық санада және болмыста күш ала бастады. Басқа елді мекендердің тарихын зерттелеп нәтиже шығарғанша, өзіміздің

түркі кезеңдердегі қаншама мұрадан жақсы нәтижелі ақпарат алуымызға болады.

Адамзат қоғамының пайда болуы мен жұмыс істеуі, идеалды мемлекет құру принциптері, азаматтық қоғамды құру жолдары қазіргі жағдайда өте өзекті болып табылады. Орта ғасырдың әлеуметтік және саяси ойларының, данышпандарының идеялары мен көзқарастары және біздің уақытымыз өте маңызды. Қазіргі заманғы қоғамды жаңарту және жетілдіру, демократиялық мемлекеттің қалыптасуы үшін одан үйрену үшін өткеннің рухани мұрасына үндеу қажет. Бүгінгі күні пайда болатын азаматтық қоғам контексінде және демократиялық құндылықтармен жаһандық әлемді құруға тырысуда орта ғасыр авторларының көзқарасы өте маңызды [2]. Адам дәстүрлі дүниетанымдық көзқарасында, өздігінше аз мөлшерді түрде тәуелсіз болғанмен, ол жалпы нормалар мен құндылықтарға бағынады. Ұжымдық көзқарастар мен идеялар адамға, оның жеке дүниетанымына үстемдік етеді. Әлем тұтастай жаратылу процесінде діндер, әдет-ғұрыптар, принциптер мен діни нанымдар қалыптасты. Олар әдепті ой, парасатты дана сөз және ізгілік әрекет қағидаларын адамға сіңдіре білді [3, 218-б.].

Орта ғасыр мұсылман ұлы ойшылдарының бірі әл-Фарабидің еңбектері күні бүгінге дейін өз мән-маңызын жойған жоқ. Әл-Фараби – әлемдік әлеуметтік тарихында идеал қоғамның, мінсіз мемлекеттің негізгі қағидаттары мен принциптерін дамытуға өмірін арнаған философ және ғалым ретінде белгілі. Әл-Фарабидің философиясы мемлекеттің және қоғамның шығыс утопиялық көзқарасының басталуын белгіледі.

Әл-Фараби Орта және Таяу Шығыстағы аристотелизмнің, перипатетизмнің (классикалық араб-мұсылман философиясы мектебі) негізін қалаушы, «Екінші ұстаз» (Аристотельден кейін) ретінде танылды. Әл-Фараби философиялық және саяси мәселелер бойынша өте бай мұрасын қалдырып, идеалды идеяны дамытты, қоғам, мемлекет және билеуші туралы мәселелерді кеңінен қарастырды. Әл-Фарабидің саяси философиясы платонизм сызығын жалғастырады, сонымен бірге оның тәлім-тәрбиесі тәуелсіз ойлау, түпнұсқалық, дәйектілік және сенімділікпен сипатталады.

### **Әдістер**

Зерттеу методологиясы объективтік, тарихилық, жүйелілік және ғылыми таным принциптеріне негізделді, сондай-ақ хронологиялық және хорологиялық зерттеу тәсілдері де қолданылды. Қарастырып отырған мәселені мүмкіндігінше объективтік тұрғыдан түсіндіруге

бағытталған әрі жаңа көзқарас тұрғысынан жазылған еңбектер басшылыққа алынды. Қазақстанның тәуелсіздік алуымен әл-Фарабидің ғылыми мұрасын зерттеуде жаңа бетбұрыстар белең алынды. Фарабитанудың бұл кезеңіне зерттеу тақырыбына қатысты тың, жаңашыл және тәуелсіз ұстанымның қалыптасуы және саяси-этикалық көзқарастардың рухани, ғылыми, идеялық мұрасын ғылыми әдістер тұрғысынан қарастыру болды.

### **Әбу Насыр әл-Фарабидің өз заманындағы саяси философиясының тұжырымдамасының сипатталуы**

Әл-Фараби әлеуметтік-саяси құбылыстарды талдап қана қоймай, сонымен бірге қоғамға және мемлекетке ақылға қонымды әділетті бағытты көрсетуге тырысты. Ойшылдың тұжырымдамасы практикалық құндылыққа ие болды және адамзат қоғамының болашағын болжаудың өзіндік түрі болып табылды. Әл-Фарабидің саяси философиясының зерттеуі мен жаңалығы дәл осы болды. Зерттеудің маңыздылығы негізінен философ ұсынған теориялық принциптер мен ұсыныстарды игеруде жатыр. Әл-Фарабидің әлеуметтік-саяси және әлеуметтік-этикалық идеялары қоғамдағы бақыт пен игілікке жетудің жалпыға бірдей үйлесімге негізделген мінсіз адами бірлікті құру идеясы ретінде қарастырылады және осылайша өз уақытының әлеуметтік және моральдық мәселелерін теориялық тұрғыдан шешуге тырысады. Ойшыл саясаттың, мемлекет пен үкіметтің, қоғам мен мемлекеттің пайда болу проблемалары, оларды ұйымдастыру принциптері және мемлекеттік басқару формалары толықтай дамуын өзінің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатында көрсете білді.

Қазіргі кезеңде әлемді дұрыс игеріп және меңгеру үшін, келешек өмірдің дұрыс жолын таңдау үшін адамдар әр уақытта, әр дәуірде оған дейінгі өткен идеялар мен принциптерге сүйенді. Өткен тарих пен адамзаттың ғасырлар бойғы тәжірибесін қолдану тарихи қажеттілік болып табылады. Қазіргі уақытта елде түрлі саяси бағдарларды ұсынған партиялар мен қозғалыстар дүниеге келді. Олар дүниеге келіп қана қоймай, белгілі бір мақсатты көздейтін нақты күш ретінде саяси деңгейге шықты. Олардың саяси қызметі белгілі бір дәрежеде мемлекеттің, құқықтың, саясаттың істеріне әсер етуде [4, 42-б.].

Саясаттағы шындықты іздеудің жалғыз дұрыс әдісі – демократиялық ойлау жүйесін қалыптастыру екені белгілі. Мұндай балама ойлау жүйесінің алдыңғы тарихы, ондағы саяси оқиғалар мен ағымдардың, ойлар мен идеялардың пайда болуы мен дамуы мен жүзеге асырылу жолдары саяси және құқықтық ілімдер тарихы

ғылымында қарастырылады. Сонымен, адамзаттың саяси жолында болашақты дұрыс таңдау мүмкіндігі оның өткен тарихын қаншалықты жақсы оқып, зерттейтініне байланысты болып отыр.

Саяси ілімдердің тарихы әр түрлі көзқарастар мен ойлардың күресі туралы ғана емес, сонымен бірге адамзаттың сайланған өкілдері, мемлекет пен құқықтың даму тарихы, бостандық пен әділеттілік, құқық пен заңдылық, қоғамдық және мемлекеттік құрылым туралы, адамдардың құқықтары мен бостандықтары туралы терең және дана ойлар айтқандығын көрсетеді.

Гуманитарлық пәндердің өкілдері, ең алдымен философтар саяси ілімдердің тарихына заңгерлермен қатар айтарлықтай үлес қосты. Философиялық ойдың дүниежүзілік ойшылдары Пифагор, Гераклит, Демокрит, Протагор, Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, Әл-Фараби, Ибн Сина, Томас Аквиналар, Падуанский, Спиноза, Гоббс, Локк, Кант, Фихте, Гегель, Бердяев, Н. Макиавелли, жаңа дәуірдің ойшылдары Ж.Ж. Руссо, Т. Джефферсон, Пейн, Бентам, Штайн және т. б. басқа ойшылдар саяси-құқықтық ілімге зор мұра қалдырды [4, 52-б.].

Орта ғасырда өмір сүрген ұлы мұсылман ойшылы әл-Фарабидің саяси философиясының ең маңызды жетістіктерінің бірі – саяси көшбасшы тұжырымдамасын, оның маңызды қасиеттерін, мемлекет басшысын философтың таңдауы қағидатын дамыту.

Әл-Фараби мемлекетті нығайтуда адами және саяси қатынастарды реттеу айрықша рөл атқаратындығын атап көрсетті. Әл-Фарабидің ізбасарлары өзінің саяси философиясының негізгі қағидалары мен проблемаларын, сондай-ақ шығыс саяси ойларының жетістіктерін насихаттады, оның маңызды позицияларын нығайтты, біздің заманымызға дейінгі уақытта сақталуына және дамуына ықпал етті.

Әл-Фараби орта ғасыр дәуірінде әлеуметтік прогресс теориясын дамытқан, барлық саяси және әлеуметтік ой-пікірлерге үлкен әсер еткен, қоғамның, мемлекеттің (оның шыққанынан бастап толық жетілуіне) тұтас саяси және философиялық жүйені қалыптастырып, барлық адамзат үшін қолайлы тамаша үлгі ретінде қалыптастырған алғашқы адам болды.

«Әр адам өзінің табиғаты, - деп жазды әл-Фараби, - өзінің өмір сүруі және жетістіктерге жетуі үшін көптеген қажеттіліктерді зәру етеді, оған өзінің күші, жағдайы жетпейді, ал өзінің мұқтаждығын өтеу үшін жұрттардың бірлестігінің, қоғамдастығының әрқайсысының әр түрлі көмектерін қажет етеді, бірлестіктің барлық мүшесінің қызметі әркімге өзінің өмір сүруі және жетістіктерге жетуі үшін барлық жағдайды жасайды» [5,125-б.].



Осындай негізде әл-Фараби адам қоғамы пайда болуының табиғи теориясын ұсынды. Тек басқа адамдармен қарым-қатынаста ғана, әлеуметтік топта ғана адам өмір сүруі мүмкін. Адамдардың бірігуінің себебі олардың материалдық және рухани қажеттіліктерін қанағаттандырудағы мұқтаждығы болып табылады.

Әл-Фараби адам қоғамының пайда болуында еңбектің маңызы мен рөлін өз деңгейінде басқаша қарастырды. Ол қоғамның пайда болуында материалдық қажеттілікті бірінші орынға қоя отырып, биологиялық көзқарасты жоққа шығарып қоғамның мәнін ашуда алға қарай елеулі қадам жасады. Әл-Фараби қоғамды ұлы, ортақ, кіші қоғам деп үшке бөлді. Ұлы қоғамда жерде тұратын барлық адам біріккен; Орта қоғамда жеке халықтар біріккен; ал кіші қоғам тек қана халықты ғана құрайды. Қала осы қоғамның алғашқы сатысы болып табылады. Халық қалалық бірігуге қарай бөлінеді. Ал адамзат қоғамы халықтарға қарай бөлінеді. Халықтар бір-бірінен үш белгісі арқылы ажыратылады: табиғи әдеттерімен дәстүрі бойынша, мінезі, тілі бойынша. «Бір халық екінші халықтан үш белгісі бойынша: табиғи әдеттері, табиғи мінезі, үшінші ойды білдіретін құралы тілі арқылы ажыратылады».

Мемлекет туралы ілімінде әл-Фараби мемлекеттің ішкі және сыртқы міндеттерін анықтап көрсетеді. Мемлекеттің сыртқы міндетіне қайырымды қала тұрғындарын қорғау немесе елді сыртқы жаулардан қорғау, яғни қорғаныс ұйымдастыруды атайды. Соғысты әл-Фараби әділетті, әділетсіз деп бөлді. Әділетті соғыс игілікті мақсаттарға жету үшін жүргізіледі және де онда қылмысты айыптау болады. Ал әділетсіз соғыстар қайырымды қала тұрғындарының мүддесіне бағытталады, яғни ол жеке басшылардың мүддесінен туындайды [5, 137-б.].

Мемлекеттің ішкі міндеті бұл тұрғындардың бақытқа жеткі жолын қарастырады: әділеттілік орнату, халыққа білім беру, тұрмыс туралы ілімге оқыту оларды адамгершілікке тәрбиелеу, бақытқа жеткізетін әдеттерді тарату болып табылады. Экономикалық мәселемен шектелетін мемлекет әл-Фарабидің есептеуінше мәдениетсіз мемлекет.

Әл-Фараби өз трактаттарында қоғамдық саяси мәселе бойынша халық билігімен демократия жайлы айтады. Мәдениетсіз қалалардың барлық түріне қарама – қарсы қайырымды қалаға ең жақыны коллективті қала дейді. Бұл қаланың тұрғындары барлық іс – қимылды тең құқылы, бұл жерде бағыныштылар мен билік етушілер жоқ. Ал қаланың басшылары құрметке иеленгендер ғана бола алады. Әл-Фараби бостандық пен тең құқылыққа ықыласпен қарайды, бірақ басшысыз, оның өкіметінсіз жалпыға ортақ бақытқа жету мүмкін емес деп есептейді.

Әл-Фарабидің дәуірінде мемлекеттік басқарудың билік етуші түрі феодалдық монархия болды. Онда бұқараны қатал қанау, елдердің арасында сансыз тонаушылық соғыстар болды. Сондықтан да әл-Фарабидің басқарудың коллективік, топтың үлгісі туралы идеясы, демократиялық әділетті, ақылды басшы туралы идеясы, ол заманда утопия - қиял еді.

Платон мемлекетті сынап және оның нашар элементтерін көп көрсеткен. Платон өзінің «мұратты» (идеалды) мемлекет туралы ойларын көрсетіп қоймай, оны мемлекеттің нашар жақтарымен салыстырады. Барлық нашар мемлекеттердің формасы үшін бір жақты ойлаудың орнына ұрыс-керіс, әділеттіліктің орнына әр жаққа бөліну; өмірдегі жоғарғы мақсатқа ұмтылудың орнына билік үшін төменгі мақсаттарға ұмтылады, ақша қуалау бар екендігін көрсетеді. Нашар мемлекеттің қозғаушы күші болып материалдық жоғары шығумен, соған ынталану болып табылады. Платонның айтуынша, сол кезде өмір сүрген мемлекеттердің бәрі нашар мемлекеттерге жатады. Олай ойлау себебі, ол мемлекеттерде бай және кедей деп таптық бөліну бар, шын мәнінде барлық мемлекет солай екіге бөлінеді: «ол екі қарама-қарсы жақтар біреуі кедейлер болса, екіншісі байлар жағы».

Платонның ойынша, адамдар өз қажеттіліктерін жеке дара өтей алмайды. Олар өмір сүруі үшін тамақ, киім өндіріп, үй салулары т.б жасаулары керек. Біреулері егіншілікпен, екіншілері тігіншілікпен, үшіншілері құрылыспен, төртіншілері етікшілікпен т.с.с айналысады. Сөйтіп, олардың бәрі бірігіп қана қажеттілігін өтейді. Осы бірігудің арқасында қоғам, мемлекет пайда болады. Мемлекет еркін адамдардың бәріне бірдей әділ қызмет етуі керек. Әділеттілік мәселесі бізді мемлекетке тікелей жеткізеді, өйткені адам жануарлар секілді жалғыздан-жалғыз өмір сүре алмайды [6].

Ал Әбу Насыр әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындары» трактатынан сөз қозғамай өтпеске болмас. Ойшыл «Қайырымды қала тұрғындары» атты трактатында «қайырымды қалаға» былай сипаттама береді.

«Міні жоқ қалада адамдар бір-біріне үлкен істерге қол жеткізуге көмектесе отырып, шынайы өмір сүре алады», - деп сипаттайды. Екі мінсіз қаланың да негізі «бірлік» [7, 149 б.].

Әл-Фараби философияның біртұтастығына және ақиқаттың бірлігіне сенген ғалым ретінде, Платон мен Аристотель ойларын бір-біріне қарсы қоюшы философиялық топқа қарсы төтеп беру мақсатымен екі ұлы философтың ойларын негіздеп, біртұтас құбылысқа біріктіруге тырысады; олардың ойларында қайшылықтың жоқтығын, әсіресе, ислами ақидамен байланысты мәселелермен

(әлемнің кейін пайда болуы, «ғинаят илаһия» немесе құдайдың қамқоры, сауап іс және жаза, адам жанының өлімнен кейін жоқ немесе ғайып болуының мүмкін еместігі мәселелері) қайшы еместігін көрсетеді. Бұл турасында әл-Фарабидің өзі былай дейді: «Заманымыздың халқының көбісінің ғаламның кейін пайда болуы (жаратылуы) және оның өздігінен бар екендігі (жаратылмағаны) туралы таласқанына, сол үшін бір-бірімен жауласқанына куә болдым, олар екі ұлы «хакім» алғашқы себепті («Жасаған») дәлелдеуде, жақсылықтың сауапқа және жамандықтың жазаға апаратыны, сол сияқты көптеген азаматтық, ахлақтық (этикалық) және логикалық мәселелерде бір-біріне қайшы деген ұстанымда болды. Осы трактатта екі ғұламаның ойларын біріктіруге күш салғым, екеуінің сенген нанымдарында бірлік пен сәйкестікті көрсеткім және ол екеуіне қатысты зерттеушілердің көңілдеріндегі күдік пен күмәнді сейілткім келді» [8, 127-б.]. Десек те, әл-Фарабидің кейбір шығармаларында оның жеке пікірлерінің жоғарыдағы біріктіру әрекетіне немесе сәйкестендіру ниетіне қарама-қайшылығын байқаймыз. Әрине, бұл жайт Шығыс философының жоғарыда аталған мәселелерге деген өзінің жеке көзқарасының және сенімінің бар екендігінен хабардар етеді. Біздіңше, әл-Фараби кейбір трактаттарын қоғамның шектеулі бөлігі: білгірлер («дәлел иелері») үшін ғана арналған. Бұл топ дәлелдеу және негіздеуді фәлсәфа мен шариғат арасында шыққан дауларды шешуге жеткілікті деп сенді [8, 19 б.].

Ортағасырда өмір сүрген ойшыл Әл-Фарабидің мемлекеттік құрылым туралы ілімі Платон мен Аристотельге дейінгі парадигмаға сәйкес келеді. Ол қоғамдық-саяси құрылымды, саяси институттардың гуманистік идеалдар мен құндылықтарға сәйкестігі идеясын өзіне алады.

Әл-Фараби даралықты емес, қоғамның екі идеалды түрін бейнелейтін адамдардың қауымдастығын көрсетеді. Кемелдік пен мемлекеттік жүйенің гуманистік бақыты, оның пікірінше, толыққанды қоғамда ғана мүмкін. Толыққанды қоғамның ең кішкентай түрі - қала. Сондықтан Әл-Фараби: «Ұлы игілік пен жоғары кемелдікке бірінші кезекте қалада қол жеткізуге болады.....» [5, 304-б.].

Конфуций тәрізді әл-Фарабидің де қоғамның идеалды құрылымы туралы пікірлері мемлекеттік құрылымға сәйкес келеді. «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» туралы трактатта бұл сұраққа көп көңіл бөлінген. Ойшылдың ең жоғарысында басқарушы тұратын, қоғамның иерархиялық құрылымын жақтағаны айдан анық.

Ғ.Қ. Құрманғалиеваның пікірінше, «Әл-Фарабидің философиясы гуманистік сипатқа ие. Гуманизмді адамның абсолютті

құндылықтарын этникалық, нәсілдік, діни және басқа да ерекшеліктерге тәуелсіз тұлға ретінде тануға негізделген белгілі бір көзқарастар жүйесі ретінде түсініп, ол былай деп жазады: «Әл-Фараби адамның адамгершілік бостандығы мен оны жүзеге асыру мүмкіндіктерін негіздейді. Қоғамның және оның әлеуметтік институттарының міндеті, ең алдымен, адамның адамгершілік жетілуінде [9, 7-б.].

### **Әл-Фарабидің көзқарастарындағы саясатты ізгілендіру контекстіндегі моральдық идеялар мәселелерінің пайымдалуы**

Әл-Фарабидің саяси философиясы саяси мәселелерді түсінудің теориялық негізі ретінде ғана емес, сонымен қатар саяси процестердің табиғатына, сипатына, даму үрдістеріне талдау жасайтын саяси тұжырымдама ретінде де қызығушылық тудырады. Әл-Фарабидің терең гуманистік және рационалды сипаты бар саяси тұжырымдамасы Шығыс және ежелгі грек мәдениетінің философиясы мен этикалық-саяси жетістіктері негізінде қалыптасты. Әл-Фарабидің үлкен жетістігі ол өзінің алдын келген ойшылдардың құнды идеяларын қабылдап, сақтап қана қоймай, сонымен қатар философияның логикалық-теориялық аппаратын едәуір байытты және келесі ұрпаққа философияның саяси жүйесін беріп отырды.

Әл-Фараби саяси теорияларға байланысты ой айтқанда негізінен Платонға сүйенді, оның идеалды мемлекетінің ілімі қазірдің өзінде басты саяси-философиялық трактаты - «Мінсіз дөңес» деп аталады. Әл-Фарабидің арқасында ежелгі саяси дәстүр араб-мұсылман ойының ажырамас бөлігі болды. Исламдық грек философиясы мен ислам догмаларының «фалсафаны» зерттеген философтар мұсылман дінінің негізгі қағидаларын негіздейтін ұтымды жолдар әзірледі [10].

Соңғы жылдары бірқатар шығыс жұмыстарында (Patricia Crown, Miriam Galston, Debora Black) бұл әл-Фарабидің саяси философиясының «мұсылман» компонентіне айтарлықтай қызығушылық бар екенін атап өткен жөн. Атап айтқанда, кейбір авторлар (Патриция Корона) Платонның тамаша философиялық пікірлерімен емес, Мұхаммед пайғамбардың заманындағы мұсылман қауымдастығымен фарабтық саяси идеалды анықтауға бейім. Өзгелері (Курт Хусейн) әл-Фарабидің «үзіліс» туралы Платонмен сөйлесіп, екі философтың «диалогын» нақты тарихи мәселелердің контекстіне аударады [11, 48-б.].

Көптеген ежелгі дәстүрлерді, бірінші кезекте, Платон мен Аристотельдің көзқарастарын ұстанған ойшылдардың саяси мәселелерін түсінуге деген көзқараста салыстырмалы айырмашылық

бар. Әлеуметтік идея мәселесін - мейірімді қаланы дамыта отырып, ортақ өмірге, мақсаттарға және көшбасшылыққа біріктірілген адамдар қауымдастығын түсінді. Саяси философия мәселелеріне ерекше көңіл бөлініп, ойшылдардың әлеуметтік идеясын жүзеге асырудағы принципті ұйымдастыру тәжірибелік басшылықтың болуына байланысты [12].

Әл-Фарабидің саяси идеялары айқын геосаяси сипатқа ие. Ол, Аристотель сияқты, саяси құбылыстар мен процестерді табиғи және табиғи себептерге түсіндіріп, саясат пен географияны үнемі байланыстырады. Мысалы, адамзат қоғамы географиялық және әлеуметтік факторлардың біріккен әсерінің нәтижесі болып табылатын «тұрғылықты жердегі көптеген адамдардың бірлестігі» болып табылады.

Сонымен қатар ол адамзат қоғамын тұтастай алғанда өркениет ретінде «үш табиғи нәрсеге: табиғатқа, табиғи кейіпкерге және үшінші тұлғаға (адамға) негізделген, бір-бірінен ерекшеленетін бөлек халықтарға бөлді». Тұжырымдамалар табиғи заңдылықтар туралы баяндалып жатыр. Ойлау құрылғысы бұл тіл, яғни оның табиғаттан туған сөйлеуі.

Осылайша, әл-Фарабидің пікірінше, географиялық факторлармен анықталатын табиғи себептер – оның тілі, ділі және сипаты. Бұдан басқа, ол барлық қоғамдарды (мемлекеттерді) үлкен, орташа және кішкентай етіп бөлді. «Үлкен қоғам - бір-біріне біріктіретін және көмектесетін көптеген халықтардың жинағы. «Үлкен, орта және кішігірім қоғамдарда империяны, ұлт-мемлекеттерді және полистерді тани алады. Сонымен бірге ойшыл көзқарас тұрғысынан ұлы, орта және кішігірім қоғам толығымен дербес, саяси тұрғыдан тәуелсіз бола алады, ал білім ізденген адамдарды («мінсіз қоғамдар») жақсарту үшін барынша мүмкіндік береді. Әл-Фарабидің айтуынша, қала қоғамдастығында ең ұлы «жетілу» бар [13].

Әл-Фарабидің саяси философиясы шындыққа және олардың қарсыластарына қатысты идеяны білдіреді. Әмбебап адами құндылықтардың линзасы арқылы сынға ұшырайтын қолданыстағы бұйрықтар мен басқару әдістері нақты болып табылады. Идеал - өзінің саяси идеалдарына сәйкес философтың ойлап тапқан әлемі. Әл-Фарабидің мінсіз әлемі әділдік, сүйіспеншілік, ізгілік, өзара көмек және үйлесім әлеміне негізделген; бұл - болашақтың адал мемлекетінің жобасы; ойшылдың адамзаттың бақытты болашағына деген сенімін көрсетеді.

Сонымен, идеалдық мемлекет келесідей қасиеттерге ие болуы керек: қаланың және оның пайдаланатын жерлерімен бірге көзге

түсерліктей болуы; этникалық біркелкілігінің қатал сақталуы және қоғамның тұйық мінезі; үлгілі қоғам жоғарыда көрсетілгендей таптар арасындағы нақты функционалдық міндеттері бөлінген қайырымды-азаматтық қоғам болуы қажет. Әркім тек өз жұмысымен айналысып, басқаның жұмысына араласпайды. Барлығы - билеушілер де, халық та бір-бірін «азамат» деп атайды, билеушілер сонымен қатар «қорғаушы» және «көмектесуші» деген атқа ие, ал халық сондай-ақ «төлеуші» және «асыраушы» деген атқа ие болады: билеушілер бір-бірін «билікті басқарудағ әріптестер ретінд көреді, сондай-ақ барлығы да тек мейірімді көзқараспен қарап қоймай, соған тиісті болуы керек. Осылай біртіндеп бірлікке келеді.

Гуманизм - әл-Фарабидің саяси шығармашылығының негізгі ерекшеліктерінің бірі. Ойшылдардың саяси философиясы гуманизмнің екі қырын ашып көрсетеді: этикалық және саяси. Этикалық аспект, гуманистік құндылықтарды өсіру адам туралы адамның ой-пікірлерін әлемнің ең жоғары құндылығы ретінде көрсетеді. Философ ұсынған саяси аспект, қоғамда лайықты өмір сүру жағдайын жасау қажеттілігі туралы идеяны көрсетеді. Осыған сүйене отырып, ойшыл моральдық идеалды саяси қырларынан дәлелдеуге тырысады [14, 9-б.]. Сол себепті әл-Фарабидің саяси философиясы діни бояуға, яғни, ойшылдың іліміндегі саясат, этика және дін өзара байланысты екендігін көрсетеді.

Әл-Фарабидің саяси тұжырымдамасында діни көзқарас терістелмейді. Оның көрінісі моральдық және саяси функционалдық жағдайға байланысты. Дегенмен, оның діни көзқарасы өзін-өзі қадағалаудан және әлемнен алыс экстатикалық көзқарастарды іздеумен айналыспайды. Жобаның нәтижелері әл-Фарабидің саяси философияның терең, прогрессивті, шынайы және рационалистік жүйесін қалыптастырғанын көрсетеді және келесі қорытындыларды жасауға мүмкіндік береді:

1. Әл-Фарабидің әлеуметтік-философиялық және саяси көзқарастары нақты тарихи жағдайларда, себептері мен саяси мақсаттылық принципіне негізделген.

2. Әл-Фарабидің саяси философиясы бұрынғы философиялық, моральдық және саяси ілімдердің негізінде, үнді, шығыс (парсы, үнді және т.б.) және ежелгі грек мәдениеттерінің синтезі мен өзара әрекеттесуіне негізделген.

Әл-Фарабидің саяси теориясының ең маңызды, бастапқы идеологиялық көзі - жақын және таяу шығыс парсы-араб тілді халықтардың философиялық көзқарасы, әлеуметтік-саяси және моральдық доктринасы болып табылады. Зерттеу нәтижелері көрсеткендей, ежелгі грек саяси философиясы, әсіресе, аристотелизм

мен неоплатонизм идеялары ойшылдың саяси көзқарастарын қалыптастыруға тікелей және жемісті әсер етті. Әл-Фарабидің саяси дүниетанымын дамытуға айрықша ықпалын тигізді, ол исламның философиясының әлеуметтік-саяси үрдістері болды және оның замандастарының перипатетикасының философиялық идеялары белгілі бір орынға ие болды.

Әл-Фарабидің саяси философиясы, әртүрлі халықтардың әлеуметтік, философиялық және саяси ойларының әртүрлі мәдени дәстүрлеріне әсер етті, бұл олардың сабақтастығын куәландырады.

Әрбір қоғамда бүкіл елді бейбіт әрі бір даму бағытында ұстау үшін саяси биліктің дұрыс құрылғанына тәуелділік жасай аламыз. Сол себепті де саяси билік әр түрлі жолдарды пайдаланады. Яғни сыртқы байланыстарды да, ішкі мәселелерді де орынды шеше білуі қажет болып саналады. Нәтижеге келгенде билік те, халық та бір-біріне тек қолдау келісіммен өмір сүруі керек [14, 9-б.].

Бұл мәселе бойынша, әл-Фарабидің философиялық жүйесі орта ғасырдағы әлеуметтік ойдың келесі, ең жоғары деңгейін білдіреді. Ойлаушы онтология проблемаларын қарауға жаңа, түпнұсқа заттардың, материяның және формалардың өзара байланысы туралы доктринаға әкеле алды; гносеология, логика және әсіресе ғылымның жіктелуін дамытты.

### **Әл-Фараби көзқарастарындағы саяси көшбасшылықтың моральдық идеясы және оның қазіргі әлемдегі көріністерімен байланысы**

Әбу Насыр әл-Фараби өз уақытында саяси философия мен саясатқа түбегейлі жаңа, өте прогрессивті түсіндірме беру арқылы басқа ғылымдардың арасынан орнын берді. Саяси философия, ойшылдың пікірінше, саясат туралы білімді дамытып, саяси шындықты және әртүрлі қатынастарды, олардың тұрақты өзгеруін көздейтін саяси білімді қалыптастыруға көмектеседі. Философ қоғамның және адамның өміріндегі саясаттың рөлі мен функцияларын анық және сенімді түрде көрсетеді.

Саясаттың басты мақсаты, ойшылдың айтуынша - қоғамның бақыт пен моральдық және зияткерлік сауықтыруға жету жолдарын іздеу. Әл-Фараби әлеуметтік дамуды қамтамасыз етудегі саясаттың маңыздылығын, жалпы адамзат пен қоғамды жақсарту үшін қолайлы жағдай жасау, ортақ мақсаттарды айқындау, келісілген әдістерді және оларға қол жеткізу жолдарын атап көрсетеді. Ойшыл көзқарас тұрғысынан алғанда, саясат әртүрлі топтардың мүдделері мен қажеттіліктерінен ғана білдірмейді, сонымен қатар қоғамдық тәртіпті

қамтамасыз етеді, болашақ мемлекеттік құрылым үшін жобаларды дамытады.

Әл-Фарабидің саяси философиясы көп қырлы, ол маңызды саяси мәселелерді қамтиды, оларды тығыз байланыста және өзара тәуелділікпен қарастырады. Ойшылдың ой-пікірлерінің басты тақырыбы - адам, оның табиғаты, адамның мақсаты, адам қабілеттерінің түрлі көріністері. Әл-Фараби адамзат қоғамының және мемлекеттің себептері, эволюциясы, құрылымы мен қозғаушы күштерін ұтымды түрде түсіндіруге тырысады, мемлекеттің мінсіз нысандарын және мемлекеттік билікті басқаруды анықтайды.

Мемлекеттің шығу тегі, ойшылдың пікірінше, қоғамның қажеттілігін тудырады, өйткені қоғамдағы адамдардың бірігуі жаңа қажеттілікті қалыптастырады. Мемлекет иерархиялық организм ретінде әр түрлі әлеуметтік топтардың мүдделерінің тепе-теңдігін, қоғамның үйлесімді дамуын және адамдардың бақытты түпкі мақсатына қол жеткізуін қамтамасыз етеді. Мемлекет, ойшылдың айтуынша, қоғамды тәртіпсіздік пен қаскөйлікті қорғауға арналған құрал ғана емес. Әл-Фарабидің қоғам мен мемлекет ұғымдарының нақты саралануының жоқтығына қарамастан, оларды бір-бірінен тығыз өзара байланысты және өзара іс-қимыл ретінде ерекшелендіреді. Бұл орайда философ қоғам мен мемлекет арасындағы қарым-қатынасын олардың органикалық байланысының аспектісінде қарастырғаны маңызды. Мемлекеттің пайда болуы мен жұмыс істеу заңдарын анықтау, ол әлеуметтік даму заңдарына сүйенді [14, 10-б.].

Әл-Фарабидің мемлекеттің нысандары, ұйымдастыру принциптері, билік ету әдісі мен тәсілдері туралы көзқарасы айтарлықтай қызығушылық тудырады. Мемлекеттің нысандарын мемлекеттік биліктің жұмыс істеу ерекшеліктеріне, басқару түрлеріне және мемлекет басшысына және оның азаматтарына бағыттайтын мақсаттарға қарай ойшыл анықтайды. Әл-Фараби өмір сүру деңгейінің және қоғамның дамуының моральдық-зияткерлік қағидаттарына сүйене отырып, мемлекеттерді қайырымды және надан деп бөледі. Мейірімді мемлекет - негізгі философиялық тұжырымдама және ойшылдың саяси тұжырымдамасының негізі, оның мазмұны мен қағидалары адам ағзасына ұқсастықпен философия арқылы анықталады. Әділетті мемлекеттің ұғымы шын мәнінде бар әлеуметтік-экономикалық жүйелерге, моральдық-этикалық стандарттарға және мінез-құлық ережелеріне балама болып табылады; оның мағынасы теориялық тұрғыда түсіндіріледі және ізгі әлеуметтік тәртіпті іздейді. Әділетті мемлекеттің иерархиялық тәртібін ойлаушы үйлесім мен



ұтымдылықты, қоғамның адамгершілік және интеллектуалды жетілуін және түпкі мақсатқа қол жеткізудің негізі ретінде бақылайды.

Дегенмен, мейірімді мемлекет тұжырымдамасы әлі де утопиялық және теориялық еді; оның мүмкіндікке келмейтін үлгісін ортағасырлық дәуірде әл-Фараби жүзеге асыра алды. Мейірімді мемлекеттің тұжырымдамасы қазіргі кезде де, болашақта да бар тәртібін өзгерту жолдары ретінде, әлеуметтік әділетсіздіктің, ойлаушының дәуірінде болған үкіметтің биліксіз тәсілдерін, формалары мен амалдарын қабылдауға жауап болды.

Әл-Фарабидің саяси философиясының ең маңызды жетістіктерінің бірі - саяси көшбасшы тұжырымдамасын, оның негізгі қасиеттері мен ерекшеліктерін көрсете отырып, мемлекетті нығайтуға және адамның әлеуметтік-саяси қатынастарды реттеуге мемлекет басшысын тағайындайды. Мемлекет басшысы ойшылдың саяси философиясында мемлекеттің пайда болуы мен жұмыс істеуінің себебі ретінде ғана емес, сондай-ақ жоғары білімі, дағдылары мен доминант дағдылары бар саяси тұлға ретінде де әрекет етеді. Әл-Фарабидің кәсіби қасиеттері мен негізгі міндеттері, ең алдымен, адамгершілік басқарумен, қоғамның барлық мүшелерінің мүдделерін ескеретін бірыңғай саяси бағытты дамытумен анықталады. Басшы әділдіктің кепілі, азаматтарды заңсыздықтан, қаскөйліктен және ар-ожданынан қорғап, қорғайтын жеке қасиеттері үшін сайланады.

Бұдан басқа, әл-Фараби адамзаттың тарихи дәуірінде заңдарды жаңартуға болатынын айтады. Бұл жағдай мемлекеттің қайта құрылуымен байланысты. Бұдан басқа, әл-Фараби заңдарды қабылдау кезінде қарапайым жеңілдіктермен (ауыз су, өзен төсектері және т.б.) халықтың әлеуметтік қауіпсіздігін ескеру қажет және бұл барлық әділ шешілуі керек. Осылайша әрбір адамның басы үшін маңызды: мемлекеттің әрбір азаматы, әрбір отбасы артықшылықтарға лайық, ал олардың әл-ауқаты бүкіл қаланың (мемлекет) игілігі ретінде қарастырылады [15, 64-б.] Осыған байланысты, адамгершілігі мол адам өзі ғана емес, қоғамның да қамын ойлайды. Сонымен қатар ол заң бойынша көтермеленгендіктен емес, әділдікке ең жоғары құндылық ретінде ұсынылғандықтан, бәріне әділдікпен басшылық жасайды.

Адамға осы қасиеттердің даруына негіз болатын нәрсе белгілі тәртіптегі қалалар мен халықтарға тән және бірлесіп пайдаланылатын лайқатты әрекеттер мен мінез-құлық. Ол [бұл ғылым] әлгіндей әрекеттер мен мінез-құлық белгілі бір әдіспен басқарғанда, осы әрекеттерді, мінез-құлықты, сапаларды, қасиеттер мен ниет - құлықты қалалар мен халықтар арасында нығайта түсетіндей етіп басқарғанда

ғана, жоғалып кетпес үшін сол қалалар мен халықтарда осы қасиеттерді сақтағанда ғана болатынын түсіндіреді. Бұлай басқару үшін осыларды нығайтып, баянды етілген тәртіпті сақтау үшін сол әрекеттерге итермелейтін белгілі бір жұмыстың жүргізілуі немесе соған қабілеттің болуы шарт. Міне, осы жұмыс пен қабілет дегеніміз, патшалық немесе жоғарғы өкімет билігі, мұны адам не деп атаса да өз еркі. Ал саясат осындай жұмыстың негізі болмақшы.

Басқарудың екі түрі болады: басшылықтың бірі әрекеттерді, мінез-құлықты, ерік қасиеттерін шындай түседі, осылардың арқасында шын бақытқа қол жетеді және бұл өзі қала мен халықты қайырымдылықпен басқару болып табылады. Осылай басқаруға бағынатын қалалар мен халықтар қайырымшыл қалалар мен халықтар болып табылады.

Басқарудың екінші түрі қалаларда шындығында бақыт болып табылмайтын, қиялдағы бақытқа қол жеткізетін әрекеттер мен қасиеттерді нығайтады; мұндай басқару – наданшылық басқару. Басқару көптеген қосымша түрлерге бөлінеді, мұның әрқайсысы алға қойған мақсатына қарай әр түрлі аталады.

Әл-Фараби әзірлеген, рационализмге негізделген және әділетті және адамгершілік өмірін ұйымдастыру жолдарын іздейтін философиялық әлеуметтік-саяси доктрина, қолданыстағы құрылғыны өзгерту, түрлендіру, адамның саяси азаттығы, оның рухани байлығы мен мүмкіндіктерін ашу, гуманизмнің негізі және басқа да бірқатар ережелер, Орта және Таяу Шығыстағы саяси философияның қалыптасуына негіз болды.

Алайда, оның идеялары Орта ғасырда іске қосылмағанына қарамастан, Әл-Фараби көтерген саяси мәселелер мен моральдық мәселелерді логикалық анықтамалар деңгейіне келтіріп, осылайша осы саладағы теориялық және әдіснамалық зерттеулердің негізін қалады. Философтан импульс алған проблематикалар өте маңызды орынға ие болды және өздерінің теориялық идеяларын негіздеу үшін оның оқытуына кеңінен жүгінген әріптестерінің және кейінгі ойшылдардың философиялық және саяси жүйелеріне үлкен ықпал етті. Тәртіптер оның идеяларын жаңа тарихи жағдайларда шығармашылық түрде дамытты. Айта кету керек, ойшылдардың ізбасарларының саяси тұжырымдамасы саяси философияның өрлеу жолындағы алға қойылған және прогрессивті қозғалысы болып табылды.

Әл-Фараби сияқты, олар өз уақытының және қазіргі тәртіптің әлеуметтік және саяси процестерін сыни түрде талдауға тырысады. Алайда әл-Фараби мен философтың ізбасарлары өз идеалдарын осы дәуірдің күнделікті тәжірибесіне аудару мүмкін емес екенін түсінді.

Дегенмен, олар ережелерді негіздеді және қолданыстағы тәртіпті өзгертуге арналған принциптерді әзірледі. Бұл олардың еңбегі. Олардың ілімдерінің сәйкес келетін сәттері өздерінің көзқарастарының гуманистік және рационалистік негізі болып табылады, бұл тарихи және саяси оқиғалардың қайталануымен түсіндіріледі. Дегенмен, олардың барлық жақындығы мен ұқсастықтарымен, олардың ілімдерінде белгілі бір айырмашылық бар: әрбір философияда ерекше көзқарас, ерекше талдау және зерттелетін проблемаға нақты көзқарас, сондай-ақ саяси философияның одан әрі дамуын анықтау ниеті бар. Бұл олардың әлеуметтік-саяси көзқарастар жүйесіндегі прогреске және барлық әлеуметтік қатынастар жүйесінің өркендеуіне серпін беретін теориялық күш-жігер болатын. Мұның бәрін ескере отырып, әл-Фарабидің, әсіресе оның саяси философиясының жұмысы ерекше назар аударғаны таңқаларлық емес, әртүрлі дәуірдің ойшылдары үшін зерттеу объектісі болды және қазіргі заманғы зерттеушілердің қызығушылығын тудырды.

Әл-Фарабидің философиясы көптеген өнімді идеяларды дамытты. Орта ғасырдағы араб-ислам шығысында алғашқылардың бірі болып, әлеуметтік өмірдің философиялық түсінігін көтерді, қоғамның әлеуметтік, саяси, моральдық және этикалық өмірді зерттеуге арналған тұжырымдамалық негіз әзірледі. Әл-Фараби мұраты егеменді Қазақстан ұмтылған «прогрессивтік мұра қоғамына» жақын болды. Олардың түркі-исламдық контексті мен байланысы философия туралы идеяларда еркіндіктегі сүйіспеншілікке толы көзқарас, жеке тұлғаның мақсаты мен қоғам ретінде бақытқа жету туралы, қазақ философиясының «құт» тұжырымдамасы, «ақсүйек» туралы қазақша түсінікке жақын идеал билеуші туралы түсінік және т.б. туралы көрініс табады. Әл-Фараби өзінің әлеуметтік-саяси көзқарастарында ақылды мемлекет билеушісі болған кемелді адамның идеалын іске асырған қоғамдағы басты рөлді көрсетті. Оның мемлекет туралы және оны дұрыс басқару туралы идеясы, билеушінің жоғары миссиясы Қазақстанның шынайы тарихында әлемнің құрылымында онтогенездің адамзат пен әлеуметтік мәні бар ең жоғары мағыналары мен құндылықтары ретінде қалыптасқан мемлекеттік құрылым принциптерін қамтуға қабілетті деген мәселесі әлі күнге дейін өзекті болып табылады. Әл-Фараби биік мұраттарды білдіретін қоғамның қалай болатынын көрсетті. Бұл міндет қазіргі заманғы Қазақстанға басты мәселе ретінде қаралады.

### Қорытынды

Әл-Фарабидің тұлғасы замандастарымызға неге соншалықты тартымды? Әл-Фарабидің әлеуметтік-саяси және әлеуметтік-этикалық идеялары қоғамдағы бақыт пен игілікке жетудің жалпыға бірдей үйлесімге негізделген мінсіз адами бірлікті құру идеясы ретінде қарастырылады және осылайша өз уақытының әлеуметтік және моральдық мәселелерін теориялық тұрғыдан шешуге тырысады. Ойшыл саясаттың, мемлекет пен үкіметтің, қоғам мен мемлекеттің пайда болу проблемалары, оларды ұйымдастыру принциптері және мемлекеттік басқару формалары толықтай дамуын өзінің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатында көрсете білді.

Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық, саяси және гуманистік көзқарастары Шығыс және Батыс елдерінде философияның қалыптасуына және дамуына зор ықпал етті. Шығыстың ұлы ойшылының ғылыми мұрасы біздің зерттеу тақырыбымызға айналды. Мың жылдан астам уақыттан бері әл-Фараби трактаттары бірнеше рет зерттеліп, талданып, қайта қарастырылып, сонымен қатар ғалымның ғылыми жұмыстарының жаңа қырлары пайда болды.

Он бір ғасыр өтсе де, әл-Фарабидің іліміндегі көптеген идеялар әлі күнге дейін өзінің өзектілігін сақтауда. Бұл идеялар адамзаттың бай рухани арсеналын құрайды. Атап айтқанда, адамның рухани кемелділігі, идеал қоғамның қалыптасуы және қоғамның идеалды көшбасшысы туралы идеялары. Әл-Фарабидің ілімдерінің негізгі мәні тек адамның рухани жетілуіне ғана емес, сонымен бірге қоғамдағы құқықтық және заңнамалық нормаларды жақсартуға да қатысты.

Түркілік рухани дәстүрдің құндылықтық мазмұнын зерделеу қазіргі таңдағы гуманитаристикада жалғасын табуда. Оның сұранысқа ие болуы өткеннің мұрасы замандастарымыз үшін өзекті болуымен, біздің қазіргі кезеңіміз өткенің мәдениетімен тығыз байланысты болуымен астасып жатады. «Қазақстан-2050» Стратегиясы біздің қазіргі кезеңіміз бен өткенімізді байланыстырушы дамудың магистралды векторын анықтады, өткеннің дауысының камертонын қазіргінің симфониясымен байланыстырды. Оның негізгі ұстанымдары – мәдени мұраға деген ұқыптылықпен қараушылық, мәдени байлығымызды көбейту, дәстүр мен мәдениетті ұлттың генетикалық коды ретінде түсіну – осының барлығы Қазақстан мемлекетінің мәдени саясатын айшықтайтын белгілерге айналды және сонымен қатар оның өткеннің рухани және материалдық мәдениетіне қатынасының мәні мен мазмұнын анықтады. Қазіргі жағдайдағы түркітілдес елдердегі сұхбат тарихи тәжірибеге сүйене отырып қарастырсақ мәдени диалог

ретіндегі болашағы үлкен, өйткені түркілік әлемнің мәдени парадигмасында негізгі рухани бастаулар бар – олар түркі тілдері мен түркілік дәстүрлер. Түркі әлемінің зияткерлік әлеуеті зор, ол жалпыәлемдік мәдени кеңістікте жүзеге асуда және ол әлемнің мәдениетке түркілердің қосқан үлесі қомақты болғанына қарамастан өзінің жалғасын табуда [16, 222 б.].

Қорытындылай келе, Әл-Фарабидің философиясы көптеген өнімді идеяларды дамытты. Орта ғасырдағы араб-ислам шығысында алғашқылардың бірі болып, әлеуметтік өмірдің философиялық түсінігін көтерді, қоғамның әлеуметтік, саяси, моральдық және этикалық өмірді зерттеуге арналған тұжырымдамалық негізін әзірледі. Әл-Фараби мұраты егеменді Қазақстан ұмтылған «прогрессивтік мұра қоғамына» жақын болды. Олардың түркі-исламдық контекстімен байланысы философия туралы идеяларда еркіндіктегі сүйіспеншілікке толы көзқарас, жеке тұлғаның мақсаты мен қоғам ретінде бақытқа жету туралы, қазақ философиясының «күт» тұжырымдамасы, «ақсүйек» туралы қазақша түсінікке жақын идеал билеуші туралы түсінік және т.б. туралы көрініс табады. Әл-Фараби өзінің әлеуметтік-саяси көзқарастарында ақылды мемлекет билеушісі болған кемелді адамның идеалын іске асырған қоғамдағы басты рөлді көрсетті. Оның мемлекет туралы және оны дұрыс басқару туралы идеясы, билеушінің жоғары миссиясы Қазақстанның шынайы тарихында әлемнің құрылымында онтогенездің адамзат пен әлеуметтік мәні бар ең жоғары мағыналары мен құндылықтары ретінде қалыптасқан мемлекеттік құрылым принциптерін қамтуға қабілетті деген мәселесі әлі күнге дейін өзекті болып табылады. Әл-Фараби биік мұраттарды білдіретін қоғамның қалай болатынын көрсетті. Бұл міндет қазіргі заманғы Қазақстанда басты мәселе ретінде қаралады.

#### Әдебиеттер

1. Назарбаев Н.Ә. Жүз жылға татитын он жыл. –Алматы, Атамұра, 2001. –112 б.
2. Насимов М. ‘Әл-Фараби және саясат ғылымы’ [Электрондық ресурс]. URL <https://abai.kz/public/post/9143> 25.01.2019.
3. Сагикызы А., Сатершинов Б.М., Молдағалиев Б.Е., Смагулов М.Н., ‘Synthesis of traditional and islamic values in Kazakhstan’ // European Journal of Science and Theology. 2015. 217-229 pp.
4. Саяси ілімдер тарихы // З.С. Гаипов, Ш.М. Жандосова / З.К. Шәукенова мен С.Е. Нұрмұратовтың жалпы редакциясымен. Алматы, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 192 б.
5. Әл-Фараби. ‘Философиялық трактаттар’. Алматы, Ғылым, 2015. - 395 б.

6. 'Платон философиясы' [Электрондық ресурс]. URL <https://martebe.kz/platon-filosofiyasy/15.12.2018>.
7. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. Алматы, Ғылым, 1975, 400 б.
8. Момынқұлов Ж.Б. 'Әл-Фарабидің дүниетанымындағы діннің алатын орны'. 09.00.03 – философия тарихы. Философия ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. Алматы, 2009. 151 б.
9. Курманғалиева Г.К., 'Введение // Философия аль-Фараби и исламская духовность'. Алматы, Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2005. –298 с.
10. 'Арабо-мусульманская философия и культура' [Электронный ресурс]. URL <http://nataufik.com/politicheskij-ideal-al-farabi/>. 18.10.2018.
11. 'Аль-Фараби. Совершенный град', //Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. Мусульманская философия. Фальсафа. Антология. Казань, Аль-Фараби. Философские трактаты'. Алма-Аты, 2009. –430 с.
12. 'Политические и правовые идеи аль –Фараби' [Электронный ресурс]. URL <https://helpiks.org/7-22265.html> 24.11.2018.
13. 'Политические взгляды аль-Фараби'[Электронный ресурс]. URL <http://allrefs.net/c13/4ep0e/p8/> 17.11.2018
14. Джураев Р. З., 'Политическая философия Абу Насра ал-Фараби'. Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03, Душанбе, 2004. –176 с.
15. Азербайев А.Д., 'Онтологическое единство нравственности и политики в философии аль-Фараби'. Диссертация. Астана, 2017. –150 с.
16. 'Қазақтардың рухани әлемі: әл-Фарабиден Абайға дейін', Ұжымдық монография. Алматы, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2016. –460 б.

#### References

1. Nazarbaev N.Ä. Jüz жылға tatityn on жыл. –Almaty, Atamūra, 2001.1–112 б.
2. Nasimov M. 'Äl-Farabi және саясат ғылымы' [Elektronдық resurs]. URL <https://abai.kz/public/post/9143> 25.01.2019.
3. Sagikyzy A., Saterşinov B.M., Moldagaliev B.E., Smagulov M.N., 'Synthesis of traditional and islamic values in Kazakhstan' // European Journal of Science and Theology. 2015. 217-229 pp.
4. Sаяси ilimler tarihi // Z.S. Gaipov, Ş.M. Jandosova / Z.K. Şäukenova men S.E. Nürmüratovtyñ jalpy redaksiyasymen. Almaty, QR BĖM ĞK Filosofiya, sаяsattanu және dintanu instituty, 192 б.
5. Äl-Farabi. 'Filosofiyalyq traktattar'. Almaty, Ğylym, 2015. - 395 б.
6. 'Platon filosofiyasy' [Elektronдық resurs]. URL <https://martebe.kz/platon-filosofiyasy/15.12.2018>.
7. Äl-Farabi. Äleumettik-etikalıyq traktattar. Almaty, Ğylym, 1975, 400 б.
8. Momynqūlov J.B. 'Äl-Farabidin dūnietanymyndağy dinniñ alatyn orny'. 09.00.03 – filosofiya tarihi. Filosofiya ğylymdarynyñ kandidatı ğylymi дәrejesin alu üşin daiyndalğan dissertasiya. Almaty, 2009. 151 б.
9. Kurmangaliev G.K., 'Vvedenie // Filosofiya al-Farabi i islamskaya duhovnost'. Almaty, Komputerno-izdatelskii sentr İnstitutu filosofii i politologii MON RK, 2005. –298 s.
10. 'Arabo-musulmanskaya filosofiya i kultura' [Elektronnyı resurs]. URL <http://nataufik.com/politicheskij-ideal-al-farabi/>. 18.10.2018.
11. 'Al-Farabi. Soverşennyi grad', //İbragim T.K., Efremova N.V. Musulmanskaya filosofiya. Falsafa. Antologiya. Kazan, Al-Farabi. Filosofskie traktaty'. Alma-Aty, 2009. –430 s.

12. 'Politicheskie i pravovye idei al -Farabi' [Elektronnyi resurs]. URL <https://helpixs.org/7-22265.html> 24.11.2018.
13. 'Politicheskie vzglyady al-Farabi'[Elektronnyi resurs]. URL [http://\[allrefs.net/c13/4ep0e/p8/](http://[allrefs.net/c13/4ep0e/p8/) 17.11.2018
14. Djuraev R. Z., 'Politicheskaya filosofiya Abu Nasra al-Farabi'. Dis. ... kand. filos. nauk : 09.00.03, Duşanbe, 2004. –176 s.
15. Azerbaev A.D., 'Ontologicheskoe edinstvo нравstvennosti i politiki v filosofii al-Farabi'. Dissertasiya. Astana, 2017. –150 s.
16. 'Qazaqtardyn ruhani älemi: äl-Farabiden Abaiğa deiin', Üjymdyq monografiya. Almaty, QR BGM GK Filosofiya, saıasattanu jäne dintanu instituty, 2016. –460 b.

### Özet

Bu makale, Farabi'nin siyasi ve ahlaki görüşlerinin bazı felsefi fikirlerini tartışıyor. El-Farabi sadece sosyo-politik olayları analiz etmekte başarılı olmakla kalmadı, aynı zamanda topluma ve devlete makul ve adil bir yön göstermeye çalıştı. Düşünür kavramı pratik değere sahipti ve insan toplumunun geleceğinin bir tür tahminiydi. Bu, Farabi'nin siyaset felsefesinin incelemesi ve yeniliğiydi. Araştırmanın önemi, esas olarak filozof tarafından önerilen teorik ilkelerin ve önerilerin geliştirilmesinde yatmaktadır. El-Farabi'nin sosyo-politik ve sosyo-etik fikirleri, toplumdaki mutluluk ve refahın evrensel uyumuna dayalı mükemmel bir insan birliği yaratma ve böylece zamanının sosyal ve ahlaki sorunlarını teorik olarak çözmeye çalışma fikri olarak görülüyor. Düşünür, "İyi Şehrin İnsanlarının Görüşleri" adlı eserinde siyasetin, devletin ve hükümetin, toplumun ve devletin tam gelişimini, örgütlenme ilkelerini ve yönetim biçimlerini gösterebildi.

**Anahtar Kelimeler:** Farabi, siyaset, devlet, iyilik, insan, ahlak.

**(G. Shadinova. El-Farabi'nin siyasi ve etik görüşlerinde bazı felsefi fikirler)**

### Аннотация

В этой статье обсуждаются некоторые философские идеи политических и этических взглядов аль-Фараби. Аль-Фараби не только проанализировал социально-политические явления, но и попытался указать обществу и государству разумное и справедливое направление. Представление о мыслителе имело практическое значение и было своеобразным предсказанием будущего человеческого общества, которое было новшеством политической философии Аль-Фараби. Важность исследования заключается в основном в разработке теоретических принципов и рекомендаций, предложенных философом. Социально-политические и социально-этические идеи аль-Фараби рассматривается как идея создания совершенного человеческого единства, основанного на всеобщей гармонии счастья и благополучия в обществе, и таким образом пытаются теоретически решить социальные и моральные проблемы своего времени. Всестороннее развитие политики, государства и правительства, общества и государства, принципы их организации и формы правления мыслитель сумел показать в своем трактате «Трактат о взглядах жителей добродетельного города».

**Ключевые слова:** Аль-Фараби, политика, государство, добро, люди, нравственность.

**(Г. Шадинова. Некоторые философские идеи в политических и этических взглядах аль-Фараби)**

**Nadira HALIKOVA**

Dr., Çırçık Devlet Pedagoji Üniversitesi, Taşkent İli, Özbekistan  
(nodira.79@inbox.ru) ORCID 0000-0003-3405-6590

**Millî Uyanış Dönemi Özbek Şiirinde Millet Ruhunun Betimlenmesi**

**Özet**

Edebiyat giderek sosyal hayata yaklaştıkça, geleneksel türler biçimlerini korurken, “merdikarlık” (yevmiyeci işçi) şiirinin içindekileri değişti; manevi-mistik ve romantik motiflerin yerini sosyopolitik motifler, sembolik görüntülerin yerini gerçek bir kişinin görüntüleri aldı. Merdikarlık olaylarına adanan şiir, şairin subjektif duygularını acıma düzeyine çıkaran acı ve kin, ironi ve öfkenin yanı sıra o dönemin toplumsal sorunlarını, halkın en derin düşüncelerini de yansıtmıştır. Merdikarlık şiirinde gerçekçi görüntü esas olarak olay, prototip, pathos'ta yansıtılır. Özellikle, 1916 ayaklanmasının trajedileri, insanların cephe arkasında çalışmaya gönderilmeleri, sürgündeki yaşamın acıları, olaylarının sanatsal yorumunun örnekleridir. Nikolai, Rasputin, Ivanov, Mochalov gibi görünüşler prototipleri ve davranışları tasvir eder. Yazarların ulusal kurtuluş hareketiyle ilişkili estetik ideallerini yansıtan ideolojik ve duygusal imaj, gerçekçi bir pathos yarattı. Merdikarlık şiirinin gerçekçi pathos içindeki ifadesi, özellikle Sidki'nin eserinde canlı bir şekilde tezahür etti. "Rus Devrimi" şiirindeki trajik, hicivli, eleştirel pathos'ta bu fikri destekler.

**Anahtar Kelimeler:** Geleneksel biçim, geleneksel tür, aruz vezni (ölçüsü), parmak şiir sistemi, merdikarlık şiirleri, nekaretlî şiir, novatorluk, “aralık vezin”, pafos, prototip, real yaklaşım, ritmika.

**Nadira HALIKOVA**

Dr., Chirchik State Pedagogical University, Tashkent Province, Uzbekistan  
([nodira.79@inbox.ru](mailto:nodira.79@inbox.ru))

**Depicting the National Spirit in Uzbek Poetry of the National Awakening Period**

**Abstract**

As literature increasingly approached public life, the content of the poetry of mardikery changed, while retaining the forms of traditional genres; spiritual-mystical and romantic motives were replaced by socio-political motives, symbolic images were replaced by images of a real person. Poetry dedicated to the events of mardikery reflected the social problems of that time, the innermost thoughts of the people, as well as pain and hatred, irony and anger, which raised the poet's subjective feeling to the level of pathos. In the poetry of mardikery, the realistic image is reflected mainly in the event, prototype, pathos. In particular, the tragedies of the 1916 uprising, being sent to work behind the front, the suffering of life in exile are examples of an artistic interpretation of the event, and such images as Nikolai, Rasputin, Ivanov, Mochalov depict prototypes and their behavior. The ideological and emotional image reflecting the authors' aesthetic ideals associated with the



national liberation movement created a realistic pathos. The expression of the poetry of mardikery in realistic pathos was especially vividly manifested in the work of Sidki. The tragic, satirical, critical pathos in the poem "Russian Revolution" also confirms this idea.

**Keywords:** Traditional form, traditional genre, aruz, barmok system, poetry of mardikery, poem with choruses, innovation, "intermediate" metric, pathos, prototype, realistic approach, rhythm.

## GİRİŞ

19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında sosyal ve siyasi olayların sonucu olarak Özbek edebiyatındaki asırlardır süre gelen gelenekler evrim safhasına girdi. Bu döneme gelince edebiyatta sosyal içgüdü güç kazanmaya başladı. Sosyal durum bedii eserlerin ana konusuna dönüştü. Hukukları çiğnenmiş toplum haksızlıklar ve zorluklara direnmeye, millet uyanmaya başladı. Bu dönemin edebiyatı tam anlamıyla "millî uyanış edebiyatı" idi. Zira, onun gelişim yolu kendine özgü ve karmaşık bir sahfaya girmişti.

Avrupa, özellikle Rus bilim ve teknolojisi Türkistan hayatına üzerinde kendi etkisini göstermekten geri kalmadı. Maarifi islah etme meselesi gündeme geldi. Millî matbaa ve medya oluşmaya başladı. Toplumun hayatına tiyatro girdi. Edebiyatın içeriği değişmeye ve yeni türlerin oluşması artık ön sahfadaydı. Biçim ve anlamda, ülkü ve motiflerde yenilikçi yönler görüldü.

## SONUÇLAR

Her yenilik belirgin bir zemin üzerinde oluşmaya başlar elbette. Doğal olarak bedii yaratıcılıktaki yenilik, yenilikçilik de birer gelenek temelinde yükselir. Gelenek ve yenilikçilik ise daima birbirine bağlıdır. Bilindiği gibi, edebiyatta yenilik yeni konu ve ülkü, dil ve yöntem, real varlık etkisinde sızmaya başlar. Her bedii eserin gerçek bediiliğe kavuşması için gelenek ve yeniliği kendi içinde uyumlu hâle getirmesi gerekir. İcat ehlinin herhangi bir dönemde yaşamasının sonucu olarak onun eserlerinde geleneksel unsurlarla birlikte kendi döneminin, zamanın, ortamın eserlerine yansması doğaldır. Özellikle, 1916 yılında Türkistan'ın kadim şehirlerinden olan Taşkent'te, Cizzah'ta Çarlık Rusyası'na karşı isyanı yansıtan şiirlerin bir kısmının geleneksel aruz vezninde, bir kısmının ise "barmak" ("parmak") vezninde yazılması tam olarak buna örnektir. Türkistanlı ediplerden Abdullah Evlani, Sıdki Handaylıki, Ekberi Taşkendi, Molla Murtaza bin İsmailcan, Cevheri, Lütfullah Alimi, Enber Atin, Mutribe, Heyreti, Tevella gibi yazarların aruz vezninde yazdıkları 1916'lı yıllara adanan şiirlerine göz atarsak onların anlamı tamamıyla değiştiği, yenilikçi bir biçim aldığı görülür. Yani vezin ve ahenk geleneksel, ancak anlam ve

konu yeniydi. Bu şiirlerde mecazi tasvirin yerini hayata dönük gerçekçi ifadeler, geleneksel simgelerin yerini gerçek şahıs ve gerçeklik telkini almıştır.

Milletin kendini millet olarak tanıtmayı, benliğini göstermesi gerekiyordu. Edebiyat artık toplumun düşünce ve gönül dünyasını gözetleme ihtiyacından uzak kalması mümkün değildi. Edebiyat halkın derdiyle, vatanın kederiyle korkmadan ilgilenmeye başladığı için de kaygı ve acıların tüm içeriklerini anlatmayı öngördü. O yüzden milletin “hezin sesi” şairlerin kalbinde yansımıştı artık. Bu ise doğal olarak şiirin vezni, dili ve ifadesinde değişimlerin yapılmasına gerektiriyordu. İşte bunda “parmak vezni” icat ehli için onlara sert ve isyancı ruhu kazandırmada elverişli oldu.

1916 yılındaki olaylara kadar Türkistan edebiyatında sosyal gelişmeler yeterince yer bulamamış, bu kadar geniş çapta yansımamıştı. Sosyal gerçekliğin temelinde gerçekçi betimlemenin oluşması da yeni bir olaydı.

### TARTIŞMA

Bu konuda incelemeler yapan edebiyatçı bilim adamı, Doç. Dr. A. Calalov; Abdullah Evlani, Tevalla ve Şevket gibi şairlerin sanatından bahsederken “Bu edipler... iki edebiyat, iki dönem, iki hayat ortasında arabuluculuk, köprü rolünü üstlendiler” [1, s.4], – der. Özbek edebiyatı gerçek anlamda realistik bir sahfaya adım atarken “köprü” görevi yapan bazı sanat ehlinin eserlerini araştırarak buna tanık oluyoruz ki, onların sanatlarında gittikçe realistik temayyül güç kazanmıştır. Nitekim, bu dönem şiirinde şu gibi özellikler görülür:

a) Olay (vakıa); b) prototip; c) pafos (yüksek ruh).

1916 yılındaki olayları konu edinen şiir, öncelikle, kesin tarihî olaylara ve belirli tarihî şahıslara nisbetle reel yaklaşım temelinde oluşmuştur. Bu olaylar Türkistan toplumunu o kadar derin etkilemiştir ki, bölgenin önde gelen yazarları ve aydınlar, Rusya’nın bu hunharca tutumuna seyirci kalmamışlardır. Cizzah olayları aslında Çarlık Rusyası’nın I. Dünya Savaşı’nda Türkistanlıları savaş bölgelerine askerî değil, sivil olarak katılmasını öngörmesiyle başlamıştır. Böylece, Türkistan’dan çok uzak bölgelerde, özellikle Doğu Avrupa’da Müslüman gençlerin toplu olarak çalışmaya mecbur edilmesi yerli ahalinin kuşkulanasına yol açmıştır. Şairler toplumun kuşkusunu; gençlerin vatan özlemi, yabancı ellerde çektikleri çile, açlık, sefillik, ölüm ve saire karşısında hazırlıksız yakalanma şeklinde dile getirdiler. Toplumun gençlerinin zorla alınarak savaş bölgelerine gönderilmesi, ebeveynlerin evlatlarıyla vedalaşması, özlem, Allah’tan necat dilenmesi, hicran, ayrılık, rejimden memnuniyetsizlik,

Çarlık Rusyası'nın rezillikleri, özgürlük uğrunda mücadele, vatan sevgisi gibi konular dönemin şiirinde ağırlık kazanmıştır.

Bu dönem şiirinin büyük çoğunluğunda psikolojik ifadeler öne çıkmıştır. Örneğin, vedalaşma anlamındaki şiirler; “Yevmiyeli İşçi Babasının Oğluna Dedikleri”, “Annenin Oğluna Dedikleri”, “Oğulun Annesine Dedikleri”, “Kadınına Dedikleri”, “Taşkent'ten Yolculuğa Giden İşçinin Şarkısı”, “Bir Delikanlının Arkadaşlarına Dedikleri”, “Annesinden Rızalık Sorarak Yola Koyulanın Sözü”, “Kadınına Rız Ol, Hoşça Kal Diyerek Söylediği Söz”; Rusya'ya Giden İşçinin Hislerini Anlatan Şiirler – “Hay Pehlivan”, “Özleyerek”, “Selam Söyleyin”, “Sitemkâr İşçilerin Dönüşü”; Rusya'ya götürülen işçilerin ana yurda dönmesiyle annelerin sevincini ve tam tersine evladından ayrılan annelerin acılarını anlatan şiirler – “Size Müjde”, “Bu Gün Bahtıkarayım...” ve diğerleri ilgi çekicidir. Bunun yanı sıra, Allah'a münacaat ve diğer konulardaki bazı şiirler psikolojik ifade gücüyle dikkate değer mahiyettedir. Bunun altında ne gibi nedenler yatmaktaydı? Nitekim, zorla Rusya'ya işçi götürme olayları, bu cümleden, “merdikarlık” şiiri de toplumun duruma razı olmaması sebebiyle ortaya çıkmıştır. Bu durum 1917 yılındaki Şubat inkılabına kadar Çarlık Rusyası baskısı altında eserlerin dipnotlarında ifade edilmiştir. Halkın derdi, gam ve kederi, hasret ve özlemi şiirde kendiliğinden psikolojik betimlemeyi gerektirmiştir.

Şiirlerin çoğu birinci şahıs dilinde yazılmıştır. Olaylar veya olaylarla münasebetin birinci şahıs dilinden beyan edilmesi de realistik ifadenin kendine özgü bir yansımasıdır. Şiir başlıklarının kendisi bile bunu gösterir: “Cora Kızık Adlı Bir İşçinin Dilinden”, “Bir İşçinin Dilinden”, “Turanlıların Dilinden”, “Gönüllülerin Dilinden”, “Gönüllü Fırkamız”, “Oğlunun Annesine Dedikleri”, “Kadınına Dedikleri”, “Alnımız Dar İmiş”, “Özleyerek”, “Selam Söyleyin”, “Taşkent'ten Yola Çıkan Merdikarların Türküsü”, “Bir Delikanlının Arkadaşlarına Dediği Söz”, “Annesinden Rızalık İsteyerek Yola Çıkması”, “Kadınına Rız Ol, Hoşça Kal Diye Dediği Söz”, “Kara İşçilerin Taşkent'ten Hizmet İçin Giderken Söyledikleri Beyitler” vd.

İlk bakışta “merdikarlık” ve vatanseverlik düşünceleri birbirlerine uygun düşmüyor gibi görünmektedir. Ancak merdikarlık şiirinin temel özelliği, en ibretli yanı vatanseverliktir. Onda vatan ve evlat ilişkisi, evladın yurdundan ayrı düşmesi, bu ayrılıktan kaynaklanan özlem, sevgi, sadakat, arzu gibi duygular fevkalade samimi ve etkin bir biçimde yansımıştır. Bunlar hariç, şiirde hafıza kuvveti ve uyanıklığı da ayrıca bir önem taşımıştır. Özellikle, sahibkıran Emir Timur'un sık sık dile getirilerek yüceltildiği görülür:

*Nevmid olmam milletimdin, mendir men Turan oğlu,  
Ali şan-u ali şevket, yani Küregan oğlu, -  
(Umutsuz olmam milletimden, benim Turan'ın oğlu,  
Yüce şan ve yüce şevket, yani Küregan oğlu).*

diyor fahir ile Lütfullah Alimi. Genel olarak bakıldığında geçen yüzyılın başlarında yazılmış çeşitli türlerdeki eserlerde Emir Timur yenilmez bir güç kaynağı, zevalsız bir umut, cesaret ve galiplik timsalı olarak sık sık dile getirilir. Abdurauf Fıtrat'ın 30'dan fazla ilmî ve halka dönük eserinde Timur imgesi söz konusudur [2, s.81]. Burada onun "Timur'un Kabri" (bu eser tam olarak korunmamıştır) dramı, "Yurd Kaygısı" (Timur'un önünde), "Yurd Kaygısı" (Seçme)" şiirlerini hatırlamak gerekir. Bunun yanı sıra, Ceditçilerin önderi İsmail Bey Gaspıralı'nın "Mükalemai Salatin" (Sultanların Sohbeti) tarihindeki fantastik öyküsü de Timur hakkındadır ("Tercüman" gazetesi, 1906, Aralık; 1907, Ocak) [3, s.43].

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında kendi eserlerini yazan Furkat'ın sosyal ve siyasi anlamdaki "Boldı" (Oldu) redifli muhammesinde şöyle satırlar yer almaktadır: "Herkesin şimdi göz diktiği Sahibkıran oldu". "Gerçekten de millet bu zamanda Sahibkıran'a, öndere muhtaçtı. Yurdu Moğollar zulmünden kurtaran Sahibkıran, millî özgürlük timsalıdır. O yüzden de şair millet, onun gibi bir önderi arzular" [4, s.126]. Genel olarak, istibdad ve erksizlik döneminde istiklale umut bağlamak ve Timur'un ruhundan yardım istemek doğaldı.

Görülüyor ki, yenilmez Emir Timur'un şahsına müracaat etmek sadece 1916 yılındaki olaylara adanan şiirlerde değil, belki de genel olarak bu dönem edebiyatında geleneksel bir hâl almıştır. Bu, ilk olarak gerçek tarihle kendine özgü bir münasebetin ifadesiyken, ikinci olarak vatanseverlik, halkseverlik, milletseverliğin bir örneği idi.

Merdikarlık şiirinde kullanılan realistik detaylardan biri de Rusça sözlerin görülmesidir. Bu tür sözler Taşkentli şairlerden Ekberi ve Molla Murteza'nın eserlerinde çok görülür:

*Biz cönermiz mingden artuk ketbe-ket vagon tolub,  
Vakti hoş birlen barurmuz daim oynaşib külib...[5, s.7].  
(Biz gideriz binden fazla git gide vagon dolup,  
Vakti hoş ile varırız daima oynayarak gülüp...).*

*Ekberi tezde yubarurmen sanga namemni yol  
Tilgiram birlen cevabım, ey, yari canım yahşı kal... [5, s.20].  
(Ekberi, çabuk yollarım sana namemi yol  
Telegram ile cavebım, ey yarı canım hoşça kal...).*

... Eşik aldı tefece, tefecede körfece,  
Dua eyleng, yaranlar, rabotçiler kelgünçe [6, s.11].  
(... Kapı önü tepecik, tepecikte yorgancık  
Dua edin yaranlar, işçiler gelene kadar).

Yukarıda görülen “vagon”, “tilgram”, “rabotçi” gibi sözcükler dilimize 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında giren yeni terimlerdir. Burada Ekberi, “vagon” kelimesini kullanmakla ister istemez vezin kurallarının dışına çıkmaktadır. Aruz veznine uygun gelmesi için bu sözün “vogon” biçiminde kullanılması gerekirdi. “Tilgiram” kelimesi ise tersine aruza uygundur, ancak bu söz değişmiş bir vaziyette kullanılmıştır (aslında “telegramma”). Şair, “vagon” sözünü istese de farklı bir biçimde, yani Türki, Arabi veya Farsi kelimelerle karşılayamazdı. Nitekim, “poezd” (tren), “vagon” sözcükleri Avrupa dillerinden gelen sözcüklerdir. “Tilgiram” da “mektup”, “name”, “hat” gibi kavramlardan epey faklıydı. Ancak, Molla Murteza’nın kullandığı (Sıdkı’nın de) “rabotçi” sözünü “merdikar” veya “işçi” biçiminde ifade etmenin imkanı vardı! Yazarın “rabotçi” kelimesini seçmesi onun olaylarla olan gerçek münasebetinin ifadesi idi. Nitekim, Çar Nikolay’ın fermanında “merdikar” değil, “raboçiy” sözcüğü kullanılmıştı.

Doğal olarak Rusça sözcükler aruz veznine uygun düşmez. Bu konudaki şiirlerde vezin kusuru görülmesi ve “parmak”a geçilmesinin nedenlerinden biri, büyük ihtimalle budur. Heyreti’nin “Pahallılık” şiirinden alınan aşağıdaki beyit de bu görüşü tasdik eder:

*Malı bilen kızını elterdi krepostga,  
Keltürgeli barardı tang vaqtıda atalar [7, s.208].  
(Malı ile kızını iletirdi kaleye,  
Getirmeye giderdi sabah vaktında babalar).*

Şiir aruz vezniyle yazılmıştır. “Krepost” sözcüğünden dolayı vezinde kusur ortaya çıkmıştır. Şair bu sözcüğü “kale” veya “korgan” biçiminde kullanmış olsa da istediği amaca ulaşamazdı. Çünkü, “kale”den farklı olarak “krepost” kelimesinin kendine özgü anlamları vardır. Rusça bir kelime olmasından dolayı “krepost” tam olarak Ruslara özgüdür ve bu yüzden de o “kale” olamaz. Bu durum şairin olaylara kendine özgü yaklaşımını sergiler.

Buna benzer Rusça sözler ve Rusça isimlerin pek çok yerde kullanılması merdikarlık olaylarına adanan manzum eserlerde yeni Özbek edebiyatında yeni unsurların görülmeye başladığına delalet eder. Ancak, bunun sonucunda aruz vezni gerekliliklerinden, edebî geleneklerden

uzaklaşma durumu ortaya çıkar ki, mümtaz klasik aruzun yerini “barmak” (parmak) sisteminin almaya başlaması söz konusu olmuştur.

Aruzun kullanımdan kalkmasının başka nedenleri de bulunmaktadır elbette. Nitekim, hecelerın uzunluđu veya kısalıđu, temel alınan aruz şiir sistemi, ritmi yeni gündemin durumunu ve şiddetli ruhunu aktaramazdı. Doğru, merdıkarklık şiiri hem aruz, hem parmak şiir sistemi göz önüne alındıđında bazen her iki veznin özelliklerine uygunluk sağlayarak “aralık” vezinde (burada nakarat söz konusudur) kendi ifadesini bulmuştur. Ancak bu tür şiirlerde biçim değil, anlam birincil önem taşımıştır. Şair kendi amacını halka daha çabuk ulaştırmanın ve onları etkilemenin yollarını aramaya başlamıştır (Hamza'nın şiirleri buna örnek teşkil eder). Geleneksel tür (janr), yani geleneksel biçim yeni sosyal konuyla uygunluk gösterir (Sıdkı'nın merdıkarklık olaylarına adadıđı tüm eserleri bunun örneğidir).

Yeni konuların yeni biçimlerde boy göstermeye başladığını, bu cümleden, merdıkarklık konusunda yazılan parmak veznindeki şiirlerde gözlemeleme imkânı vardır (burada asırlardır süre gelen yazılı edebiyatta kullanılmayan parmak sistemi, köşe yazısı, dram, otobiyografik öykü, roman türlerinde yazılan merdıkarklık konulu eserler söz konusudur). Profesör B. Sarımsakov'un doğru bir şekilde ifade ettiđi gibi “bedii eserin anlamı ve biçimi arasındaki ilişkiler daima sosyal gerçekler ve yazarın yeteneđi ile bađlı olarak deđişiklikler gösterir” [8, s.95]. Özellikle, 20. yüzyılın başlarındaki Özbek edebiyatının gelişimine ciddi etki yapan amiller şunlardır: I. Dünya Savaşı, 1916 yılındaki millî özgürlük hareketi, Şubat inkılabı, Ekim ihtilali vd. “1916 yılı, Abdullah Evlani ve Şevket İskenderi (Sıdkı), Tevalla ve Mirmuhsin Şermuhammedov, Hamza ve Abdulla Kadiri, Abdurauf Fıtrat ve Sedriddin Ayni gibi kişilerin eserlerinde büyük deđişimlerin meydana geldiđi bir yıl olmuştur” [9, s.171], der edebiyatçı Profesör E. Karimov. Bu deđişimler yeni Özbek edebiyatının belirtileri idi.

Burada şunu vurgulamak gerekir ki, merdıkarklık şiirinde yeni Özbek şiirinin oluşumunda Azerbaycan ve Tatar şiirinin de etkisi vardı. Bunun örnekleri Oğuz lehçesine özgü bazı kelimeler, gramer ve fonetik biçimlerin kullanılmasında görülür. Nitekim, Oğuz lahçesine özgü sözler: *çok* (köp), bu lehçenin fonetiđine özgü *ver* “ber”, *düşti* (tüşdi), *versün* (bersin), *emez* (emes), *var* (bar), *yafrađ* (yaprak); Oğuz lahçesine özgü gramer biçimleri: – *a*, – *e* (yönelme hali) – *hıdmete*, *mihnete*, *bize*; – *an*, – *en* (geçmiş zaman sıfat eki) – *keçen* (geçen) vd.

Oğuz lehçesine özgü örnekler Evlani şiirlerinde de görülür: “Ey, yigit vatandaşlar, sizge bir nesihet var”, “Yaşa, yaşa, imperator adaleting vardur” gibi satırlardaki “var”, “vardur” sözcükleri buna örnek oluşturur.

Bu dönemde kardeş toplulukların karşılıklı dilsel, edebî, kültürel etkileşimi güç kazanmıştır. Özellikle, Türk topluluklarını birbirlerine

yaklařtırmak isteyen İsmail Gaspiralı'nın bu alandaki hizmetleri dikkate değer. Onun ileri sürdüğü ülkünün etkisi merdikalık şiirinde de iyice hissedilir. Nitekim, gerçekçi olaylar da bunu gerektirmekteydi. Çünkü, aydın kesim Rus dilinde; Azerbaycan Türklerinin, Tatar ve diğeri toplulukların dillerinde kaleme alınan eser ve kaynaklarla tanışırken onlardan etkilenmeden geri duramazdı.

Görüldüğü gibi, merdikalık şiirinde pek çok realistik unsurlar, detaylar ifade bulmuştur. Burada merdikalık şiirinde realizm görülmesinin yine diğeri bir boyutu hakkında görüş bildirmek gerekmektedir.

Sıdkı'nın "Sitemzade İşçilerin Dönüşü", Hamza'nın "Alnımız Dar imiş", "Özleyerek", "Selam söyleyin", Evlani'nin; "Yavmiyeci İşçi Babanın Oğluna Dedikleri", "Annesinin Oğluna Dedikleri", "Oğlunun Annesine Dedikleri", "Kadımına Dedikleri" gibi şiirleri, Sıdkı'nın "Rusya İnkılabı" destanı ve diğeri eserler de her okur veya dinleyiciye etki yapar ve kah hemdertlik, kah nefret, kah hayırhahlık duyguları uyandırır. Sıdkı'nın "Rusya inkılabı" destanını ele alalım. Eserin okuyucuyu kendine çekmesinin nedeni nedir? Şairin "derdi"nin bize de etki yapmasının sebebi var mıdır?

İlk olarak şair; halkın, milletin, bunun yanı sıra, yabancı toplum ve milletlerin "derdi"ni kendisinin şahsi ıztırabı olarak bilmiş ve bunu etkileyici bir biçimde ifade etmiştir. İkinci olarak şairin görüşleri genel insani ve genel millî motiflerle betimlenmiştir. Örneğin, şair "Makbul Kurbanlar"da isyanın içeriklerini betimlemeden önce adalet ve eşitlik, erk ve azatlık için mücadele veren Rus krepostnoy çiftçilerinin önderi Yemelyan Pugaçöv hakkında şöyle yazar:

*Pugaçöv zamanında bu ihtilal  
Kozulğan edi, halk olub peymal  
Ki, yani kozulğan edi macera  
Ming yetti yüz yetmiş ikki ara.  
Oşal künde boldı tola tartışuv  
Töküldi halayıkını kanı çu su.  
Tola el hürriyet için berdi can,  
Vale kolğa kelmedi bu iş revan,  
Yene songra hürriyet elan olub,  
Köb el boldı ah kurban olub. [10, s.19].  
(Pugaçöv zamanında bu ihtilal  
İsyan etmişti, halk olup peymal  
Ki yani kopmuştu macera  
Bin yedi yüz yetmiş iki ara.  
O günde oldu tam bir çekişme  
Döküldü halkın kanı sanki su.*

Tüm el hürriyet için verdi can,  
Lakin elde edilemedi bu iş revan,  
Yine sonradan hükümet ilan olup,  
Pek çok el oldu ah kurban olup).

Burada Pugaçöv isyanı boşuna anılmamaktadır. Bu isyan aslında 1782 yılında değil, 1773 yılında [11, s.23] başlamış ve sıradan halkın, yani yoksul çiftçilerin azatlık, eşitlik için sürdürdüğü benzersiz bir mücadele hâlini almıştır. Şair Rusya tarihindeki Pugaçöv isyanı timsalinde Türkistan’da olup biten millî azatlık hareketini betimlemiştir. Bu mücadelenin belirli bir hürriyet mücadelesi olduğunu, uğrunda “Halayikin kanı su gibi aktığı” ayrıca vurgulanmıştır.

Şair Pugaçöv ve onun seleflerini ne kadar saygıyla dile getirmişse, Rasputin ve diğer Çarlık memurlarını da o kadar büyük bir nefretle betimler ki, bu duygu okuyucuyu etkilememesi mümkün değildir:

*Bar idi Tobolskide bir mujik,  
Tonğuzdan uluğrak, eşekdin küçük...  
... İdi ordada Rasputin hükümrân,  
Ki, yani hatunlar ara ul kaban [10, s.25].  
(Var idi Tobolski’de bir mujik,  
Domuzdan daha iri, eşektense küçük...  
... Sarayda Rasputin hükümrân idi,  
Ki, yani Hatunlar arasında yaban domuzu).*

Burada şu soru ortaya çıkar: Her satır okunduğunda okuyucunun kalbini coşturan; bazen nefreti, bazen sıcaklığı artıran, bazen de güldüren hisler neden ortaya çıkmaktadır? “Rusya İnkılabı” destanı drama, trajedi, veya satirik eser örneği olmamasına rağmen neden bu yönden okuyucuya bu kadar etki yapsın?

Bizce, bunu eserin kendine özgü pafosu ile açıklamak mümkün olacaktır. V.G. Belenitski’ye göre: “Pafos, şairin ülküye muhabbetidir. O, okuyucuyu dünyaya şairin gözüyle bakmaya sevkeder” [12, s.125]. Sıdkı Handaylıki destanında pafos, realistik yorumun önemli bir işareti olarak ortaya çıkar. Aşağıdaki örnekler bunu gösterir:

*On altınçı yıl iyul ayı ara  
Müsülmanı kırmakğa turdı yene.  
Bu kırgında Kolkin, Kalisnikof  
Halayikni Taşkende ezdi sıkub.  
Maçalov degen laneti bar idi,*



*Anı körse Şaş ehli titrer idi.  
Çu şeddat idi, anga kar-u bar  
Sitempişe zalimü nabekar...  
... Mebada beşikde bala yığlasa,  
Basılğay idi. “Ol, Maçalof” - dese [10, s.21-22].  
(On altıncı yıl Temmuz ayı arasında  
Müslümanları kıymaya kalktı yine.  
Bu kıyıda Kolkin, Kalisnikov  
Halkı Taşkent’te ezdi sıkıp.  
Maçalov diye bir laneti var idi,  
Onu görürse Şaş ehli titrer idi.  
İleri giden biri idi her işte  
Sitem ederdi kötü niyetle...  
Meğer beşikte bebek ağlarsa,  
Dururdu “Maçalov geldi” derse).*

Taşkent isyanının bastırılmasına göz kulak olan memur Moçalof idi. Bu şahıs hakkında Abdullah Kadiri de “Moçalof” başlığı altında istihza ve kinayeli bir makale yayınlamıştı [13]. O gerçekten de: “Sitem edilecek zalim ve kötü biri idi. 11 Temmuzda Taşkent şehrindeki polis mahkemesine ‘merdikar vermeyeceğiz’ şiarıyla gelen kadınların arasında Ruzvanbibi Ahmedcanova da bulunmuş. Onun cömertliği ve cesurluğu Moçalov’un hoşuna gitmediği için o kadına tabancısıyla kurşun sıkmıştır” [14, s. 422]. Ruzvanbibi gibi evladını merdikarlıktan alıkoymayı isteyen ve bu yolda kurban olan anneler pek çok idi [15, s. 93,100].

Yukarıda sunulan parçadan anlaşıldığı gibi, şairin kalbini saran acı ve ızdırabın okuyucuyu etkilememesi mümkün değildir. Burada sadece şairin gaye veya düşünceleri değil, duyguları da kendini hissettirmektedir.

E.G. Rudneva’nın “Bedii eserlerin pafosu” adlı monografisinde, edebî cereyanların aslının, pafosun öncü özelliğini yansıtması olduğu ifade edilmektedir. Örneğin, sentimentalizm pafosunun, romantizmde romantik pafosun, 19. yüzyılın klasik realizminde (burada Rus edebiyatı söz konusudur – H.N.) elıştirel pafosun kendini gösterdiğini gözlemlemek mümkün olacaktır [12, s.162].

Elbette, her dönemin edebiyatında belirli bir pafosun öncü mevkie edinmesiyle birlikte her eserde pafoslar toplamı çokça görülen edebî bir olaydır. Belirli bir eserin kontekstinde romantika, satire, kahramanlık, facia gibi birbiriyle sıkı bağlanan ve eserin gayevi temelini oluşturan unsurlar görülürken bunlar okuyucu kalbini tamamen mahveden terkrarsız pafosu ortaya çıkartır. Özellikle, incelemeye aldığımız “Rusya inkilabı” destanında da tenkidi, satirik, faciavilik pafosu görüldüğünü gözlemlemek mümkün

olacaktır. Nitekim, eserin “Bakanların Hapsedilmesi”, “Dobrovolski”, “Makarof”, “Suhumlinof”, “Kinyaz Şahovski”, “Padişahın Tahttan İnmesi”, “Rasputin ile Mahlu Padişah Hanımı”, “Din düşmanı Misyonerler Fırkasının Durumu ve Kötü Emelleri” gibi bölümlerinde satirik, “Makbul Kurbanlar”da facia, “Tefrikaların Baş Kaldırması”, “Hain, Zalim, Yolkesici, Eski Memurlardan Feryad ve Tezellüm” bölümlerinde tenkidî, “Şurai İslamiyeye Tergib, Bilime Teşvik, Cehaletten Tehzir”, “İttifak Zamanı”nda didaktik pafos öne çıkar:

*Cizahda ne kıldı İvanof lain,  
Tutub topka eyledi viran zemin.,*

*Deriğa ki, mesume kızları köb,  
Basıb yençiban, bulğadı tob-tob.  
Ata kızğa bakmay, özin kutkarıb,  
Anasının arkasında kız ahtarıb [10, s.22].  
(Cizzah'ta ne yaptı İvanov lain,  
Tutup topa eyledi viran zemin,  
Ne yazık masum kızları pek çok,  
Çiğneyerek kirletti grup grup.  
Baba kızına bakmadan, kendisini kurtarıp,  
Annesinin peşinde kızını arayıp).*

Sömürgecilerin insanlığa aykırı cinayetleri, ülkenin “topa tutularak viran edilmesi”, masum kızlara zulüm edilmesi sebebiyle “babanın kızına bakmadan, kendini kurtarmaya” mecbur kaldığı eserde ızdırıp ve acılar betimlenmiştir.

“Moçalof dedikleri lanet”, “İvanof lain” gibi ibareler eserde satirik ve eliştirel pafosu daha abartılı, daha etkin bir şekilde ifade etme görevini yerine getirmiştir.

“Rusya inkılabı” destanının “Mehbuplar Kurbanı” bölümünde betimlenen 1916 yılındaki isyanın faciaları bizim incelediğimiz şiirsel eserlerin hiçbirinde bu kadar acımasızca ifşa edilmemiştir. Şair, Çarlık memurlarına, yerli zenginlere ve ulemaya olan nefretini açıkça göstermiştir. O yüzden eserdeki pek çok cümle ve sözcüklere eserin yayımında tam olarak yer verilmemiştir. Sıdkı'nın yazdıklarına göre, “Bu kötü asıllı nankör ... rezil müftü ve kadızadeler, büyük bir itibar ve şevkle yazılan ‘Rusya inkılabı’ kitabımda sarf edilen pek çok hiciv dolu sözleri sansürlemişlerdir. Ben bu durumdan epey incimmiş isem de itirazlarıma kulak asmadılar” [16, s.232]. Nitekim, keskin kalem sahibi Sıdkı, eserinde satire, açıkça hiciv

yapma ve kendi nefretini kaba sözlerle ifade etme hâlleri çokça görülür. Bu şairin sömürgecilere olan murasesiz yaklaşımının sonucu idi.

1916 yılındaki olayları yansıtan şiirden söz ederken, ilkin bu şiirleri onların yazılış tarihlerine göre ikiye ayırmak gerekir:

1.1917 yılındaki Şubat inkılabına kadar;

2.1917 yılının Şubat inkılabından sonra ortaya çıkan şiirler.

1917 yılındaki Şubat inkılabından sonra ortaya çıkan eserler sırasına Sıdkı'nın "İşçiler Grevi", Abdullah Evlani'nin "Merdikarlar Türküsü", Ekberi'nin "Vatana Hıdmet", Molla Murtaza'nın "Vatan Hızmeti", bunların yanı sıra, Muhiddin İbrahimi, Lütfullah Alimi, Refiklerin "Laşman" külliyyatını dâhil edebiliriz. Sıdkı'nın "Rusya inkılabı" destanı, "İşçilerin Dönüşü", Hamza'nın "Sefser Gül", Azmi Azizi'nin "Yeni Şugufe Yahut Millî Edebiyat" (Cevheri'nin şiiri) külliyyatları ise 1917 yılındaki Şubat inkılabından sonra yazılmış eserlerdir.

Adı geçen külliyyatların yazıldığı kısa bir vakit diliminde onların arasında bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. İnkılabtan sonra Çarlık Rusya'sının devrildiği ve yeni hükümet zamanında yazılan tüm eserlerde önceki yazılan eserlerden farklı olarak eliştirel pafos öne çıkar. Profesör İzzet Sultan, bu dönem Özbek edebiyatından söz ederken "olaylara tenkidî yaklaşımın güç kazanması" [17, s.275] demektedir.

Gerçekten de "Tarihin inkılabi dersleri olmaksızın gerçekçi sanat işte bu şekilde faş eden pafosa yetişemezdi" [6, s.221]. Özellikle, Sıdkı'nın "Rusya İnkılabı" destanı söz konusu olduğunda şunu vurgulamak gerekir ki, eser tam olarak böyle bir pafosta yazılmıştır. Ancak, çoğunluğu saran bu "eyforiya" fazla sürmemiştir. Sidki gibi icat ehlinin arzu ve istekleri boşa gitmiştir. 1917 yılındaki Ekim ihtilali yine bir yeni rejimi, yani Sosyalizmi getirmiştir. Edebiyat yaşam inikası olduğu için de artık yeni hayatı ve rejimi yansıtmaya gerekiyordu.

Sidki, Hamza, Ekberi, Cevheri gibi yazarlar çevredeki olayları, yani aynı ortamdaki haksızlıkları eliştirirken kendilerinin istikbali, geleceği için zemin hazırlamaktaydılar. Diğer bir deyimle, onlar kendi eserleri aracılığıyla uygun ve münasip bir yaşam için mücadele verdiler

Burada sosyal eşitsizlik motifinin 1917 yılındaki Şubat inkılabından önce ve sonra yazılan eserlerde de aynı olduğunu itiraf etmek gerekir. Zevki'nin "Yoksulluk", Tevalla'nın "Yoksulluk", Heyreti'nin "Pahallılık" şiirlerinde sosyal eşitsizlik tüm zıtlıkları ve karmaşıklıkları ile yansıtmıştır:

*Baylar aldı galleni arzan ambar toldurub*

*Kembeğellerdin çıkar çeng kılsa hasretler, deriğ [17, s.122].*

*(Zenginler aldı tahılı ucuz, depoyu doldurup*

*Fakirlerden toz kopar yapsa hasretler, ne yazık).*

Tevalla zengin ve fakirleri karşılaştırırken eşitsizliği parlak detaylar aracılığıyla açıklamaya çaba harcar. Buna benzer betimlemeyi Heyreti şiirlerinde de gözlemleriz:

*Kıymatçılık uzaydı, bar mı muning davası  
Baylarda galle köpdir, bermeydi rü siyahler [17, s.208].  
(Pahallılık uzadı, var mı bunun çaresi  
Zenginlerde tahıl çok, vermez yüzü karalar).*

Açlık, sefillik, pahallılık gibi zenginler ve yoksullar arasındaki bu gibi farklar büyük bir memnuniyetsizliği ortaya çıkartmıştı. Toplumun böyle bir mutsuzluk durumu doğal olarak şarilerin eserlerine de yansımaya başladı. Nitekim, bu tarihlerde yoksul halkın, yani kamunun yaşam tarzı bedii icadın ana konusuna dönüştü. “Sanatın, retorığın, hayali debdebeden kurtulması için Belenitski’nin vurguladığı gibi dikkatin kamuya yöneltmesi, sıradan insanları betimlemesi gerekiyordu” [18, s.310]. 1916 yılına geldiğinde toplum çok zor bir durumda kalmıştı. Üstelik, adaletsizlik günden güne güç kazanmaktaydı. Nikolay’ın fermanını yerine getirirken yerli zengin ve memurların yaptıkları kötülükler konusunda yoksul çiftçiler kime şikayet edeceklerdi? Onlar şiire şöyle yansımıştır:

*Her kimde bolsa pul, kaldı alar kutulub,  
Biçare kembeğeller ketdi bari satılıb [18, s.310].  
(Her kimsede para varsa, kaldı onlar kurtulup,  
Biçare fakirler gitti hepsi satılıp).*

Mutribе’nin hasret dolu dertli sözleri tam gerçekleri yansıtıyordu. Bu tarihî olaylar bedii eserde hemen hemen değişmez bir biçimde ifade edilmesi realistik telkinin ürünüdür:

*Ne için kim baylar oğlun kaldırub,  
Ming somga kembeğel yallab aldırub,  
Anaların yürek bağrın yandırub,  
Bir Allahga tapşırdum men sizlerni [5, s.12].  
(Niçin ki, zenginler oğlun bırakıp,  
Bin akçeye fakiri kiralayıp alıp,  
Annelerin yürek bağrın yandırıp,  
Bir Allah’a teslim ettim sizleri).*

## SONUÇ

Görüldüğü gibi, merdîkarlık olaylarına adanan şiirlere dönemin sosyal sorunları, milletin gizli düşünceleri, bunun yanı sıra, acı ve nefret, kinaye ve gazap yansımıştır ki, bunlar şairin subjektif duygusunu pafos derecesine çıkartmıştır.

Kısacası, Özbek realistik (gerçekçi) edebiyatının oluşumunda 1916 yıllarında merdîkarlık olaylarına dair şiir sanatının kendine özgü bir yeri vardır. Edebiyat sosyal yaşamla gittikçe yaklaştığından merdîkarlık şiirinde geleneksel türler (janr) korunmakla birlikte anlam ve içerik değişmiştir. Din ve aşk motifleri, sosyal ve siyasi motiflerle yer değiştirmiştir, simgesel objelerin yerini gerçek şahıslar almaya başlamıştır. İcat ehlinin milli azadlık ile bağlantılı estetik ideallerini yansıtan amaçsal ve duygusal betimleme ise realistik pafosu ortaya çıkarmıştır.

## Kaynakça

1. Жалолов А. Ўзбек маърифатпарвар-демократик адабиёти. – Тошкент: Фан, 1978. – 168 б.
2. Болтабоев Х. Фитрат ва жадидчилик. Илмий-тадқиқий мақолалар. – Тошкент: Миллий кутубхона, 2007. – 286 б.
3. Қосимов Б. Миллий уйғониш: жасорат, маърифат, фидойилик. – Тошкент: Маънавият, 2002. – 400 б.
4. Миллий уйғониш даври ўзбек адабиёти / Б.Қосимов, Ш.Юсупов, У.Долимов ва б. – Тошкент: Маънавият, 2004. – 464 б.
5. Акбаров Абдурахмон хожи Тошкандий. Ватанга хидмат. – Тошкент: Эршод кут-си, 1917. – 24 б.
6. Мулла Муртазо бин Исмоилжон. Ватан хизмати. – Тошкент, 1917. – 12 б.
7. Тирик сатрлар. Танланган шеърлар. Тўпловчи М. Зокиров. – Тошкент: Бадиий адабиёт, 1968. – 480 б.
8. Саримсоқов Б. Бадиийлик асослари ва мезонлари. – Тошкент: Фан, 2004. – 128 б.
9. Каримов Э. Развитие реализма в узбекской литературе. – Ташкент: Фан, 1975. – 192 с.
10. Хондайликий Сидкий. Русия инқилоби. – Тошкент: Равнақ кут-си, 1917. – 48 б.
11. Документы ставки Е.И.Пугачёва, повстанческих властей и учреждений. 1773-1774 гг. – М.: Наука, 1975. – С. 23.
12. Руднева Е.Г. Пафос художественного произведения (из истории проблемы). – М.: Московский университет, 1977. – 164 с.
13. Жулкунбой. Мочалов // Қизил байроқ, 1922, 26 август. - № 212.
14. Туркистон чор Россияси мустамлакачилиги даврида. Ўзбекистоннинг янги тарихи. Биринчи китоб. – Тошкент: Шарқ, 2000. – 464 б.
15. Кастельская З.Д. Основные предпосылки восстания 1916 года в Узбекистане. – М.: Наука, 1972. – 146 с.
16. Асильов А. Шоир Сидкий Хондайликий ҳаётдан лавҳалар // Шарқ юлдузи. – Тошкент, 1979. - № 6.
17. Солиҳов Т. Миллий адабиётларда социалистик реализм методининг шаклланишига доир / Адабиётимизнинг ярим асри. – Тошкент: Адабиёт ва санъат, 1975.

18. Гуляев Н.А. Теория литературы. – М.: Высшая школа, 1985. – 272 с.
19. Ўзбек адабиёти. Тўрт томликка илова. Бешинчи том. Иккинчи китоб. – Тошкент: Бадий адабиёт, 1968. – 352 б.

#### References

1. Jalolov A. Ўзбек marifatparvar-demokratik adabiёti. – Тошкент: Fan, 1978. – 168 b.
2. Boltaboev X. Fitrat va jadidchilik. Ёlmii-tadqiqii maqolalar. – Тошкент: Millii kutubhona, 2007. – 286 b.
3. Qosimov B. Millii uigoniш: jasorat, marifat, fidoilik. – Тошкент: Manaviyat, 2002. – 400 b.
4. Millii uigoniш davri ўzbek adabiёti / B.Qosimov, S.supov, U.Dolimov va b. – Тошкент: Manaviyat, 2004. – 464 b.
5. Akbarov Abduraxmon xoji Toшkandii. Vatanga hidmat. – Тошкент: Erшod kut-si, 1917. – 24 b.
6. Mulla Murtazo bin Ёsmoiljon. Vatan hizmati. – Тошкент, 1917. – 12 b.
7. Tirik satrlar. Tanlangan шerlar. Tўplovchi M. Zokirov. – Тошкент: Badiii adabiёт, 1968. – 480 b.
8. Sarimsoqov B. Badiilik asoslari va mezonlari. – Тошкент: Fan, 2004. – 128 b.
9. Karimov E. Razvitie realizma v uzbekskoi literature. – Taшkent: Fan, 1975. – 192 s.
10. Hondailiqii Sidqii. Rusia inqilobi. – Тошкент: Ravnaq kut-si, 1917. – 48 b.
11. Dokumenty stavki E.Ё.Pugachёva, povstancheskih vlastei i uchrejdennii. 1773-1774 gg. – M.: Nauka, 1975. – S. 23.
12. Rudneva E.G. Pafos hudojestvennogo proizvedeniя (iz istorii problemy). – M.: Moskovskii universitet, 1977. – 164 s.
13. Julqunboi. Mochalov // Qizil bairoq, 1922, 26 avgust. - № 212.
14. Turkiston chor Rossiяsi mustamlakachiligi davrida. Ўzbekistonning яngi tarihi. Birinchi kitob. – Тошкент: Шарq, 2000. – 464 b.
15. Kastelskaya Z.D. Osnovnye predposylki vosstaniя 1916 goda v Uzbekistane. – M.: Nauka, 1972. – 146 s.
16. Asilov A. Шoir Sidqii Hondailiqii xаётidan lavxalar // Шарq lduzi. – Тошкент, 1979. - № 6.
17. Solixov T. Millii adabiётlarda sosialistik realizm metodining шakllaniшiga doir / Adabiётimizning яrim asri. – Тошкент: Adabiёт va sanat, 1975.
18. Gulяev N.A. Teoriя literatury. – M.: Vysshяя шkola, 1985. – 272 s.
19. Ўzbek adabiёti. Tўrt tomlikka ilova. Beшinchi tom. Ёkkinchi kitob. – Тошкент: Badiii adabiёт, 1968. – 352 b.

#### **Андатпа**

Әдебиет қоғамдық өмірге жақындаған сайын мазмұны өзгереді, ал еңбек поэзиясында дәстүрлі жанрлар қалыптасты; құдайлық және романтикалық мотивтер қоғамдық-саяси мотивтермен, символдық образдар нақты адам образымен алмастырылды. Еңбек оқиғаларына арналған поэзияда сол кездегі әлеуметтік мәселелер, ұлттың жасырын ойлары көрініс тапты, сонымен бірге азап пен өшпенділік, ирония мен ашулану ақынның субъективті сезімін пафос деңгейіне көтерді. Еңбек поэзиясында реалистік бейне негізінен оқиғада, прототипте және пафоста көрінеді. Атап айтқанда, 1916 жылғы көтерілістің трагедиялары, еңбекке жіберу, айдаудағы өмір азаптары оқиғаны көркем түсіндірудің мысалдары болса, Николай, Распутин, Иванов, Мочалов сияқты образдарда прототиптер мен олардың мінез-құлқы бейнеленген. Суретшілердің ұлт-азаттыққа байланысты эстетикалық мұраттарын бейнелейтін идеялық-эмоционалды бейне реалистік пафос тудырды. Еңбек поэзиясының реалистік пафоспен көрінуі әсіресе Сидкинің шығармашылығынан айқын көрінді. Ақынның «Орыс төңкерісі» эпопеясының трагедиялық, сатиралық, сыни пафосы да осы ойды растайды.

**Кілт сөздер:** Дәстүрлі форма, дәстүрлі жанр, арман, саусақ жүйесі, еңбек поэзиясы, теріске шығарушы өлең, жаңашылдық, «аралық салмақ», пафос, прототип, реалистік көзқарас, ырғақ.

**(Халикова Н. Ұлттық ояну кезеңіндегі өзбек поэзиясында ұлт рухының бейнеленуі)**

#### **Аннотация**

По мере того, как литература все более приближалась к общественной жизни, в поэзии мардикёрства содержание менялось, сохраняя при этом формы традиционных жанров; на смену духовно-мистическим и романтическим мотивам пришли социально-политические мотивы, на смену символическим изображениям пришли изображения реального человека. Поэзия, посвященная событиям мардикёрства, отразила социальные проблемы того времени, сокровенные мысли народа, а также боль и ненависть, иронию и гнев, которые подняли субъективное чувство поэта до уровня пафоса. В поэзии мардикёрства реалистический образ отражается главным образом в событиях, прототипе, пафосе. В частности, трагедии восстания 1916 года, отправка на работу за фронтом, страдания жизни в ссылке - примеры художественной интерпретации события, а такие образы, как Николай, Распутин, Иванов, Мочалов, изображают прототипы и их поведение. Идеологически-эмоциональный образ, отражающий эстетические идеалы авторов, связанные с национально-освободительным движением, создавал реалистический пафос. Выражение поэзии мардикёрства в реалистическом пафосе особенно ярко проявилось в творчестве Сидки. Трагический, сатирический, критический пафос в поэме «Русская революция» также подтверждает эту мысль.

**Ключевые слова:** Традиционная форма, традиционный жанр, аруз, система бармок, поэзия мардикёрства, стихотворение с припевами, новаторство, «промежуточная» метрика, пафос, прототип, реалистический подход, ритм.

**(Н. Халикова. Изображение духа нации в узбекской поэзии периода национального пробуждения)**

MAZMҮНЫ / CONTENTS / İÇİNDEKİLER / СОДЕРЖАНИЕ

Бақыт ӘБЖЕТ (Түркістан)	Қазақ халқының қыз тәрбиесіндегі негізгі ұстанымдар мен қалыптасқан дәстүр ерекшелігі Fundamental Principles and Features of Stereotyped Customs of Upbirringing Girl in Kazakh Cultrure Kazak Halkının Kız Eğitme Geleneğiyle İlgili Temel İlkeler Казахские традиции воспитания девушек	9–29
Bakyt ABZHET (Turkestan)		
Cemile KINACI BARAN (Ankara)	Kazakistan'da Sovyet Devrinden Bağımsızlık Dönemine Değişen Kazak Edebiyatı The Changing Kazakh Literature From the Soviet Era to the Independence Period in Kazakhstan	30–43
Жеміле ҚЫНАЖЫ БАРАН (Анкара)	Тәуелсіздік кезеңіндегі қазақ әдебиетінің даму үдерісі Процесс развития казахской литературы от советской эпохи к периоду независимости Казахстана	
Рамила БЕРДАЛИЕВА (Түркістан)	Қазақ халқының вербальды емес қарым-қатынас моделінің ерекшеліктері Features of Non-Verbal Communication Model of the Kazakh People	44-57
Ramilya BERDALIEVA (Turkestan)	Kazak Halkının Sözel Olmayan İletişim Modelinin Özellikleri Особенности невербальной модели общения казахского народа	
Merve YORULMAZ KAHVE (Türkistan)	İbrahim Tırsî Divanı'nda Yemek Adlarına Ait Söz Varlığı Üzerine Bir Değerlendirme An Evaluation on the Vocabulary of the Food Names in İbrahim Tırsî's Divan	58–75
Мерве ЙОРЫЛМАЗ КАХВЕ (Түркістан)	Ибраһим Тырси Диуанының сөздік қорындағы ас атауларына қатысты тілдік талдау Оценка словарного запаса названий продуктов питания в Диване Ибрагиме Тырси	
Гүлзира ШАДИНОВА (Түркістан)	Әл-Фарабидің саяси-этикалық көзқарастарындағы кейбір философиялық идеялар Some Philosophical Ideas in Al-Farabi's Political and Ethical	76–95
Gulzira SHADINOVA (Turkestan)	El-Farabi'nin Siyasi ve Etik Görüşlerinde Bazı Felsefi Fikirler Некоторые философские идеи в политических и этических взглядах аль-Фараби	



---

Nadira HALIKOVA (Çırçık)	Millî Uyanış Dönemi Özbek Şiirinde Millet Ruhunun Betimlenmesi	
Надира ХАЛИКОВА (Шыршык)	Depicting the National Spirit in Uzbek Poetry of the National Awakening Period Ұлттық ояну кезеңіндегі өзбек поэзиясындағы ұлт рухының бейнеленуі Изображение духа нации в узбекской поэзии периода национального пробуждения	96–111

---

### ҒЫЛЫМИ МАҚАЛАҒА ҚОЙЫЛАТЫН ТАЛАПТАР

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

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

### MAKALE YAZIM KURALLARI

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

Makalelerin, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uygun biçimde yazılması gerekmektedir:

1. UDC (evrensel ondalık sınıflandırıcı indeksi), DBTBL (devlet içi bilimsel ve teknik bilgi değerlendirme listesinin kodu), ORCID numarası;
2. Yazar(lar) hakkında detaylı bilgiler dört dilde (Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça olmak üzere adı ve soyadı, akademik ünvanı, görev yaptığı kurum, adres, cep telefonu, e-postaları) verilmelidir. Adı ve soyadı koyu; akademik ünvanı, görev yaptığı kurum, adres, cep telefonu, e-posta normal puntolarla ve metnin üstünde yazılmalıdır.
3. Makalelerin başlığı dört dilde (Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça) olmak üzere konuyla uyumlu ve koyu puntolarla yazılmalıdır.
4. Makalenin başında, Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça olmak üzere dört dilde konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden 150-200 kelimedenden oluşan özet bulunmalıdır.
5. Türkçe, Kazakça, İngilizce ve Rusça olmak üzere dört dilde çalışmanın içeriğini temsil eden en az 5 kelimedenden oluşan anahtar kelimeler yer almalıdır.
6. Makalenin ana metni çalışmanın amacı, önemi, konunun araştırılma tarihi, kullanılan yöntemler, netice, bulgu, sonuç gibi bölümlerden oluşmalıdır.
7. Makalede son 5 yılda yayımlanmış eserler olmak üzere en az 10 kaynak kullanılmalıdır. Kaynaklar, köşeli parantez içinde yandaki şekilde yazılmalıdır: [1, s. 20]. Kaynaklar, metnin sonunda makalenin dilinde yazılır ve Latince transliterasyonu yapılır. Latince transliterasyonu için [www.zakon.kz](http://www.zakon.kz) sitesinin programı kullanılmalıdır. Mendeley, EndNote programlarına uygun olarak yapılmalıdır.
8. Yazılar en az 10 sayfadan oluşmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.0 cm boşluk bırakılarak *Times New Roman* yazı karakteriyle 12 punto, 1 satır aralığıyla yazılmalıdır.
9. Gönderilmiş makede "intihal" programında taranır. Makalenin orjinallik oranı en az %75 üzerinde olmalıdır.
10. Kaynaklar kullanıldığı sırasına göre verilir, kaynaklar, köşeli parantez içinde yandaki şekilde yazılmalıdır: [1, s. 20]. Yazının içerisinde kullanılan kaynağın sırası kaynakça kısmındaki sırayla aynı olmalıdır. Kaynakça kısmında yer alan eserin yazarı, eserin adı, şehir, yayın adı, cildi, eserin tüm sayfası gösterilir. (K.C. Bibliyografik yazı. Bibliyografik Kılavuz. Genel İlkeler ve Derleme Kuralları. MEST 7.1. Uyarısına uygun olmalıdır).
11. Makaleyle ilgili foto, resim, tabloların yerleştirilmesi yazarın isteğine bırakılır.
12. Makale, Kazakistan, Türkiye gibi çeşitli ülkelerinden gönderilebilir. Makale Türkoloji Araştırma Enstitüsünün e-postasına gönderilmelidir. [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)
13. Makalenin kabul edilip edilmediğine dair bilgiler 2 ay içerisinde bildirilecektir.
14. Yazılar iki taraflı gizli tutulan hakemlik sürecinden geçer ve editör meclisinin kararından sonra yayına gönderilir.
15. Makalenin içeriklerinden makale yazarları sorumludur.

## RULES FOR PUBLICATION

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

1. UDC (UDC <https://teacode.com/online/udc/>) – the index of the universal decimal classifier and the code of the State scientific and technical information rubric (MGTP <http://grnti.ru/>); ORCID <http://orcid.org/> (English – “Researcher and participant open identifier”) – a non-proprietary alphanumeric code that uniquely identifies scientific authors.
2. The names of the authors are given on the top of the text and affiliation indicated by – Author’s name in 4 languages (Kazakh, Russian, English and Turkish);- Detailed information about the authors is provided in 4 languages (Kazakh, Russian, Turkish and English: name, academic degree, position, address, mobile phone, e-mail).
3. The title of the article is given in 4 languages (Kazakh, Russian, English and Turkish). The title of the article should be rational, revealing the content.
4. Resume (annotation) in 4 languages (Kazakh, Turkish, Russian and English), no more than 150-200 words.
5. Keywords in 4 languages (Kazakh, Turkish, Russian and English, at least 5 words). If the article is in Turkish, it is in 4 languages. Keywords should reflect the main content of the article, use terms in the text of the article, as well as other important concepts that define the scope of the topic and facilitate other searches, expanding the possibility of finding the article through an information search engine.
6. The text of the article. The main text should include the purpose, objectives, history of the issue, research methods, discussion of the results, concluding sections of the article.
7. References are transliterated in the language of publication and in Latin letters (References). The article must use at least 10 references, including literature published in the last 5 years (transliteration is available at [www.zakon.kz](http://www.zakon.kz)).References should be made in accordance with Mendeley, EndNote bibliography management systems.
8. The optimal volume of a scientific article should be at least 10 pages. Dial at intervals, parameters: top – 2 cm; bottom – 2 cm; right side – 2 cm; The left side should be 2 cm. Font – 12, Times New Roman. Articles are submitted to the editorial office in hard copy and in electronic form.
9. All articles are passed the “Anti-plagiarism” program and are sent only if the original result is higher than 75%.
10. The system of reference method is used for the literature used in the journal, in the article the serial number of the literature and the referenced pages are indicated in square brackets. That number must correspond to the number in the bibliography. The list of references includes the name of the author, the name of the monograph, collection (periodical name // (in two parts)), the name of the city, publishing house, year, volume, number, general page of the work.
11. Pictures (illustrations) must be taken into account in the text of the article, their location is at the discretion of the author. Drawings are performed on a computer. All required letters and symbols must be clearly written. Tables should be numbered by subject. They must be mentioned in the text.
12. Articles for publication in the journal are accepted from all organizations in the Republic of Kazakhstan, Turkey, as well as other CIS countries. E-mail of the magazine: [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)
13. Information on acceptance or rejection of the article is notified to the author within 2 months.
14. Scientific articles are sent to production after the results of double “secret” peer review by scientists of the university and other universities and the decision of the editorial board. The editors are not responsible for the content of articles published in the magazine.
15. Manuscripts are processed and not returned to the authors.

### ПРАВИЛА ДЛЯ ПУБЛИКАЦИИ

В журнале «Тюркология» публикуются наиболее актуальные, проблемные, обзорные и дискуссионные материалы на казахском, турецком, английском и русском языках, а также результаты фундаментальных и прикладных исследований в области тюркологии. Кроме того, опубликованию подлежат рецензии, новости о научной и культурной жизни. Журнал «Тюркология» выходит 4 раз в год.

1. УДК (<https://teacode.com/online/udc/>) – универсальная десятичная классификация, код ГРНТИ (<http://grnti.ru/>) государственный рубрикатор научно-технической информации, ORCID <http://orcid.org/> (с англ. – «Открытый идентификатор исследователя и участника») – незапатентованный буквенно-цифровой код, который однозначно идентифицирует научных авторов.
2. ФИО автор(ов)а указывается перед текстом, место работы автора указывается аффилиацией; Сведения об авторах указывается на отдельной странице на четырех языках (на казахском, русском, турецком и английском: научная степень, место работы, адрес, номер сот. телефона, e-mail);
3. Тема статьи на четырех языках (на казахском, русском, турецком и английском). Название статьи должно быть рациональным, раскрывать содержание.
4. Аннотация на 4 языках (на казахском, турецком, русском и английском). Не более 150-200 слов.
5. Ключевые слова на 4 языках (на казахском, турецком, русском и английском, не менее 5 слов). Ключевые слова должны отражать основное содержание статьи, использовать термины из текста статьи, а также термины, определяющие предметную область и включающие другие важные понятия, позволяющие облегчить и расширить возможности нахождения статьи средствами информационно-поисковой системы.
6. Текст статьи. Основной текст должен включать цель, задачи статьи, историю рассматриваемого вопроса, методы исследования, обсуждение результатов, заключительные разделы.
7. Список литературы пишется на данном языке и в виде транслитерации латинским алфавитом (References). В статье должно быть использовано не менее 10 литературы, которые должны быть изданы в течение последних 5 лет (транслитерация осуществляется через сайт [zakon.kz](http://zakon.kz)). Ссылки должны быть сделаны в соответствии с системами управления библиографией Mendeley, EndNote.
8. Оптимальный объем научной статьи должен быть не менее 10 страниц. Набрать с одним интервалом, параметры: верх – 2 см; низ – 2 см; правая сторона – 2 см; левая сторона – 2 см. Шрифт – 12, Times New Roman.
9. Все статьи проходят программу «Антиплагиат» и направляются только при условии оригинального результата свыше 75%.
10. Список литературы. Журнал использует последовательную систему цитирования, т.е. в статье по ходу изложения в квадратных скобках указывается порядковый номер процитированного источника, соответствующий номеру в списке литературы. В списке литературы указываются фамилии, инициалы авторов, название монографии, сборника, журнала (название периодической печати пишется через // (двойную дробь)), город, издательство, год издания, том, номер и общее количество страниц цитируемой работы.
11. Рисунки (иллюстрации) необходимо учитывать в тексте статьи, их расположение – на усмотрение автора. Рисунки выполняются на компьютере. Все необходимые буквы и символы должны быть четко написаны. Таблицы должны быть пронумерованы по тематике. Их необходимо упомянуть в тексте.
12. Для публикации в журнале принимаются статьи со всех организаций Республики Казахстан, Турции, а также из других зарубежных стран. Электронная почта журнала: e-mail: [institute@ayu.edu.kz](mailto:institute@ayu.edu.kz)
13. Сведения о принятии или непринятии статьи сообщаются автору в течение 2-х месяцев.
14. Научные статьи отправляются в производство по результатам двойного «слепого» рецензирования ученых университета и других/зарубежных вузов и решения редакционной коллегии. Редакция не несет ответственности за содержание статей, публикуемых в журнале.
15. В редакции статьи редактируются и авторам не возвращаются.

ISSN-p 1727-060X  
ISSN-e 2664-3162

Türkologia, №2 (106), 2021

#### БАЙЛАНЫС

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

#### CONTACT

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

#### РЕДАКЦИЯНЫҢ МЕКЕНЖАЙЫ:

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

#### ADDRESS:

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

Көркемдеуші редактор А. Авжы  
Ағылшын тілі редакторы А. Евлер  
Орыс тілі редакторы М. Молдашева  
Қазақ тілі редакторы С.Утебеков

#### İLETİŞİM

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

#### КОНТАКТ

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

#### ADRES:

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

#### АДРЕС:

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

Grafik-Tasarım A. Avcı  
İngilizce Tercüme A. Evler  
Rusça Tercüme M. Moldasheva  
Kazakça Tercüme S.Utebekov

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

Басуға 30.06.2021 ж. қол қойылды.  
Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.  
Шартты баспа табағы 11,9  
Таралымы 300 дана. Тапсырыс 630.