

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



# TÜRKOLOGIA TÜRKOLOJİ

№ 4 (120), 2024

Қазан-қараша-желтоқсан / Ekim-Kasım-Aralık

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, Indeks Copernicus, MLA International Bibliography,  
EBSCO

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, Indeks Copernicus, MLA International Bibliography,  
EBSCO

**Шығарылымның сарапшылары:**

Док. проф. Нергис Бирай (Памуккале университеті – Түркия), док., проф. Явуз Карталлыоглу (Анкара хажы Байрам Вели университеті – Түркия), док. проф. Мұстафа Арслан (Памуккале университеті – Түркия), док. проф. Али Селчук (Ержиес университеті – Түркия), док., проф. Хакан Өздемир (Гиресун университеті – Түркия), док., доц. Екрем Аян (Мугла Сыткы Кочман университеті – Түркия), док., доц. Жемиле Кынажы (Анкара Хажы Байрам Вели университеті – Түркия), док. доц. Бахтияр Аслан (Түркия), док., доц. Мехмет Сурур Челепи (Памуккале университеті – Түркия), док. Хусейн каракая (Түркия), док. Еда Ейы (Ардахан университеті – Түркия), док. Уммахан Неркиз (Кахраманмараш Истиклал университеті – Түркия), док. Армаған Зөһре (Ахмет Ясауи университеті – Түркия), док. Вахдет Тарақчы (Дүзже университеті – Түркия), док. Толга Байындыр (Кожжаели университеті – Түркия), Алишер Исмаилов (Анкара Хажы Байрам Вели университеті – Түркия).

Türkistan/Türkistan

2024



АХМЕТ ЯСАУИ  
УНИВЕРСИТЕТИ

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



# ТЮРКОЛОГИЯ TURCOLOGY

№3 (119), 2024

Октябрь-ноябрь-декабрь / October-November-December

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, Akademik Resource Index ResearchBib, Directory of Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus, MLA International Bibliography, EBSCO

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, Akademik Resource Index ResearchBib, Directory of Research Journal Indexing, ASOS, Indeks Copernicus, MLA International Bibliography, EBSCO

**Bu Sayının Hakemleri:**

Prof. Dr. Nergis BiRAY (Pamukkale Üniversitesi – Türkiye), Prof. Dr. Yavuz KARTALLIOĞLU (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi – Türkiye), Prof. Dr. Mustafa ARSLAN (Pamukkale Üniversitesi – Türkiye), Prof. Dr. Ali Selçuk (Erciyes Üniversitesi – Türkiye), Prof. Dr. Hakan ÖZDEMİR (Giresun Üniversitesi – Türkiye), Prof. Dr. Ekrem AYAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi – Türkiye), Prof. Dr. Cemile Kınacı (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi – Türkiye), Doç. Dr. Bahtiyar ASLAN (Türkiye), Doç. Dr. Mehmet Surur ÇELEPİ (Pamukkale Üniversitesi – Türkiye), Dr. Hüseyin KARAKAYA (Türkiye), Dr. Eda İYİ (Ardahan Üniversitesi – Türkiye), Dr. Ummahan NERKİZ (Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi – Türkiye), Doç. Dr. Armağan ZÖHRE (Ahmet Yesevi Üniversitesi – Kazakistan), Dr. Vahdet TARAKÇI (Düzce Üniversitesi – Türkiye), Dr. Tolga BAYINDIR (Kocaeli Üniversitesi – Türkiye), Alsher ISMAILOV (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi – Türkiye)

Туркестан/Turkestan

2024

## ҚҰРЫЛТАЙШЫ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

## БАС РЕДАКТОР

*доктор, профессор Шәкір Ыбраев*

## РЕДАКТОР

*PhD доктор Халил Четин*

## БАС РЕДАКТОРДЫҢ ОРЫНБАСАРЫ

*Жұпар Танауова*

## ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

*Бағдат Ертаева*

## РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫНЫҢ ҚҰРАМЫ

- |                         |  |
|-------------------------|--|
| Ыбраев Шәкір            | – ф.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан)                          |
| Демир Нуреттин          | – док., проф. (Хажеттепе университеті, Анкара)                                 |
| Экижи Метин             | – док., проф. (Эге университеті, Түркия)                                       |
| Райхл Карл              | – док., проф. (Бонн университеті, Германия)                                    |
| Қоңыратбаев<br>Тынысбек | – ф.ғ.д., проф. (Халықаралық туризм және меймандостық университеті, Қазақстан) |
| Құрманбайұлы<br>Шерубай | – ф.ғ.д., проф. (Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті, Қазақстан)  |
| Тұрсұн Хазіретәлі       | – т.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан)                          |

## РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕСТІҢ ҚҰРАМЫ

- |                     |   |
|---------------------|---|
| Челик Юксел         | – док., проф. (Мармара университеті, Түркия)                              |
| Егоров Николай      | – ф.ғ.д., проф. (Тіл білімі институты, Ресей Федерациясы)                 |
| Ағжа Феррух         | – док., проф. (Эскишехир Османгази университеті, Түркия)                  |
| Гүл Булент          | – док., проф. (Эскишехир Османгази университеті, Түркия)                  |
| Елеуов Мадияр       | – т.ғ.д., проф. (Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті, Қазақстан) |
| Кенжетәев Досай     | – филос.ғ.д., проф. (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан)                 |
| Габибейли Иса       | – док., проф. (Әзербайжан Ұлттық ғылым академиясы, Әзербайжан)            |
| Алдаш Айманкүл      | – ф.ғ.д., проф. (А.Байтұрсынов атындағы Тіл білімі институты, Қазақстан)  |
| Рахманов Насимхон   | – ф.ғ.д., проф. (Өзбекстан Ұлттық университеті, Өзбекстан)                |
| Йылдырым Күршат     | – док., проф. (Стамбұл университеті, Түркия)                              |
| Қынажы Баран Жемиле | – док., доц. (Анкара Қажы Байрам Вели университеті, Түркия)               |
| Әуесбаева Пакизат   | – ф.ғ.к., доц. (М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, Қазақстан) |
| Қошанова Нағима     | – ф.ғ.к., доц. (Ахмет Ясауи университеті, Қазақстан)                      |
| Мараш Ласло         | – PhD (Амстердам университеті, Нидерланд)                                 |
| Журакузиев Нодирбек | – PhD (Ә.Науаи атындағы өзбек тілі мен әдебиеті университеті, Өзбекстан)  |

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

**BAŞ EDİTÖR**  
*Prof. Dr. Şakir İbrayev*

**EDİTÖR**  
*Dr. Halil Çetin*

**EDİTÖR YARDIMCISI**  
*Jupar Tanauova*

**SEKRETER**  
*Bağdat Yertayeva*

**YAYIN KURULU**

- |                       |   |
|-----------------------|---|
| İbrayev Shakir        | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan)                     |
| Demir Nurettin        | – Prof. Dr. (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)                           |
| Ekici Metin           | – Prof. Dr. (Ege Üniversitesi, Türkiye)                                 |
| Reichl Karl           | – Prof. Dr. (Bonn Üniversitesi, Almanya)                                |
| Konyratbayev Tynysbek | – Prof. Dr. (Uluslararası Turizm ve Otelcilik Üniversitesi, Kazakistan) |
| Kurmanbayuli Şerubai  | – Prof. Dr. (L.N. Gumilev Avrasya Ulusal Üniversitesi, Kazakistan)      |
| Tursun Haziretali     | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan)                     |

**DANIŞMA KURULU**

- |                      |   |
|----------------------|---|
| Çelik Yüksel         | – Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)                       |
| Yegorov Nikolay      | – Prof. Dr. (Dilbilim Enstitüsü, Rusya Federasyonu)               |
| Ağca Ferruh          | – Prof. Dr. (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye)           |
| Gül Bülent           | – Prof. Dr. (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye)           |
| Eleuov Madiyar       | – Prof. Dr. (Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi, Kazakistan)     |
| Kenzhetayev Dossay   | – Prof. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan)               |
| Gabibeyli İsa        | – Prof. Dr. (Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi, Azerbaycan)    |
| Aldaş Aymankul       | – Prof. Dr. (A. Baitursynov Dilbilim Enstitüsü, Kazakistan)       |
| Rakhmanov Nasimhon   | – Prof. Dr. (Özbekistan Ulusal Üniversitesi, Özbekistan)          |
| Yıldırım Kürşat      | – Prof. Dr. (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)                      |
| Kınacı Baran Cemile  | – Doç. Dr. (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye)        |
| Auesbayeva Pakizat   | – Doç. Dr. (M. Auezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü, Kazakistan)    |
| Koşanova Nagima      | – Doç. Dr. (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan)                |
| Maraş Laszlo         | – Dr. (Amsterdam Üniversitesi, Hollanda)                          |
| Zhurakuziev Nodirbek | – Dr. (A. Navai Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi, Özbekistan) |

## **OWNER**

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

### **EDITOR-IN-CHIEF**

*Prof. Dr. Şakir İbrayev*

### **EXECUTIVE EDITOR**

*Dr. Halil Çetin*

### **ASSOCIATE EDITOR**

*Zhupar Tanauova*

### **ADMINISTRATIVE SECRETARY**

*Bagdat Yertayeva*

### **EDITORIAL BOARD**

- |                       |   |
|-----------------------|---|
| Ibrayev Shakir        | – Prof. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan)                           |
| Demir Nurettin        | – Prof. Dr. (Hacettepe University, Turkey)                                    |
| Ekizhi Metin          | – Prof. Dr. (Ege University, Turkey)  |
| Reichl Carl           | – Prof. Dr. (Bonn University, Germany)  |
| Konyratbaev Tynysbek  | – Prof. Dr. (International University of Tourism and Hospitality, Kazakhstan) |
| Kurmanbayuly Sherubai | – Prof. Dr. (L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan)          |
| Tursun Khazretali     | – Prof. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan)                           |

### **ADVISORY BOARD**

- |                     |  |
|---------------------|--|
| Çelik Yüksel        | – Prof. Dr. (Marmara University, Turkey)   |
| Egorov Nikolay      | – Prof. Dr. (Institute of Linguistics, Russian Federation)                             |
| Agzha Ferrukh       | – Prof. Dr. (Eskisehir Osmangazi University, Turkey)                                   |
| Gul Bulent          | – Prof. Dr. (Eskisehir Osmangazi University, Turkey)                                   |
| Eleuov Madiyar      | – Prof. Dr. (Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan)                         |
| Кенжетгаев Досай    | – Prof. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan)                                    |
| Габиебейли Иса      | – Prof. Dr. (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan)                      |
| Aldash Aimankul     | – Prof. Dr. (A. Baitursynov Institute of Linguistics, Kazakhstan)                      |
| Rakhmanov Nasimkhon | – Prof. Dr. (National University of Uzbekistan, Uzbekistan)                            |
| Yildirim Kurshat    | – Prof. Dr. (Istanbul University, Turkey)  |
| Kinazhi Baran       | – Doç. Dr. (University Ankara Hadji Bayram Veli, Turkey)                               |
| Zhemile             |  |
| Auesbayeva Pakizat  | – Doç. Dr. (M. Auezov Institute of Literature and Art, Kazakhstan)                     |
| Koshanova Nagima    | – Doç. Dr. (Akhmet Yassawi University, Kazakhstan)                                     |
| Marash Laszlo       | – PhD (Amsterdam University, Netherlands)  |
| Zhurakuziev         | – PhD (A.Navoi Tashkent State University of Uzbek Language and Literature, Uzbekistan) |
| Nodirbek            |  |

## УЧРЕДИТЕЛЬ

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

## ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

*доктор, профессор Шакир Ибраев*

## РЕДАКТОР

*доктор PhD Халил Четин*

## ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

*Жупар Танауова*

## ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

*Багдат Ертаева*

## СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

- |                      |   |
|----------------------|---|
| Ибраев Шакир         | – д.ф.н., проф. (университет Ахмеда Ясави, Казахстан)                               |
| Демир Нуреттин       | – док., проф. (университет Хажеттепе, Турция)                                       |
| Экижи Метин          | – док., проф. (университет Эге, Турция)   |
| Райхл Карл           | – док., проф. (университет Бонн, Германия)  |
| Коныратбаев Тынысбек | – д.ф.н., проф. (Международный университет туризма и гостеприимства, Казахстан)     |
| Курманбайулы Шерубай | – д.ф.н., проф. (Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Казахстан) |
| Турсун Хазретали     | – д.и.н., проф. (Университет Ахмеда Ясави, Казахстан)                               |

## СОСТАВ РЕДАКЦИОННОГО СОВЕТА

- |                     |  |
|---------------------|--|
| Челик Юксел         | – док., проф. (Университет Мармара, Турция)                                    |
| Егоров Николай      | – д.ф.н., проф. (Институт языкознания, Российская Федерация)                   |
| Агжа Феррух         | – док., проф. (Эскишехирский университет Османгази, Турция)                    |
| Гюл Бюлент          | – док., проф. (Эскишехирский университет Османгази, Турция)                    |
| Елеуов Мадияр       | – д.и.н., проф. (Казахский национальный университет им. Аль-Фараби, Казахстан) |
| Кенжетаяев Досай    | – д.филос.н., проф. (Университет Ахмеда Ясави, Казахстан)                      |
| Габиейли Иса        | – док., проф. (Азербайджанская Национальная Академия Наук, Азербайджан)        |
| Алдаш Айманкуль     | – д.ф.н., проф. (Институт языкознания им. А.Байгурсьнова, Казахстан)           |
| Рахманов Насимхон   | – д.ф.н., проф. (Национальный университет Узбекистана, Узбекистан)             |
| Йылдырым Кюршат     | – док., проф. (Стамбульский университет, Турция)                               |
| Кынажы Баран Жемиле | – док., доц. (Университет Анкары Хаджи Байрам Вели, Турция)                    |
| Ауесбаева Пакизат   | – к.ф.н., доц. (Институт литературы и искусства им. М. Ауэзова, Казахстан)     |
| Кошанова Нагима     | – к.ф.н., доц. (Университет Ахмеда Ясави, Казахстан)                           |
| Мараш Ласло         | – PhD (Амстердамский университет, Нидерланды)                                  |
| Журакузиев Нодирбек | – (PhD (Университет узбекского языка и литературы им. А.Наваи, Узбекистан)     |

## МАЗМУНЫ \* CONTENTS \* İÇİNDEKİLER \* СОДЕРЖАНИЕ

*SALİM KÜÇÜK\*САЛИМ КУЧУК*

### **Türkiye Türkçesi Örnekleminde Akrabalık Adlarına Dayalı İkillemeler**

Reduplications Based on Kinship Names in Turkey Turkish Sample 1-34

Түрік тіліндегі туыстық атауларына негізделген қос сөздер

Парные слова, основанные на родственных терминах в турецком языке

*ÇULPAN ZARİPOVA ÇETİN\*ЧУЛПАН ЗАРИПОВА ЧЕТИН*

### **Geçmişten Bugüne Tatar Türklerinde Cenaze Merasimleri ve Etrafında Oluşan İnanışlar**

Funeral Rituals and Beliefs of the Tatar People in the Past and Today 35-62

Татар халқының жерлеу рәсімдері мен наным-сенімдері: өткені және бүгіні

Похоронные обряды и верования татарского народа в прошлом и сегодня

*ORZIGUL HAMROYEVA\*ОРЗИГУЛ ХАМРОЕВА*

### **The Artistic Purpose of Alisher Navoiy's Rhyme**

Әлішер Науаи рифмасының көркемдік мақсаты 63-84

Ali Şir Nevayi'nin kafiyesinin sanatsal amacı

Художественная цель рифмы Алишера Навои

*MUSTAFA NERGİZ\*МУСТАФА НЕРГИЗ*

### **Seyit Kaskabasov'un Kavramsal Dünyasından Hareketle Kazak Folklorunda Aңыз ve Efsane Türleri**

Anız and Legend Types In Kazakh Folklore Based on Seit Kaskabasov's Conceptual World 85-105

Сейіт Қасқабасовтың концептуалдық дүниесі негізінде қазақ фольклорындағы аңыз пен әпсана жанрлары

Типы аңыз и легенд в казахском фольклоре на основе концептуальной картины мира Сейита Каскабасова

*GÜLMİRA SƏULEMBEK\*GULMİRA SAULEMBEK*

### **Мистика жанрындағы кейіпкерлер жүйесі**

The Character System in the Genre of Mysticism 107-125

Mistik Türündeki Karakter Sistemi

Система персонажей в жанре мистики

*ОРАЗБЕК НҰСҚАБАЕВ \* ORAZBEK NUSKABAYEV*

**Хорасм (Хорезм) Хунгурлары (тарихи-этносоциологиялық сараптама)**

Hungurs of Khorasm (Khoresm) (historical-ethno-sociological examination)

127-146

Horesm (Harezm) Hün-gürleri (Tarihsel-Etnosoyoloji Analiz)

Хунгуры Хорезма (Хорезма) (историко-этно-социологическая  
экспертиза)

*RECEP ARAL \* РЕЖЕП АРАЛ*

*TALİP YILDIRIM \* ТАЛИП ЙЫЛДЫРЫМ*

**Kazak Şair Şâdi Töre Jâñgirulı'nın "Nazım Çehâr Derviş" Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme**

An Analysis on the Work of Kazakh Poet Şâdi Töre Jâñgirulı Named «Nazım Çehâr Derviş»

147-167

Қазақ ақыны Шәді Төре Жәңгірұлының «Назым шәр дәруіш» шығармасын зерттеу

Анализ произведения казахского поэта Шади төре Жангирулы «Назым Чехар  
Дервиш»)



## Редактордан

### Құрметті оқырмандар!

Түркология журналының 2024 жылғы №4 (120) соңғы санын сіздерге ұсынып отырмыз. Журналымызда түркі дүниесіне қатысты мәдениет, тіл, әдебиет, тарих және тағы да басқа салалар бойынша мақалалар жарияланып келеді. Осы мақалалар арқылы журналымыз түркі халықтарының мәдени құндылықтарын зерттеуге, түсінуге және ортақ құндылықтардың дамуына жол ашуда. «Түркология» журналы оқырмандарға түркі дүниесі халықтарының мақалаларын ұсына отырып, түркология саласындағы зерттеулерге негіз болуда және жаңа зерттеулерге жол сілтеп, үлес қосып келеді. Журналдың бұл санында Қазақстан, Түркия және Өзбекстандағы ғалымдарынан келген жеті мақала жарияланды. Салим Күчүк «Түрік тіліндегі туыстық атауларына негізделген қос сөздер» атты зерттеуінде түрік тіліндегі туыстық атаулардан тұратын қос сөздер тақырыбын қарастырса, Чулпан Зарипова Четин «Татар халқының жерлеу рәсімдері мен наным-сенімдері: өткені және бүгіні» мақаласында татар халқының жерлеу рәсімдері мен әдет-ғұрыптарына тоқталады. Орзигүл Хамроеваның «Әлішер Науаи рифмасының көркемдік мақсаты» атты зерттеуі Әлішер Науаи өлеңдеріндегі ұйқас түрлеріне талдауға арналған. Мұстафа Нергиз «Сейіт Қасқабасовтың концептуалдық дүниесі негізінде қазақ фольклорындағы аңыз пен эпсана жанрлары» атты зерттеуінде С.Қасқабасовтың аңыз бен эпсана жөніндегі көзқарастарына сүйене отырып, осы екі түрге баға берген. Гүлмира Сәулембек «Мистика жанрындағы кейіпкерлер жүйесі» мақаласында мистикалық жанрдағы кейіпкерлер жүйесіне талдау жасайды. Оразбек Нұсқабаевтың «Хорасм (Хорезм) Хунгурлары (тарихи-этносоциологиялық сараптама)» атты зерттеуінде Хорезм тарихы мен мәдениеті туралы деректер қамтылған. Режеп Арал мен Талип Йылдырым «Қазақ ақыны Шәді Төре Жәңгірұлының «Назым шәр дәруіш» шығармасын зерттеу» атты мақаласында қазақ әдебиеті тарихында өзіндік орны бар ақын Шәді Төре Жәңгірұлының шығармашылығы туралы ой бөліседі.

Журналымыздың осы санын шығаруға үлес қосқан мақала авторларына, мақалаларды мұқият бағалап, ұсыныстар берген сарапшыларға және журнал жұмысына үлес қосқандардың барлығына алғысымызды білдіреміз.

**Бас редактор**

**Ф. ғ. д., проф. Шәкір ЫБРАЕВ**

## Baş Editörden

Saygıdeğer Okuyucular!

Türkoloji Dergisi'nin 2024 yılı 4 (120) son sayısını siz değerli okuyuculara sunmaktayız. Dergimiz uzun yıllar Türk dünyasıyla ilgili kültür, dil, edebiyat, tarih ve diğer disiplinlerden makaleler yayınlamaktadır. Bu makaleler aracılığıyla dergimiz, Türk halklarının kültürel değerlerinin araştırılmasına, anlaşılmasına ve ortak değerlerde buluşmasına zemin hazırlamaktadır. Dergimiz okuyuculara Türk dünyası halklarından makaleler sunarak Türkoloji alanındaki çalışmalara kaynaklık etmekte ve yeni çalışmalar ortaya konulması için katkıda bulunmaktadır.

Dergimizin bu sayısında Kazakistan, Türkiye ve Özbekistan'daki araştırmacılardan gelen yedi makaleden oluşmaktadır. Dergide, Salim Küçük, *Türkiye Türkçesi Örnekleminde Akralalık Adlarına Dayalı İkilemeler* adlı çalışmasında Türkiye Türkçesi örnekleminde akralalık adlarından oluşmuş ikilemeler konusu incelemiştir. Çulpan Zaripova Çetin, *Geçmişten Bugüne Tatar Türklerinde Cenaze Merasimleri ve Onların Etrafında Oluşan İnançlar* çalışmasında Tatar halkının ölüm geleneği ve gerçekleştirilen ritüellerinden bahsetmiştir. Orzigul Hamroyeva, *The Artistic Purpose of Alisher Navoiy's Rhyme* adlı incelemesinde Ali Şir Nevai'nin şiirlerindeki kafiye olgusunu araştırmıştır. Mustafa Nerkiz, *Seyit Kaskabasov'un Kavramsal Dünyasından Hareketle Kazak Folklorunda Añız ve Efsane Türleri* adlı çalışmasında, Kazak halk bilimin önemli bilim insanlarından olan S. Kaskabasov'un aңыз ve efsane üzerine düşüncelerinden hareketle bu iki tür üzerine değerlendirmesini yapmıştır. Гүлмира Саулембек, *Мистика Жанрындағы Кейіпкерлер Жүйесі* adlı makalesinde mistik türdeki karakter sistemini incelemiştir. Оразбек Нұсқабаев, *Хорасм (Хорезм) Хунгурлары (тарихи-этносоциологиялық сараптама)* isimli araştırmasında Harezmi tarihi ve kültürü hakkında bilgiler vermiştir. Recep Aral ve Talip Yıldırım ise *Kazak Şair Şâdi Töre Jäñgirulı'nın "Nazım Çehâr Derviş" Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme* adlı çalışmasında Kazak edebiyatının önemli şairlerinden olan Şâdi Töre Jäñgirulı'nın şiir anlayışını incelemişlerdir.

Dergimizin bu sayısına katkıda bulunan makale yazarlarına, makaleleri titizlikle değerlendirip tavsiyede bulunan hakemlere ve diğer emeğe geçen herkese teşekkür ederiz.

**Baş Editör**

**Prof. Dr. Şakir İBRAYEV**

**Salim KÜÇÜK**

Prof. Dr., Ordu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü, Ordu, Türkiye (sakucuk@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-3582-2576>

**TÜRKİYE TÜRKÇESİ ÖRNEKLEMİNDE AKRABALIK ADLARINA  
DAYALI İKİLEMELER\***

**Öz:** Bu çalışmada Türkiye Türkçesi örnekleminde akrabalık adlarından oluşmuş ikilemeler yakınlık yönünden kan bağı ve evlilik dikkate alınarak iki başlık altında incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Çalışma, Türkçedeki geçmişten günümüze bütün akrabalık adlarını incelemeyi ve köken yönünden değerlendirmeyi değil Türkiye Türkçesindeki sözlük, deyim ve atasözleri sözlüğü türündeki eserlerde ikileme yapısındaki akrabalık adlarını incelemeyi amaçlamakta olup bu bağlamda gerekli hâllerde tarihî ve çağdaş Türk lehçelerine de değinilmiş ve akrabalık adları üzerine yapılan ilgili çalışmalardan yararlanılmıştır. Kan bağına dayalı akrabalık adları ile oluşturulmuş ikilemeler anne, baba, kız, kız kardeş, erkek çocuk, erkek kardeş, dede, nine, amca, dayı, hala ve teyze gibi akrabalık adlarına dayalı olarak; evlilik bağına dayalı akrabalık adları ile oluşturulmuş ikilemeler ise gelin, güvey, yenge, kaynana, kaynata ve torun gibi akrabalık adları dikkate alınarak incelenmiş, kendi içerisinde gruplandırılmış ve değerlendirilmiştir. Çalışmada ölçünlü Türkiye Türkçesinde kan bağına dayalı akrabalık adları ile oluşturulmuş 43, evlilik bağına dayalı akrabalık adları ile oluşturulmuş 9 olmak üzere toplam 52 akrabalık adı ile oluşturulmuş ikileme tespit edilmiştir. Çalışma ölçünlü Türkiye Türkçesinde hangi akrabalık adlarının yan yana gelerek ikileme oluşturduklarını, ikilemelerde birinci ve ikinci sırada tercih edilen sözcükleri göstermesi ve bunların yazılı kaynaklarda cümledeki kullanımlarını tanımlaması yönünden de önemlidir.

\*Geliş Tarihi: 5 Eylül 2024 – Kabul Tarihi: 13 Kasım 2024

Date of Arrival: 5 September 2024 – Date of Acceptance: 13 November 2024

Келген күні: 5 қыркүйек 2024 ж. – Қабылданған күні: 13 қараша 2024 ж.

Поступило в редакцию: 5 сентября 2024 г. – Принято в номер: 13 ноября 2024 г.

DOI: 10.59358/ayt.1544047



**Anahtar Kelimeler:** Türkiye Türkçesi, Akrabalık adları, ikileme, Kan bağı, Evlilik bağı

**Salim KÜÇÜK**

Prof. Dr., Ordu University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Ordu, Türkiye (sakucuk@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-3582-2576>

**REDUPLICATIONS BASED ON KINSHIP NAMES IN TÜRKİYE  
TURKISH SAMPLE**

**Abstract:** In this study, reduplications formed from kinship names in the sample of Türkiye Turkish were examined and evaluated under two headings, taking into account blood relations and marriage in terms of closeness. The study does not aim to examine all kinship names in Turkish from past to present or evaluate them in terms of origin but focuses on kinship names in the reduplication structure found in works such as dictionaries, idiom dictionaries, and proverb dictionaries in Turkish. In this context, historical and contemporary Turkish dialects are also mentioned when necessary, and relevant studies on kinship names are utilized.

Reduplications formed with blood-based kinship names were examined, grouped, and evaluated by considering kinship names such as mother, father, daughter, sister, son, brother, grandfather, grandmother, uncle, maternal uncle, aunt, and maternal aunt. Similarly, reduplications formed with marriage-based kinship names were examined, grouped, and evaluated by considering kinship names such as bride, groom, aunt-in-law, mother-in-law, father-in-law, and grandchild.

In the study, a total of 52 reduplications formed with kinship names were identified in standard Türkiye Turkish, 43 of which were formed with kinship names based on blood relations, and 9 were formed with kinship names based on marriage ties. The study is also significant in terms of showing which kinship names come together to form reduplications in Türkiye Turkish, the words preferred first and second in reduplications, and their use in sentences in written sources.

**Keywords:** Türkiye Turkish, Kinship names, Reduplication, Blood relation, Marriage bond

## Giriş

Toplumsal bir kurum olan aile kavramı ile ilişkili akrabalık adları yönünden Türkçe genel olarak zengin bir dil olup söz varlığı yönünden diğer dünya dil ailelerine göre farklılıklara sahiptir. Türkçe, içinde yer aldığı Ural-Altay dil ailesine mensup diğer diller arasında akrabalık adlarına ait adlandırmalar yönünden zenginliği ve kavram çeşitliliği ile dikkati çeker. Hint-Avrupa dil ailesinden farklı olarak Türkçede her aile bireyi farklı terimlerle karşılanmış olup terim zenginliği ve çeşitliliği daha fazladır.

*Güncel Türkçe Sözlük*'te “Kan bağıyla birbirine bağlı kimse.” (<https://sozluk.gov.tr/>) olarak tanımlanan “akraba” ve bununla ilişkili “akrabalık” esasen kan ve evlilik yoluyla gerçekleşir. Türk kültüründe kan yoluyla gerçekleşen akrabalık *anne, baba, erkek kardeş, kız kardeş, oğul, kız, amca, dayı, hala, dede, nine, yeğen, torun, kuzen* gibi akrabalık adlarını; evlilik yoluyla gerçekleşen akrabalık ise *karı, koca, kaynana, kaynata, gelin, damat, teyze, enişte, yenge, dünür, kayınbirader, baldız, görümce, bacanak, elti* gibi adlandırmaları kapsar (Li, 2019, s. 107-282, 296-420).

Ölçünlü Türkiye Türkçesinde atasözlerinde ‘akrabalık’ ve ‘hısımlık’ kavramına *hısım akraba ile ye iç, alışveriş etme; hısım hısımın ne öldüğünü ister, ne onduğunu; hısımla ye iç, alışveriş etme* (Aksu vd., 2022, s. 295) ve ağızlarda *adamın gözünü akrabalar çıkarır* (\*Varto – Muş); *akraba ile ye iç, yâd el ile konuş* (\*Bor -Niğde); *akraba olsa da düşman, yabancından ehven* (Niğde); *Gözünü kim oydu? – Hısım oydu. -Onun için mi derin oydu?* (Gündüzbey \*Yeşilyurt – Malatya) (*Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler*, 2016, s. 29, 35, 128) gibi her ne kadar olumsuz anlamlar yüklense de Türkçe genel olarak akrabalık kavramları yönünden sayı, çeşitlilik ve terim yönünden oldukça zengindir. Mesela Gagavuzcada ‘akraba’ kavramı *akraba*, Kırım Tatarcasında *akraba*, Kırımçak ağzında *akr ebe*, Urumcada *akraba, akrabi*, Karaycanın Kırım lehçesinde *akrebe*; Çağdaş Türk lehçelerinden Yeni Uygurcada *akraba, akrabā*; ‘hısım akraba’ kavramı Yeni Uygurcada *ekriba, akrabā, el-ağine*, Başkurtçada *akrap, ekre, ekrep*, Özbekçede *akrebā*, Kazakçada ‘hısım akraba, (yakın ve uzak) akrabalar’ *ağayın-awkım*, ‘yakın ve uzak akrabalar’ *ağayın-jurt*, ‘uzak akrabalar’ *ağayın-қарындас, ağayın-tuwğan, ağayın-tuwıs, ağayın-tuwma*; Karakalpakçada ‘hısım akraba’ *ağayın-tuwğan* ve *ağayın-tūğan* terimleri ile karşılanmıştır (Li, 2019, s. 46, 47). Günümüz Türk lehçelerinde bunların dışında ‘akraba’ anlamı *ağa-ini, akraba, aşaba, atalas, aymak, bağır, bişük ~ büşük, cekcāt, çetiş, ewlâd, hısım, hiş, қа, қadaş, қap, қарындаş ~ қардаş, қawm, nağaçı, nebîre, nesep, nesebdâş, nesîl, nesîldeş, soy sop, söktös, тарығ, tarmak, törөгön, töröl, tuğған, tuğmış, tuğduk, tuğma, tuқum, tuқымdas,*

# Türkoloji

№ 4 (120), 2024

SALIM KÜÇÜK

*uğuş, urluk, uruğ ~ uruk, uya, yağuk ve yakın* gibi yakın veya farklı sözcüklerle karşılanmıştır (Li, 2019, s. 73-74).

Türkçenin en eski yazılı kaynaklarından Yenisey Yazıtlarında 11'i kadınlarla, 15'i erkeklerle 6'sı ise genel olarak akraba anlamına kullanılan toplam 32 akrabalık adı yer almakta ve bunların önemli bir kısmı eş anlamlı sözcüklerden oluşmaktadır (Yıldırım, 2020, s. 1763, 1780). Köktürk ve eski Uygur yazılı eserlerinde akrabalık adları üzerine yapılan bir çalışmada akrabalık adları cinsiyet, anlam, köken, unvan ve yakınlık derecesi yönünden ele alınmış ve cinsiyete göre 18 kadın ve 16 erkek olmak üzere toplam 34 akraba adı ve bir cinsiyet belirtmeyen 16 adet aile ve akrabalık kavramı tespit edilmiş olup bunların %21'i kan yoluyla, %79'u ise evlilik yoluyla oluşmuş akrabalık adlarıdır (Hunutlu & Yıldırım, 2023: 5, 7, 9, 17). Karahanlı dönemi eserlerinden *Dîvânü Lügâti't-Türk*'te yaklaşık 60'a yakın akrabalık adı belirlenmiştir (Gömeç, 2002, s. 134). Fethali Kaçar'ın Çağatayça-Farsça şeklinde düzenlenmiş *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*'nde toplam 53 akrabalık adı belirlenmiştir (Soydan, 2022, s. 1).

Anadolu sahasında, Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlât, Velâyet-nâme, Fatihâ Tefsiri* ve *Besmele Tefsiri* olmak üzere dört eserinin incelendiği bir çalışmada kan yoluyla 11, evlilik yoluyla toplam 5 akrabalık adı olmak üzere toplam 16 akrabalık adı tespit edilmiştir (Koç, 2020, s. 275). 15. Yüzyılın başlarında kaleme alınan karışık dilli bir eser olan *Manzume-i Ferâ'iz*'de toplam 74 adet akrabalık adı tespit edilmiştir (Türk & Koç 2021, s. 128). Gerek Eski Anadolu Türkçesi gerekse Osmanlı Türkçesinin söz varlığını barındıran ve 227 yazılı eserin taranması ile oluşturulmuş *Tarama Sözlüğü*'nde 27'si kan yoluyla 30'u evlilik yoluyla akrabalık bildiren 12'si ise kan ve evlilik yoluyla akrabalık bildiren toplam 69 akrabalık adı belirlenmiştir (Telli, 2020, s. 139, 154). Aynı eser üzerine Soydan (2021) tarafından yapılan çalışmada 33 akraba adına yer verildiği görülmektedir. Emiroğlu (2012) tarafından yapılan çalışmada *Türkçe Sözlük* ve *Güncel Türkçe Sözlük*'te toplam 150 akrabalık adı belirlenmiştir.

Gül (2016, s. 210) tarihî Azerbaycan Türkçesi sahasına ait *İbnü Mühenna Lügati*'nde yedinci babda yer alan akrabalık adlarından 16 tanesini incelemiştir. Bu konuda tarihî ve çağdaş Türk dilleri sahasında en kapsamlı çalışma kitap boyutunda Li (2019) tarafından yapılmıştır. Binler'in (2006) hazırladığı sözlükte ise Türk lehçe ve ağızlarında yer alan akrabalık terimlerinin sayısı 6.850 olarak tespit edilmiştir.

*Dîvânü Lügâti't-Türk*'te 'akrabalar' anlamına *urug tarıg* ikilemesine yer verilmiştir (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014, s. 923). Tarihî Azerbaycan Türkçesi sahasına ait *İbnü Mühenna Lügati*'nde yer alan *açā açā* (آچا آچا)

(KR 215, İST 246) yapısı ikileme gibi görünse de ‘baba’ anlamına gelen Moğolca *aça* sözcüğünün tekrarlanması ile oluşturulmuş olup ‘babanın babası’ karşılığı Arapça ‘dede’ olarak karşılanmıştır (Gül, 2016, s. 211). Benzer durum ‘amca’ karşılığı kullanılan *aga açā* (اغا اچا) (KR 215, İST 246), ‘dayı’ karşılığı kullanılan *aga eke* (اغا اچا) (KR 215, İST 246) ve ‘hala’ karşılığı kullanılan *dü açā* (دو اچا) (KR 215, İST 246), ‘kayınvalide’ karşılığı kullanılan *qadum eke* (قدم يچا) (KR 215, İST 246) gibi kullanımlar için de söz konusu olup bunları ikileme olarak değerlendirmek mümkün değildir (Gül, 2016, s. 212, 213, 215).

Tarama Sözlüğü’nde “annenin babası olan dede” anlamına kullanılan *ana atası* (C I, s. 122), ‘anneanne’ anlamına kullanılan *anası anası* (TaS, C I: 125), ‘babanın babası olan dede’ anlamına kullanılan *ata atası* (C I, s. 270) gibi terimleri de bu bağlamda değerlendirmek gerekir (Telli, 2020, s. 142).

Kalıplaşma, ses, biçim benzerliği ve tekrara dayalı olan ve anlama güç katmak, anlatımı zenginleştirmek amacıyla başvuru ikilemeler, aynı zamanda cümleye önemli bir anlatım gücü ve etkinlik kazandırır (Topaloğlu, 1989, s. 78; Aksan, 2009, s. 175, 176). Korkmaz’a (2019) göre ikileme “Aralarında belli bir ses düzeni bulunan biçim ve anlamca birbiriyle ilişkili olan, aynı, yakın ya da zıt anlamlı iki veya daha çok kelimenin bir tek kelime gibi anlam göstermek üzere yan yana gelmesi ile oluşturulan kelime grubu”dur. Bu anlamda ikilemeler Türkçede kelime yapma yollarından biri olup (Ağca, 2017, s. 89), birer bağımsız sözlük birim unsurudur. Özkan (2010, s. 568-571) *Türkçe Sözlük*’te semantik olarak deyimleşmiş veya işlev yönünden zarflaşmış 347 ikili sözlük birim unsura yer verildiğini tespit etmiştir.

Türkçenin bilinen ilk yazılı eserlerinden günümüze ulaşan ve gerek tarihî gerekse çağdaş Türk lehçelerinde karşımıza çıkan ikilemeler Osmanlı Türkçesinde *terkib-i ihmâlî, mühmelât* (Topaloğlu, 1989, s. 78), *atf-ı tefsiri* (Yalçın, 2007, s. 2) ve Türkiye Türkçesinde *atf grubu* (Banguoğlu, 1940, s. 70), *bağlam öbeği* (Banguoğlu, 2011, s. 510), *çift kullanılış* (Mansuroğlu, 1958), *ikileme* (Hatipoğlu, 1981; Korkmaz, 2019, s. 157), *ikiz kelime* (Eren, 1949; Korkmaz, 2019, s. 159), *ikizleme* (Gramer Terimleri, 1940; Emre, 1945; Ağakay, 1953; Saraç, 1976, s. 1098; Bilgegil 1982, s. 162; Aksan 1987, s. 47), *ikizlenme* (Gencan 1979, s. 193), *ikilemeli (yinelemeli) ad* (Atabay vd., 1983), *katmerleme* (Üçok, 1947: 62) *kelime ikilemesi* (Dilbilgisi Terimleri, 1949), *kelime koşması* (Ağakay, 1954), *koşma takım* (Banguoğlu 1959, s. 150, Saraç 1976, Gencan 1979, Vardar 1980, Tuna 1982-1983), *yakın anlamlı çift* (Tezcan, 1978, s. 298) ve *tekrar* (Tuna, 1949, Ergin 1958, s. 654) terimleri ile karşılanmış ikileme için birden fazla terim kullanılmıştır.

# Türkoloji

№ 4 (120), 2024

SALIM KÜÇÜK

Aynı isim, sıfat, zarf, ünlem, fiil veya fiilimsinin tekrarlanması; isim, sıfat, zarf, bağlaç ve fiil türünde zıt anlamlı kelimelerle; isim, sıfat, zarf, bağlaç ve fiilimsi türünde eş anlamlı kelimelerin bir araya gelmesi ile; çekimli fiil, bağlaç ve sıfat-fiillerle veya ikinci kelimeye m- ünsüzünün eklenmesi ile, yansıma sözcük ve bağlaçlarla farklı yapılarda oluşturulan ikilemeler (Aksan, 2014, s. 81-89; Aksan, 2015, s. 67-70, 206-207; Aksan, 2019, s. 65-69) yönünden zengin bir söz varlığına sahip olan Türkiye Türkçesinde bu alandaki söz varlığı Akyalçın (2007) tarafından bir sözlük bütünlüğü içerisinde bir araya getirilmiş ve yayımlanmıştır.

İkilemelerde iki kelime bir araya gelip tek bir anlam bildirmekle birlikte *yorgun argın, çalı çırpı, gece gündüz* örneklerinde görüldüğü üzere bağımsız bir biçimbirim olan birinci kelime aynı zamanda gramatikal işaretleyici rolünü üstlenir ve kendinden sonraki sözcüğe dönüştürülür ve tek bir anlam bildirir. Aynı durum akrabalık adlarına dayalı ikilemelerde de görülür. İkinci sözcüğün genellikle farklı bir akrabalık adından oluştuğu ikilemelerde birinci sözcük aynen tekrarlanmamakla birlikte ikinci akrabalık sözcüğü farklı veya eş değer yapıda olup *ana ata, ana baba, avrat uşak, baba kız, baba oğul, baba dede, dede nine, eş sevgili, eş yoldaş* gibi yapılarda birinci sözcük işaretleyici yani ikinci akrabalık adını belirleyici konumundadır ve aynı zamanda birer bağımsız sözlük birim olan bu yapılar anlamca birliktelik, çokluk, pekiştirme, sınırlandırma (*ana kız* DS) deyimlerde abartma (*ana baba günü* TDV) gibi anlamlar yüklerler.

Nitekim mirası konu edinen ve karışık dilli bir eser olan ve 15. yüzyılın başlarında Muhammed Bin Abbas tarafından telif edilmiş olan *Manzûme-i Ferâ'iz*'de akrabalık adlarında Türkiye Türkçesine benzer olarak *analu atalu* (anası babası olan. s. 224) kullanımı yer almaktadır (Türk & Koç 2021: 127).

## Yöntem

Nitel araştırma yöntemi olan belge taraması yöntemi ile Ölçünlü Türkiye Türkçesi sahasında tanıklı bir çalışma olan *Türkçe İkilemeler Sözlüğü*'nün (TİS: Akyalçın, 2007) yanı sıra *Güncel Türkçe Sözlük* (GTS), *Sınıflandırılmış Deyimler Sözlüğü* (SDS: Yurtbaşı, 2012), *Türkçenin Deyim Varlığı* (TDV: Sinan, 2015), *Türk Atasözleri Sözlüğü* (TAS: Aksu vd. 2022) ile ağızları konu edinen *Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler* (BAAD: 2016) adlı eserlerde yer alan akrabalık adlarına dayalı ikilemeleri incelemeyi konu edinen bu çalışmada mevcut söz varlığı atasözü ve deyimler de dahil edilerek bütüncül bir yapıda ele alınıp incelenmiş ve değerlendirilmiştir.



Çalışmada taranan eserlerde yer alan akrabalık adı ile ilgili ikilemenin varsa tanığına da yer verilmiştir. Çalışma ikileme şeklindeki akrabalık adlarını incelemeyi amaçladığından gerekmedikçe akrabalık adlarının tarihî gelişimlerine değinilmemiş ve köken bilgisine başvurulmamıştır. Akrabalık adları içerisinde yer verilen ve *çoluk çocuk* anlamına gelen ikilemeler başlı başına bir bildiri, makale konusu oluşturduğundan çalışma kapsamına dâhil edilmemiştir.

## 1. Kan Bağına Dayalı Akrabalık Adları ile Oluşturulmuş İkilemeler

Eski Türkçede ‘akrabalık’ *böşük tüngür* (P.P. 64, 6; Usp. 269, Caferoğlu, 2011, s. 50) terimi ile karşılanmış olup kan bağına dayalı akrabalık ile ilgili olarak ‘ata, ecdat’ karşılığı *apa* ve *eçü*, ‘anne; üvey anne’ için *ög*, ‘baba’ için *ata* ve *kañ* ‘yeğen’ için *atı* ve *yegen/yigen*, ‘teyze oğlu’ için *çıkan*, “ağabey, amca” için *eçi*, ‘abla’ için *eke*, ‘erkek kardeş’ için *ini*, “erkek çocuk” için *ogul*, *tay* ve *urı*, ‘kız çocuk’ için *kız ogul*, ‘kız kardeş’ için *şingil*, ‘zevce’ için *yotuz* ve ‘kayınbirader’ için *yurç* gibi terimler kullanılmıştır (User, 2009, s. 247-253, Ercilasun, 2011, s. 190).

Günümüz Türkiye Türkçesinde ise kan yoluyla gerçekleşen akrabalık adları *anne*, *baba*, *erkek kardeş*, *kız kardeş*, *oğul*, *kız*, *amca*, *dayı*, *hala*, *dede*, *nine*, *yeğen*, *torun*, *kuzen* gibi terimlerle karşılanmaktadır.

Türkçenin en eski yazılı kaynaklarında kan bağına dayalı akrabalık adları arasında “ata, ecdat” veya “ecdat, cet, ata” karşılığı *eçü apa* (eçümüz apamız tutmuş yer sub edisiz bolmazun ‘atalarımızın dedelerimizin zapt ettiği yurt sahipsiz olmasın’ Kül Tigin Yazıtı, D 19) ikilemesine yer verilmiştir (User, 2009, s. 247, 249; Li 2019, s. 110).

### 1.1. “Anne (karı)” ve “baba (koca)” ile ilgili ikilemeler

Günümüz Türkiye Türkçesinde kullanılan *öksüz* kelimesi Eski Türkçede *anne* karşılığı kullanılan *ög* kelimesi ile ilişkilidir. Eski Uygur Türkçesi dönemi eserlerinden *Altun Yaruk*’ta *anam hatun* (620, 632), *ögey ana* (Usp 133, 0,8) kullanımlarının yanı sıra *ög ana* (495, 4) ikilemesine rastlanır (Aksan, 2008, s. 85). 11. yüzyıl Karahanlı Türkçesinde *ög* sözcüğü yerini *ana* sözcüğüne bırakmıştır (Aksan, 2008, s. 85). Dede Korkut hikâyelerinde *anne*’den hep *ağ pürçeklü ana* (ak kaküllü ana) olarak bahsedilir (Aksan, 2008, s. 85).

Günümüzdeki *karı kız* ikilemesine benzer olarak eski Türkçede Köktürk yazıtlarından Tonyukuk yazıtında (II G 48) ‘kız kızan’ anlamına *kız kudız* ikilemesinin kullanıldığı görülmektedir (Ercilasun 2016, s. 620).

## Türkoloji

№ 4 (120), 2024

SALIM KÜÇÜK

*Koduz* eski Türkçede ‘kadın, dul kadın’ demektir (Aksan, 2003, s. 98). Karahanlı döneminde ise ‘dul kadın’ kavramı *tul tugsak* şeklinde karşılanmıştır (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014, s. 899).

Ölçünlü Türkiye Türkçesinde *anne, ana*, Arapça kökenli *valide* sözcüklerinin yanı sıra ağızlarda *aba* (DS I: 1-4, VI: 4403), *abı* (DS I: 3), *abo* (DS I: 27), *abu* (DS I: 31) sözcükleri de kullanılmıştır.

Orhun ve Yenisey yazıtlarında *baba* için yalnızca *kañ* (*kañım kağan süsi böri teg ermiş* ‘babam Hakanın askeri kurt gibi imiş’ (Kül Tigin Yazıtı, D 12) sözcüğü kullanılmıştır (Li, 2019, s. 148). Eski Uygur Türkçesinde *kañ* sözcüğünün yanı sıra *ata* da kullanılmaya başlanır (Li, 2019, s. 139). Eski Uygur Türkçesinde *ana baba* karşılığı *ata ana* ikilemesi sıkça kullanılmıştır (*atamka anamka boşug kolup...Meine eltern um Erlaubnis bittend*, *ataka anaka yaz-* ‘gegen die Eltern sundigen (Mutter vor Vater); *yarlukançuçı könüllüg ana ata yarım küçüg asarlar* ‘die barmherzigen Eltern vermehren [seine] halbe Kraft’ (?) (Mutter vor Vater) vb. Röhrborn, 1977, s. 254-255; Aksan, 2008, s. 91).

Anadolu sahasında Hacı Bektâş-ı Velî’nin *Besmele Tefsiri* adlı eserinde aynı ikileme “*Ata ana oğuldan kızdan nicesi yüz döndürürler.*” (BT. 13a) şeklinde geçmektedir (Koç, 2020, s. 269).

Salurcada *ata-ana* ikilemesi ‘ana-baba’ anlamına günümüzde de kullanılmaktadır (Li, 2019, s. 140). Farklı olarak Türk lehçelerinden Azerbaycan, Türkmen, Yeni Uygur, Özbek, Urum, Karaçay-Balkar, Kumuk, Nogay, Kazak, Karakalpak, Tatar, Başkurt, Kırgız lehçelerinde *ata-baba* ‘ecdat’; Azerbaycan Türkçesinde *dede-baba*, Altay Türkçesinde *ada-öbökö* ve Tuvacada *ada-ögbe* ‘ecdat’ karşılığı kullanılmaktadır (Li, 2019, s. 143).

Eski Anadolu Türkçesinde *baba* için *ata, ana baba* kavramı için *ata ana* ikilemesi (Süheyl ü Nevbahar, Mordtmann yay., bk. Çağatay, a. y. 296) kullanılırken Dede Korkut’ta *baba* sözcüğünün *ata* ile birlikte kullanıldığı ve saygı ifadesi olarak *ağam* ifadesinin kullanıldığı görülür (Aksan, 2008, s. 93, 94).

Zaman içerisinde Türkiye Türkçesine gelinceye kadar *ata* sözcüğünün kullanımı azalırken *baba* sözcüğünün kullanımı artmış, buna karşılık çağdaş Türk lehçelerinde *baba* yerine *ata* sözcüğü yaygınlaşmış ve yerleşmiştir (Aksan, 2008: 95). Ancak lehçelerde *baba ata* ikileme olarak “ecdat” anlamına kullanılmıştır (Li, 2019, s. 147).

Türkiye Türkçesi ağızlarını konu edinen *Derleme Sözlüğü*’nde (DS, 2009) *baba* sözcüğü fonetik değişime uğrayarak birden fazla kullanımla karşılanmıştır: *babey* (DS I: 452), *babo* (DS I: 452, 453, VI: 4438), *babu*

(DS I: 452, 454), *bıba*, *bıbe* (DS I: 452, 653), *boba* (DS: I: 452, 715), *buba* (DS I: 774, DS VI: 4465), *buva* (DS I: 774, 807, VI: 4465), *uva* (DS VI: 4046), *voa* (DS VI: 4107).

Türkiye Türkçesinde *anne baba* veya *karı koca* anlamına kullanılan ikilemelerde belirleyici sözcük olarak *ana*, *avrat*, *eş*, *kadın* ve *karı* sözcükleri tercih edilirken evin reisi erkek yani koca ile ilgili ikilemelerde ise *baba* sözcüğü belirleyici olarak tercih edilmiştir.

### 1.1.1. ‘Ana’ sözcüğünün belirleyici olduğu ikilemeler:

**ana ata:** Soyundan gelinen insanlar.

*İnsanoğlu bir sınıra razı olmalıdır. Olmayacak olursa bundan kendisi, evlâdü ayalı, anası atası, akrabayü taallükatı, daha sonra da konu komşusu zarar görür.* (Fakir Baykurt, Köygöçüren, s.182) (TİS)

**ana ata sofrasında büyümemiş:** Eğitilmemiş, yol yordam bilmiyor. (SDS, TDV)

**ana avrat:** Bir erkeğin eşi, anası olan kadınlar.

*Sinirden eli ayağı titriyor, ana avrat küfrediyordu.* (Tarık Akan, Anne Kafamda Bit Var, s.78) (TİS)

**ana avrat asfalta koşmak** (TDV)

**ana avrat dümdüz / düz gitmek:** Ağza alınmayacak küfürleri peşpeşe sıralamak: *Ana avrat düz gidiyor Kâzım Ağbiy. Sen bilirsin yine.* A. İlhan (SDS, TDV)

**ana avrat küfretmek (veya dümdüz gitmek):** (Argo) sövmek, küfretmek: “Sık sık kavga çıkıyordu aralarında, ana avrat küfrediyorlardı.” – Cemil Meriç (GTS)

**ana avrat sövmek:** Birinin ana ve babasına küfretmek: *Dalkavuk devri değil eski kasaid yerine / Debanız ana avrat sövüyor birbirine.* M. A. Ersoy (SDS, TDV)

**anasına avradına sövmek** (TDV)

**ana baba:** Ana ile babanın oluşturduğu birlik. (GTS)

**ana baba:** Ebeveyn; çocuğu dünyaya getirenler./ (günü). Çok kalabalık, hareketli ve telaşlı bir durumda.

*Savaşta benim her şeyim gitti. Köyüm kasabam, anam babam, her şeyim.* (Yaşar Kemal, Fırat Suyu Kan Akıyor, s. 202)

## *Türkoloji*

№ 4 (120), 2024

SALIM KÜÇÜK

*Cumhuriyet Alanı bir anda ana baba gününe dönmüştü.* (Oktay Rifat, Bir Kadının Penceresinden, s. 56) (TİS)

**ana baba bir (kardeşler)** (TDV)

**ana baba duası:** Anne ve babasının evlattan memnun olarak Allah'tan hayır dilemeleri. (SDS)

**ana baba eline bakmak:** Anaya, babaya muhtaç olmak: henüz kendi kazancı olmadığı için maddi yönden anne ve babasının vereceği para ile geçinmek zorunda kalmak: Altın bileziğini koluna taktı, ana baba eline bakmaktan kurtuldu. (SDS)

**ana baba eline bakmak** (TDV)

**ana baba evladı:** Değerli, sevgili çocuk. (SDS, TDV)

**Ana baba evlat için, evlat kendi başı için.** (Seslikaya \*Ardeşen-Rize) (BAAD)

**ana baba günü:** *Sıkıntılı, telaşlı, tehlikeli zaman veya durum: Hemşire haberin var mı? Hümkârın arabasını göze görünmez bir çift doru şeytan çekiyormuş. Ana baba gününe kadar kaldık hemşire, ana baba gününe.* (N. F. Kısakürek) (SDS, TDV)

**ana baba kuzusu:** 1. Nazlı çocuk, bakıma muhtaç küçük çocuk. 2. Nazlı büyütülmüş, güçlüğe alışmamış, deneyimsiz, toy. (SDS, TDV)

**Ana baba taht yaptırır, baht yaptıramaz.** (\*Bor-Niğde) (BAAD)

**ana baba yavrusu** (TDV)

**Anaya babaya hizmet, Tanrı'ya ibadet.** (Gündüzbey \*Yeşilyurt-Malatya) (BAAD)

**anah babah:** Anası babası, arkası olan.

*Seni anah babah bir güzel sanmışım.* (Kitaplık Dergisi, S.65, 2003, s. 27) (TİS)

**anah babah büyüsün:** Bebekler için söylenen bir iyi dilek sözü. (GTS, TDV)

**anah babahlık:** Anne ve babanın görevlerine ilişkin.

*Destek bulun, okulla bağlantı kurun, öğretmenleri ve okulun psikolojik danışmanı ile konuşun, çocuğunuzun sorununu kararlı bir şekilde ortaya koyun, etkin anah babahlık kurslarına katılın, gerekirse profesyonel yardım alın.* (Özgü Yolcu, Akşam Gazetesi. 02.06.2003) (TİS)

**anam babam:** Ebeveyn; değer verdiğim insansın anlamında..

*Ben seni anam babam bilmişim. Bu bölgenin çocuğuyum. Bana, 'Kusura bakma benim akrabam var ona oy vereceğim' diyemezsin.* (Muharrem Sarıkaya, Sabah Gazetesi, 25.09.2005) (TİS)

**anam babam:** Yakınım, sevdiğim: *Oh anam babam, bu, ne bu Süleyman?* M. Coşar (SDS, TDV)

**anam babam kesem; elimi soksam, yesem:** Kişi, başkasından yardım beklememeli, kendi kazancıyla geçinmelidir. (TAS)

**Anam babam kesem, elimi soksam yesem.** (\*Suşehri – Sivas) (BAAD)

**Anam anam dediği, hamam anası kıl/ kel Fatma değil mi?** (TDV)

**ana bacı:** Anne, kız kardeşler gibi yakın kadınlar.

*Sonra Kazım abi, 'Ben bu yatakhanein 4. Murad'ıyım ve sigarayı hepimize yasaklıyorum. Anası bacısı güzel olanlar buyursun içsin!' diye bağırdı.* (Erdoğan Baysal, Tütün Parası, s.76) (TİS)

**anam bacım:** Kişinin annesi ve kız kardeşleri veya onlar kadar değer verdikleri.

*Duranâ: "Esen Ali yabancı değil" dedi. "Oturun..." "Onlar benim anam bacım yerine" dedi Esen Ali.* (Fakir Baykurt, Onuncu Köy, s.52) (TİS)

*Anası bacısı güzel olanlar buyursun içsin!' diye bağırdı.* (Erdoğan Baysal, Tütün Parası, s.76) (TİS)

**anası danası:** Ana, çocukları ve yakın çevresi, arkadaşları; herkes.

*Kızımız Esra'nın anasının danasının yüz makyajı birer örnek.* (Cumhuriyet Gazetesi, 14.07.2004, s. 2) (TİS)

**anası danası:** soyu soppu, ailesi: Anası danası onu arar sorar oldu. (SDS, TDV)

**anası kızı:** Hepsi, tamamı, tümü. (DS I)

**anasız babasız:** Anası ve babası olmayan; kimsesiz. Arkasız, güçsüz.

*Anasız babasız bir çocuk iyilikseverlerin yüreklerini daha çabuk yumuşatır.* (Adalet Ağaoğlu, Ölmeye Yatmak, s. 240) (TİS)

**analı danalı:** Cümbür cemaat, kalabalık bir biçimde.

*Böyle misafirlik olmaz ki kardeşim bunlar analı danalı başımıza yığıldılar, bir haftada iflas ettik billah.* (G.K.D. Balıkesir). (TİS)

**anası danası:** Soyu soppu, bütün aile. (GTS)

**Anası kızı otuz koyunum var.** (TİS)

**avrat koca:** Eşlerin erkek ve dişi olanları.

*Her evde kocaman bir hamam olacak insanlar artık ter pislik kokmayacak avradı ile kocasıyla yatarken.* (Erdoğan Baysal, Tütün Parası, İstanbul, s.21) (TİS)

**avrat uşak:** Kadın, çocuklar ve ailenin diğer bireyleri.

*Köylüler bir başıma biriktiler, bir biriktiler! Çoluk çocuk, avrat uşak... el değer etek değmez beni soyuverdiler.* (Yaşar Kemal, Ölmez Otu, s.18) (TİS)

Diğer Türk lehçelerinde ‘anne’ kavramı *ana ~ ene, apa ~ aba, ayi, bibi, çêçe, ebe, eçe, mama, nene, ög, wâlîde* gibi sözcüklerle karşılanmıştır (Li, 2019, s. 150-159).

## 1.1.2. ‘Baba’ sözcüğünün belirleyici olduğu ikilemeler:

Eski Uygur Türkçesinde evin reisi ‘koca’ için *er* ve *erkek* terimleri kullanılmıştır (Doğan & Erdin, 2018, s. 186). Türkiye Türkçesi atasözlerinde genellikle *koca, herif, er, erkek, bey* gibi terimler kullanılmıştır (Hirik, 2017, s. 1741). Trakya ağızlarında koca için *goca, kuca, adam, erif, ayvaz, bēmki / bēmkişi / bēmkiy* gibi kullanımlar mevcuttur (Özden, 2017, s. 269).

**baba ana:** Ebeveyn; baba, anne, büyükler.

*Senin baban anan nerede yavrurum.* (Yaşar Kemal Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana, İstanbul s. 38) (TİS)

**baba ata:** Soyundan gelinenler, geçmiş.

*Çil Ümmet: Babana atana rahmet!.. Topal Talip: “Adam evladını görüyor musun?”* (Fakir Baykurt, Köygöçüren, s.80) (TİS)

**baba dede:** Atalar.

*Kendinin de, babadan dededen kalma on bir ağaç zeytini vardı.* (Yaşar Kemal, Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana, s.123) (TİS)

**baba kız:** Baba ile kızı; çok yakın olmayı anlatır..

*Hangi gizli ruh alakası bizi birbirimize bağlamış, iki sene sonra 40 yıllık iki dost hatta bir baba kız gibi birbirimizin kollarını atmıştı?* (Bülent Aksoy Nazan. Türk Edebiyatına Eleştiriler Bir Bakış Berna Boran'a Armağan, s.93) (TİS)

**baba oğul:** Baba ile oğlu.

*Oya hanım hakkında rezil dedikodu yazıları yazan sahteci baba oğul hakkında ne düşünüyor.* (Deniz Gökçe, Akşam Gazetesi, 01.03.2004) (TİS)

**babalı analı:** Ana baba gibi aile büyüklerinin olması.

*Öteki yıllarca öncenin babalı analı sofrasına bağdaş kurmuş, anasının kuru nane serpilmiş, sarmısaklı yoğurt dökülü tatar böreğine girişmişti.* (Orhan Kemal, Önce Ekmek, s. 23) (TİS)

**babası ağası:** Baba veya sözünü dinleyeceği bir büyüğü; büyük erkek kardeşi.

*Bunun babası ağası kocası mocası yokmuştur.* (Kemal Tahir, Kelleci Memet, s. 120) (TİS)

**babası dedesi:** Ataları, soyu.

*Bak, kulağını iyi aç ki, neler duyacaksın İsmail Ağam, açılıyor, al gözüm seyreyle beylerin hünerlerini, ben bir dul kadının oğluyum, babası dedesi belli olmayan.* (Yaşar Kemal, Yağmurcuk Kuşu, s. 138) (TİS)

Diğer Türk lehçelerinde ‘baba’ kavramı *aça, ağa ~ aka, ata, baba, dede, eke, kaç, papa, peder, tata* gibi sözcüklerle karşılanmıştır (Li, 2019, s. 136-150).

Evlilik ilişkisinde kadının kocası olan baba için ‘koca’ karşılığı diğer Türk lehçelerinde *abuşka, ādam, argış, ayaktaş, bay, beg, cubay, cuft, er, eren, erkek, eş, evdeş, halāl, kişi, koca, küdegü, oğonnor, ortak, öbögön, refik, umrdâş, üydeggi, yastıkdaş, yoldaş, zevç* gibi terimler kullanılmıştır (Li, 2019, s. 296-311).

### 1.1.3. ‘Eş’ sözcüğünün belirleyici olduğu ikilemeler:

Evli erkeğin karısı anlamına kullanılan *eş* sözcüğü Yenisey yazıtlarında günümüz Türkiye Türkçesindeki ile aynı anlamda: *tañlarım er atım yok <ü>çün yēti aşnuki eşim taş <u>ru tikti* “Taylarım. (Önceleri) erkeklik adım olmadığı için yedi eski eşim, dostum taş(a) yazdırıp dikti(ler).” (Hemçik-Çırgakı (E 41), 2) şeklinde kullanılmıştır (Yıldırım, 2020, s. 1773).

Eski Türkçeden itibaren *ortuq, ortak* şeklinde kullanılan sözcüğe *İbnü Mühenna Lügati*’nde ‘ortak (eş)’ (Gül, 2016, s. 214) karşılığı verilmiş olup sözcük bugün Türkiye Türkçesinde anlam değişmesine uğrayarak ‘kuma’ yani birden fazla kadınla evli erkeğin eşlerinden her biri karşılığı olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Türkiye Türkçesinde ikilemelerde “evli kadın” karşılığı *eş*, *yoldaş* sözcükleri de kullanılmıştır.

**eş sevgili:** Çok, candan sevilen; yaşam paylaşılan, değer verilen kişi.

*İki şık şık bir tık tık tekniğiyle yazmak kolay sanıyorsanız, yanılıyorsunuz. Yediğinizi, içtiğinizi, ne zaman, nerede, kiminle ne yaptığınızı, neleri ve kimleri sevdiğinizi, yatağınız yorganızdan çorbanıza kadar ev hâlinizi, eşinizi sevgilinizi varsa çocuğunuzu, yoksa kedinizi, köpeğinizi, kaşınıtınızı, takıntınızı... (Zeki Coşkun, Radikal Gazetesi, 24.11.2006) (TİS)*

**eş yoldaş:** Çok yakın kimseler, dost ve tanıdıklar; arkadaş.

*Ya Rabbena eşimden*

*Eşimden yoldaşımdan*

*Aklımı alma başımdan*

*Kabre vardığım gece* (Sabahattin Eyüboğlu, Yunus Emre, s.85) (TİS)

## 1.1.4. ‘Kadın’ ve ‘karı’ sözcüklerinin belirleyici olduğu ikilemeler:

Eski Uygur Türkçesinde ‘karı koca’ anlamına *er-xotun* terimi kullanılmıştır (Doğan & Erdin, 2018, s. 173). Eski Uygur Türkçesi atasözlerinde kadından *hanım*, *kadın* ve *hatun* olarak söz edilmiştir (Doğan & Erdin, 2018, s. 186).

Türkiye Türkçesi atasözlerinde de kadından *hatun*, *hanım*, *avrat*, *karı* ve *kadın* şeklinde bahsedildiği görülür (Hirik, 2017, s. 1738). Kavram, Trakya ağızlarında *karı*, *kār*, *ātun*, *gadın*, *kāy*, *anım*, *bēmki* / *bēmkişi* / *bēmkiy*, *dudu* ve *külkahyası* terimleri ile karşılanmıştır (Özden, 2017, s. 269).

**Bir karı bir koca, börek yer her gece.** (Zile, \*Mesudiye – Ordu)

**Dumansız baca, çekişmedik karı koca olmaz.** (Alınca-Giresun) (BAAD)

**Her kadının adı var, kadın kızın adı ne?** (-Niğde) (BAAD)

**karı kısrak:** Bir erkeğin evlenmiş olduğu kadını ailesi ve hayvan benzeri malı varlığı.

*İtimizle, karımızla kısrığımızla, çoluğumuzla.* (Yaşar Kemal, İnce Mehmet, s. 46) (TİS)

**karı kız milleti:** Kadın milleti. (GTS)

**karı kızan:** Eş kadın ve çocuklar.



*Taşbaş gibi bir dinsize kapılmış bir Çukurova köyünün, çoluk çocuk, karısı kızısıyla 5 yıl nasıl hapislerde inlediğini anlattı.* (Yaşar Kemal, Yer Demir Gök Bakır, Dağın Öte Yüzü, s, 256) (TİS)

**karı koca:** Birbirleriyle evlenmiş kadın ve erkek.

*"Oğulları Amerika'ya kaçtığından beri karı koca ismini bile ağızlarına almıyorlardı."* - Oğuz Atay (GTS)

**karı koca:** Birbirleriyle evlenmiş olan kadın ve erkek.

*Gerçek bir karı koca gibi otelin gece bekçisinden 19 numaralı anahtarı almıştık.* (Orhan Pamuk, Yeni Hayat, s. 92) (TİS)

**Karı koca bokçu oldu, oğlan uşak okçu oldu.** (\*Silifke – İçel) (BAAD)

**Karı koca can koca, dertlere derman koca.** (-Samsun) (BAAD)

**karı koca ilan etmek:** Evlendirmek, nikahını kıymak (SDS)

**karı koca olmak:** Nikahlı veya nikahsız birlikte yaşamaya başlamak. (GTS)

**Karı koca, helva yer her gece.** (\*Merzifon – Amasya) (BAAD)

**Oğlan uşak belde çok, karı koca elde çok.** (\*Silifke-İçel) (BAAD)

**tütmedik baca, çekişmedik karı koca olmaz:** Aile içinde ufak tefek birtakım çekişmeler, fikir ayrılıkları olabilir. Bunu doğal karşılamak gerekir. (TAS)

Evlilik bağına dayalı evlilik ilişkisinde karısı olan kadın için ‘karı’ karşılığı diğer Türk lehçelerinde *abağay, aile, ambâk, argış, awrat, ayaktaş, ayâl, biçe, cahtar, camağat, cubay, cuft, ebçi, emegen, eş, evdeş, halâl, hanım, harem, hawû, heley, qarçık, katun, kelin, kisi, köç, kuma, kurtka, kündeş, küni, ortak, refika, tokal, umrdâş, üydegi, wesni, yastıktaş, yoldaş, yutuz, za’îfa* ve *zevce* gibi terimler kullanılmıştır (Li, 2019, s. 311-341).

Türkiye Türkçesinden farklı olarak ‘karı koca’ anlamına *Tarama Sözlüğü*’nde *er avrat* (“Biri birisinden kaçır yat gibi / Olinmaz bular hiç *er avrat* gibi” (C III, s.1489) ikilemesine yer verilmiştir (Telli, 2020, s. 148).

## 1.2. ‘Kız’ ve ‘Kız Kardeş’ Sözcüklerinin Belirleyici Olduğu İkilemeler

Ölçünlü Türkiye Türkçesinde ‘kız kardeş’ için *abla, bacı, kız kardeş* sözcüklerinin yanı sıra; ağızlarda *aba* (DS VI: 4403), *abo* (DS I: 27), *abu* (DS I: 31), *abla* (DS I: 23), *abıla* (DS I: 20), *abilla* (DS I: 21), *abilâ* (DS I:

## Türkoloji

№ 4 (120), 2024

SALIM KÜÇÜK

23), *able* (DS I: 24), *abula* (DS I: 32), *apla* (DS I: 289), *ave* (DS I: 380); *baccı* (DS I: 457), *bacey* (DS I: 457), *baci* (DS I: 457), *baco* (DS I: 457, 458), *baji* (DS I: 457, 489), *paci* (DS III: 3375); *eci* (DS III: 1660-1661), *ice* (DS III: 2501), *ici* (DS III: 2501, 2503); *egeç*, *egeçi* (DS III: 1661, 1672), *kada* (DS IV: 2587), *silik* (DS V: 3634), *uye* (DS VI: 4789) sözcükleri kullanılmıştır. Abla için Trakya ağızlarında *aba*, *ade*, *billa*, *cice*, *dudu* ve *tadım*; kız için *kız*, *kızan*, *kız kızanı*, *kızancık* ve *kancık* sözcüklerinin kullanıldığı görülür (Özden, 2017, s. 266).

Türkiye Türkçesinde ‘kız’ ve ‘kız kardeş’ sözcüklerinin belirleyici olduğu ikilemelerde genellikle *bacı* ve *kız* sözcükleri kullanılmıştır.

*Kız gelin* ikilemesi Yenisey Yazıtlarında “*kanım tölböri kara bodun külüg kadaşım esizim e eçiçim er öglar oğlan er küdegülerim kız kelinlerim bökmedim* “Hanım Tölböri, halkım, ünlü akrabalarım, ne yazık! Ağabeyciğim, annelerim erkek çocuklarım, erkek güveylerim, kızlarım ve gelinlerim, (hepsine) doymadım.” Uyük-Turan (E 3), 6 (Yıldırım, 2020, s. 1766) şeklinde kullanılmıştır.

Anadolu sahasında Hacı Bektâş-ı Velî’nin *Velâyet-nâme* adlı eserinde aynı ikileme “Meger kim *kız gelin* bir yire cem’ olup ol buğarda ton yurlardı.” (V. 5b) şeklindedir (Koç, 2020, s. 274).

**bacı kardeş:** Aynı anne ve babadan doğmuş erkek ve kız kardeşler. Onlarla kardeşiymişçesine çok yakın olan, kadınları kardeşi gibi gören.

*Kılık kıyafeti dert edinmekten kurtulmuş, yiyip içmeyi beşinci onuncu plana atmış, kuru yerde yatacak kadar kalenderleşmiş, kadınlarla bacı kardeş, erkeklerle akran arkadaş, şakacı, güleç, gurursuz, tam halk adamı öğretmenler, sağlıkçılar, yöneticiler de var.* (Fakir Baykurt, Şamarı Oğlanları, s.47)

*Biz seninle birlikte büyümedik mi, bacı kardeş gibi.* (Kemal Tahir, Köyün Kamburu, s. 375) (TİS)

**kız gelin:** Genç kız gelinlik çağındaki bayan, kadın ve benzeri insanlar.

*Az sonra oğlan uşak kız gelin önlerinde Meryemce diyor domuz yükleniyorlar kapıya.* (Yaşar Kemal, Yer Demir Gök Bakır, s.39-40) (TİS)

**kız karı:** Genç kız eş kadınlar.

*25 kuruşa kızını karısını satan ki köylü milletidir.* (Yaşar Kemal, Yer Demir Gök Bakır, s.315) (TİS)

Türkiye Türkçesinde ‘kız’ ve ‘kız kardeş’ kavramlarının belirlenen konumunda olduğu ikilemelerde *ana*, *baba*, *kardeş* ve *oğul* sözcükleri belirleyici olarak kullanılmıştır.

**ana(sı) bacı(sı):** Anne, kız kardeşler gibi yakın kadınlar.

*Sonra Kazım abi, ‘Ben bu yatakhanein 4. Murad’ıyım ve sigarayı hepimize yasaklıyorum. Anası bacısı güzel olanlar buyursun içsin!’ diye bağırdı.* (Erdoğan Baysal, Tütün Parası, s.76) (TİS)

**anası danası:** Soyu soppu, bütün aile. (GTS)

**anası danası:** Ana, çocukları ve yakın çevresi, arkadaşları; herkes.

*Kızımız Esra’nın anasının danasının yüz makyajı birer örnek.* (Cumhuriyet Gazetesi, 14.07.2004, s. 2) (TİS)

**anası danası:** soyu soppu, ailesi: Anası danası onu arar sorar oldu. (SDS, TDV)

**anam bacım:** Kişinin annesi ve kız kardeşleri veya onlar kadar değer verdikleri.

*Duranâ: “Esen Ali yabancı değil” dedi. “Oturun...” “Onlar benim anam bacım yerine” dedi Esen Ali.* (Fakir Baykurt, Onuncu Köy, s.52) (TİS)

**anası kızı (DS-I):** Hepsi, tamamı, tümü.

*Anası kızı otuz koyunum var.* (TİS)

**baba kız:** Baba ile kızı; çok yakın olmayı anlatır..

*Hangi gizli ruh alakası bizi birbirimize bağlamış, iki sene sonra 40 yıllık iki dost hatta bir baba kız gibi birbirimizin kollarına atmıştı?* (Bülent Aksoy Nazan. Türk Edebiyatına Eleştiriler Bir Bakış Berna Boran'a Armağan, s.93) (TİS)

**kardeş bacı:** Erkek ve kız kardeşler.

*Mümin müslim kardeş bacıdır.* (Folklor Edebiyat Dergisi, s. 29) (TİS)

**karı kızan:** Eş kadın ve çocuklar.

*Taşbaş gibi bir dinsize kapılmış bir Çukurova köyünün, çoluk çocuk, karısı kızanyla 5 yıl nasıl hapislerde inlediğini anlattı.* (Yaşar Kemal, Yer Demir Gök Bakır, Dağın Öte Yüzü, s, 256) (TİS)

**oğul kız:** Erkek ve dişi çocuklar.

*Oraya da geçip kındırlıklara varacaklar haydi bakalım haydi üşenmeyin üşenenin oğlu kızı olmazmış.* (Fakir Baykurt, Köygöçüren, Adam Yayınları s. 287) (TİS)

Diğer Türk lehçelerinde ‘kız kardeş’ kavramı *abla*, *apa* ~ *aba*, *apte*, *bacı*, *baldız*, *bibi*, *çêçe*, *dede*, *ecîy*, *eçe*, *eke*, *eze*, *hemşire*, *karındaş* ~ *kardeş*, *pice*, *siñil*, *tete*, *tuğgan*, *tuğduk*, *tuñma*, *uba*, *uya*, *üke* gibi sözcüklerle karşılanmıştır (Li, 2019, s. 218-234).

### 1.3. ‘Erkek Çocuk’ ve ‘Erkek Kardeş’ ile İlgili İkilemeler

Eski Türkçede ‘evlat’ anlamına *ogul* sözcüğü kullanılmış olup ‘kız çocuk’ için *kız oğul*, ‘erkek çocuk’ için *urı oğul* sözcükleri kullanılmıştır (Ercilasun, 2011, s. 190). Kaşgarlı *Mahmut Dîvânü Lügâti’t-Türk* adlı eserinde çocuklar için bir cinsiyet ayrımı yapmamış her ikisini de ‘oğul’ sözcüğü ile karşılamıştır (Yavuz, 2013, s. 352). Ölçünlü Türkiye Türkçesinde ise *oğul* sözcüğü anlam daralmasına uğrayarak yalnızca ‘erkek çocuk’ için kullanılmış olup ağızlarda *bala* (DS I: 496) da ‘oğlan çocuğu’ anlamına gelir.

Türkiye Türkçesinde erkek çocuk için *ağabey* karşılığı ölçünlü dilde *ağabey*, *kardeş*, *erkek kardeş*; ağızlarda ise *ā* (DS I: 1), *abe*, *ābe* (DS I: 17), *ābey* (DS I: 17, 18), *abey* (DS VI: 4404), *ābî*, *abiy* (DS I: 17, 74-75, 136), *aga* (DS I: 74-75), *agabek* (DS I: 74, 75), *age* (DS I: 74, 76), *ago* (DS VI: 4406), *āgu* (DS I: 74, 77), *ağa* (DS I: 75), *ağacı* (DS I: 75, 80), *ağacık* (DS I: 75, 80), *ağadadaş* (DS I: 75, 81), *ağē* (DS I: 75, 88), *ağey* (DS I: 75, 89), *ağış* (DS I: 75, 93), *ağō* (DS I: 75), *aka* (DS I: 135-136; VI: 4410), *akey* (DS I: 136, 148), *akga* (DS I: 135), *akka* (DS I: 135-136), *apey* (DS I: 17, 286), *apa* (DS I: 282), *ava* (DS I: 374); *biladar*, *bilader* (DS I: 692), *bilēzer* (DS I: 692), *dadaş* (DS II: 1319), *duğan* (DS II: 1595), *eke* (DS II: 1663, 1692), *gada* (DS III: 1888), *kada* (DS III: 2587), *kade* (DS III: 2589), *kekey* (DS III: 2722), *keki* (DS III: 2723) sözcükleri kullanılmaktadır. Kavram Trakya ağızlarında *aga*, *acı*, *tada*, *gaga*, *başşa*, *eçi* ve *ede* sözcükleri ile karşılanmıştır (Özden, 2017, s. 265).

Ölçünlü Türkiye Türkçesindeki *oğul* sözcüğü için ise ağızlarda *ōl* (DS VI: 4612), *ovul* (DS V: 3299) gibi kullanımlara sahiptir. Kavram, Trakya ağızlarında *oul*, *ōlan*, *holan*, *kızan*, *çocuk* ve *bire* sözcükleri ile karşılanmıştır (Özden, 2017, s. 266).

‘Erkek çocuk’ veya ‘erkek kardeş’ ile ilgili ikilemelerde erkek çocuk veya kardeş yerine kullanılan sözcüğün bazen birinci bazen de ikinci sırada yer aldığı görülmektedir.

Erkek çocuk veya kardeş kavramının birinci sırada geçtiği ikilemeler:

**Elim gözüm, oğlum kızım.** (-Van; \*Bor -Niğde) (BAAD)

**kardeş oğul:** Kardeş oğul gibi kan bağı bulunan yakınlar.

*Şanlı tarihîmiz de kardeş oğul cinayetlerinden geçilmiyor.* (Yıldırım Türker, Radikal 05.06.2006) (TİS)

**Karı koca bokçu oldu, oğlan uşak okçu oldu.** (\*Silifke – İçel) (BAAD)

**oğlan uşak:** Çoluk çocuk (GTS)

**oğlan uşak:** Çocuklar, evlilikten dünyaya gelen yeni bireyler.

*Az sonra oğlan uşak, kız gelin, önlerinde Meryemce domuzu yükleniyorlar kapıyı.* (Yaşar Kemal, Yer Demir Gök Bakır, s. 39-40) (TİS)

**Oğlan uşak belde çok, karı koca elde çok.** (\*Silifke-İçel) (BAAD)

**Oğlandan kızdan kesilmek.** (Gündüzbey, \*Yeşilyurt – Malatya) (BAAD)

**oğul kız:** Erkek ve dişi çocuklar.

*Oraya da geçip kındırlıklara varacaklar haydi bakalım haydi üşenmeyin üşenenin oğlu kızı olmazmış.* (Fakir Baykurt, Köygöçüren, Adam Yayınları s. 287) (TİS)

**oğul ovşak:** Bir halde bulunan çocuk, torun, kardeş ve benzeri kişilerin tamamı.

*Komşumuz, bu akşamki yemeğe maşallah oğul ovşak bit yavşak katıldı neredeyse yemek yetiştiremeyecektik.* (G.K.D. Gölarmara) (TİS)

**oğul uşak:** Çoluk çocuk evlilikten olan çocuklar.

*Geceleri evlerde kahvede masal masal maniki oğlu uşağı on iki, on ikinin yarısı. Şepirli'nin karısı.* (Fakir Baykurt, Köygöçüren, s. 177) (TİS)

**oğul uşak** (TDV)

Erkek çocuk veya kardeş kavramının ikinci sırada geçtiği ikilemeler:

**avrat uşak:** Kadın, çocuklar ve ailenin diğer bireyleri.

*Köylüler bir başıma biriktiler, bir biriktiler! Çoluk çocuk, avrat uşak... el değer etek değmez beni soyuverdiler.* (Yaşar Kemal, Ölmez Otu, s.18) (TİS)

**baba oğul:** Baba ile oğlu.

*Oya hanım hakkında rezil dedikodu yazıları yazan sahteci baba oğul hakkında ne düşünüyor.* (Deniz Gökçe, Akşam Gazetesi, 01.03.2004) (TİS)

**bacı kardeş:** Aynı anne ve babadan doğmuş erkek ve kız kardeşler. Onlarla kardeşymişçesine çok yakın olan, kadınları kardeşi gibi gören.

*Kılık kıyafeti dert edinmekten kurtulmuş, yiyip içmeyi beşinci onuncu plana atmış, kuru yerde yatacak kadar kalenderleşmiş, kadınlarla baci kardeş, erkeklerle akrana arkadaş, şakacı, güleç, gurursuz, tam halk adamı öğretmenler, sağlıkçılar, yöneticiler de var.* (Fakir Baykurt, Şamarı Oğlanları, s.47) (TİS)

Diğer Türk lehçelerinde ‘erkek kardeş’ kavramı *abıy, abzıy, aça, ağa ~ ağa, apa ~ aba, bî, birader, brat, dadaş, eçi, eke, ini, kadaş, kad’a, kaka, karındaş ~ kardeş, keke, surus, tuğğan, tuğduk, tuyma, ubay, uya, üke* gibi sözcüklerle karşılanmıştır (Li, 2019, s. 192-218).

## 1.4. ‘Dede’ ve ‘Nine’ ile İlgili İkilemeler

Clauson’a göre (1972, s. 451) Oğuz-Kıpçak grubuna ait olan ‘dede’ sözcüğü temelde ‘baba’ demek olup sonra bu anlamda *baba* sözcüğü ile yer değiştirince ‘dede; yaşlı adam, derviş’ vb. anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

Ölçünlü Türkiye Türkçesindeki ‘dede’ sözcüğünün yanı sıra ağızlarda *dedey* (DS II: 1398), *dide* (DS III: 1481), *dipdede* ‘en büyük dede’ (DS: II: 1510) sözcükleri de kullanılmaktadır. Trakya ağızlarında ise *boba, ābā, ağababa, kocababa, uzak dede, uzak kocababa* gibi terimlerle karşılanmıştır (Özden, 2017, s. 264).

Biçim yönünden çocuk diline ait *nine* için (Li, 2019, s. 127) Ölçünlü Türkiye Türkçesinde *anneanne* ‘(anne tarafından) nine’, *babanne* (baba tarafından) nine’ ve *cicianne, ebe* kullanımlarının yanı sıra ağızlarda *cica* (DS I: 957), *cicana* (DS I: 957), *cicinene* (DS I: 957), *cice* (DS I: 957), *ibi* (DS III: 2501), *kartana* (DS III: 2670), *nene* (DS III: 3246) sözcükleri yer almaktadır. Farklı olarak ölçünlü dilde kullanılan *anne* (DS I: 278) sözcüğünün ağızlarda ‘nine’ anlamında kullanıldığı da görülür. Trakya ağızlarında ise *nene, anne, anane, babane, bubānne, ebe, gocna, goncalık, kocana, tete, uzak anne, uzak nine, haminne* ve çocuk dilinde *papış* sözcükleri kullanılmaktadır (Özden, 2017, s. 263). Trakya ağızlarında kullanılan *tete* sözcüğü günümüz Kazak Türkçesinde de kullanılmakla birlikte Türkiye Türkçesinden farklı olarak ‘baba, amca, dede ve baba tarafından akraba kişiler’ anlamında kullanılmakta olup sözcüğün kadınlar için kullanımı daha sonra ortaya çıkmıştır (Kurmanbauly vd., 2024, s. 262, 263, 264, 265, 266).

*Dede* ve *nine* sözcüklerinin kullanıldığı ikilemelerde bazen *baba* bazen de *dede* sözcüğünün birinci sırada yer aldığı görülmektedir.

**baba dede:** Atalar.

*Kendinin de, babadan dededen kalma on bir ağaç zeytini vardı.*

(Yaşar Kemal, Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana, s.123) (TİS)

**babası dedesi:** Ataları, soyu.

*Bak, kulağını iyi aç ki, neler duyacaksın İsmail Ağam, açılıyor, al gözüm seyreyle beylerin hünerlerini, ben bir dul kadının oğluyum, babası dedesi belli olmayan.* (Yaşar Kemal, Yağmurcuk Kuşu, s. 138) (TİS)

**dede nine:** Babanın veya annenin babası ile annesi büyük baba, büyük anne./Yaşlılar.

*Dede nine, anne baba, çocuklar grupları oluşturuyor.* (Doğan Cüceloğlu ve Savaşçı, s. 371) (TİS)

**dedesi babası:** En gencinden en yaşlısına kadar bütün insanlar, herkes./ Dervişlik ululuk gibi unvanları olan ve toplum tarafından yüce kabul edilenler.

*Günah sayarlar da geyik avını ama, gene de etini yememezlik etmezlerdi. Kocası genci, hocası mollası, dedesi babası, herkes yerd.* (Yaşar Kemal, Üç Anadolu Efsanesi, s. 163) (TİS)

Diğer Türk lehçelerinde ‘dede’ kavramı *abuşka, ağa ~ağa, ana atası, ata atası, apa ~ aba, ata, baba, cedd, dede, dedü, eçü, ehe, ire, kart ata, öböğön, tay ata, uluğ ata, yeye* gibi terimlerle karşılanmıştır (Li, 2019, s. 107-122).

“Nine” kavramı için ise *ana ~ ene, ana anası, ata anası, apa ~ aba, babu, bavuşka, bibi, çéçe, ebe, eçe, inna, kart ana, mama, nene, tay ene, tetey, uluğ ana* gibi terimler kullanılmıştır.

### 1.5. ‘Amca’ ve ‘Dayı’ ile İlgili İkilemeler

Ölçünlü Türkiye Türkçesindeki *amca* sözcüğü ağızlarda çok şekillidir: *abca* (DS I: 15), *abıca* (DS I: 15, 18; VI: 4404), *abıcı* (DS I: 15, 18), *abuca* (DS I: 15, 32), *amcacık* (DS I: 238), *amıca* (DS I: 238), *amuca* (DS I: 239; VI: 4417), *apca, apça* (DS I: 15, 286), *ebice* (DS V: 1656), *emce* (DS III: 1730, 1740), *emice* (DS III: 1735, 1740).

Ölçünlü Türkiye Türkçesinde annenin erkek kardeşi anlamına gelen *dayı* sözcüğü ağızlarda *dayni, dayyı* (DS III: 1390) şekillerinde kullanılmaktadır.

Türkiye Türkçesinde ‘amca’ sözcüğünün ağızlara özgü ‘emmi’ şeklinde karşılandığı ve ‘dayı’ sözcüğü ile birlikte kullanıldığı ikilemelerde ‘emmi’ sözcüğünün başta geldiği görülmektedir.

**emmi dayı:** Anne ve baba tarafından akrabalar; arka, güç olacak yakınlar.

*Arkasında hükümeti, dağda eşkiyası, bir koca köyde emmisi dayısı var.* (Yaşar Kemal, İnce Memed 2, s.77) (TİS)

**emmim dayım, hepsinden aldım payım:** Akrabalara dayanılarak yapılan işte zararlı çıktım. (SDS)

**emmim, dayım hepsinden aldım payım:** İnsana zaman zaman en yakınları bile yardım etmez. Bundan dolayı bir işe başlarken yakınlarımıza bile güvenmemeliyiz ve kimseden yardım beklememeliyiz. Her şeyi kendi gücümüze göre planlamalı ve hareket etmeliyiz. (TAS)

**emmim, dayım kesem; elimi soksam yesem:** Bir kimsenin gönül rahatlığıyla harcayabileceği para, başkalarının verdiği değil kendisinin çalışarak kazandığı paradır. (TAS)

Diğer Türk lehçelerinde ‘amca’ ve ‘dayı’ kavramları için *abağa, abıy, abziy, aç, ağa ~ aka, amca, ‘amm, ana karındaşı, ata karındaşı, apa ~ aba, baba, eçi, kiçig ata, mâmu, nemere ağa, tağay, uluğ ata* gibi terimler kullanılmıştır (Li, 2019, s. 159-177).

## 1.6. ‘Hala’ ve ‘Teyze’ ile İlgili İnkilemeler

Arapça kökenli (خاله) sözcük normalde ‘teyze’ anlamına gelirken Ölçünlü Türkiye Türkçesinde “babanın kız kardeşi” anlamında *hala* şeklinde kullanılmış olup ağızlarda ise çocuk diline ait Farsça kökenli *bibi* (بی بی) sözcüğü ile karşılanmıştır (Li, 2019, s. 180, 183): *bıbı* (DS I: 653, 677), *bibiya* (DS I: 677, 678), *bibü* (DS I: 677, 678), *bübü* (DS I: 677, 811), *büvi* (DS I: 677, 832), *mimi* (DS IV: 3199), *pipi* (DS V: 3457). Ancak *bibi* sözcüğü ağızlarda anlam genişlemesine uğrayarak *hala*, ‘amca karısı, anne, abla, nine, teyze (DS I: 677-678) için de kullanılmıştır. Bunlardan biri de ‘amca karısı’ anlamına gelen *büvi* sözcüğüdür (DS I: 677, 832). ‘Hala’ sözcüğünün ise ağızlarda *ala* (DS I: 170) şeklinde karşılandığı görülür. Trakya ağızlarında ‘hala’ için *ala, ālā, bibi, teta* ve *alçe* sözcükleri kullanılmaktadır (Özden, 2017, s. 265).

Talat Tekin’in \*tay ~ tayı eze-si (Tekin 1960, s. 294 akt. Li 2019: 187) şeklinde kökenini açıkladığı ve ‘dayı ablası, anne tarafından yaşça büyük kadın veya kız akraba’ anlamına gelen Ölçünlü Türkiye Türkçesindeki *teyze* sözcüğü de ağızlarda birden fazla şekillidir: *dağza* (DS II: 1326, 1386), *dayas* (DS II: 1386), *dayaza* (DS II: 1386, VI: 4483), *dayıza* (DS II: 1386, 1388), *dayza* (DS II: 1386, 1390), *daza* (DS II: 1386, 1390), *deyza, deyze* (DS II: 1386, 1448), *deza* (DS II: 1386, 1448), *dēze, dēze* (DS II: 1386, 1448), *dezeana* (DS II: 1387, 1448), *diyaza* (DS II: 1387, 1528), *diyeze* (DS II: 1387, 1529), *dīze* (DS II: 1387, 1530); *ceci* (DS I: 957), *cice* (DS I: 957), *cici* (DS I: 957), *çiçe* (DS I: 957), *çiçe* (DS I: 957). Trakya ağızlarında *teyze* kavramı *tiyze, çiyze, cice, ebe* ve *tete* sözcükleri ile karşılanmıştır (Özden, 2017, s. 265).



Türkiye Türkçesinde ‘hala’ ve ‘teyze’ sözcüğünün birlikte kullanıldığı ikilemelerde ‘hala’ sözcüğüne birinci sırada yer verilmiştir.

**hala teyze:** Baba ve anne tarafından yakın akrabalar.

*Bugün cuma hala teyze ziyareti yapacağım.* (G.K.D. Balıkesir) (TİS)

Diğer Türk lehçelerinde ‘hala’ ve ‘teyze’ için *ağıla*, *‘amma, ana kız karındaşı, ata kız karındaşı, apa ~ aba, bibi, çéçe, ecîy, eçe, eke, eze, hâla, küküy, pice, tete, teyze, uba* gibi sözcükler kullanılmıştır (Li, 2019, s. 177-192).

## 2. Evlilik Bağına Dayalı Akrabalık Adları ile Oluşturulmuş İkilemeler

Eski Türkçede evliliğe dayalı akrabalık adları için ‘gelin’ karşılığı *keliñ*, ‘kayınbirader’ karşılığı *yurç*, “eş, zevce” karşılığı *yutuz* terimi kullanılmıştır (User, 2009, s. 253).

Evlilik bağına dayalı akrabalık adları günümüzde Türkiye Türkçesinde *karı, koca, kaynana, kaynata, gelin, damat, teyze, enişte, yenge, dünür, kayınbirader, baldız, görümce, bacanak, elti* ve *torun* gibi terimlerle karşılanmaktadır.

### 2.1. ‘Gelin’ ve ‘Güvey’ ile İlgili İkilemeler

*Gelin* ve *güvey* aileye sonradan evlilik yoluyla dahil olan bireylerdir. Bu yüzden ‘el oğlu’ ve ‘el kızı’ yani yabancı olarak görülmüşlerdir. Eski Türkçede çokluk eki ile *keliñün* (kelin + gün) şeklinde kullanılan *keliñ* kelimesinin kökenini köken bilimciler genellikle *kel-* eylemine dayandırmışlardır. Bu anlamda Türkiye Türkçesinde kullanılan *gelin gelmek* deyimini *kel-* eylemi ile ilişkili olup *gelin*’e ‘aileye gelen kişi’ anlamı yüklenmiştir (Aksan, 2008, s. 67; Li 2019, s. 420). Türkiye Türkçesinde *gelin* “1. Evlenmek için hazırlanmış, süslenmiş kız veya yeni evlenmiş kadın; elkızı. 2. Aileye evlenme yoluyla girmiş olan kadın; elkızı.” olarak tanımlanmıştır (<https://sozluk.gov.tr/>).

Ölçünlü Türkiye Türkçesinde kullanılan *gelin* sözcüğü ağızlarda *gen* (DS III: 1989) ve *çiçi* (DS I: 957, II: 1204) sözcükleri ile adlandırılmıştır. Türkiye Türkçesi ağızlarında *gelin* sözcüğü ile türetilen *gelinabla, gelinana, gelinbaba, gelinbacı* vb. genellikle *yenge* karşılığı kullanılmıştır (Li, 2019, s. 421).

‘Kocanın karısı’ anlamında genel olarak Türkçede *anne* ve *karı* kavramları karşılığı kullanılan terimler aynı zamanda ‘gelin’ kavramı için de

## Türkoloji

№ 4 (120), 2024

SALIM KÜÇÜK

geçerli olup bunların yanı sıra ayrıca “oğulun karısı” anlamında Türk lehçelerinde *kelin* sözcüğü de kullanılmıştır (Li, 2019, s. 420).

*Gelin* sözcüğü Türkiye Türkçesindeki ikilemelerde genellikle *güvey* ve *kaynana* sözcükleri ile birlikte kullanılmıştır.

**gelin güvey (olmak):** Bir işin tüm aşamalarını dikkate almadan kendi kendine onu olmuş kabul edip sevinmek ya da üzülme. / Evlenen erkek ile kız.

*Burada kendi kendimize gelin güvey oluyor mal saklıyor mal çıkarıyoruz. Bir de aylardır Adil'i bekliyoruz. Adil gelmez.* (Yaşar Kemal, Yer Demir Gök Bakır, Dağın Öte Yüzü İki, s.138) (TİS)

**gelin güvey olmak:** Karşısındakinin nasıl karşılayacağını düşünmeden bir işi olup bitmiş sayarak sevinmek: *Onlar kendi kendilerine gelin güvey oldular.* P. Safa (SDS)

**gelin kaynakna** (Kavgası, geçimsizliği): Evlenmiş bayan ve eşinin annesi

*Nezaket ve Mehpere arasında gelin kaynakna çekişmesi başlarken Ruhi otoritesini hissettirir.* (Sabah Gazetesi, 14.02.2004, s.7) (TİS)

**kız gelin:** Genç kız gelinlik çağındaki bayan, kadın ve benzeri insanlar.

*Az sonra oğlan uçak kız gelin önlerinde Meryemce diyor domuz yükleniyorlar kapıya.* (Yaşar Kemal, Yer Demir Gök Bakır, s.39-40) (TİS)

Eski Türkçede *güveyi* sözcüğü eski Uygur Türkçesinde ve Karahanlı Türkçesinde *küdegü* olarak kullanılmış, yerini Eski Anadolu Türkçesinde *-d- > -y-* değişimi ile *güvegü*'ye bırakmıştır (Aksan, 2008, s. 73). Eski Uygur Türkçesinde ‘damat’ karşılığı atasözlerinde *küyoğul* (küyo + oğul < küde-gü-oğul) kullanımı mevcuttur (Doğan & Erdin, 2018, s. 172). Doerfer’e (1971, s. 298) göre *güvey*, *\*küde-* ‘evlenmek’ sözcüğünden türemiştir. Karahanlı Türkçesinde de *kağın kağnagun* ikilemesi ‘kayımlar ve güveyiler’ şeklinde adlandırılmıştır (Ercilasun & Akkoyunlu 2014).

Farklı olarak *Tarama Sözlüğü*'nde ‘güvey’ için *göreğen* (“Ol beğenmedi görüp çoğun kızın / Sonucu ol aldı Selçug’un kızın / Anlar eydür güyeğüye göreğen / Nitekim güyeğü oğluna yeğen” (Enveri. XV. C III, s. 1774) sözcüğünün kullanıldığı görülür (Telli, 2020, s. 149).

Günümüz Ölçünlü Türkiye Türkçesinde *güveyi* Farsça kökenli *damat* (< dāmād) sözcüğü ile de karşılanmıştır (<https://sozluk.gov.tr/>). Ağızlarda *gevi* (DS II: 2011), *givi* (DS II: 2011, 2086), *giyev* (DS VI: 4509), *giyov* (DS

II: 2086), *göveği* (DS II: 2167, 2239), *gövü* (DS II: 2170), *güya* (DS II: 2203), *güey* (DS II: 2215), *güva*, *güve* (DS II: 2239), *güvegi* (DS II: 2239), *güyâe* (DS II: 2239, 2242) ve *güyo* (DS II: 2239, 2242) gibi kullanımlara sahiptir. Farklı olarak Trakya ağızlarında iç güvey için *dikme* sözcüğünün kullanıldığı görülür (Özden, 2017, s. 270).

Karısının ailesinin evinde oturan erkek ise Türkiye Türkçesinde *iç güveyi*, *iç güveyisi* ve ağızlarda *içgüyö* (DS II: 2505) şeklinde karşılanmıştır.

Kadının kocası anlamında genel olarak Türkçe *baba* ve *koca* sözcüklerinin yanı sıra Türk lehçelerinde kızın kocası anlamına *dāmād*, *küdegü* ve *küreken* terimleri kullanılmıştır (Li, 2019, s. 411).

## 2.2. ‘Kaynana’ ve ‘kaynata’ ile İlgili İkilemeler

Eski Uygur Türkçesinde ‘kaynana’ kavramı *kaynana* ve *kéynana*, ‘kaynata’ *kéyin ata* ve *kéynata* terimleri ile karşılanmıştır (Doğan & Erdin, 2018, s. 172, 173). Damadın veya gelinin annesi anlamına gelen ‘kaynana’ kavramı Ölçünlü Türkiye Türkçesinde *kaynana* ve *hanım anne*, ağızlarda ise *gayınna* (DS III: 1946), *kayınna* (DS III: 2700) gibi sözcüklerin yanı sıra Trakya ağızlarında kavram farklı olarak *gayna*, *ganyana*, *kayna*, *kayna garı*, *analık*, *dudunine* şekillerinde karşılanmıştır (Özden, 2017, s. 270).

**gelin kaynana** ( Kavgası geçimsizliği): Evlenmiş bayan ve eşinin annesi

*Nezaket ve Mehpare arasında gelin kaynana çekişmesi başlarken Ruhi otoritesini hissettirir.* (Sabah Gazetesi, 14.02.2004, s.7) (TİS)

**kaynana görümce:** Damadın annesi ve kız kardeşleri hep birlikte.

*Kaynana görümce aynı evde oturulan özgürlükten uzak günler mi? Nedir özlediğimiz?* (Pakize Suda, Hürriyet Gazetesi, 25.05.2002) (TİS)

**kaynana kaynata:** Kadına göre kocasının, kocaya göre karısının anne ve babası.

*Yeni gelinin arası kaynana kaynatasıyla biraz açılmış.* (G.K.D. Lüleburgaz) (TİS)

Trakya ağızlarında ‘kaynata’ için farklı olarak *ağbaba* ve *babalık* kullanımları mevcuttur (Özden, 2017, s. 270).

Evli eşlerin birbirlerine göre anneleri anlamına gelen ‘kaynana’ için Türk lehçelerinde *awrat anası*, *biyana*, *ene*, *hala*, *katun*, *kaşın ana* ~ *kaşın ene*, *kuñçuğ* ve *küye* evli eşlerin birbirlerine göre babaları anlamına gelen ‘kaynata’ için ise *amu*, *ata*, *babay*, *biyata*, *her(üñ) babası*, *kişin babası*,

*kın, kın ata, kına, kını, toyon* gibi terimler kullanılmıştır (Li, 2019, s. 341-349, 349-357).

### 2.3. ‘Torun’ ile İlgili İkilemeler

“Bir kimseye göre çocuğunun çocuğu” (<https://sozluk.gov.tr/>) anlamına gelen ‘torun’ Ölçünlü Türkiye Türkçesinde *erkek torun* ve *kız torun* şeklinde kullanılmaktadır (Li, 2019, s. 292).

Kavram, Trakya ağızlarında *turun* ve *uşak* sözcükleri ile karşılanmıştır (Özden, 2017, s. 267).

**torun tombalak:** Kişilerin çocukları ve çocuklarının çocukları kızlı erkekli büyüklü küçüklü torunlar.

*Porsche Carrera otomobili ve muhtemelen bankada hatırı sayılır miktarda parası olan torun tombalak sahibi bir adamın herhangi bir yardımcısı olmadan pansiyon işletmesi ilk bakışta garip gelebilir* (Yığiter Uluğ, Radikal Gazetesi, 04.09.2002) (TİS)

**torun torba:** İnsanların çocukları ve bu çocuklardan olan çocuklar geriye doğru kuşaklar.

Ben bütün yazarların soyunu sopunu torunlarını torbalarını bilirim (Rıfat Ilgaz, Hababam Sınıfı Baskında, s. 45) (TİS)

**torun tosun:** Bir kimsenin çocukları ve bu çocuklardan olan çocuklar, çocukların çocukları; yeni kuşaklar.

*Herkes ev bark sahibi oldu, oğul kız evlendirdi, torun tosun sahibi oldu. Şuna bak hâlâ bir başına, kirada oturuyor.* (Muzaffer Oruçoğlu, Kangurular, s. 71) (TİS)

**torun tosun (veya torba) sahibi olmak:** 1. Torunu olmak. 2. Yaşlı olmak. (GTS)

#### **torun torba/tosun sahibi olmak** (TDV)

Diğer Türk lehçelerinde ‘torun’ kavramı *ahtık, atı, bala, balanı balası, çawlık, çewere, ebire, kawlık, nebire, netice, neve, nevese, nuğun, oğul, oğlat, sunzi, torun, tüwenşer, unuk, yawlık* ve *yegen* gibi terimlerle karşılanmıştır (Li, 2019, s. 282-296).

### Sonuç

Gramatikal yönden bağımsız birer biçimbirim yapısındaki akrabalık adlarının Türkiye Türkçesinde söz diziminde isim çekim eklerinden iyelik *anam babam* (TİS), *baban anan* (TİS), *anası kızı* (DS, TİS), *anası bacısı* (TİS); yönelme *anasına avradına* (sövmek) (TDV); uzaklaşma *babadan dededen* (TİS) gibi eklerin yanı sıra isim yapım eklerinden +II *analı babalı* (TİS), *analı danalı* (TİS); +IIK *analık babalık* (TİS); +sIz *anasız babasız*

(TİS) gibi ekleri aldıkları görülmektedir. Bu bağlamda akrabalık adlarından oluşan ikilemeler dil bilgisi yönünden yapım ve çekim kategorisindedirler.

Türkiye Türkçesinde, kan bağına dayalı akrabalık adları sayıca daha çok olup *ana, avrat, baba, eş, kadın, karı, bacı, kız, kardeş, oğul, oğlan, dede, amca* ve *hala* sözcükleri kendilerinden sonra gelen *ağa, ana, ata, avrat, baba, bacı, dayı, dede, gelin, kardeş, karı, kız, koca, nine, oğul, sevgili, teyze* ve *uşak* sözcükleri ile eşleşerek 43 ikileme oluşturmuştur. Bunlar şunlardır: *ana ata, ana avrat, ana baba, analı babalı, analık babalık, anam babam, anasız babasız, ana bacı, ana dana, analı danalı, ana kız, avrat koca, avrat uşak, baba ana, baba ata, baba dede, baba kız, baba oğul, babalı analı, baba ağa, baba dede, eş sevgili, eş yoldaş, bir karı bir koca, karı koca, kadın kız, karı kısrak, karı kız, karı kızan, bacı kardeş, kız gelin, kız karı, kardeş bacı, oğul kız, kardeş oğul, oğlan uşak, oğlan kız, baba dede, dede nine, dede baba, emmi dayı, hala teyze.*

Bunların içerisinde yer alan *eş yoldaş, karı kısrak, karı kızan* ve *anası danası* gibi ikilemelerde ikinci sözcüğün eş veya benzer yapıda kullanıldığı görülmektedir.

Evlilik bağına dayalı akrabalık adları kan bağına dayalı akrabalık adlarından sayıca daha az olup *gelin, kız, kaynana* ve *torun* sözcükleri kendilerinden sonra gelen *güvey, kaynana, gelin, görümce* ve *kaynata* sözcükleri ile eşleşerek toplam 9 ikileme oluşturmuştur. Bunlar şunlardır: *gelin güvey, gelin kaynata, kız gelin, gelin kaynana, kaynana görümce, kaynana kaynata, torun tombalak, torun torba, torun tosun.* Buna göre incelenen kaynaklardaki akrabalık adları ile oluşturulmuş ikilemelerin sayısı toplam 52'dir.

'Torun' sözcüğü ile birlikte kullanılan *torun tombalak, torun torba* ve *torun tosun* ikilemelerinde ikinci sözcük eş veya benzer yapıdadır. 'Torun' ile ilgili ikilemelerde ikinci sözcükte ilk hece 'torun' sözcüğü ile ses yönünden ilişkilidir.

Eski Uygurcadaki *ata ana* ikilemesinden farklı olarak Türkiye Türkçesindeki ikilemelerde 'ana' sözcüğü genellikle başta ve 'baba' sözcüğünü göre daha yaygın kullanılmıştır: *ana ata* (TİS), *ana avrat* (GTS, TİS, TDV, SDS), *ana baba* (GTS, TİS, TDV, SDS, BAAD, TAS), *ana bacı* (TİS), *ana dana* (TİS, SDS, TDV, GTS), *ana kız* (DS) gibi kullanımlar buna örnek verilebilir. Buna göre 'ana' sözcüğünün kullanıldığı ikilemelerde 'ana' sözcüğünden sonra *ata, avrat, baba, bacı, dana, kız* ve yine kadın için kullanılan 'avrat' sözcüğünden sonra *koca* ve *uşak* sözcükleri kullanılmıştır. 'Baba' sözcüğünün kullanıldığı ikilemelerde ise sözcükten sonra *ana, ata,*

## Türkoloji

№ 4 (120), 2024

SALIM KÜÇÜK

*ağa, dede, kız* ve *oğul* sözcükleri kullanılmıştır. Kadın için kullanılan ‘eş’ sözcüğünden sonra *sevgili* ve *yoldaş*, *karı koca* anlamında kullanılan ikilemelerde geçen ‘karı’ sözcüğünden sonra *koca, kısrak, kız* ve *kızan* sözcükleri kullanılmış olup bunlar içerisinde en yaygını *karı koca* ikilemesidir.

Kan bağına dayalı akrabalık ilişkisine dayalı akrabalık adlarından ‘kız’ ve ‘kız kardeş’ sözcüklerinin belirleyici olduğu ikilemelerde ‘kız kardeş’ anlamına gelen ‘bacı’ sözcüğünden sonra *kardeş*, ‘kız’ sözcüğünden sonra *gelin* ve *karı* sözcükleri kullanılmıştır.

‘Kız’ ve ‘kız kardeş’ anlamında kullanılan sözcüklerin ikinci sırada yer aldığı ikilemelerde ‘bacı’, ‘kız’ ve ‘kızan’ sözcüklerinden önce *ana, baba, kardeş* ve *oğul* sözcükleri tercih edilmiştir.

‘Erkek çocuk’ veya ‘kardeş’ kavramının birinci sırada geçtiği ikilemelerde *oğul, kardeş, oğlan* ve *oğul* sözcükleri kendilerinden sonra gelen *kız, oğul* ve *uşak* sözcükleri ile ikileme oluşturmuştur.

‘Erkek çocuk’ veya ‘erkek kardeş’ kavramının ikinci sırada geçtiği ikilemelerde *uşak, oğul, kardeş, genç* ve *oğlan* sözcükleri kendilerinden önce gelen *avrat, baba, bacı* ve *çocuk* sözcükleri ile ikileme oluşturmuşlardır.

‘Dede’ sözcüğünün birinci sırada yer aldığı ikilemelerde sözcük *nine* ve *baba* sözcükleri ile ikileme oluştururken ‘dede’ sözcüğünün ikinci sırada yer aldığı ikilemelerde *baba* sözcüğü ile ikileme oluşturmuştur.

‘Amca’ ve ‘dayı’ sözcükleri ile oluşturulan ikilemelerde birinci sırada genellikle ağızlara özgü *emmi* sözcüğü tercih edilmiştir.

Evlilik bağına dayalı akrabalık adlarından ‘gelin’ ve ‘güvey’ sözcükleri ile oluşturulmuş ikilemelerde ‘gelin’ sözcüğünü *güvey* ve *kaynana* sözcükleri izlerken ‘gelin’ sözcüğünün ikinci sırada olduğu ikilemelerde başta *kız* sözcüğü kullanılmıştır.

‘Kaynana’ sözcüğünün birinci sırada yer aldığı ikilemelerde ikinci sırada *görümce* ve *kaynata*, sözcüğün ikinci sırada yer aldığı ikilemelerde birinci sırada *gelin* sözcüğü yer almıştır.

Türkiye Türkçesinde akrabalık adlarına dayalı ikilemelerde istisna olarak sözcüklerin yer değiştirdikleri de görülür. Bunlar *ana baba – baba ana, analı babalı – babalı analı, kardeş bacı – bacı kardeş, dedesi babası – babası dedesi* gibi kullanımlardır.

Bu çalışmada elde edilen önemli sonuçlardan biri de gerek tarihî gerekse çağdaş Türk lehçelerinde her akrabalık adının ikilemeye uygun

olmadığı ve Türkiye Türkçesi örnekleminde bazı akrabalık adlarının ikileme oluşturmadığı ve bu yapıda kullanılmadığıdır. Evlilik bağına dayalı akrabalık adlarından ‘yenge’ sözcüğü buna örnek verilebilir. Ağızlardaki gelin + abla sözcükleri ile türetilmiş *geliba* (DS III: 1977, 1978), *gelinaba*, *geliabba* (DS III: 1978), *gelinabla* (DS III: 1978), *gellaba* (DS III: 1978, 1984), *gelliba* (DS III: 1978, 1984), *gelnāba* (DS III: 1978, 1984), *genaba* (DS III: 1978, 1989), *genapla* (DS III: 1978, 1989), *geneba* (DS VI: 4508), *geniba* (DS III: 1978, 1992), *gennaba* (DS III: 1978, 1993); gelin + ana sözcükleri ile üretilmiş *gelinana* (DS III: 1978, 1979); gelin + baba sözcükleri ile türetilmiş *gelinbaba* (DS III: 1978, 1979); gelin + bacı sözcükleri ile türetilmiş *gelinbacı* (DS III: 1978, 1979); gelin + yenge sözcükleri ile türetilmiş *gelinge* (DS III: 1978, 1980) ve *gence* (DS III: 1978, 1989) gibi kullanımlar ‘yenge’ kavramını karşılamakla ve her iki sözcük de birer akrabalık adından oluşmakla birlikte söz konusu kullanımlar ikileme yapısında değildir.

‘Kız’ sözcüğünün birinci sırada kullanıldığı *kız gelin* ve *kız karı* ikilemelerinde sözcük tam bir akrabalık bildirmezken ikinci sırada kullanıldığı *ana kız*, *baba kız*, *oğul kız* (oğlu kızı, oğlum kızım) gibi yapılar da akrabalık anlamı daha belirgin öne çıkmaktadır. Yine ‘uşak’ sözcüğünün ikinci sırada kullanıldığı *oğul uşak*, *oğlan uşak* ve *avrat uşak* ikilemelerinde ‘uşak’ sözcüğü de tam olarak bir akrabalık bildirmemektedir.

Şüphesiz ölçünlü dilde rastlanılmayan bazı yapıların ağızlarda kullanılabileceği ihtimalini de burada göz önünde bulundurmakta yarar vardır.

## Kaynakça

- Ağakay, M. A. (1953). İkizlemeler Üzerine. *Türk Dili*, 2 (7), 189-191.
- Ağakay, M. A. (1954). Türkçede Kelime Koşmaları. *TDAY-Belleten*, 2, s. 97-104.
- Ağca, M. (2017). Türkçede Bir Söz Türetim Yöntemi ve Gramatikal İşaretleyici Olarak Yineleme. *Türkbilgi*, 34, 89-104.
- Aksan, D. (2003). *En Eski Türkçe'nin İzlerinde*. İstanbul: Multilingual.
- Aksan, D. (2008). *Türkçeye Yanşıyan Türk Kültürü*. Ankara: Bilgi.
- Aksan, D. (2009). *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin.
- Aksan, D. (2014). *Anadilimizin Söz Denizinde*. Ankara: Bilgi.
- Aksan, D. (2015). *Türkçenin Söz Varlığı*. Ankara: Bilgi.

# *Türkoloji*

№ 4 (120), 2024

SALIM KÜÇÜK

- Aksan, D. (2019). *Türkçenin Gücü*. Ankara: Bilgi.
- Aksu, B. T., Akalın, Ş. H., Toparlı, R. (2022). *Türk Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: TDK.
- Akyalçın, N. (2007). *Türkçe İnkilemeler Sözlüğü*. Ankara: Anı.
- Atabay, N., Kutluk, İ. & Özel, S. (1983), *Sözcük Türleri*. (Haz. Prof. Dr. Doğan Aksan) Ankara: TDK.
- Banguoğlu, T. (1940). *Ana Hatlarıyla Türk Grameri*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Banguoğlu, T. (1959). *Türk Grameri Ses-Bilgisi*. Ankara: TTK.
- Banguoğlu, T. (2011). *Türkçenin Grameri*. Ankara: TDK.
- Bilgegil, K. (1982). *Türkçe Dilbilgisi*. İstanbul: Dergâh.
- Binler, M. Z. (2006). *Türk Dünyası Aile ve Akrabalık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Selenga.
- Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler* (2016). (Haz. Prof. Dr. Mustafa S. Kaçalın). Ankara: TDK.
- Caferoğlu, A. (2011). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK.
- Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford.
- Derleme Sözlüğü* (2009). I-VI. Ankara: TDK.
- Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (1949). Ankara: TDK.
- Doerfer, G. (1971). *Khalaj Materials*. Bloomington.
- Doğan, L. & Erdin, C. (2018). *Bilimsel Araştırmalarda Yeni Yaklaşımlar-1 (Tıp-Fen-Tarih-Edebiyat-Eğitim)*. İçinde Uygur Türkçesi Atasözlerinde Akrabalık Adları Üzerine Bir İnceleme. Os. Köse & E. Kirik (Ed.), (ss. 161-192). Ankara: Berikan.
- Emiroğlu, S. (2012). Türkçe Sözlükteki Akrabalık Adlarının Tasnifi. *Turkish Studies. International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 7 (4), 1691-1710.
- Emre, A. C. (1945). *Türk Dilbilgisi*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- Ercilasun, A. B. (2011). Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi. Ankara: Akçağ.
- Ercilasun, A. B. & Akkoyunlu Z. (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânı Lugâtî't-Türk (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin)*. Ankara: TDK.
- Ercilasun, A. B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh.
- Eren, H. (1949). İkiz Kelimelerin Tarihi Hakkında. *DTCF Dergisi*, 7 (2), 283-286



- Ergin, M. (1958). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Gencan, T. N. (1979). *Dilbilgisi*. Ankara: TDK.
- Gömeç, S. Y. (2002). Divanü Lugat-it Türk'te Akrabalık Bildiren Terimler. *Tarih Araştırmaları Dergisi*. 20 (32), 133-142.
- Gramer Terimleri* (1940). Gramer (Kuralbilim) Terimleri. *Türk Dili*. Türkçe-Fransızca Belleten, seri II, S.1-2, 63-72.
- Gül, B. (2016). İbnü Mühenna Lügati'ndeki Moğolca Akrabalık Adları. *Türk Dünyası Araştırmaları*. 224, 209-217.
- Hatipoğlu, V. (1981). *Türk Dilinde İkileme*. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Hirik, E. (2017). Türkiye Türkçesi Atasözlerinde Akrabalık Bildiren Kelimeler ve Duygu Değerleri. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 6 (3), 1726-1746.
- Hunutlu, Ü., & Yıldırım, M. (2023). Köktürk ve Eski Uygur Yazılı Ürünlerinde Akrabalık Adları. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 4 (1), 1-26.
- Koç, F. (2020). Hacı Bektâş-ı Velî'nin Eserlerinde Geçen Akrabalık Adları. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*. 4 (2), 265-280.
- Kurmanbauly, S., Adilov, M. & Alimbek, G. (2024). Kazakçada Anlam Değiştiren Bazı Akrabalık Adları Üzerine. *Türkiyat Mecmuası*. 34 (1), 257-277.
- Li, Yong-Söng (2019). *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*. Ankara: TDK.
- Mansuroğlu, M. (1958). *Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Özden, M. (2017). Trakya Ağzlarında Bulunan Akrabalık Adları Üzerine Bir Tasnif Denemesi. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 10, 260-281.
- Özkan, B. (2010). Türkiye Türkçesinde 'İkili Tekrarlar'ın Sözlükbirimsel, Dizgesel ve Metinsel Görünümleri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 5 (4), 564-582.
- Röhrborn, K. (1977). *Uiguirisches Wörterbuch Sprachmaterial Der Vorislamischen Türkischen Texte Aus Zentraasien. Lieferung 1*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Saraç, T. (1976). *Fransızca-Türkçe Büyük Sözlük*. I-II. Ankara: TDK.
- Sinan, A. T. (2015). *Türkçenin Deyim Varlığı*. İstanbul: Kesit.
- Soydan, S. (2021). *Tarama Sözlüğü Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: Gazi.

# *Türkoloji*

№ 4 (120), 2024

SALIM KÜÇÜK

- Soydan, S. (2023). Fethali Kaçar'ın Çağatay Türkçesi Sözlüğünde Yer ve Akrabalık Adları. *Balikesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 26 (49), 1-18.
- Telli, B. (2020). Tarama Sözlüğü'ndeki Akrabalık Adları Üzerine Bir İnceleme. *Kesit Akademi Dergisi*. 22, 139-156.
- Tezcan, S. (1978-1979). (Tanıtma Yazısı). *TDAY-Belleten*. Ankara: TDK.
- Topaloğlu, A. (1989). *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh.
- Tuna, O. N. (1949). *Türkçede Tekrarlar*. TDED III, 429-447.
- Tuna, O. N. (1982-1983). Türkçe'nin Sayıca Eş Heceli ikilemelerinde Sıralama Kuralları ve Tabii bir Ünsüz Dizisi. *TDAY-Belleten*. Ankara: TDK.
- Türk, O., & Koç, F. (2021). Manzûme-i Ferâ'iz" Adlı Eserde Geçen Akrabalık Adları Üzerine Bir Değerlendirme. *Asya Studies-Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar*, 5 (18), 125-130.
- User, H. Ş. (2009). Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi. Konya. Kömen.
- Üçok, N. (1947). *Genel Dilbilim (Lengüistik)*. Ankara: Sakarya Basımevi.
- Vardar, B. (1980). *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK.
- Yavuz, S. (2013). Divânü Lügâti't-Türk'teki Akrabalık Adları ve Bu Adların Türkiye Türkçesi Ağızlarındaki Karşılıkları. *Ekev Akademi Dergisi*, 56, 345-360.
- Yıldırım, A. (2020). Yenisey Yazıtlarında Akrabalık Adları. *Journal of History School*, 46, 1763-1783.
- Yurtbaşı, M. (2012). *Sınıflandırılmış Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Excellence.
- URL -1 <https://sozluk.gov.tr/> (erişim tarihi: 03.09.2024)

**Андатпа:** Бұл зерттеуде түрік тіліндегі туысқандық атауларды – қан туыстығы және неке байланысын білдіретін қос сөздер қарастырылады. Зерттеу түрік тіліндегі ежелден келе жатқан барлық туысқандық атауларын зерттеп, шығу тегі жағынан бағалауды емес, түрік тіліндегі сөздік, тіркес және мақал-мәтел сөздіктері түріндегі еңбектердегі қос сөз құрылымындағы туысқандық атауларын зерттеуді мақсат етіп отыр және осы орайда қажет болған жағдайда тарихи және қазіргі түрік диалектілеріне де тоқталып, туысқандық атаулары туралы жасалған тиісті зерттеулер де пайдаланылды. Қан туыстығына негізделген ана, әке, қыз, қыз бала, ұл бала, ұл, ата, әже, аға, үй іші, жеңге, тәте сияқты туысқандық атауларынан құралған қос

*TÜRKİYE TÜRKÇESİ ÖRNEKLERİNDE AKRABALIK ADLARINA DAYALI İKİLEMELER*

сөздер, неке байланысына негізделген туысқандық атауларынан құралған қос сөздер, келін, күйеу, жеңге, әже, ата, немере сияқты туысқандық атаулар зерттеліп, өз ішінде топтастырылып бағаланды. Зерттеуде түрік тіліндегі қан туыстығына негізделген туысқандық атауларынан құралған 43, неке байланысына негізделген туысқандық атауларынан құралған 9 – барлығы 52 туысқандық атауынан құралған қос сөз анықталды. Зерттеу түрік тілінде қандай туысқандық атауларының қатар келіп қос сөз құрағанын, қос сөздерде бірінші және екінші орында қай сөздердің жиі қолданылғанын көрсету және олардың жазба деректердегі сөйлемде қолданылуын куәландыру жағынан да маңызды.

**Кілт сөздер:** Түрік тілі, туысқандық атаулар, қос сөз, қан туыстығы, неке байланысы

**(Салим КҮЧҮК. ТҮРІК ТІЛІНДЕГІ ТУЫСТЫҚ АТАУЛАРЫНА НЕГІЗДЕЛГЕН ҚОС СӨЗДЕР)**

**Аннотация:** В данном исследовании анализируются парные слова, образованные из родственных терминов турецкого языка, с учетом их структуры и семантических особенностей. Анализ проведен по двум основным направлениям: родственные термины, связанные с кровным родством, и термины, отражающие родственные отношения через брачные связи. Целью работы не являлось исчерпывающее изучение всех родственных терминов турецкого языка с древности до современности или их этимологический анализ. Основное внимание уделено изучению родственных терминов в контексте парных слов, представленных в таких источниках, как словари, идиомы и пословицы турецкого языка. При необходимости были привлечены данные исторических и современных тюркских языков, а также результаты соответствующих исследований в области родственных терминов. Парные слова, основанные на родственных терминах, связанных с кровным родством, включают такие названия, как "мать", "отец", "дочь", "сестра", "сын", "брат", "дедушка", "бабушка", "дядя" и "тетя". Парные слова, связанные с брачными отношениями, изучены на примере таких терминов, как "невеста", "жених", "свекровь", "тёща", "зять" и "внук". В результате исследования в стандартном турецком языке выявлено 52 парных слова, сформированных с использованием родственных терминов, из которых 43 основаны на кровном родстве, а 9 — на брачных связях. Работа также представляет интерес с точки зрения анализа сочетаемости

родственных терминов в парных словах, предпочтений в выборе слов при формировании первой и второй частей парных слов, а также примеров их функционирования в контексте письменных источников.

**Ключевые слова:** турецкий язык, родственные имена, дублирование, кровные узы, брачные узы.

**(Салим КЮЧЮК. ПАРНЫЕ СЛОВА, ОСНОВАННЫЕ НА РОДСТВЕННЫХ ТЕРМИНАХ В ТУРЕЦКОМ ЯЗЫКЕ)**

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Salim Küçük (%100)

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

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

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

---

**Çulpan ZARİPOVA ÇETİN**

Prof. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Kars, Türkiye (chulpancetin@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-3440-9974>

**GEÇMİŞTEN BUGÜNE TATAR TÜRKLERİNDE CENAZE MERASİMLERİ VE ONLARIN ETRAFINDA OLUŞAN İNANIŞLAR\***

**Öz:** Gelenek ve görenekler, bir milletin iç dünyası ile hayata bakış açısını yansıtan eşsiz bir zenginlik kaynağı olduğu gibi bir halkın tarihini, insanlığın en eski dönemlerinde oluşan görüş ve fikir basamaklarını öğrenmede de büyük önem taşır. Tatarların eski çağlarda oluşturdukları gelenek ve göreneklerinin bir kısmı halkın hafızasından silinmiş, bazıları kısmen günümüze ulaşmış, diğer kısmı da halk tarafından yüzyıllarca yaşam tarzı olarak kabul edilerek hâlâ yaşamaya devam etmektedir. Mevcut gelenek ve görenekler çerçevesinde oluşan birçok inanış, Tatar Türklerine ataları tarafından bırakılan manevi bir mirastır. Tatar Türklerinin bayramları ve gelenekleri üzerinde 1917 Devriminden önceki yıllarda ciddi incelemeler yapılmakla beraber, bunlar düzenli bir şekilde ancak geçen yüzyılın 80'li yıllarının ortalarında Tatar bilim adamları tarafından araştırılmış ve yayınlanmıştır. Mevcut çalışmada merkez olarak Kazan Tatarları alınmıştır. Ancak yaşadıkları coğrafyaya göre sınıflandırılan Çeptsä, Perm, Astrahan ve Sibirya Tatarları, Sergaç ve Penza Mişerlerinin cenaze merasimlerine de çalışmada önemli yer verilmiştir. Tatar Türkleri cenaze merasimlerini her ne kadar İslam dini kanunlarına göre yerine getirmeye çalışsalar da şamanizm devrine ait olan inanışları da hâlâ uygulamaya devam ederler.

**Anahtar Kelimeler:** Tatarlar, Ölüm, Cenaze merasimleri, Gelenekler, İnanış.

\*Geliş Tarihi: 28 Eylül 2024 – Kabul Tarihi: 17 Kasım 2024

Date of Arrival: 28 September 2024 – Date of Acceptance: 17 November 2024

Келген күні: 28 қыркүйек 2024 ж. – Қабылданған күні: 17 қараша 2024 ж.

Поступило в редакцию: 28 сентября 2024 г. – Принято в номер: 17 ноября 2024 г.

DOI: 10.59358/ayt.1557522



**Chulpan ZARİPOVA CHETİN**

Prof. Dr., Kafkas University, Faculty of Arts and Sciences, Department of  
Contemporary Turkish Dialects and Literatures, Kars, Türkiye  
(chulpancetin@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-3440-9974>

**FUNERAL RITUALS AND BELIEFS OF THE TATAR  
PEOPLE IN THE PAST AND TODAY**

**Abstract:** Traditions and customs are a unique source that reflects the inner world and views on the life of a nation, and are also of great importance in the study of the history of a people, the stages of formation of views and ideas in the most ancient periods of human development. Some traditions and customs of the Tatars, created by them in ancient times, have been erased from people's memory, some have been partially preserved, and the other part has been accepted by the people for centuries as a way of life and continues to exist to this day. Funeral traditions and customs, as well as many beliefs formed around them, are the spiritual heritage left to the Tatar Turks by their ancestors. Although serious research was carried out in the years preceding the 1917 revolution, the holidays and traditions of the Turkic Tatars began to be regularly researched and published by Tatar scientists only in the mid-80s of the last century. In this study, much attention is paid to the Kazan Tatars. However, within the framework of this topic, an important place in the study is given to the funeral rites of the Chepetsk, Perm, Astrakhan and Siberian Tatars, as well as the Sergach and Penza Mishars. Although the Tatars have been trying for centuries to conduct funeral rites in accordance with Islamic religious laws, they still continue to adhere to pagan beliefs.

**Keywords:** Tatars, Death, Funeral rites, Traditions, Beliefs.

**Giriş**

Tatarlar, eski çağlarda oluşturdukları gelenek ve göreneklerinin zenginliğiyle bilinen bir halktır. Bu zenginliğin bir kısmı artık halkın hafızasından silinmiş, bazıları kısmen günümüze ulaşmış, diğer kısmı da halk tarafından yüzyıllarca yaşam tarzı olarak kabul edilerek hâlâ kuşaktan kuşağa aktarılmaya devam etmektedir. Mevcut gelenek ve göreneklerle, çevrelerinde oluşan birçok inanış, Tatar Türklerine ataları tarafından bırakılan pahası biçilmez manevi bir servettir. Tatar Türklerinin bayramları ve gelenekleri üzerinde 1917 Devriminden önceki yıllarda ciddi incelemeler yapılmakla beraber, bunlar düzenli bir şekilde ancak geçen yüzyılın 80'li yıllarının ortalarında çeşitli etnik gruplarda R. Kaşafutdinov, A. Zagidullin, R.

Möhammetcanov, R. Urazmanova, F. Bayazitova, F. Valeev gibi çağdaş Tatar bilim adamları tarafından araştırılmış ve yayımlanmıştır. Bu tür araştırmalar özellikle Rusya İlimler Akademisi İbrahimov Dil, Edebiyat ve Sanat Enstitüsünün Arkeoloji ve Etnografya Bölümü tarafından başarılı bir şekilde sürdürülmüş ve günümüzde de sürdürülmeye devam etmektedir (Urazmanova, 1984, s. 5).

Bu konu üzerine yukarıda gösterilen Tatar bilim insanlarının kaynaklarından yararlanılarak Türkiye’de tarafımızdan daha önce belirli ölçüde araştırmalar yapılmıştır (Zaripova Çetin, 2008; 2009b). Fakat mevcut çalışmada Tatarların yaşadığı coğrafya daha geniş tutulmakta olup son yıllarda Tataristan’da yapılan araştırmalardan da yararlanılmıştır. Ayrıca, araştırmada mevcut konu, Tataristan’ın değişik ilçelerinde yaşayan kaynak kişilerden edinilen ve günümüzde de uygulanmaya devam eden inanışlarla da zenginleştirilerek verilmiştir. Merkez olarak Kazan Tatarları alınmıştır. Ancak bu konu içinde Volga Tatarlarının bir alt grubu olan Mişerler de dikkat çekmektedir. Yaşadıkları coğrafyaya göre sınıflandırılan Çeptsä, Perm, Astrahan ve Sibiryä Tatarları, Sergaç, Penza ve Mordovya’da yaşayan Mişerlerin cenaze merasimlerine de çalışmada önemli yer verilmiştir. Çağdaş Türk araştırmacı Durmuş Arık’ın (2006, s. 67-86) “Türk Kültürünün Farklı Bir Boyutu Olarak Kreşin-Hristiyan Tatarların Dinî İnanışları” ve Tatar araştırmacı Rasilya Karimova’nın (2017, s. 195-203) “Kreşinlerde (Hristiyan Tatarlarda) Ölüm ile İlgili Örf, Âdet, Gelenek ve Ritüeller” adlı makalelerinde zorla Hristiyan dinine geçirilen Kreşin Tatarlarının cenaze merasimleriyle ilgili doyurucu bilgi verildiğinden dolayı, araştırmamıza Kreşin Tatarlarının cenaze merasimleri dâhil edilmemiştir.

Gelenek ve görenekler, bir milletin iç dünyası ile hayata bakış açısını yansıtan eşsiz bir zenginlik kaynağı olduğu gibi bir halkın tarihini, insanlığın en eski dönemlerinde oluşan görüş ve fikir basamaklarını öğrenmede de büyük önem taşır. Gelenek ve görenekler, bir halkın hayatında olmazsa olmazı olan aile içi ilişkiler aracılığıyla asırlarca gelişir ve bir sistem olarak algılanmaya başlar ve aile bireylerinin kendi aralarında veya çevredekilerle kurdukları ilişkilerle kuşaktan kuşağa, nesilden nesle aktarılır. Konu ile ilgili bilgiler yazılı kaynak olarak nitelendirilen seyahatnamelerde de geniş yer bulmaktadır. İlsever Rami’nin (2023, s.221) de belirttiği gibi, bir halkın gelenek ve görenekleri, aile yapısı ve aile içi ilişkileri birçok gezginin dikkatini çeken ve üzerinde durulan konulardan biridir. Mevcut gelenek ve görenekler, insan hayatını belirleyen doğum, düğün ve ölüm gibi önemli geçişleri de şekillendirir.

İnsan hayatında önemli üç geçişe Kazan Tatar Türklerinde *Tormışnuñ Öç Tuyu* (Hayatın Üç Düğünü) denir. Tatar Türklerinin mevsimlerle ilişkileri

ve aile içi gelenek ve görenekleriyle ilgili birçok inceleme yapan Tatar araştırmacı Flyora Bayazitova'nın 1992 yılında Kazan'da Tataristan Kitap Neşriyatı'nda yayınlanan kitabı da aynı adı taşır. İlk geçiş, insanın dünyaya gelmesiyle ilgilidir ve o, *Bebi Tuıı* (Bebek Düğünü) olarak adlandırılır. İki gencin bir araya gelip bir aile olarak yaşamaya başlayıp soyu devam ettirmesini amaçlayan ikinci geçişe *Nikah Tuıı* (Nikâh Düğünü) denir. Üçüncü geçiş ise insanın biyolojik gerçek hayattan öbür dünyaya, sonsuzluğa doğru yol aldığını bildiren *Defên Tuıı* (Defin Düğünü)'dür. Bu üç önemli aşamanın etrafında oluşan "birçok inanç, âdet, tören, ayin, dinsel ve büyüsel özlü işlem"ın amacı, "kişinin bu geçiş dönemlerindeki yeni durumunu belirlemek, onu kutsamak ve kişiyi bu sırada beklediğine inanılan tehlikelerden, zararlı etkilerden korumaktır." Böylece, geçiş dönemlerinde kümelenen bütün bu "âdetler, gelenekler ve törenler; araştırılan ülkenin, coğrafi bölgenin ya da kent, ilçe, köy gibi daha küçük toplumsal ünitelerin farklılıklarının ana bölümlerinden birini oluşturmaktadır." (Örnek, 1971, s. 11; Yeşil, 2014, s. 118).

## **Bulgular**

Ölüm, bir insanın ana rahmine düştüğü andan itibaren yer alan en gizemli ve en ürkütücü olaylardan biridir. İnsanın yaratılışından beri ölüm vardır ve bu, acımasız bir gerçektir. İnsanlar, ölümün kaçınılmaz olduğunu ne kadar bilseler de ölmekten korkarlar ve ölüm karşısında çaresiz kalırlar. "Ancak insan hayatı yayından fırlayan bir ok gibi sonunda hedefe, yani ölüme ulaşacaktır." (Yılmaz, 2015b, s. 284). Bu yüzden her insan, hayatı boyunca - özellikle yaşlılık döneminde- ölümü düşünür ve ölüme belli bir seviyede hazırlık yapar.

Cenaze merasimleri, her kültürün ayrılmaz bir parçasıdır. Asırlar boyunca tarihin belli dönemlerinde kabul ettikleri dinlerin etkisiyle her halkın cenaze merasimi her ne kadar değişikliklere uğramış olsa da, insanlığın en eski çağlarında oluşan inançların izlerini de mutlaka taşır. Ölüm etrafında birçok tören, inanış, gelenek ve görenek oluşmuştur. Tatar Türklerinde de cenaze sırasında uygulanan geleneklerin arasında birtakım şamanizm devri kalıntılarına rastlanır. Bu kalıntılar, cenaze merasimleri içinde önemli yere sahiptir. Halkın hafızası, İslam dinini kabul ettikten sonra bile eski çağlarda ortaya çıkan ilkel inanışları korumuş ve yeni kuşaklara ulaştırmış durumdadır (Zaripova Çetin, 2009b, s. 117). "1552 yılından itibaren Rus hâkimiyeti altında yaşayan ve tarih boyunca savaş, kıtlık gibi ağır felaketlerle birlikte asimilasyon politikalarına da maruz kalan Tatarların, tüm bunlara rağmen kültürel değerlerini büyük oranda korudukları görülmektedir." (Yılmaz, 2020, s. 252).



Tatar Türklerinde ölüm faslını irdelerken bu konuyu ölümden önce, ölüm anı, ölüm sonrası başlıklarıyla ele almak uygun olur.

## *Ölümden Önce*

Pek çok Türk boyunda olduğu gibi Tatarlarda da fiziksel özelliklerin insanın ömrünün kısa olmasına bir işaret veya çevrede cereyan eden olayların ölümün habercisi olabileceğine dair inanışlar vardır. Örneğin, kirpiği uzun ve iki kaş arası dar olan, gece aynaya bakan ya da gözünü kırpmadan güneşe bakabilen insanın ömrü kısa olur derler. Tarih boyunca hayatı hayvanlarla paylaşan insanlar, “bu paylaşım esnasında hayvanların insanlara sağladıkları yarar, doğadaki konumları, görünüşleri gibi özellikleri de dikkate alınarak kültürde olumlu veya olumsuz algıların oluşması sonucunu da beraberinde getirmiştir. Kültürde oluşan bu algılar, mitik dönemlerden bu yana sözlü ve yazılı edebiyata da yansımıştır.” (Yılmaz, 2022, s. 354). Bu yüzden çeşitli hayvanların ve kuşların Tatar cenaze gelenekleri içinde yer alması hiç şaşırtıcı değildir. Örneğin, köpeğin yere bakarak uluması, bir evin üzerinde baykuşun veya kuzgunun ötmesi (kuzguna “ruh kuşu”, “ahret kuşu” derler), yanan ocağın uluma sesi çıkarması, saat camının veya aynanın kırılması, evde birinin akşamüstü aynayla oynaması, kömür maşasının baştan daha yüksek kaldırılması, beklenmedik anda hatılın yarılması veya evin yanındaki kayın ağacının veya mezarlıkta bir ağacın devrilmesi, gece yarısı ağaç kesme sesinin duyulması (“Melekler kabir için ağaç kesiyor.” derler), omuz damarının atması, birinin eve boş kovalarla girmesi vb. hareketler, Tatar Türkleri tarafından ölüm habercisi olarak algılanır. Ayrıca, kirpinin ayaklarını gören ve cenaze arkasından giden atları sayan insanın da yakında öleceğine inanılır (Tatar Mifları, 1999, s. 257-259). Bir evin etrafında öten kuzgunu görür görmez Tataristan’ın güneyinde bulunan Sarman şehrine bağlı köylerde yaşayan Tatarlar, ölümü yanıltma amaçlı “Sana hayırlı yol, bize hayırlı haber!” derler (K2). Evin tavanını destekleyen hatılın kırılıp düşmesinin, evin erkeğinin ölümüne yorumlanmasına gelince, Türklerde erkek, evin direği olarak algılanır. Tataristan’ın Sarman şehrine bağlı köylerde evin erkeğinin ölümüne rüyada bahçe kapısının yıkıldığını görmek işaret eder. Ölen kimsenin rüyada bir evin önüne gelip oraya değnek bırakması ya da saptaması da o evden yakında cenaze çıkacağına yorumlanır (K2). Tataristan’ın Arça (Arsk) şehrine bağlı köylerde komşuların avluları başka komşulara geçmek için kullanıldığında veya komşulardan ödünç alınan balta omuzda götürüldüğünde o evden cenaze çıkacağına inanılır (K5). Evin hanımının bir iki yıl önce saksıda yetiştirdiği sardunyalarının solması ve tersine, kuruyan bir fidanı diktiğinde bu fidanın tutması, o şahısın ecelinin yaklaştığına yorumlanır (K1). Tataristan’ın hem güneyinde hem Kazan Ardı köylerinde rüyada evin yanına gök renkte bir atın geldiğini, ağaç gövdelerinden ev inşa edildiğini, öküzün

## *Türkoloji*

№ 4 (120), 2024

ÇULPAN ZARİPOVA ÇETİN

saldırıldığını, karanlık bir tünele girip geri çıkılmadığını görmek de ölüme işaret olarak kabul edilir. Ayrıca, ölen birinin rüyada çağırdığını ve rüya görenin onunla gittiğini görmek de giden veya götürülen kimsenin hayatının en yakın zamanda sona ereceğine yorumlanır. Rüyada dişlerin dökülmesi de yakında gerçekleşecek ölüme işaret eder. Ön dişlerin dökülmesi aileden birisinin ölümüne, yan dişlerin dökülmesi akrabaların birinin ölümüne işaret kabul edilir (K6, K2). Hasta birinin sayıklaması, “geliyorum” veya “gidiyorum” gibi sözler söylemesi, yüzünü duvara dönüp yatması, helalleşmek için birilerini çağırması da ölümünün yakın olduğunun belirtileridir. Eve yanlışlıkla bir kuşun uçup girmesi de felaketin, ölümün habercisi sayılır. Her insan için en değerli varlıklar olan anne ve babayı kaybetme korkusu da Tatar Türklerinde ilginç inanışlarla anlatılır; Arkaya doğru yürürsen, evde ısıklık çalarsan, birinin omzuna yaslanırsan, birisi ökçene veya sol ayağına basarsa, elinle çeneni desteklersen, Ay’ı parmakla gösterirsen annen ve baban ölecek derler. Hemen bu hareketlerin arkasından birinin öbür omzuna yaslanarak ayağına basan insanın ayağına cevap niteliğinde basarak, biri ökçene basarsa tükürerek, Ay’ı gösterdiğin parmağı ısırarak bu felaketin önlenebileceğine inanılır (Tatar Mifları, 1999, s. 259). Halk arasında kuyruklu yıldızın görüldüğü veya şubat ayının 29 gün çektiği yıllarda da ölümün alışıldığından daha fazla olacağına inanılır.

Müslüman olan Tatar Türkleri, can alıcı melek olarak Azrail’i tanırlar. Bir efsaneye göre Allah, meleklerine yeryüzünden toprak getirmelerini emretmiştir. Önce giden melekler bu işi başaramamış, yeryüzü onlara toprak vermemiştir. Sıra Azrail’e gelince yeryüzü, bu meleğe de toprak vermeyeceğini söylemiştir ama Azrail, “Versen de alırım, vermesen de alırım!” demiş ve böylece Allah’ın emrini yerine getirmiştir. Allah Azrail’e bu vazifeyi başardığı için mükâfat olarak “Bundan sonra seni insan canını alan melek olarak belirliyorum.” demiştir. Azrail bu emri duyunca “Ben bunu insanlara nasıl yaparım?” diye çaresizce ağlamıştır. Allah ise onu “Üzülme, insanlar ölümlerini senden bilmezler. Birileri feci olay sonucu, diğerleri uzun süren bir hastalıktan sonra, birçoğu da doğal olarak yaşlılıktan ölür.” diye teselli etmiştir. İşte bu efsaneye göre, o günden bu güne insanlar çeşitli nedenlerden dolayı can verir, canlarını almak için de Azrail gönderilmiştir (K7).

Tatar Türkleri, yaşlılık dönemini daha çok dinî içerikli kitaplar okuyarak, münacatlar söyleyerek, camiye giderek veya evde namaz kılarak yani kendilerini öbür dünya için hazırlayarak geçirmeye çalışırlar. Ayrıca, “Günümüzde yaşlıların evinde bulunan eskimiş sandıklarda geçmişten gelen aile değerleri ile ölümlük eşyaları da korunur.” (Yarullina Yıldırım, 2019, s.

601). Örneğin, kadınlar sandıklarına *kefênlêk* (kefenlik) olarak beyaz sargı, cenazeyi yıkayanlar, mezara koyanlar ve cenazenin diğer zahmetli işlerine katılanlar için ve ölenin arkasından verilen *aş* sırasında yakınlarına dağıtılmak üzere yazma, havlu, mendil ve sabun gibi nesnelere koyarlar. Böylece daha hayattayken ölüme hazırlanmış ve başkalarına fazla zahmet olmayacak şekilde ölüm sonrası masrafları kapatmış olurlar. Kazan Ardı köylerde kefenliği önceden hazırlamak, uzun ömürlü olmaya eşdeğer sayılırken (Zaripova Çetin, 2008, s. 156-157) Tataristan'ın güneyinde kefeni önceden hazırlamak, ölümü çağırarak algılanmaktadır (K2).

### *Ölüm Anı*

Tatar Türkleri her şeyden önce ölüm döşeginde yatanın son isteklerini ve vasiyetini yerine getirmeye çalışırlar. Hatta uzun zaman can veremeyen bir insanın çok görmek istediği birisini beklediğine ve onu görmeden, onunla helalleşmeden öbür dünyaya geçemediğine inanılır (K2, K3, K6). Bu yüzden ölmek üzere olan kimsenin görmek istediği insanlar çağırılır, onlarla *bexilleşü* (helalleşme) merasimi sağlanır. Ölmek üzere olan insanın ölüm anının yaklaştığı, ayaklarının ve ellerinin soğumasından anlaşılır. Ağzına tatlı kaşığıyla su dökmeye özen gösterirler. Çünkü birçok durumda -genelde hastalıktan dolayı- ölmek üzere olanın içi yandığı ve bu susamayı bastırmanın neredeyse imkânsız olduğu söylenir. Tatar Türklerinde bir kimseyle ilgili “Ölürken yanında su vereni bile olmamış!” demek, insanın yalnızlık içinde çok acıklı bir vaziyette öldüğüne işaret eder. Sibiryaya Tatarları, ölmek üzere olan kimsenin ruhunun köyde yaşayan herkesle vedalaşmasını sağlamak için kapıları açık bırakırlar (Valeev, 1993, s. 181).

Tatarlarda canın göğüsten boğaza doğru hareket ettiği hususunda da birçok söylenti bulunur. Belki de ölüm döşeginde yatana üzerine giydiği giysilerin birden dar gelmesi ve düğmeleri çözmelerini istemesi bundan kaynaklıdır. İnsanın boğazında görülen aşırı hareket, canın boğaza gelip uçup gitmeye hazır olmasına yorumlanır ve ağzının açık kalması, buna delil olarak kabul edilir (Zaripova Çetin, 2008, s. 15). Eskiden Tatar Türklerinde *can* anlamında *kot* (kut) kelimesi kullanılmıştır. *Tatar Têlêñêş Anlatmalı Süzlêgê*'nde (1979, s. 168) (Tatar Türkçesinin İzahlı Lügatı) *kot* kelimesinin ilk anlamı “Bedenden ayrılabilirdiği düşünülen can, ruh”tur. Destanlara baktığımızda da “can bir yerden çıkarılabilen yahut bir yerden alınabilen bir somut nesneymiş gibi epistemolojik bir uygunluk görülmektedir.” (Aktürk, 2024, s. 45). Çağdaş Rus araştırmacı Stanislav Ugdıjekov (2003) da *kut* (*hut*) kelimesinin Türk boylarında insanın “can ikizi” anlamını taşıdığını bildirir. Tatar Türkleri, *kot*'in aynı can gibi bedenden uçarak ayrılabilirdiğine inanmışlardır (Valeev, 1993, s. 180). Bu yüzden can çekişen kimsenin öldüğünde ağzının açık kalması, son anda ölüm meleğini fark ettiğine ve

## *Türkoloji*

№ 4 (120), 2024

ÇULPAN ZARİPOVA ÇETİN

canının ağzından uçarak çıkıp bedenini terk ettiğine yorumlanır. Ayrıca, can vermenin çok zor olduğuna inanırlar. Bir söylentiye göre, insanın canı, bedeni üzerinde tam üç gün ağlar ve bir türlü ayrılamazmış. Fakat üç gün geçtikten sonra artık o özgürlüğü hiçbir şeye değişmez, bedene asla geri dönmek istemezmiş (K7).

Tataristan'da yaşayan Tatarlar, uzun süre yatakta hasta yatıp bir deri bir kemik kalarak ölen kimsenin bütün günahlarını dünyada bıraktığına, böylece Allah tarafından affedilmiş vaziyette göçtüğüne inanır (K6, K3). Günümüzde yoğun bakımda ölen insanların da dünyadan tertemiz, sorgusuz sualsiz, “dünyada olanı dünyada bırakıp” göçtüklerine inanılır. Bu durumu, ölüm anında üzerlerinde bir elbisenin bile bulunmamasıyla anlatırlar (K5). Perşembe ve cuma günü ölen kimse toprağa verildikten sonra arkasından yağmurun çiselemesi veya karın yağması da bu insanın iyi birisi olduğunun işareti olarak kabul edilir (Tatar Mifları, 1999, s. 281).

### *Ölüm Sonrası*

Ağız açık ölenin çenesi, mendille bağlanır. Ölünün göğsüne hemen bıçak veya makas gibi demir nesne konulur. Günümüzde bir poşet tuz da konulabilir. Aksi durumda ölünün göğsünün şişmesi söz konusudur. Bu uygulamadaki tercihin nedeni, demirin aynı zamanda kötü ruhları kovma niteliğine sahip olmasıyla ilgili bir inanış kalıntısıdır. Çünkü demir, insanı maddi ve manevi hastalıklardan, ölümden, büyüden ve kötü ruhlardan, yeryüzünü ise doğal afetlerden koruyan bir unsurdur (Gönüllü, 1998, s. 124). Ölen bayan ise yüzünü yazmayla, erkek ise havluyla örterler. Ayrıca ölünün üzerine cenazeyi yıkayan insana verilmesi düşüncesiyle yeni bir yazma, havlu veya kumaş da koyarlar. Bu geleneğe *östêne yabu* (üzerini örtme) denir ve o, ölenin en yakını tarafından uygulanır.

Ölüm haberi etrafa hızla yayılır, ölenin çocuklarına, komşularına, akrabalarına ve yakınlarına haber verilir. Cenazenin bulunduğu eve ölüyü son yolculuğuna uğurlamak ve evdekilere yardım etmek için yakınları toplanır. Evde hemen bütün aynaların üzeri örtülür. Çünkü aynalarda ölünün sureti kaldığına inanılır. Yaşar Kalafat'a (1995, s. 75-105) göre “Cenaze evinde aynaların örtülmesi gibi uygulamaların ortak yanı, aynaların çıplak gözle görünmeyen birtakım varlıkları gösterebilme özelliğiyle ilgili olmalıdır.” Günümüzde Tatar Türkleri artık televizyonu da örterler. Ayrıca, ölünün diğer şahsi eşyalarıyla beraber her gün kullandığı el aynaları da özenle toprağa gömülür ya da yakılır. Evde fıç, kova ve kaplarda bulunan sular mutlaka dökülür. Çeşmeden su getirirken birinin öldüğünü duyunca veya cenazeyle karşılaşınca da kovadaki sular dökülmeli ve yeniden doldurulmalıdır. Aksi takdirde eve suyla birlikte ölümün de gireceğine inanılır. Bu inanış, Eski

Türklerin “su hafızası” inancının bir uzantısıdır. Ayrıca, insan can verirken açık kalan yiyeceklere de ölüm kokusu sindiğine ve ölen kişinin kanının sıçradığına inanılır ve o yiyecekler artık yenilmez. Yine çok eski bir inanişe göre, insan ölünce evde diz boyu kan olur, kanın sıçradığı yiyecek de yeni bir cenazeyi beklermiş. Bu yüzden biri can verirken gözle görünmeyen o kanın sıçramaması için evdeki bütün yiyecekleri ve yatakları toplayıp üzerini örterler (Tatar Mifları, 1999, s. 257-258, 268; K2).

Cenaze çıkan evin bütün kapıları açık bırakılır. Bahçe kapısı da cenaze evden çıkarılıp mezarlığa götürülene kadar açık kalmalıdır (Tatar Mifları, 1999, s. 257). Tataristan’ın Arça (Arsk) ilçesinde daima açık kalan kapı arkasında bir yaşlı kadın tespih çeker. Daha önce de belirtildiği üzere, cenaze sırasında daima açık kalan kapı, iki dünya arasında bir geçiş noktası olarak ölünün hayatta olanlardan ayrılmasına ve gerçek hayatın ötesinde olan başka bir hayata -sonsuzluğa- işaret eder.

Ölen asla yalnız bırakılmamalı. Eğer birisi gece öldüyse, başında nöbet tutmak için yanına yaşlı bayanlar çağırılır. Gelenler, ölenin baş ucunda Kur’an okur, tespih çeker, münacatlar söyler ve kefen hazırlığında bulunurlar. Günümüzde artık kefen, ölüyü yıkamak için sabun ve lif gibi nesnelere bir set şeklinde de satılır. Cenazeyi bekleyenlere sadaka olarak para ve havlu dağıtılır. Cenaze çıkan evde yemek yenmez, çay içilmez. Genelde yemeğe ve çaya komşular davet eder. Cenaze başında nöbet tutma âdetine Tataristan’da *ülê saklav* (öleni bekleme), Perm bölgesinde yaşayan Tatarlar ve Mişerler *tönetü* (geceleme) derler (Urazmanova, 1984, s. 117-118).

Kazan Tatarları, İslam dinini erken dönemde kabul ettiklerinden dolayı cenaze törenlerini de bin yılı aşkın bir süre İslam dinine uygun bir şekilde uygulamaktadırlar. Belki de bu yüzden başka Türk boylarında bugün de yaşamakta olan ölenin arkasından ağıt söyleme geleneği Kazan Tatarlarında korunmamıştır. Bilindiği üzere, İslam dini, cenaze evinde sesli ağlamayı uygun görmemektedir. Çünkü ölüm, Allah’ın takdiridir ve insanlar ona saygı göstermelidir. Ölen Allah’a kavuşmakta olduğu için insanlar, ölüme karşı isyanda bulunmamalı, ölünün arkasından sadece sessizce ağlamalıdır (Kaya, 1992, s. 6). Aslında her ne kadar münacatların Araplardan gelen bir gelenek olduğu söylenirse de bazı Tatar bilim adamları, aslında bu türün Tatarlarda çok eskiden mevcut olduğunu belirtirler. Örneğin, Hunlarda ağıtların sadece ölüm olgusuyla ilgili olarak değil, vatanlarını kaybetmekten dolayı da söylendiği (Görkem, 1992, s. 159) gibi, Tatar Türklerinde de münacatlar ölüm, ahret, evlât acısı ve vatani kaybetme hüznü içerikli dirler. Bazı bilim adamlarına göre Tatar Türklerinde münacat, İslam dininin kurallarına uygun olarak cenazeyi defin etme sırasında değil, gece ölünün

başucunda beklendiğinde söylenir (Sultangareyeva, 1994, s. 28-32). Fin-Ugor kökenli Udmurtlar ile sınır köylerde yaşayan Kreşin Tatarları, geçmişte *göslä* adlı diz üstünde çalınan telli müzik aleti eşliğinde ağıt söylemiştir (Busıygin & Yakovlev, 1990, s. 17). Kreşin Tatarlarının Hristiyan dinini kabul etmelerine rağmen şamanizm döneminden kalan birçok geleneği de iyi korumuş oldukları göz önünde bulundurulursa, ağıt söyleme geleneğinin en eski devirlerde Tatar Türklerinde de uygulandığı düşünülebilir. Söz konusu, ağıt yakma geleneği Astrahan ve Sibirya Tatarlarında, Mordva-Karataylarda (Tatarlaşmış Mordvalar) ve Kreşin Tatarlarında eskiden olduğu gibi günümüzde de görülmektedir (Bayazitova, 1992, s. 281-282).

### *Kabër Kazu (Mezar Kazma)*

Başka birçok Türk boyuna özgü olduğu gibi Tatar Türklerinde de ölü, hemen ilk gün veya ertesi gün toprağa verilir. Mezarı genç erkekler kazar. Sergaç Mişerleri mezarı kazma işine başlamak için neslinde imam olan birisini seçerler (Bayazitova, 1992, s. 260). Kış aylarında karla kaplı buzlu toprağı kazmak zor olduğu için mezar kazma işine birçok erkek sırayla katılır ve bu iş eskiden karşılıksız bir şekilde, sevap olarak yapılırdı. Günümüzdeyse karşılığında mutlaka para verilir oldu. Mezar kazarken kürek elden ele verilmez, önce mutlaka yere saplanır. Aksi halde ölenin arkasından yine ölüm olacağına inanılır (Tatar Mifları, 1999, s. 257). Mezar, ölenin boyuna göre kazılır. Genelde üç arşın yeri kapsar. Tatar Türklerinde dünyada nefsinde bir türlü hâkim olamayan kimselere ahreti hatırlatmak amaçlı “*Ülgeç öç arşın tufrak citeçek.*” (Ölünce üç arşın toprakla yetineceğiz.) gibi bir ibare de kullanılır. Sibirya Tatarları kadınlar için mezarı erkeklere nazaran 20-30 cm daha derin kazmayı uygun görür ve bunu kadının daha günahkâr ve huzursuz olmasıyla anlatırlar (URL1). Tatarlarda kabrin iç kenarında ölüyü koymak için mutlaka tahtalarla destekli lâhit yapılırdı. Hazır olan mezar yalnız bırakılmaz, yanında birisi kalır veya kabrin içine demir nesne (balta, kürek vb.) konulur. *Gür avızın açuçıga* (mezarı kazmaya başlayana) eskiden havlu ve ekmek sunulurdu. Bu gelenek, Mordoviya’da ve Penza ilinde yaşayan Mişer Tatarları tarafından hâlâ uygulanmaktadır (Urazmanova, 1984, s. 118). Günümüzde Tataristan’da mezar kazanlara daha çok içine para koyulup havlu verilmektedir.

Atalarımız, ölen insanın nasıl biri olduğunun ona mezar kazarken anlaşıldığını belirtmişlerdir. Mezar kolayca kazılırsa, toprak yumuşak olup kaymazsa, taş ve su çıkmadan açılırsa bu durum, ölen kimsenin imanlı biri olduğuna delildir. Fakat mezar toprağı kayarsa, su ve taş çıkarak kazma işi zorlaşırsa ölen kimsenin imansız biri olduğu kanaatine varılır. Eskiden mezarı kazarken toprak üç kere kayarsa, mezara konulacak insanın mezarlıkta toprağa

verilmeye lâyık olmadığı düşünülmekteydi. Mezar kazılırken kar veya yağmur yağarsa, ölenin iyi; fırtına ve rüzgâr çıkarsa çok günahkâr olduğuna işaret eder. Eskiden öleni mezara kendine ait atının arabasına koyup götürdüklerinde yol devamında izlenirmiş; Atın gözlerinde yaş varsa, ölen kimsenin çok iyi biri olduğu (atı bile üzüntüden ağlıyor!), atın gözünde yaş olmazsa bu durumda at arabasında yatan ölünün hayattayken büyük günahlar işlediği düşünülürmüş. Yani Tatarlar, sahibi hayattayken devamlı onun yanında bulunan atın, sahibinin huyunu iyi bildiğini düşünmüşlerdir (Tatar Mifları, 1999, s. 243-246). Perm bölgesinde yaşayan Tatarlarda, mezar kazıldıktan cenaze toprağa verilene kadar saka sırtıyla çeşmeye su almaya gitmek yasaktır. “Mezar kazılmaya başlamadan önce suyu çeşmeden getirip yetişin.” denir (Bayazitova, 1992, s. 260).

## *Meyêt Cuvu* (Öleni Yıkama)

Tatar mezarlıklarında genelde cenazeyi yıkamak ve mezara götürmek için kullanılan nesnelere, özel bir yapı içinde korunur. Günümüzde camilerde de bulunabilir. Onlardan herkes yararlanabilir. Kazan Ardı köylerinde ölü, mezarı kazmaya gidenlerden “Mezarı kazdık, lâhiti almaya başladık. Artık ölüyü yıkamaya başlayabilirsiniz.” haberi gelince yıkanır (K4). Cenaze, *meyêt kabı* (cenaze kabı) olarak anılan ve suyun akması için her iki ucu açık bir kapta yıkanır. Eskiden bu kap ağaçtan olurdu, günümüzde demirden yapıları kullanılır. Cenazeyi kaba koymadan önce beyaz örtü sererler. Suyu genelde ibrikten dökerler. Erkeği erkekler (imam, kardeşleri, oğulları vb.), kadını kadınlar (imamın eşi *abıstay*, kardeşleri, kızları vb.) yıkar. Genelde cenazeyi üç kişi yıkar. Yıkayanlar ölenin yakını olursa daha iyi olur. Çünkü bir inanışa göre, ölen yıkanırken çıplaklığından çok utanmış. Ayrıca ölüyü yıkayanlar, cenazenin teninde gördükleri yara ve kusurları kimseyle paylaşmamalıdır (KK6).

Cenazeyi yıkamak için suyu iki kadın güneş çıkmadan saka sırtına asılı kovalarda üzerini havlu ya da yazmayla örterek ve yolda karşılaşılan insanlarla konuşmadan, dualar okuyarak çeşmeden getirir. Bu iş esnasında Saka sırtını yere koymak, ona ve kovalara dokunmak yasaktır. Bu uygulama bütün Tatarlar için ortaktır (Bayazitova: 1992, s. 255-256). Fakat Sibiryada Tatarlarında farklı olarak cenazeyi yıkamak için suyu üç erkek getirir (URL1). Günümüzde Tataristan’da hamam genelde her evin içinde ayrı bir oda olarak yapıldığından dolayı, suyu hamamda ısıtıp oradan alırlar. Fakat bazı ilçelerde su, eski geleneğe uygun olarak mutlaka çeşmeden getirilir. Suyu verene Tataristan’ın Arça ve Etne ilçelerinde *sum köylevçê* (suyu hazırlayıp veren) denir (K4). Hatırimda kalmış, geçen yüzyılın 80’li yıllarında ölüm döşeğinde yatan babaannem ölmeden önce, bir zamanlar gelin gelip çocuklar büyüttüğü ve hayatının büyük kısmını geçirdiği Sabuş-Atı köyünde (Arça ilçesine bağlı)

evlerinin hemen yanında bulunan Kêsi kuyusunun suyunu içmek istedi. Fakat suyu köyden getirdiklerinde artık vefat etmişti ve o su, cenazesini yıkamak için kullanıldı.

Dağlı bölgelerde yaşayan Tatarlarda ölüyü yıkamaya başladıklarında yedi kadın Yasin süresini okur ve bu yedi kadına yedi yazma verilir (Bayazitova, 1992, s. 258). Ölen kişi kadın ise, onu yıkarken üzerine *çarşav*, *tastar*, *perde* (çarşaf, perde) çekilir (Urazmanova, 1984, s. 118). Günümüzde bu âdet pek uygulanmaz çünkü evlerde odalar çok olduğu için cenaze, yabancı gözlerden örtmeye gerek kalmadan ayrı odada -genelde salonda- yıkanır. Bir inanışa göre, öleni yıkarken suyu kepçenin ters tarafından dökmek gerekir. Aksi hâlde yine birinin öleceği düşünülür (Tatar Mifları, 1999, s. 258). Tataristan'ın güneyinde Sarman şehrine bağlı köylerde bu suyun mutlaka 1 litreye eşit olan bir kaptan ya da kepçeden dökülmesi gerekir. Ayrıca, cenazeyi yıkama suyuna hoş koku (esans) da damlatılır (K2). Cenazeyi yıkayan suyun çiğnenmeyen tenha yere dökülüp gömülmesi gerekir. Yıkayanlara, ölenin yedinci gününde mutlaka sadaka verilir. Eskiden Tataristan'ın Yeşel Üzen (Zelenodolsk) şehrine bağlı köylerde evin sahibi, ölüyü yıkama leğenine gümüş para koymuş. Yıkayan insanlara gömlek, elbise ve ayakkabı da dağıtırlarmış. Rusya'nın Sibirya'ya doğru Perm bölgesinde akan Çeptsa nehri civarında yaşayan ve Kazan Tatarları içinde etnik bir grup olarak bilinen Çeptsa (diğer adıyla Nokrat) Tatarlarında, su dökene ve ölenin üzerinde çarşaf tutana kaşık, tabak ve fincan gibi nesnelere verilir. Ölüyü yıkarken hoş koku çıkarma ve cenazeyi kötü ruhlardan koruma amaçlı odayı *artış* (ardıç), ardıç ağacı yetişmeyen yerlerde *küzlê gömbe*, *zana (zına) gömbesê* (ağaç mantarı) yakıp tütsülerler (Urazmanova, 1994, s. 119). Bazen aynı amaçla yaz mevsiminde odaya kucak kucak ısırgan otu getirip dağıtırlar.

## *Kefênlev* (Kefenlemek)

Ölüye, yıkadıktan sonra önce *ahiret külmegê* (ahret gömleği) giydirirler. Ahret gömleği, yarıya katlanan ve kafadan geçirmek için orta bir yerden delinen beyaz bir kumaştır (Urazmanova, 1984, s. 118). Daha sonra ölü kefenlenir. Kefene Sibirya Tatarları *kebên* ve *tunnık* derler (Bayazitova, 1992, s. 255). Kefenlerken, kafayı örtmek için kumaş parçası -kadınlar için *börkençêk* (duvak), erkekler için *çalma* (sarık)- ve bedenin alt kısmını örtme amaçlı ayrı bir kumaş parçası kullanılır. Defin için gerekli olan kefeni genelde kadınlar hazırlar. Günümüzde ölüyü yıkamak ve kefenlemek için gereken bütün malzemeler ayrı bir set olarak da satılmaya başlandı. Ancak kefen cenazenin çıktığı evde hazırlanıyorsa düğüm atılmadan, iğne dışarıya doğru tutularak dikilir. Cenazeye gelen her kadın, bir kere de olsa iğneyi geçirmeye gayret gösterir (Urazmanova, 1984, s. 118; Bayazitova, 1992, s. 255). Daha



sonra kefen dikilen iğneler sayılarak toplanır ve toprağa gömülür. Bu iğnenin ve ölüyü yıkadıkları suyun, insanlara ölümcül büyü yapmak için kullanılmasından korkarlar (K6, K2). Astrahan ve Sibiryaya Tatarlarında yaşlanıp ölen kimse için hazırlanan kefenin kalan kısmı, dar parçalara bölünüp uzun ömür dileğiyle cenazeye katılanlara dağıtılır. Astrahan ve Sibiryaya Tatarları, ahret gömleği ile kefenin yeşil renkte olmasına da özen gösterirler (Tatarı, 2001, s. 363; Bayazitova, 1992, s. 254-255). Cenaze, kefenlendikten sonra asla açılmaz. Son kez görmek isteyenler için ancak ölüünün yüzü bir süre açık kalabilir. Fakat bu durumda cenazenin üzerine gözyaşı düşmemesine özen gösterilir. Kefenledikten sonra, ölen kimseyi mezara genelde battaniyeye veya nadir durumda halıya sararak götürürler. Kazan Tatarlarından farklı olarak Astrahan Tatarları ve Hristiyan dininde olan Tatarlar ölüyü toprağa tabut içinde verirler (Bayazitova, 1992, s. 257).

### *Cenazeyi Evden Çıkarma*

Sergaç Mişerleri, cenazeyi koyup kaldırdıkları sedyenin altından ölenin yakını, oğlu, kardeşi ve imamın geçmesine özen gösterir. Eskiden sadece imamın geçmesine izin verilirmiş. Ölen genç kız olduğu zaman cenazesinin üzerini kubbe gibi yaparlar ve perdeyle örterler. Yani kapalı at arabası şekline getirirler. Mezarı üzerine de gerçekleşmeyen düğününü andırarak kubbe şeklinde bir demir konulur ve ona yazma ya da kurdeleler bağlanır. Sibiryaya Tatarlarında cenazeyi evden çıkarmadan önce beş kişinin namaz kılması dikkat çeker (Bayazitova, 1992, s. 258-260). Cenaze evden “Aman, kapı kenarlarına değmesin, ev huzursuz kalmasın!” dileğiyle dikkatle çıkarılır. Bazı yörelerde kapı önüne odun koyarlar ki bu odunu eve ilk girenin kaldırması gerekir (Urazmanova, 1994, s. 119). Mordovya’da yaşayan Mişerlerde cenaze evden çıkarılırken kadınlardan biri imama ya da muhtara *gür sadakası* (mezar sadakası) niyetine yuvarlak ekmek, bir miktar tuz ve canlı tavuk götürür. Cenaze toprağa verilmeden önce oraya kurban niyetine tavuk kanı akıtılır. Bilim adamları bu durumu, şamanizm dönemi kalıntısı olarak ataların ruhuna olan saygıyla açıklamaktadırlar. Günümüzde imama tavuk değil, sadece bir tavuk değerinde para verilir (Şşankina, 2023, s. 174-175).

Astrahan Tatarlarında cenazeye kapıyı yakını açar ve “Bize incinme, iyi yola git!” diye ölümün kesilmesini isteyerek sağa sola baltayla yeltenir. Ölüünün yattığı yere demir veya makas gibi nesne konulur (Bayazitova, 1992, s. 263-264). Evden cenaze çıkarken evde mutlaka birisi kalmalıdır yoksa yine cenaze olacağına inanılır. Cenaze çıkarılırken evde birisinin uyuyakalması da kötüye yorumlanır. Bir inanca göre, bunu kendisine bir saygısızlık sayarak ölü “Son uykunu uyu!” dileğinde bulunmuş (Tatar Mişerleri, 1999, s. 258). Cenaze çıkan evde ölenin can verdiği yatağa oturup Kur’an okuyan kadına veya yalnız ve hasta birisine mutlaka bir tabak un verilir (Urazmanova, 1984,

s. 120). Tatarlarda, cenazeyi mezara genelde özel sedyeye koyup elde taşırlar. Mordoviya'da ve Penza bölgesinde yaşayan Tatar Mişerler cenazeyi bu durum için özel yapılan ve *çil*, *çınaza* adı verilen sedyede götürür ve sonra bu sedyeyi mezarın üzerinde bırakırlar (Urazmanova, 1984, s. 119). Mesafe uzunsa cenazeyi mezarlığa yastı bir şekilde yavaşça arabada götürürler. Mordoviya'da yaşayan Tatar Mişerler, cenazenin yolu ezberleyip eve dönmemesi için onu mezara başının bulunduğu tarafla götürürler ve izi kaybetme amacıyla sedyeyi taşıyanlar her 10-40 adımda bir üç kez arkadakilerle yerlerini değiştirir ve sedyenin altından geçmeye çalışır (Şşankina, 2023, s. 175).

Cemaatte sadece erkekler bulunur. Cenaze namazı, evin avlusunda veya mezarlığın önünde kılınır. Cenazeyi mezara koymadan önce ölünün günahlarını affettirmek için imama *gür sedakası* (mezar sadakası) verilir. Eskiden bu sadaka bir koyun veya bir koyun değerinde para olmuş ama bir kap un ile tavuk veya kaz da olabilirmiş. Üzerinde dua okunduktan sonra, mezar sadakası olarak verilen koyun veya tavuk, etini aştta kullanma şartıyla cenaze evinde bırakılmış. Mişerlerde, Astrahan ve Sibiryta Tatarlarında mevcut sadaka, yumurta olarak verilir (Tatarı, 2001, s. 366). Sergaç Mişerleri tarafından imama *gür sedakası* olarak "Tavuk buğdayı yerken ölenin günahlarını da yesin bitirsin!" dileğiyle tavuk ile buğday sunulur. Daha sonra bu tavuğu doğu tarafta yaşayan yalnız bir kadına verirler. Kasım Tatarları ise tavuğun yerine horoz vermeyi uygun görürler. Sibiryta Tatarları imama bir kova dolusu buğday veya yarma verir (Bayazitova, 1992, s. 262). Mezar sadakası mezarda verilmediyse ölünün toprağa verilmesinden mutlaka üç gün geçmeden verilmelidir. Eskiden zengin aileler, öleni günahlarından arındırmak için imama *fidye* de verirlermiş. Genelde bu bir inek, at veya avludaki bir yapı (ahır, hamam vb.) olmuştur. Fakat fidyenin buğday olarak verilmesi daha uygun görülürmüş. Bir inanışa göre fidye, hayattayken kılınmayan namazları ve tutulmayan oruçları affettirir. Şeriata göre fidye, ölen sağken sadece kendisinin vasiyet ettiği durumda verilmelidir. Tataristan'da günümüzde fidye verilmemektedir. Cenazeyi mezara ölenin en yakın kişileri (oğulları, kardeşleri veya sevenleri) indirirler. Tatarlarda cenazeyi mezara koyma işine *gürge indêrü* (mezara indirme) denilir ve bundan sonra ölene *gür iyese* (mezar sahibi) derler (Urazmanova, 1984: 120; Bayazitova, 1992, s. 263, 259). Bazı yörelerde öleni mezara koydukları zaman cenazede bulunanlara, bazı yörelerdeyse cenazeyi taşıyanlara, bu durum için yırtılarak özel hazırlanan kumaş veya havlu dağıtılır. Bir inanışa göre bu *yırtışlar*, yelpaze görevini üstlenerek cehennem ateşini söndürür (Bayazitova, 1992, s. 263). Ölen, lâhite koyulunca başucuna ve kenarına tahtadan destek yapılır. Mezar, tepecik şekline getirilir. Kazan Tatarları ölen kimsenin arkasından "*Avır tufrağı ciñêl bulsın!*" (Ağır toprağı hafif olsun!) ve "*Urını cennette (ocmaxta)*

*bulsın!*” (Mekânı cennet olsun!) derler. Yeni mezarın üzerinin eşilmemesi için mezar, ıhlamur ağacı kabuğuyla da örtülebilir. Eskiden ıhlamur ağacının kötü ruhları kovma özelliğine sahip olduğuna da inanıldığından dolayı bu âdet, o inanişla ilgili olabilir. Herkes evine dağıldıktan sonra eskiden imam, mezarlıkta kalarak bir süre kabrin başında Kur’an okurdu. Mezarlıkta kimse kalmayınca mezara indirilenin yanına hemen yeri sarsarak sorgu meleklerinin geldiğine de inanılır. Bu sarsıntıyı insanların fark etmediği, sadece hayvanların sezerek huzursuz olduğu söylenir (K6). Kabrin başında kalan imam, meleklerle cevap verirken ölüye yardım etme amaçlı Kur’an okur ve dua eder. Sibiryaya Tatarlarında mezarın başında bu amaçla imamla beraber dört yaşlı adam da kalır. Onlar bazen özel yapılan ince bir boru aracılığıyla “ilk sorgu”yu dinler ve sessizliği ölenin cennete, duyulan gürültüyü de ölen kimsenin cehenneme gittiğine yorumlar (URL1). Tataristan’ın Sarman şehrine bağlı köylerde cenazeyi mezara götürünce arkasından “Acaba değneğini kime bıraktı?” diye konuşurlar. Bu, bir nevi mevcut köyden sırada kimin öleceğini sorgulamaktır. Yukarıda anlatıldığı üzere, aynı yörede rüyada ölen kimsenin değneğini bir evin yanına diktiğini görmek de o evden çıkacak cenazeye işaret eder (K2).

Cenaze çıkan ev özenle temizlenir. Tatarlarda evler genelde ağaç tomruğundan yapıldığı için evin duvarları sabunlu sıcak suyla silinir, perdeler yıkanır, döşemeler temizlenir. Döşemelerin başköşeden kapıya doğru değil, kapıdan başköşeye doğru silinmesine özen gösterilir (Bayazitova, 1992, s. 264). Mordovya’da yaşayan Mişerlerde cenaze sonrası böyle büyük bir temizlik bir yıl süresince yapılmamalıdır. Herhangi bir sebeple temizlik yapılması durumunda, döşemelerden bir tahtanın temizlemeden bırakılması gerekmektedir. Aksi durumda bu evden tekrar cenaze çıkacağına inanılır (Şşankina, 2023, s. 177).

Ölenin yatağı ve giysileri de mutlaka yıkanır. Ölenin giysilerini yıkarken suyunu sol taraftan sıkarak çekerler ve giysilerini hayatta olan insanların giysilerinden farklı olarak ters çevirmeden kuruturlar (Tatar Mifları, 1999, s. 258). Giysileri ters çevirmeden kurutma âdeti, bir yaşına gelmeyen bebeklere de uygulanır. Bu, yeni doğan bebeğin aynı ölen birisi gibi hâlâ öbür dünyaya ait olduğunu bildirmek için uygulanır. Ayrıca, Tatar Türklerinde “İnsan öldükten sonra da üç günlük işi kalır.” gibi bir deyim vardır ve o, ölenin arkasından yapılan bu işleri göz önünde bulundurarak söyleniliyor olmalıdır (Zaripova Çetin, 2008, s. 161).

Astrahan Tatarları, cenazenin mezarlığa hızlı bir şekilde götürülmesinin çok sevap olduğuna inanır (Bayazitova, 1992, s. 159). Ölünün arkasından gözlemlenen bazı durumlar da halk pratiğinde yerini almış olup günümüzde bunlara göre yorumlar yapılır. Tatar Türklerinde özellikle de bir

## Türkoloji

№ 4 (120), 2024

ÇULPAN ZARİPOVA ÇETİN

küçük kapı ve iki tarafa açılan bir büyük kapıdan ibaret olan *kapka* (bahçe kapısı) etrafında birçok inanış teşekkül etmiştir. Bunların cenazeye ilgili olanları şunlardır; Cenaze çıkan evin kapısı daima açık bırakılır, cenaze evden çıkarıldıktan sonra küçük kapıdan çıkan ilk insanın öleceğine inanılır, cenazeyi toprağa verinceye kadar (bazen de bir veya üç gün devamında) sadece büyük kapıdan girip çıkılır (Bazı yörelerde ise tersine, cenaze çıkarıldıktan sonra bahçe kapısının büyük kısmı kapatılmazsa yine evden cenaze çıkacağına inanılır). Ayrıca, ölenin gözü açık kalmışsa, vücudu yumuşaksa, cenaze üzerinde hapsirilirse, tokalaşarak ve gülerken konuşulursa, cenaze çıkan evden toprak kokusu gitmezse, cenazenin arkasından köpek havlarsa, mezarının lâhiti oyulurken eşilirse, cenaze çıkan evin döşemesi başköşeden eşiğe doğru yıkanırsa yine cenaze olacağına inanılır. Cenaze sayısı ikiye çıktığında mutlaka üçüncü cenazenin de olacağı söylenir (Tatar Mifları, 1999, s. 257-258).

### Zirat (Mezarlık)

Kazan Tatarları mezarlığa *zirat*, Sibiryâ Tatarları ise *astana* der (Bayazitova, 1992, s. 258). Tatar mezarlıkları, genel bir ağaç çitle çevrilmiş olup köye yakın mesafede bulunur ve çok iyi ağaçlandırıldıkları için uzaktan orman gibi görünürler. Bilim adamları, ağaçlık hâlini alan mezarlıkları geleneksel Tatar köylerinin özelliği olarak gösterir ve bu ağaçlıkların en eski Tatar köylerinin yerleşme yerini tespit etmede büyük rol oynadıklarını yazar (Vorobyov, 1953, s. 155).

Sovyet dönemine kadar Tatarlar da Ramazan ve Kurban Bayramları arifesinde mezarları ziyaret edermiş. Ancak mezara genelde erkekler gidermiş. Fakat İslam dini yasaklamasına rağmen geçen yüzyılın 70'li yıllarından bu yana mezarları ziyaret etmeye kadınlar da gider oldu. Tatar Türkleri mezarlara iyi bakarlar, öğrenmeleri ve ölenlere saygı göstererek büyümeleri için çocukları da mezarlıklara götürürler. Tatarlarda “Kısa ve kalıplaşmış ifadeler olması nedeniyle zihnimizde kolaylıkla tutunarak günümüze kadar ulaşan ve bizden sonraki kuşaklara da ulaşacağı düşünülen atasözleri” (Yılmaz, 2015a, s. 10) arasında *Yaşegennerneñ kadêrên bêl, ülgennerneñ kabêrên bêl* (Hayatta olanların kadrini (kıymetini) bil, ölülerin kabrini bil.) gibi çok önemli bir atasözü de mevcut olup Tataristan’da bulunan birçok mezarlığın giriş kapısına yazılmıştır. Tatarlarda mezarlık etrafında birçok inanış da oluşmuştur. Örneğin, mezarlıktan çilek ve çiçek toplanmaz, mezarlığın yanından geçerken ellerini sallarsan insanların ruhlarını incitirsin, akşam mezarlığa gidersen ömrün kısılır, mezarlığı parmakla gösterirsen kendine ölümcül bir hastalık çekersin (Bu durumda *Min kürsetmedem, şaytan kürsettê* (Ben göstermedim, şeytan gösterdi) demek ve parmağı ısırarak gerekir) vb. Ayrıca, mezarlıkta ağaç devrilirse yeni cenaze olacağına, obruklar açılırsa da mezarlığı

hortlakların sahiplenmiş olmasına inanılır (Tatar Mifları, 1999, s. 259-260).

## *Kabêr Taşı* (Mezar Taşı)

Mezarın üzerine ölenin baba ismi, kendi ismi, soyadı, doğduğu ve öldüğü tarihleri içeren *başagaç* (tahta direk), mezar üstünde yığın halinde olan toprağın inmesiyle yani bir yıl geçince *başagaç* yerine mermerden veya nehir taşından mezar taşı dikilir. Günümüzde daha çok demir tabelalar da kullanılır. Nukrat Tatarları mezar taşına *başbata*, *başmata* der ve onu genelde ardıç ağacından yaparlar. Penza Mişerleri ise mezar taşına *başkazık* derler (Bayazitova, 1992, s. 260-261). Tatar Türkleri diğer Kıpçak boyları gibi, insanın vücudunda en önemli kısım olarak başı belirlemişlerdir. Bu, Tatarların zekâyâ fazla önem vermelerinden kaynaklı olabilir. Belki de bu yüzden mezar taşı, ölenin başucuna konulmaktadır. Diğer halklarda, örneğin Ruslarda haç, ölenin ayakucuna dikilir. Eskiden, ölen insanın mezardan çıkacağına inanılır ve bu nedenle kabrin üzerini taşlarla kapatırlarmış. 5.-8. yüzyıllarda, Eski Türkler döneminde de kabrin üzerine çeşitli sözler ve şiirler yazılan taşlar dikilirdi. Orhun-Yenisey kitabeleri buna en güzel örnektir. Tatar Türklerinde mezar taşı geleneği çok eskiden, Bulgar devleti zamanından beri biliniyor. İdil boyu Bulgar ve Kazan Türklerinin mezar taşları, sanat eseri seviyesine ulaşmış durumdadır. Kazan Tatarlarında mezar taşları üzerine ciddi araştırmalar yapan bilim adamı Marsel Ehmecanov, konuyla ilgili 2000 yılında Kazan'da Megarif neşriyatında *Ülgennernêj Kabêrên Bêl* (Ölenlerin Kabrini Bil) adlı bir kitap da yayımlamıştır. Çeptsâ Tatarları, mezarın üzerine ardıç ağacı gövdesinden yapılan ve *başbata* ismi verilen heykel dikerler. Bu heykelin üzerine ölenin ait olduğu aile mührü oyulur. Onun şekline bakarak ölenin cinsiyetini de belirlemek mümkün olmuştur. Aynı heykeller Sibiryâ Tatarları tarafından da dikilirdi ve bilim insanları, onların Eski Türk devrine ait olduklarını belirtmektedirler (Urazmanova, 1984, s. 122-123).

Geçen yüzyılın sonlarına doğru mezar taşının üzerine ölen kişinin fotoğrafı da eklenmeye başlandı. Son yıllarda din adamları halka bunun yanlış olduğunu ve mezar taşının üzerinde resim bulunan kişinin ruhuna okunan duaların kabul edilmeyeceğini anlatmaya çalıştılar. Bu yüzden günümüzde artık mezar taşları genelde resimsiz dikilir. Ölenin resmi olan mezar taşlarının da dua ederken üzerleri örtülür.

## *Çarduğan* (Mezar Çiti)

Kazan Tatarlarından farklı olarak Sergaç ve Penza Mişerleri mezar çitine *çardak* derler. Sibiryâ Tatarları ise *çatırık*, *öy* der (Bayaziova, 1992, s. 262). Tatar Türklerinde eskiden mezarın üzerine *dürbe* yani ağaç

tomruklarından dört duvar şeklinde eve benzer bir yapı inşa etme geleneği olmuştur. Sibirya Tatarları *bura* (tomruklardan örülen duvar) tipi yapı üzerine çapraz olarak bir tomruk daha yerleştirirler. Bu tür yapıların Türk Kağanlığı döneminde de olduğu bilinir. Eski Türklerin mezar üstü yapılar yapma geleneğini sonraki dönemde Kumanlar (Orta Çağ Tatarları) da miras olarak kabul etmişlerdir. 1253 yılında Orta Asya seyahati esnasında Flaman Fransisken misyoneri ve kâşifi Wilhelm Von Rubruk (1220-1293) Kumanlarda zengin insanların mezarı üzerine kerpiçten minareler, taştan yapılan evler veya piramitler yapıldığı hususunda bilgi vermektedir (Puteşestviye, 1957, s. 102). Mevcut gelenek, 14. yüzyıl Altın Orda hanlarının mezarlarında da korunmuştur. Günümüz arkeoloji uzmanları eskiden bu devlete ait olan bölgede ve Bulgar şehri mezarlığında birçok taş türbenin kurulmuş olduğunu ve hâlâ onların izlerinin bulunduğunu yazarlar. Altın Orda devrinden gelen benzer gelenek, Kazan Hanlığı döneminde de uygulanmıştır. 19.-20. yüzyılda yaşayan ünlü Tatar aydın Rizaettin Fahrettin'in anne ve babasının mezarı da mevcut görünümündedir. Günümüzde *dürbe* yapma geleneğine Tataristan'ın Aznakay, Möslim, Bavlı, Elmet şehirlerine bağlı kasaba ve köylerin Tatar mezarlıklarında da rastlanır (Ehmetcanov, 2000, s. 138). Söz konusu bu tür yapılar, Hun mezarlarında da bulunmuştur. Pazırık bölgesindeki bir numaralı dev kurganın altındaki odanın duvarları da tomruklardan yapılmıştır (THEMA, 1993-1994, s. 187).

Eskiden mezarların etrafı çitle çevrilmezdi. Tatarlarda mezarın etrafı *çarduğan* (mezar çiti) ile 20. yüzyılın 1970'li yıllarından sonra çevrilmeye başlandı. Önceleri ağaçtan, sonraki yıllarda daha çok demirden yapılan mezar çitleri, belki de mavi renk gök rengini andırdığı ve ölenin canının göçtüğü mekânı bildirdiğinden dolayı genelde maviye boyanır. Fakat Tatarlar mezar çiti için yeşil rengi de seçerler ki bilindiği üzere mevcut renk, İslam dinini simgelemektedir. Mezar çitindeki boya, birkaç yılda bir yenilenir. Mezarlıkta kullanılan fırça ve kalan boyayı eve götürmek yasaktır. Günümüzde mezar çitleri daha çok boya istemeyen ve paslanmayan demirden yapılır. Sibirya Tatarları ise çiti ağaçtan yapmaya özen gösterirler -özellikle yaşlanıp ölenlerin mezarına- ve sadece bir kere boyarlar. Bir kez daha boyanması durumunda, mezarda yatanın ikinci kez sorgu suale çekileceğine inanılır (Bayazitova, 1992, s. 262). Karı ve koca mezarının etrafı genelde aynı çitle çevrilir. Yukarıda da belirtildiği üzere, çit eskiden ağaçtan yapılırdı. Titrek kavağı günahsız ağaç olarak algılandığı için yaşlanıp ölenlerin çiti genelde titrek kavağı ağacından yapılırmış. Son zamanlarda çit daha çok demirden yapılır. K7 kaynak kişinin ifadesine göre, "Demir çit cehennem ateşinde çok kızgın olurmuş." Ağaç çitler tamir edilmez, onlar doğal olarak yıkılır gider. Mezarın üzerine mutlaka ağaç ve çiçekler dikilir. Bir inanca göre Tatar Türkleri, ölen

kişinin canının ağaca dönüştüğüne inanır. Bir diğer inanca göre de canı kuşa benzetirler. Tatar bilim adamı Urmançeyev'in (1990, s. 179) bildirdiği üzere, insan canının kanatlı, uçan bir şey olarak algılanması Eski Mısır'da başlayıp sonraki dönemlerde birçok halkın mitlerinde yer alır ve Türklerde de ölmek, canın bedenden uçması olarak anlatılır. Tu-kiu ve Uygur yazıtlarında "Bilge Kağan uçtu.", "Babam Kağan uçarak gitti." gibi ifadeler rastlanır. Kuş misali uçan canın bedenden ayrılmasının zor olacağına inanan insanlar, bu yüzden kabrin üzerine ağaç dikmeyi uygun görmüş olabilirler. Bu âdet, Moğollarda ve Çin'de de mevcut olmuştur. Çünkü Fransız bilim insanı Jean-Paul Roux'un da bildirdiği üzere, "ölüm ve yeniden doğuşun simgesi" olan ağaç, cenaze törenlerinde sık sık rol alır. Örneğin, Yakut Türkleri, son zamanlara kadar gömülmek istedikleri yeri "güzel bir ağacın altı" olarak seçmişlerdir (Roux, 1998, s. 222). Tatarlar, mezarın üzerine genelde kayın ağacı dikerler. Eski Türklerde ve Moğollarda kayın ağacı, kutsal sayılırdı. Eskiden Kazan Ardı köylerde kadın mezarına kayın, erkek mezarına köknar dikilmekteydi. Üvez ve ihlamur ağaçları da mezarın üzerine dikmek için uygun görülür. Çünkü ağaç yapraklarının rüzgârda sallanarak "dua ettiği, tespih çektiği" (Tatarı, 2001, s. 370) inanılır. Tatarlarda kayın, kaygı (hüzün) ağacı olarak algılanır ve beyaz gövdeli kayın ağacı, genelde mezarlık ağacı sayılır. Bu yüzden onu evin önüne dikmek, ondan ev ve beşik yapmak uygun görülmemektedir. Yalnız bir kayın ağacının yanında fotoğraf çektirmek, bugün de hayatın hüznü ve kaygı içinde geçeceğine yorumlanır. Büyük ihtimal *kaygı* ve *kayın* kelimelerinin ses olarak benzemesi ve dallarının hüznü bir şekilde sarkması, bu ağacın mezar üzerine dikilmesine sebep olmuştur. İlkbaharda kayın ağacının "gözyaşları" olarak algılanan ve gövdesinden akan öz suyu dökmesi de onun yas ağacı olarak algılanmasına neden olabilir. Başka ağaçlardan farklı olarak kayın ağacının gövdesinin beyaz renkte olması da insanoğlunun son yolculuğa uğurlarken beyaz kefene sarılmasına işaret etmekte. Beyaz renk birçok diğer halkta olduğu gibi Tatar Türkleri için de kutsal renktir. Bu yüzden insanlar doğum esnasında olduğu gibi ölüm sonrası da beyaz kefene sarılır, mezarın üzerine beyaz gövdeli kayın ağacı dikilir ve sadaka olarak cenaze evden çıkınca beyaz un dağıtılır (Zaripova Çetin, 2009a, s. 591-593). Ayrıca, beyaz renk bazı bilim adamlarının fikrine göre Kıpçak boylarının cenaze merasiminde ölümün ürkütücü karanlığını dengelemek için de kullanılmaktadır (Karakuzova & Hasanov, 1993, s. 40). Başkurt bilim adamı Vafa Ehmediyev (1969, s. 119), Başkurt Türklerinin de mezarın üzerine kayın ağacı dikmelerini, yakın birini kaybetme acısının simgesi olarak anlatır ve kayın ağacının kaygı ağacı olarak algılanmasının sebebini de "eskiden bir kabile, başına gelen sıkıntıların kaynağı olarak kayın ağacını kabul etmiştir" cümlesiyle açıklar. Siyah renkse genelde öbür dünyayı -ölüler dünyasını- simgeler. Masallarda da öbür dünyayı temsil eden varlık, kara tekdir. Fakat

## Türkoloji

№ 4 (120), 2024

ÇULPAN ZARİPOVA ÇETİN

yas rengi olarak Tatarlar beyaz rengi seçmiştir. Kazan Tatarlarında cenazede siyah renkli kıyafetler asla giyilmez. Astrahan Tatarlarında ise kadınlar siyah elbise giyerek *kêr* (yas) tutar ve bir yıl kadar düğün gibi eğlenceli yerlere gitmezler. Yas tutan kadını herkes evine çağırıp avutmaya çalışır, bir yıl geçtiğinde de ona beyaz kumaş hediye ederler ki bu kumaş yasin tamamlandığını bildirir (Bayazitova, 1992, s. 281).

Eskiden Tatar Türklerinde intihar eden insan, Allah'ın emrine isyan eden birisi olarak kabul edilir ve asla mezarlığa defin edilmez, mezarlık çitinin dışında toprağa verilir. Günümüzdeyse bu kurala artık uyulmamaktadır.

### *Aş (Cenaze Sonrası Verilen Yemek)*

Tatarlarda ilk aş, definden üç gün sonra verilir. Daha sonra yedinci ve kırkıncı günlerinde ve yıl dönümünde uygulanır. Elli ikinci gününde de sofra kurulur ve Kuran okumak için *abıstay* (imamın eşi) çağırılabilir. Çünkü o gün, ölünün etleri kemiklerinden ayrılıp ölünün kabir azabı çekmeye başladığına inanılır. Mordovya'da yaşayan Mişerler o gün imama mutlaka tavuk verirler ki bu tavuğun artık çürümeye başlayan cenazenin kurtlarını yiyerek onun acısını hafifletmeye yardımcı olacağına inanırlar. Mezarlığa çaydanlık dolusu suyla gidip o suyu mezara döktükleri de görülür. Bu da ölenin Allah tarafından affedilmesi için yapılır (Şşankina, 2023, s. 179).

Yas aşına, ölen kadın ise kadınlar, erkek ise erkekler çağırılır. Fakat üçüncü gün verilen aş mutlaka cenazeyi mezara koyanlar çağrılmaktadır. Kırkıncı gün verilen aş'a mümkün olduğunca çok insan çağırmaya çalışırlar. Ayrıca, ölenin canının evi kırkıncı günde terk ettiğine inanılır. Geçen yüzyılda daha çok yaşlılar çağırılırken günümüzde böyle bir kural kalmamıştır. Aş sofrasında ölen iyi taraflarıyla anılır, ruhuna Kur'an ve dualar okunur. Aş'a gelen herkes, cenaze çıkan evde bulunan çocuklara ve sofrada yer alan herkese dağıtmak üzere sadaka hazırlar. Ayrıca, aş sofrasına koyulması için yiyecekler –çay, çikolata, kuruyemiş, hamur yiyecekleri vb.- getirir. Sadaka olarak genelde madenî para, mendil, sabun, kâse ve kaşık dağıtılır. Sadaka olarak dağıtılan mendil, öleni artık unutmaya başladıkları anlamına gelir. Cenazenin arkasından ağlamak, Tatarlarda iyi karşılanmamaktadır, “ölen su içinde yatar” derler (Şşankina, 2023, s.180).

Kuran okuyan *abıstay*'a sadaka ayrı verilir. Sadaka parasına öleni hatırlatacak tabak, kaşık, fincan gibi eşyalar alınır. Yiyecek şeyler asla alınmamalıdır. Perm bölgesinde yaşayan Tatarlar ve Mişerler, aş için mutlaka *kan çığaru* olarak bilinen kurban kesmeyi de uygun görürler (Urazmanova, 1984, s. 121).



Sofraya genelde her yörede *tokmaçlı aş* (erişteli çorba), *belêş* (tepsiye yayılmış hamurun arasına patates, soğan ve et ya da sadece elma, frambuaz, kuş üzümü gibi meyveler konularak yapılan bir çeşit hamur dolması), haşlanmış patates ile et, *göbediye* (tepsiye yayılmış hamurun arasına pirinç, kızarana dek pişirilen lor peyniri *kort* ve üzüm konularak yapılan bir çeşit hamur dolması) ve çay konulur. Astrahan Tatarları cenazenin üçüncü günü verilen aş için koyun etiyle pilav pişirirler. Dağlık bölgelerde insanlar aş'a tek sayıda (üç, beş, yedi, dokuz vb.) ekmek pişirip getirir. Sergaç Mişerlerinde yedinci gün aşına yedi çeşit yemek hazırlanır ve koyu kıvamlı yiyecekler yine cenaze çıkmasına neden olur, ölüm 'koyulaşır' inancıyla asla *botka* (keşkek) pişirilmez. (Bayazitova, 1992, s. 266). Çaya özel olarak eskiden Astrahan Tatarlarında ve bazı diğer bölgelerde *elbe*, *alba*, *halba* (helva) da hazırlanmış (Urazmanova, 1984, s. 120- 121; Bayazitova, 1992, s. 268). *Elbe*, eskiden yas tatlısı olarak bilinirmiş. Tatarlarda *Elbeññe aşarmın elê!* (Helvanı yerim daha!) gibi deyim de vardır. Bu deyim, "Senden fazla yaşarım, senin öldüğünü görürüm." anlamına gelir ve genelde birini kızdırmak için söylenir. Ölen kimsenin üçüncü ve yedinci günlerinde *koymak* (krep) de pişirirler. Koymak güzel pişmişse, ölenin ruhu memnun kalmış demektir. İyi pişmemişse "Ölen memnun değil." anlamına gelir. Koymak ile uygulanan bu geleneğe, halk arasında *çelpek* derler (Tatar Mifları, 1999, s. 258).

Günümüzde aş sofraları, mutlaka balık ve çeşitli meyveler de konularak aşırıya kaçarak yapılmaktadır. Son yıllarda Arap ülkelerinde eğitim gören imamlar ahaliye klasik İslam'da cenaze arkasından ve sonraki yıllarda aş yapılmasının doğru olmadığını belirten vaazlarda bulunsalar da Tatar Türkleri, aş geleneğinin akraba ve komşu ilişkilerini canlı tutarak insanlara bir nevi manevi erzak olduğunu bildirir ve bu gelenekten asla vazgeçmek istememektedirler. Aslında aş, evinden cenaze çıkan insanlara bir çeşit avuntu olup kedere boğulmadan günlük meşakkatlerle acıyı unutmaya imkânı da sunmaktadır.

Cenazenin kırkı çıkınca giysileri çocuklarına, yakın akrabalarına veya fakirlere dağıtılır. Aksi hâlde ölenin öbür dünyada çıplak kalacağına inanılır (Tatarı, 2001, s. 366). Mordovya'da yaşayan Mişerler, ölen kadının hayattayken giydiği yazmanın tedavi edici güce sahip olduğuna inanırlar. Bu yüzden onu sık sık başı ağrıyan bir kadın kendine alır (Şşankina, 2023, s. 172). Kazan Tatarlarında yaşayan bir inanca göre, ölünün canı kırkına kadar evine her gün, kırkıncı sonraysa ancak perşembe günleri kuş veya kelebek kılığında döner. Bu yüzden cenaze çıkan evde her perşembe Kur'an ve dualar okumaya özen gösterilir. Kazan Ardi Arça (Arsk) şehrine ait köylerde cenaze çıkan ev kırk gece devamında kimsesiz bırakılmamalıdır. Bırakıldığı takdirde

## *Türkoloji*

№ 4 (120), 2024

ÇULPAN ZARİPOVA ÇETİN

mutlaka ışıık açık kalmalıdır (K6). Tataristan'ın güneyinde Sarman ilçesinde, ölen kimsenin kırkınıcın gününe kadar sürekli evine döndüğüne inanılarak o evde kırk gün kapılar kilitlenmeden uyunur (K2). Sibirya Tatarları ölen kimsenin ruhunun evine perşembe ve cuma günleri döndüğüne inanırlar ve bu günlerde Kur'an ve dualar okumakla birlikte İslam öncesi inançları da yerine getirmeye çalışırlar. Örneğın, evde yağ kokusu çıkınca evine dönün ruhun "doyacağını" ve memnun olacağını düşünerek krep ya da yağda farklı bir yemek yaparlar (Valeev, 1993, s. 181).

Geleneksel yas törenleri sırasında un dolu tabak verme geleneğı de önemli yer alır. Un, bereketin simgesidir. O, paklığı ve iyiliğı de temsil eder. Tatarlarda tabak dolusu unu, ölenin yattığı yere oturup Kur'an okuyan bayana, yalnız veya hasta birine de verirler (Urazmanova, 1984, s. 120).

### *İnsanın Canıyla İlgili İnanışlar*

Tatarlar, ölen insanın canının kelebek olup arada bir evine döndüğüne inanırlar. Ölen kişinin ruhu yılı geçene kadar her gün döner, yılı geçince ancak Perşembe günleri döner diye inanılır (Bayazitova, 1992, s. 279). Kırmızı kanatlı bir kelebek, dış taraftan pencereye vurarak içeri girmek istediğinde ölen birinin döndüğünü düşünürler (Tatar Mifları, 1999, s. 299).

### **Sonuç**

Bir kısmı halk tarafından unutulmuş, bazıları kısmen korunmakta olup diğeri kısmı da halk tarafından asırlarca yaşam tarzı olarak kabul edilen cenaze gelenekleri ve bunların çevresinde oluşan birçok inanış, yaşadıkları coğrafyaya bakmaksızın ve çok az bir farkla Tatar Türkleri tarafından günümüzde de uygulanmakta ve yeni nesillere aktarılmaya devam etmektedir. Çünkü her halkın cenaze merasimi, yüzyıllarca biriktirdiğı kültürün ve etnik kodunun zaman aşımına fazla uğramayan bir parçası niteliğindedir.

Yapılan araştırma ve incelemeden de görüldüğü üzere, Tatar Türklerinin cenaze merasimleri arasında birçok şamanizm devri kalıntılarının da bulunması özellikle dikkat çeker. Her ne kadar Tatar Türklerinin ataları İdil boyu Bulgar Türkleri, İslam dinini daha 8. yüzyılda sahabelerden benimseyip 922 yılında resmî olarak kabul etseler de, halkın hafızası şamanizm döneminde ortaya çıkan ilkel inançlardan (demirin ve tuzun koruyucu gücüne inanma, insanın ruhu, eşik, bahçe kapısı, mezarlık ve mezar etrafında oluşan inanışlar vb.) da bir türlü vazgeçmemiş, onları koruyup yeni kuşaklara ulaştırarak günümüze kadar yaşatmıştır. Tabii ki bu inanışların yüzdesi her safhada çeşitlilik göstermektedir. Örneğın, ölüm öncesi ve ölüm anı safhalarında rüya tabirleri ile eski inanışlar ön plandadır. Ölüm sonrası yerine

getirilenlerse (ölüyü yıkama, kefenleme, mezar kazma vb.) artık eski inançlar ile İslam geleneklerinin karışımıdır. Bu safhada, ölenin arkasından aş verme geleneği esnasında ölenin üçüncü, yedinci, kırkinci günleri ve yıldönümlerinde zengin sofralar kurulup birçok akrabayı komşuyu davet etme, sadaka ve yeni eşyalar dağıtma vb. uygulamalar, klasik İslam'a pek uymadığı söylenip din adamları tarafından sürekli eleştirilse de sonuçta bu aşlarda İslam geleneklerine (Kur'an ve duaların okunması) de yer verilmektedir. Araştırma ve inceleme sonucu en eski cenaze merasimleri ile onların etrafında oluşan inançların Kreşin, Astrahan ve Sibirya Tatarları başta olmak üzere Mordovya'da yaşayan Mişerlerde de en iyi şekilde korunduğu tespit edilmiştir.

Çeşitli coğrafi bölgelerde yaşayan Tatar Türklerinin diğer aile içi geleneklerinde olduğu gibi cenaze geleneklerinde de önemli öğeler, doğa ve insanlar arası ilişkiler ve atalar kültürüdür. Örneğin, Tatar Türklerinde cenaze merasimleri sırasında beyaz rengin kullanılması, bu rengin çok eskiden insanlar tarafından kutsal bir renk olarak algılanması ve güneş kültürüne bağlı izlenmesinden kaynaklı olup ölümden yasın karanlığını dengelemesi içindir. Yani beyaz renk, "mutlu, huzurlu hayat" anlamıyla beraber "hayırlı ölüm" anlamı da taşır. Böylece, Tatar Türklerinin ahreti beyaz rengin dışında düşünemediği vurgulanır. Mezar üzerine dikilen taş ve ağaçlar ise ölenin canıyla ilişkilendirilir. Ölenin vasiyetini yerine getirme, arkasından aş verme, eve giren kelebeği öldürmeme, mezarlara iyi bakma, ruhlarına adayıp sadaka verme vb. gelenek, örf ve âdetlerin temelinde, ataların ruhuna duyulan saygı yatmaktadır. 1917 Devriminden sonra Sovyet döneminde ateizm kurallarına göre birçok insanın, özellikle de yeni kuşağın dinden uzaklaştığı bir dönemde bile Tatar Türkleri, cenaze merasimlerini hem İslam'ın taleplerine göre hem eski inançları yerine getirerek uygulamaya gayret göstermişlerdir.

#### Kaynak Kişiler:

1. Abdullina Zeytüne Hafız kızı, d. 1907–ö. 1987, Tataristan, Arça (Arsk) ilçesi, İskê Masra köyü, okuma yazması yok, evhanımı.
2. Altay, Ruşaniye Gabdelhay kızı, d. 1972, Tataristan, Sarman ilçesi, üniversite mezunu, gazeteci.
3. Gallyamova Ruzilya Vagiz kızı, d. 1969, Tataristan Kaybiç ilçesi, Kêçê Kaybiç köyü, üniversite mezunu, muharrir.
4. Minhaceva Galiya Mohemmetsalih kızı, d. 1970, Tataristan, Etne ilçesi, Olı Etne şehri, üniversite mezunu, öğretmen.

# Türkoloji

№ 4 (120), 2024

ÇULPAN ZARİPOVA ÇETİN

5. Zagidullina Gölfara Fatih kızı, d. 1943, Tataristan, Arsk (Arça) ilçesi, Subaş-Atı köyü, üniversite mezunu, emekli.
6. Zaripova Gamberbike Fatih kızı, d.1935-ö.2013, Tataristan, Arsk ilçesi Subaş-Atı köyü, meslek okulu mezunu.
7. Zaripova Gölzeynep Şakir kızı, d. 1903-ö.1983, Tataristan, Arsk (Arça) ilçesi, Yaña İyebaş köyü, medrese mezunu, ev hanımı.

## Kaynakça

- Aktürk, Ekin. (2024). *Metafor ve Metonimi Bağlamında Dede Korkut Örneği*. İçinde Editör: Ömer Şekerci. *Türk Dili Alanında Akademik Analizler* (ss.40-58). Afyonkarahisar: Yaz Yayınları.
- Arık, Durmuş. (2006). Türk Kültürünün Farklı Bir Boyutu Olarak Kreşin-Hıristiyan Tatarların Dinî İnanışları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (I), 67-86.
- Bayazitova, Flyora. (1992). *Gomêrnêş Öç Tuıy. Tatar Xalkınıñ Gaile Yolaları*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Busıygin, Yevgeniy, Yakovlev, Valeriy. (1990). Muzikalnıy İstrumentı v Semeynom Bitu Narodov Srednego Povoljya (Konets XIX–Naçalo XX vv.). İçinde Semeynaya Obryadnost Narodov Srednego Povoljya (ss.3-28). Kazan: İzd-vo Kazanskogo Universiteta.
- Ehmediyev, Vafa. (1969). *Poeziyede Traditsion Obrazlar*, Agizel, 1.
- Ehmetcanov, Marsel. (2000). *Ülgennernêş Kabêrêş Bêl. Megarif*, Kazan.
- Gönüllü, Ali Rıza. (1998). *Türk Halk İnançlarında Demir Motifi*. *Türk Dünyası Araştırmaları*, Aralık 117, 123-128.
- Görkem, İsmail. (1992). *Türk Dünyasında Yas Törenleri ve Ağıtlar*. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 77, 489-496.
- İnan, Abdulkadir. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kalafat, Yaşar. (1995). Halk İnançlarında Hususiyle Tahtacılar Ayna. İçinde *Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu (26-27 Kasım 1993, Antalya)* (ss.75-107). Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Karakuzova, J. ve Hasanov M. Ş. (1993). *Kosmos Kazaxskoy Kulturi*. Almatı: Yevraziya.
- Karimova, Rasilya. (2017). Kreşinlerde (Hristiyan Tatarlarda) Ölüm ile İlgili Örf, Âdet, Gelenek ve Ritüeller. İçinde *9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi. Gelenek Görenek ve İnançlar* (ss.195-203). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü.

- Kaya, Abdurrahman İmam. (1992). *Meñgêlek Yortka Taba*. Helsinki-Meskev.
- Örnek, Sadat Veyis. (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: AÜDTCF. Yayınları.
- Puteşestviye v Vostoçnyı Stranı Plano Karpini i Rubruka. (1957). Moskva: Gos. İzd-vo Geogr. L-rı.
- Rami, İlsever. (2023). *Rus Seyahatnamelerinde Osmanlı Toplumu ve Türk İmgesi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Roux, Jean-Paul. (1998). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Sşankina, L.N. (2023). Pohoronno-Pominalniye Obryadı Tatar Mişarey Mordovii v Kontse 19-Naçale 21 Vekov. *Vestnik Antropologii*, 2, 169-183.
- Sultangareyeva, Rozaliya. (1994). *Başkirskiy Svadebno-Obryadoviy Folklor*. Ufa: UNTS RAN.
- Tatar Mifları. (1999). *Galimcan Gıylmanov Xikeyevênde*, II. Kitap. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Tatar Têlêñêñ Anlatmalı Süzlêgê*. (1977, 1979, 1981). 3 Tomda, Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Tatar Têlêñêñ Dialektologik Süzlêgê*. (1969). Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Tatarı*. (2001). Seriya “Narodı i Kulturi”, Moskva: Nauka.
- THEMA Larousse. *Tematik Ansiklopedi* (1993–1994). Sanat ve Kültür. Türk-İslam. İstanbul: Milliyet.
- Ugdıjekov, Stanislav. (2003). *Sotsialnaya Struktura Rannesrednevekovix Kırgızov*. Abakan: İzd-vo Hakas. Gos. Un-va im. N.F. Katanova.
- Urazmanova, Raufa. (1984). *Sovremenniye Obryadı Tatarskogo Naroda*, Kazan: İzdatelstvo Kazanskogo Universiteta.
- Urmançeyev, Fatih. (1990). *Dastannarğa Layık Zamana. Borıñı Folklor hem Xezêrgê Poeziya*. Kazan: Tatar. Kit. Neşr.
- Valeev, Foat. (1993). *Sibirskiye Tatarı*. Kultura i Bıt. Kazan: Kazanskoye Knijnoye İzdatelstvo.
- Vorobyov, Nikolay. (1953). *Kazanskiye Tatarı*. Kazan: Tatknigoizdat.
- Yarullina Yıldırım, Ramilya. (2019). Kültürel Değerlerin Mikro Dünyası Olarak Sandık İmajı. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12 (27), 600-610.
- Yeşil, Yılmaz. (2014). *Türk Dünyası'nda Geçiş Dönemi Ritüelleri Üzerine Tespitler*. XXI. Yüzyılda Eğitim ve Toplum. 3 (9), 117-136.
- Yılmaz, Gülşah. (2015a). Kazan-Tatar Türklerinde Düğün ile İlgili Atasözleri. *Siberian Studies (SAD)*, 3 (7), 1-11.

# Türkoloji

№ 4 (120), 2024

ÇULPAN ZARİPOVA ÇETİN

Yılmaz, Gülşah. (2015b). Şecere-i Terâkime'de Ölüm. *X. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri*, 28 Eylül-1 Ekim 2012, Sraybosna (ss.280-284). Ankara: Bilkent Üniversitesi.

Yılmaz, Gülşah. (2020). *Atasözleri ve Deyimler Üzerine İncelemeler*. İçinde Ed.: Mücahit Akkuş (ss. 251-274). Ankara: Akçağ Yayınları.

Yılmaz, Gülşah. (2022). Yurt Konulu Tatar Türkülerinde Hayvanlar. *İdil-Ural Araştırmaları Dergisi*, 4 (2), 335-358.

Zaripova Çetin, Çulpan. (2008). Tatar Türklerinde Cenaze Merasimleri. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17 (1), 155-168.

Zaripova Çetin, Çulpan. (2009). Tatar Folklor ve Halk Edebiyatında Kayın Ağacı. *Turkish Studies*, 4 (3), 583-601.

Zaripova Çetin, Çulpan. (2009). *Tatar Türklerinin Gelenek ve Görenekleri*. Ankara: Karadeniz Dergisi Yayınları.

## İnternet sayfası:

URL-1: Somov, Konstantin. Obıçai Tatar. Pogrebalniye Obryady Sibirskih Tatar v Devyatnadsatom-Naçale Dvadtsatogo veka.

<https://ural.tatar/%D1%82%D0%B0%D1%82%D0%B0%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9-%D0%BC%D0%B8%D1%80/%D0%BE%D0%B1%D1%8B%D1%87%D0%B0%D0%B8-%D1%82%D0%B0%D1%82%D0%B0%D1%80/810-pogrebalnye-obryady-sibirskikh-tatar-v-devyatnadsatom-nachale-dvadtsat-pervogo-veka> (Erişim: 28.10.2022).

**Андатпа:** Дәстүр мен әдет-ғұрып – халықтың ішкі дүниесін, өмірге деген көзқарасын танытатын бірегей байлық, сондай-ақ халықтың тарихын, адамзаттың көне дәуірлерде қалыптасқан көзқарастары мен ой-пікірлерінің кезеңдерін танып білуде де маңызы зор. Татарлардың ертеде жасаған салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптарының біразы халық жадынан өшіп, кейбіреулері жартылай сақталса, екінші бөлігі ғасырлар бойы халықтың тұрмыс-тіршілігі ретінде қабылданып, әлі де жалғасып келеді. Қолданыстағы дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар, сондай-ақ олардың төңірегінде қалыптасқан көптеген наным-сенімдер татар халқына ата-бабаларынан қалған рухани мұра. 1917 жылғы төңкеріске дейінгі жылдарда байыпты зерттеулер жүргізілгенімен, татар халқының мерекелері мен дәстүрлері

өткен ғасырдың 80-жылдардың ортасында ғана татар ғалымдары тарапынан жүйелі түрде зерттеліп, жарияланып отырды. Мақалада Қазан татарларының жерлеу рәсімдері мен наным сенімдері қарастырылады. Дегенмен бұл тақырып аясында өмір сүрген географиясына қарай жіктелген Чепца, Пермь, Астрахань және Сібір татарларының, Сергач пен Пенза Мишарларының жерлеу рәсімдері де зерттеуде маңызды орын алады. Татар халқы жерлеу рәсімдерін исламның діни заңдарына сәйкес өткізуге тырысқанымен, әлі күнге дейін шамандық дәуірге жататын наным-сенімдерін жалғастыруда.

**Кілт сөздер:** татарлар, өлім, жерлеу рәсімдері, салт-дәстүрлер, нанымдар

**(Чулпан ЗАРИПОВА-ЧЕТИН. ТАТАР ХАЛҚЫНЫҢ ЖЕРЛЕУ РӘСІМДЕРІ МЕН НАНЫМ-СЕНИМДЕРІ: ӨТКЕНІ ЖӘНЕ БҮГІНІ)**

**Аннотация:** Традиции и обычаи являются уникальным источником, отражающим внутренний мир и взгляды на жизнь нации, а также имеют большое значение в изучении истории народа, этапов формирования взглядов и идей в древнейшие периоды развития человечества. Некоторые традиции и обычаи татар, созданные ими в древности, стерты из народной памяти, некоторые частично сохранились, а другая часть веками была принята народом как образ жизни и продолжает существовать до сих пор. Похоронные традиции и обычаи, а также многие верования, сформировавшиеся вокруг них, являются духовным наследием, оставленным тюркам-татарам их предками. Хотя серьезные исследования проводились еще в годы, предшествовавшие революции 1917 года, праздники и традиции тюрков-татар стали регулярно исследоваться и публиковаться татарскими учеными лишь в середине 80-х годов прошлого столетия. В настоящем исследовании большое внимание уделено казанским татарам. Однако в рамках данной темы важное место в исследовании отведено и погребальным обрядам чепецких, пермских, астраханских и сибирских татар, а также сергачских и пензенских мишар. Хотя татары и стараются веками проводить погребальные обряды в соответствии с исламскими религиозными законами, они все же продолжают придерживаться и языческих верований.

**Ключевые слова:** Татары, смерть, похоронный обряд, традиции, верования.

**(Чулпан ЗАРИПОВА-ЧЕТИН. ПОХОРОННЫЕ ОБРЯДЫ И  
ВЕРОВАНИЯ ТАТАРСКОГО НАРОДА В ПРОШЛОМ И  
СЕГОДНЯ)**

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Çulpan ZARİPOVA ÇETİN (%100)

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

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

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

---

**UDC 398; 801.8**

**DBTBL 17.71**



**Orzigul HAMROYEVA**

Tashkent State University of Uzbek Language and Literature, Tashkent, Uzbekistan  
([hamroyeva@navoiy-uni.uz](mailto:hamroyeva@navoiy-uni.uz)) <https://orcid.org/0000-0002-3904-9712>

**THE ARTISTIC PURPOSE OF ALISHER NAVOIY'S RHYME\***

**Abstract:** Rhyme is not merely an element based on repetitions at the end of lines, but one of the crucial components in conveying the essence of a poem. Navoiy's works are distinguished by their remarkable diversity in all aspects. They encompass events, characters, nature, objects, grandeur, buildings, places, and times, as well as descriptions and narratives. Metrics, rhyme, saj' (rhymed prose), and artistic devices vary in each chapter, section, couplet, and verse of a work. Moreover, there is not a single chapter, section, couplet, or verse, nor a single word, meaning, or sound that lacks a unique aspect.

The artistic role of rhyme in poetry is of significant importance, as the chosen rhyme determines the poem's artistic value through its core essence, depth, melodic quality, artistic value, and even the harmony of sounds, functioning as an entire system. The poet's poetic thought is vividly apparent in this. The poetic genres and their substantive and formal characteristics influence how rhyme is presented in lines and stanzas. Even within a single ghazal (lyric poem), the rhyme varies according to the thematic and formal requirements of each type. Through rhyme, the essence and spirit of the ghazal are defined. Thus, rhyme is not merely a melodic element but one of the crucial poetic units that define the essence of the poem. Accordingly, this study examines the impact of rhyme on the essence of the ghazal in Navoiy's lyrical works.

**Keywords:** Rhyme, Radif, Couplet, Rhyme letters, Types of rhyme

---

\*Geliş Tarihi: 23 Ağustos 2024 – Kabul Tarihi: 9 Aralık 2024

Date of Arrival: 23 August 2024 – Date of Acceptance: 9 December 2024

Келген күні: 23 тамыз 2024 ж. – Қабылданған күні: 9 желтоқсан 2024 ж.

Поступило в редакцию: 23 августа 2024 г. – Принято в номер: 9 сентября 2024 г.

DOI: 10.59358/ayt.1537609



**Орзигүл ХАМРОЕВА**

Ташкент мемлекеттік өзбек тілі мен әдебиеті университеті, Ташкент,  
Өзбекстан (hamroyeva@navoiy-uni.uz)  
<https://orcid.org/0000-0002-3904-9712>

**ӘЛІШЕР НАУАИ РИФМАСЫНЫҢ КӨРКЕМДІК МАҚСАТЫ**

**Андатпа:** Ұйқас – жол соңындағы қайталауға негізделген жай ғана элемент емес, өлеңнің мәнін жеткізудің маңызды құрамдастарының бірі. Науаи шығармашылығы әр қырынан таңғажайып алуан түрлілігімен ерекшеленеді. Оларға оқиғалар, кейіпкерлер, табиғат, заттар, ұлылық, ғимараттар, орындар мен уақыт, сонымен қатар сипаттамалар мен әңгімелер жатады. Шығарманың әр тарауында, тарауында, шумағында, шумағында метрика, ұйқас, саж (рифмалық проза) және әдеби құралдар ерекшеленеді. Оның үстіне бірде-бір тарау, тарау, жұп немесе өлең, бірде-бір сөз, мағына мен дыбыс жоқ, өзіндік қыры жоқ.

Таңдалған ұйқас өлеңнің көркемдік құндылығын өзінің мәні, тереңдігі, әуезділігі, көркемдік құндылығы, тіпті тұтас жүйе ретінде қызмет ететін дыбыстардың үндестігі арқылы айқындайтындықтан, рифманың поэзиядағы көркемдік рөлі үлкен маңызға ие. Бұл ақынның ақындық ой-өрісін айқын көрсетеді. Поэтикалық жанрлар, олардың мазмұны мен формалық сипаттамалары ұйқастың жолдар мен шумақтарда қалай берілуіне әсер етеді. Бір ғазалдың (лирикалық поэма) ішінде де ұйқас әр түрдің тақырыптық және формалық талаптарына қарай өзгеріп отырады. Ұйқас арқылы ғазалдың мәні мен рухы айқындалады. Демек, ұйқас – жай ғана әуездік элемент емес, өлеңнің мәнін айқындайтын маңызды поэтикалық бірліктердің бірі. Төменде Науаидың лирикалық мұрасындағы ғазалдың болмысына ұйқастың ықпалын қарастырамыз.

**Кілт сөздер:** Ұйқас, ұйқас, шумак, ұйқас әріптері, ұйқас түрлері

**INTRODUCTION**

Studying Navoiy's works and their poetic characteristics is crucial for defining the unique features of Turkic literature as well as addressing issues in Turkic prosody, rhyme studies, and the advancement of rhetorical science in Turkic literature. The poetry of the Timurids, the level of genre poetics, and the application of poetic practices significantly highlight the importance of Navoiy's lyrical heritage. Navoiy's lyrical works serve as primary materials for defining the laws of poetic genres, classifying image

systems, and establishing the scientific-theoretical foundations of Turkic prosody and rhyme studies. Hence, Navoiy's works are extensively studied today.

In Navoiy's ghazals, the motif of longing for the beloved is depicted through the suffering of the lover, where the rhyming words related to this theme enhance the meaning. The rhyming words serve as a crucial means of conveying the lover's state. For example, in the ghazal with the radif "Aylar" from the collection "Navodir ush-shabob," the rhyming words *shitob*, *xarob*, *intixob*, *tob*, *sahob*, *iztirob*, *azob*, *behisob*, *iktisob*, *hubob*, *ijtinob*, *la'li nob* are essential in reflecting the lover's condition. The rhyming words in the couplets provide sufficient information about the lover's state.

#### METHODS

In the matla (opening couplet) of the ghazal:

*Ko 'ngul ko 'zlar yo 'lin tutmoqqa hajringda shitob aylar,*

*Birin tutquncha birning sayli olamni xarob aylar.* (Alisher Navoi, 2013, p.114).

The word "shitob" intensifies the depiction of the lover's eyes watching the beloved. The lover's heart and eyes are so eager to meet the beloved that he cannot control them. This situation is clarified through the second line, where the meaning of "xarob" indicates the result. The lyrical hero attempts to control his heart or eyes, but it is impossible, and while managing one, the other is destroying the world. This exaggerated description, through the word "sayli," reveals which part of the lover is out of control and is ruining the world. It is the eyes.

Therefore, the poet reflects the essence of the ghazal in the rhyme. The rhyme determines the entire essence of the ghazal. In another romantic ghazal with the radif "Bo'lg'usidur," although it is written in a romantic theme like the previous ghazal, the rhyming words indicate that the poet has composed this ghazal with a different meaning and style.

*Jonda ishqing bo 'lg 'usi, to tanda jon bo 'lg 'usidur.*

*Tanda jondek jon aro ishqing nihon bo 'lg 'usidur.*

(Alisher Navoi, 2013, p.119)

In the ghazal, the chosen rhyming words like *jon* (soul), *nihon* (hidden), *makon* (place), *nishon* (mark), *qon* (blood), *notavon* (helpless),

## *Türkoloji*

№ 4 (120), 2024

ORZIGUL HAMROYEVA

*doston* (epic), *oshyon* (abode), *fig'on* (sigh), and *nardbon* (sorrows) serve to depict the persona of the lover who is defending his passion, cherishing it in his heart, and striving to preserve it. The distinctive artistic techniques of tanosub (proportionality) and takrir (repetition) used in the matla (opening couplet) and the use of the word *jon* (soul) show that the emphasis is on the word *jon*. In Navoiy's work, the place and degree of love in the heart are defined as key factors in determining the lover's status. The essence of true love, starting from the moment it is bestowed upon the soul, merges with the spirit, as depicted in the "Khamseh" epic's characters, who are judged by their love's status. At the same time, the poet links love with the soul within the body. The presence of love in the soul is associated with its vitality; the body lives only through love. The word *nihon* (hidden) in the subsequent verse is chosen directly from the quality of the word *jon*. The deeper and more hidden the soul is within the body, the more concealed the lover's love is. Although words like *pinhon* (secret), *nihon* (hidden), and *yashirin* (concealed) create a synonymous series, each has a distinct nuanced meaning. The word *nihon* carries the most subtle hidden meaning, and the poet uses this word to convey the highest point of concealment.

*To tirikturmen ichiga jola tushkan g'unchadek,*

*Xasta ko 'nglum durri ishqingg'a makon bo 'lg'usidur.*

(Alisher Navoi, 2013, p.119).

In this verse, the word *makon* (place) serves to define the hidden nature of love. The poet describes the lover's love as a place through metaphor, metonymy, and proportionality, drawing from nature. The *jola* (pure water) inside a bud is essential for the bud's nourishment. The place of the *jola* is the bud's heart; no part of the bud retains the water except for the base of the petals where it collects. The petals protect and preserve the water. Similarly, the lover preserves his love in his heart. The poet indicates that his sick heart is a pure place for his love.

*Dard-u ishqing dog'i ul soatki o'lsam jon aro*

*Jonning ikki nuqtasi yanglig' nishon bo 'lg'usidur.*

(Alisher Navoi, 2013, p.119).

In this verse, the word *nishon* (mark) determines the fate of the soul depicted in the matla. The poet portrays the quality and destiny of the soul and the love within it through the rhyme in each couplet. The poet, through the visual art of calligraphy, creates a distinctive descriptive style with the

letters *jim* (ج) and *nun* (ن) in the word *jon* (جان), pointing to the marks of suffering and love. The lover emphasizes that his death due to the pain and love can be understood from within the word *jon* (soul). He compares these two qualities, pain and love, to the two dots in the word *jon*.

In Navoiy's praise and elegy ghazals, the rhyming words also define the spirit and emotional tone of the ghazal. In the ghazal beginning with the lines:

*Yuzing ko 'zqusidin olamda yuz nur-u safo paydo,*  
*Quyosh andin aningdekkim quyoshdin zarra nopaydo.*

(Alisher Navoi, 2013, p.5).

The rhyming words *safo* (purity) and *nopaydo* (invisible) depict the world created by Allah's power. The verse, infused with the meanings of Quranic verses, suggests that no particle exists without Allah's permission, and every particle reflects the Creator's miracle. The creation of even the smallest particle of the sun is portrayed with artistic mastery.

*Sening ko 'yung nasimig 'a o 'zin soldekki jon toptik,*  
*Masih anfosidin gar xastag 'a bo 'lmas davo paydo.*

(Alisher Navoi, 2013, p.5).

In the next verse, as a logical continuation of the matla (opening couplet), the essence and depth of the word *davo* (remedy) highlight that there is no salvation other than Allah, and that the solution to any difficulty, illness, or problem depends on His love and gaze. This depiction is presented through allusion, metaphor, and proportionality.

Navoiy's ghazals feature a diverse system of images. These images, as products of the poet's creative thought, are expressed either through simple expression and unique wordplay in some ghazals or through philosophical contemplation and nuanced description in others. Among Navoiy's ghazals, there are several with depictions of the lola (tulip) motif, including a particularly distinctive ghazal that begins with the matla: "*Qo 'z qonidin dema etagim lolavordir*"

In this ghazal, the image of the tulip and the associated words and grammatical forms create a unique style of depiction and rhyme system. The tulip is symbolically represented, and its image is articulated through the rhyming words and their grammatical contexts.

*Ko 'z qonidin dema, etagim lolavordur*

## *Türkoloji*

№ 4 (120), 2024

ORZIGUL HAMROYEVA

*Kim, ko 'hi dardning etagi **lolazordur.***

*Har lola bir axgar erur, lek siynaso 'z,  
Qay ko 'hi dard aro bu sifat **lola bordur.***

*Bir gul yuzi firoqida xunobi ashk ila  
Yuz za 'faroni ichra ko 'zum **lolakordur.***

*Ey poymol etarlar uzub dasht-u tog ' aro,  
Baskim, yuzung guli qoshida **lola xordur.***

*Qon ichra g 'arq bag 'rim aro dog 'u dasht uza,  
Bekasligim chog 'ida manga **lola yordur.***

*Soqiy, ketur surohiy ila lolagun qadah,  
Xossa bu damki subh eli **lolabordur.***

*Tegramda ohdinki erur, ey Navoiy, o 't,  
Ko 'z qonidin dema, etagim **lolavordur.***

(Alisher Navoi, 2013, p.193).

The rhyming words in the couplets such as *lolavor* (tulip-like), *lolazor* (tulip meadow), *lola bor* (tulip exists), *lolakor* (tulip-like), *lola xor* (tulip-wounded), *lola yor* (tulip-beloved), *lolabor* (tulip-bearing), and *lolavor* (tulip-ful) themselves illustrate the external and internal characteristics of the tulip image, as well as its literal and metaphorical meanings. In classical literature, the tulip image is often used in parallel with images of the heart and soul. The placement of colors and petals associated with the tulip is harmoniously depicted with the qualities of the lover's heart and soul. In this poem, each couplet is related to the depiction of the tulip image.

*Ko 'z qonidin dema, etagim lolavordur*

*Kim, ko 'hi dardning etagi lolazordur.*

(Alisher Navoi, 2013, p.193).

In the matla, the poet uses the tulip as a symbol to point to the eyes. In the second line of the couplet, he provides a metaphor from life that corresponds to the essence. The poet describes how the lover's eyes, stained with tears of love, are like the red of the tulip. He emphasizes that the real peaks of sorrow, or *dard tog 'lari* (mountains of sorrow), are always adorned with tulip-like red. The poet portrays the true lover, one who has suffered and shed tears of separation, with eyes and the lower part of his garment always remaining red and marked.

*Har lola bir axgar erur, lek siynaso 'z,*

*Qay ko 'hi dard aro bu sifat **lola bordur.***

(Alisher Navoi, 2013, p.193).

In the next couplet, the redness of the tulip is explained in another aspect. Each tulip is the result of the ember in the heart, and this quality exists in every tulip on the mountain of sorrow. The rhyming word ***lola bordur*** (there is a tulip) points to this essence.

*Bir gul yuzi firoqida xunobi ashk ila*

*Yuz za 'faroni ichra ko 'zum **lolakordur.***

(Alisher Navoi, 2013, p.193).

In the couplet, the word ***lolakor*** (tulip planter) serves as a key to compare the face and eyes. The poet contrasts the red of the tulip with the face of the lover, who sheds tears of separation. The face is pale, while the eyes are bright red like the tulip. The poet uses these contrasts to vividly depict the lover's suffering and provide a clear understanding of their emotional state.

*Ey poymol etarlar uzub dashtu tog ' aro,*

*Baskim, yuzung guli qoshida **lola xordur.***

(Alisher Navoi, 2013, p.193).

In this couplet, the poet uses the tulip image to indicate the lover's eyes. The poet masterfully depicts the lover's eyes as being dull in comparison to the tulip's brightness, with the metaphor of the tulip being

trampled in the mountains and fields. This imagery highlights the lover's suffering and separation.

The image of the eye is one of the recurring motifs in Navoiy's poetry. The spiritual and artistic significance of the eye has been a subject of extensive study. In this couplet, the tulip's redness is linked to the eyes, as the poet describes the lover's eyes as being tormented in comparison to the tulip's red color. This depiction uses a metaphor to illustrate the lover's state of separation and longing.

*Qon ichra g'arq bag'rim aro dog'u dasht uza,  
Bekasligim chog'ida manga **lola yordur.***

(Alisher Navoi, 2013, p.193).

In this couplet, the term ***lola yordur*** (tulip-like) refers to the poet's own sense of loneliness and suffering. The poet connects his own heart's anguish with the tulip, suggesting that his heart is as red and sorrowful as the tulip.

*Soqiy, ketur surohiy ila lolagun qadah,  
Xossa bu damki subh eli **lolabordur.***

(Alisher Navoi, 2013, p.193).

The poet relates the tulip's red color to the color of wine in a goblet. He asks the cupbearer to bring a goblet filled with tulip-colored wine. The poet links every object and phenomenon to the tulip's color, emphasizing the idea that even the morning sky has a tulip-like redness.

*Tegramda ohdinki erur, ey Navoiy, o't,  
Ko'z qonidin dema, etagim **lolavordur.***

(Alisher Navoi, 2013, p.193).

In this final couplet, the poet directly addresses himself, explaining that the redness of his garment and eyes is a natural result of his deep emotional turmoil and suffering. This is a consequence of the fire of love that surrounds him, making his eyes and garment as red as the tulip.

In classical studies of rhyme, special attention is given to the correspondence between the components of rhyme and the phonetic and grammatical aspects of the rhyming words. Theoretical foundations of these principles were developed over time and have evolved with literary trends.



Shamsiddin Qays Rozi emphasizes in his work “Al-Mu’rab fi me’yor ul-ash’or al-arab” that there are thirty-five types of rhyme in Arabic poetry, classified according to different characteristics. In classical rhyme studies, various types of rhyme are identified based on different aspects of rhyming words, including their root forms and grammatical structures, such as asliy (original), ma’muliy (customary), and shoygon (innovative) rhymes. (Rozi, 1991, p.180).

Asliy rhyme: In asliy rhyme, the rhyming words must originate from the same root (e.g., *makon – jon – shon*). The raviy (reciter) also participates in this type of rhyme. Words like *hubob – gulob*, *habib – raqib*, *hur – nur*, and *gul – mo’l* are examples of asliy rhyme. This type of rhyme is considered complete and is highly valued in lyrical genres. (Khamroyeva, 2022, p.67)

Asliy qofiya really does form the core of Navoiy's work.

*Chiqti yorim kecha yo’l azmin qilib ul bag’ri tosh,*  
*Bas, ajoyibdur qorong’u kecha chiqmog’lig’ quyosh.*

*Gar quyoshqa el nazar qilsa ko’ziga yosh to’lar,*  
*Ul quyosh borg’ach nazardin, ko’zlarimga to’ldi yosh.*

*Zaxmidin ko’p qon borurdin qoldi chok o’lg’an ko’ngul*  
*Zangdek afg’on chekib, xaylida bo’lg’ay erdi kosh.*

*Furqatingdin yig’labon haqdin visoling istaram,*  
*Gah socharmen boshqa tufrog’, gah qo’yarmen erga bosh.*

*Qatra qonlarkim tomar ko’ksumga urg’an toshdin,*  
*Zaxmdindur demakim, qon yig’lar ahvolimg’a tosh.*

*Chun to’sharlar oqibat ustungga xoro birla farsh,*  
*Ne osig’ ostingda gar charx atlasidindur firos.*

*Fosh etar mehrin Navoiyning sarig' ruxsorasi,*

*Subhdekkim sarg'arib ruxsori aylar mehr fosh.*

(Alisher Navoi, 2013, p.234).

If we pay attention to the rhyme system of this ghazal, the rhyming words in the verses consist of original rhymes: *tosh* (stone), *quyosh* (sun), *yosh* (youth), *kosh* (ark), *bosh* (head), *tosh* (stone), *firosh* (vendor), *fosh* (revealer). The *sh* consonant in these rhyming words is placed as a root in the structure, and the ghazal is based entirely on the original rhyme.

*Jonimg'a etipturur xumor, ey soqiy,*

*May tutqilu berma intizor, ey soqiy.*

*Avval o'zing ayla ixtiyor, ey soqiy,*

*Tutqil menga so'ngra zinhor, ey soqiy.*

(Alisher Navoi, 2013, p.743).

In the rubai, the words *xumor* (intoxication), *intizor* (eager), *ixtiyor* (choice), and *zinhor* (never) serve as original rhymes, ensuring the perfection of the rubai. In Arab and Persian treatises, small genres like rubai, tüyük, qit'a, and fard are required to have only one type of rhyme in their rhyme system. In such small genres with limited length, it is not complicated to use rhyming words, and using original, unusual, and permissible rhyme types in a single poem is considered a flaw. In longer genres like ghazal, qasida (odes), and masnavi (epic poems), the use of various rhyme types (original, permissible, unusual) is allowed due to the greater length of the verses. In Persian poetry, this requirement was strictly applied, while in Turkic literature, the demands on rhyme became more relaxed. Turkic words began to be used as rhyming words, and theoretical perspectives on this changed based on language capabilities.

*Ma'muliy Rhyme (Permissible Rhyme):* When comparing ma'muliy (permissible) rhyme to original rhyme, noticeable differences appear. In ma'muliy (permissible) rhyme, the rhyming words do not necessarily form a basis but can be distinct. That is, it is not the basis of the rhyming words that provides harmony, but the added forms serve to ensure melodic quality. The rhyming element is chosen from the added forms rather than the original word. For example, if *rost* (truth) and *paydost* (companion) are considered rhyming words, the letter *te* is considered as the rhyme. In terms of the words, the *te* in *rost* (original rhyme) and the *te* in *paydost* (permissible

rhyme) are derived from different forms, presenting these words as rhyming. The words *pordam* (a type of interjection) and *afshordam* (another type of interjection) show similar characteristics in their rhyming forms. (Khamroyeva, 2022, p.69)

Accepting original and permissible rhyme as one type of rhyming word is considered a major flaw in rhyme. However, in genres like qasida and masnavi, such types of rhyme are not regarded as flaws. As noted earlier, this is related to the volume. The qasida has a set volume of 20 verses, while masnavi has no limit. Naturally, the number of rhyming words depends on the volume of qasida and masnavi. Therefore, in large-scale genres requiring more rhyming words, this situation is not considered a flaw. In Navoiy's works, the occurrence of original and permissible rhymes side by side is frequent. This can be seen as a distinctive feature of Turkic rhyme. The occurrence of rhyming words in both Persian and Turkic languages within a single ghazal has led to this situation. Thus, by the 15th century, the occurrence of both original and permissible rhyme within a lyrical genre was accepted as a normal practice."

*Ul pariy ko'yida men devonani **band** aylangiz,  
Band-bandim zulfi zanjirig'a **payvand** aylangiz.*

*Xalq tarki ishqiy aylarga meni dilxastani,  
O'turub olam eliga mujibi **pand** aylangiz.*

*Telba ko'nglum topsangiz, ey yor ko'yi itlari,  
To'sh-to'shidin tishlabon **parkand-parkand** aylangiz.*

*Bodayi ishq asru mast etmish meni, ey do'stlar,  
Jomima afyun ezib bir dam **xiradmand** aylangiz.*

*Yig'lasam achchig' malul o'lmoq nedur, ey xo'blar,  
Hazz uchun gohe boqib, siz ham **shakarxand** aylangiz.*

*Ishq bahrida duri vasl istamang, ey ahli dard,  
Ko 'nglunguz ul naqdi yodi birla **xursand** aylangiz.*

*Qilsangiz tasviri Laylo husnin ul oydek sizing,  
Lek Majnunni Navoiy birla **monand** aylangiz.*

(Alisher Navoi, 2013, p.212).

The rhyming words in this ghazal consist of original and permissible rhymes: *band* (binding), *payvand* (link), *pand* (advice), *parkand* (thicket), *xiradmand* (wise), *shakarxand* (sugar-like), *xursand* (happy), and *monand* (similar). The rhyming element is the letter *d*, but it is worth noting that not all of these words have the *d* as a root element. Specifically, the roots of *xiradmand* (*xirad*) and *shakarxand* (*shakar*) do not rhyme with the words *band*, *payvand*, *pand*, *parkand*, *xursand*, and *monand*. Therefore, this rhyming is achieved not through the root letters but through the additional '*d*' in the word structure."

*Manga ul ko 'zi qora dedi chuchuk **chandin** so 'z,  
Ne ajab ani qorako 'z desamu **shirin** so 'z.*

*Labi yuz va 'dani andoq manga yolg 'on qildi  
Ki, dey olmas kishi yuz yilda bir andoq **chin** so 'z.*

*Hajring afsonasidin so 'z der esam vasl tuni,  
Topmag 'ay tongg 'acha tun yilcha esa **taskin** so 'z.*

*Beliyu la 'li labi ollida lol o 'ldi xirad  
Kim, erur biri daqiqu biri bas **rangin** so 'z.*

*Har fasohatki, labing qildi, Masiho eshitib,  
Jon topib, kelmadi og 'zi aro juz **tahsin** so 'z.*

*Husni vasfida so 'zum tutti bari olamni  
Murshidi ishq manga aylagali **talqin** so 'z.*

*Bazmi aysh ichra Navoiy, ne ajab urmasa dam,  
Ayta olmas chu nishot ahli aro **g'amgin** so 'z.*

(Alisher Navoi, 2013, p.240).

This situation is also evident in Navoiy's ghazal with the radif *So'z* (Word). In other words, the poet uses words with rhyming roots like *talqin* (interpretation), *tahsin* (praise), and *talqin* (interpretation), alongside words formed through additional elements like *g'amgin* (sorrowful) and *rangin* (colorful) to create a cohesive rhyme system.

Looking at Navoiy's oeuvre, it is evident that the poet introduced innovations in the science of rhyme. As mentioned earlier, in Navoiy's ghazals, the rhyming is often achieved not through the root words themselves but through the additions in their structure, with numerous verses and ghazals following this pattern.

*Ko'ngulni chok-chok etkach, yetishti o'qi har yondin,  
O'tun qo'yomoqqa go'yokim bu o'tning tush-tushin yormish.*

*Nechakim qad chekar, sarkashlik aylar anbarin zulfi,  
Agarchi kun biyik chiqqanda doim soya qisqormish.*

*Ilig bo'g'zig'a eltib, shisha to'kmish qon yoshin mendek,  
Magar soqiy ayog'in o'pkali ul dag'i yolbormish.*

(Alisher Navoi, 2013, p.234).

The shoygon (permissible) rhyme type is evident. In this type of rhyme, as with the permissible rhyme, the rhyming words are not based on the root but on forms added after the root. That is, the rhyming is achieved through additional forms rather than through the root words themselves. (Khamroyeva, 2022, p.70).

For example, in the words *jon* (soul) and *jahon* (world), the two consonants 'alif' and 'nun' function as the base and the rhyming element, respectively. This type of rhyming is considered original rhyme. The two consonants together denote plurality. Similarly, in the words *oshik* (lover) and *tolib* (seeker), these letters serve the same function. However, these letters are found in the forms, not the roots. Another example is the combination of *dol* and 'nun' in the words *qand* (sugar) and *chand* (how many), where *nun* is the rhyme marker and *dol* serves the same function. In *barand* (part) and *dixand* (beating), *nun* and *dol* perform a similar role.

Unlike permissible rhymes, shoygon rhyme involves specific combinations of letters:

1. Combination of *alif* and 'nun': In rhyming words like *mardumon* (people) and *suxanon* (speakers), the letters 'alif' and 'nun' directly from the rhyming words. Using such rhyming words in the same ghazal as *jon* and *jahon* (original rhyme) is seen as a flaw.

2. Combination of *ho* and *alif*: For instance, *sarho* (drunk) and *dilho* (heartfelt). Using such rhyming words with *ato* (gift) and *judo* (separate) (original rhyme) is rejected by scholars.

3. Combination of *yo* and *dol*: For example, *ravid* (he goes) and *shavid* (he becomes). The letters *yo* and *dol* are added as 2nd-person forms. These words are not considered rhyming with *jovid* (eternal) and *iyd* (holiday) (original rhyme).

4. Combination of 'nun' and *dol*: For instance, *ravand* (going) and *barand* (falling). The letters 'nun' and *dol* serve as 3rd-person forms. These words cannot be part of the same rhyme system as *qand* and *savgand* (original rhyme).

5. Combination of *yo* and *mim*: For example, *bo'rim* and *xo'rim*. The letters *yo* and *mim* serve as 1st-person forms. These words are not considered rhyming with *rim* and *sim* (original rhyme). (Khamroyeva, 2023. p.71)

Some scholars regard iytoyi jaliy as a type of shoygon rhyme, while others only include permissible rhymes based on the repetition of suffixes like -on and -in. According to the principle of iytoyi jaliy, rhyming is based not on roots but on suffixes, with exact repetition: such as *sitamgar* (oppressor) and *afsungar* (sorcerer).

*Anga ishq ahlini qil orzumand.*

*Aning birla alarni ham barumand.*

(Alisher Navoi, 2013, p.234).

Navoiy's lyrical genres display various rhyme systems, including those with shoygon rhymes. This is closely related to the agglutinative nature of the Turkic language, where new words are formed by adding suffixes.

*Chun meni majnun boshin atfol toshi sindurur,  
Oh o'ti jo'lida sochimdin anga kiz kundurur.*

*Ahli dillar chehra ochdi, yor ochmang diydakim,  
Har kishi ul yuzga ko'z oldurdi ko'nглиn oldurur...*

*Ey Navoiy, hajr anduhida mast o'l zinhor*  
*Kim, ko'nguldin g'amni bir dam zoyil etkan maydurur.*

(Alisher Navoi, 2013, p.149).

In Navoiy's ghazal that begins with "*Chun meni majnun boshin atfol toshi sindurur* (Since my mad head breaks the stone), the rhyming words *sindurur* (breaks), *kundurur* (catches), *oldurur* (takes), and *maydurur* (drinks) involve suffixes that ensure melodic quality. This type of rhyme is very rare in Navoiy's work, and the poet paid special attention to the composition of rhyming words."

In ghazal construction, every detail is a product of the poet's artistic thought, and has its own role within the verses and lines. The composition, which ensures the harmony of form and content and maintains the poem within a certain system, provides both the artistic purpose of the poem and its aesthetic quality. Therefore, treatises on poetics have given special attention to these principles and their practical applications. Just as the place of rhyme and meter is important in poem composition, the participation of radif (repeated phrase) and hojib (additional repetitive elements) is also significant.

Radif is a repeating word at the end of the couplets, and is one of the main elements that ensures musicality. In Shamsiddin Qays Rozi's "Al-Mo'jam," Atoulloh Husayni's "Risolai dar qavoyidi ilmi qavofi," Rashididdin Vatvot's "Hadoyiq us-sehr," and Nosiriddin Tusiying's "Me'yor ul-ash'or," there are scientific and theoretical discussions about radif and its use, which later served as a basis for Turkish rhymology. (Nosir ad-Din Tusi, h.1325. p.34)

Rashididdin Vatvot compares the concepts of radif and ridf in his work "Hadoyiq us-sehr." He notes that radif is a repeating segment consisting of one or several words following the rhyme in Persian literature. Rashididdin Vatvot emphasizes that radif is not present in Arabic literature and indicates that its use is a characteristic feature of Persian literature. This notion was also discussed in several Persian treatises before Rashididdin Vatvot, highlighting that radif does not exist in Arabic rhyme and is a Persian literary innovation. (Vatvot, 1985, p.30)

It is important to note that the issue of radif and its role in artistic literature has expanded and evolved in Turkish literature. In Turkish rhymology, radif began to be considered a distinct phenomenon. One of the main reasons for this is related to the structure of the Turkish language. In

Turkish, the predicate typically comes at the end of the sentence and the emphasis usually falls at the end of the sentence. Thus, the poet reflects his emotional and artistic purposes in the rhyme and radif. The presence of radif at the end of the line and its exact repetition not only serves as an artistic solution but also creates musicality, which is one of the main principles of the poem. (Jamiy, 2009, p.223).

In particular, it can be observed that in Navoi's works, radif serves several artistic functions:

*Meni ishqdin man' etar soda shayx,  
Dema soda shayx, aytkim loda shayx.*

*May ustidagi xascha qilma hisob,  
Agar su uza solsa sajjoda shayx.*

(Alisher Navoi, 2013, p.117).

It is evident that Navoi focused on the figure of the shaykh. The presence of the word "shaykh" as radif indicates that throughout the ghazal, the description and characteristics of the shaykh are provided. The poet gradually reveals the flaws and deceit of false shaykhs through the couplets of the ghazal. Thus, the radif - the word "shaykh" - in the composition of the ghazal not only emphasizes but also bears the stress that supports the overall meaning of the construction. In this ghazal of ten couplets, the poet used the word "shaykh" and its variants, such as *soda*, *loda*, *sajjoda*, *uftoda*, *xoda*, *omoda*, *odamiyzoda*, *boda*, *ozoda*, *moda*, to intensify the meaning. One of the poet's artistic skills and innovations is that he presents these qualities within the same rhyme, which enhances the stress along with the high musicality.

In Turkish sentence structure, the predicate usually comes at the end of the sentence. Navoi effectively utilized this principle of the Turkish language, and in many of his ghazals, verbs have served the role of radif. The verbs used as radif sometimes act as independent verbs and sometimes as components of compound verbs, significantly affecting the content in harmony with the musicality of the ghazal.

*Hush chun may bazmi ichra dilsitonimdin ketar,*

*Tobi jismimdin hayot ozurda jonimdin ketar.*

*Bazmdin usruk chiqibkim, otlatur oliftavor,*

*Hush boshimdin, xirad vahmu gumonimdin ketar.*

(Alisher Navoi, 2013, p.171).



The radif “ketar” in the ghazal reflects the poet's emotional state and describes the changes in his spiritual and physical world resulting from his experiences. The radif “ketar” conveys both the condition of the lover and the transformations occurring in his inner and outer world.

In the ghazal:

*Zulfung ochilib orazi diljo ' bila o'ynar,  
Hindu bachae sho 'xdurur su bila o'ynar.  
Ul sho 'x ko 'ngul lavhin etib tiyra nafasdin,  
Bir tifldur, alqissaki ko 'zgu bila o'ynar.*

(Alisher Navoi, 2013, p.171).

The radif “o'ynar” expresses playful and light emotions. The description of the beloved's hair and face, the comparison of the hair and face to the Hindu child and water, and the playful movement of the hair in the wind, are depicted with skill. It is evident that the radif reflects the entire essence of the ghazal.

In Alisher Navoi's works, the choice of radif is based on the genre's possibilities. In his ghazals, radif is often a single, concise word. Among Navoi's ghazals, those with radif are numerous and significant. Notably, almost half of the ghazals in “Xazoyin ul-maoniy” (1294 ghazals) feature radif. In the smaller lyrical genres of Navoi, the function and application of radif have evolved. In ruboiy (quatrains), radif plays a leading role, and its use has expanded. For instance:

*Yo rabki, inoyatingni yor ayla manga,  
Yo 'qluqqa hidoyatingni bor ayla manga,  
Ham kahfi kifoyatingni dor ayla manga,  
Ham durri inoyating nisor ayla manga.*

(Alisher Navoi, 2013, p.724).

In this ruboi, the radif “ayla manga” links the rhyming words *yor*, *bor*, *dor*, and *nisor*. The repetition of the radif intensifies the meaning.

In another ruboi:

*Kunduz ko 'rsang o 'zungni mahzun, qadah ich,  
Andoqki, quyosh ravshanu mavzun qadah ich.*

*Ul damki, quyosh botti, shafaqgun qadah ich,*

*Jomingni qilib nechukki gardun, qadah ich.*

(Alisher Navoi, 2013, p.729).

The radif “qadah ich” emphasizes the poet’s intended message, reflecting the brightness of his thoughts.

In another ruboi:

*Jondin seni ko‘p sevarmen, ey umri aziz,*

*Sondin seni ko‘p sevarmen, ey umri aziz.*

*Har neniki, sevmak andin ortuq bo‘lmas,*

*Andin seni ko‘p sevarmen, ey umri aziz.* (Alisher Navoi, 2013, p.731).

Here, the radif “*seni ko‘p sevarmen, ey umri aziz*” consists of six words and maintains the quatrain’s musicality. The poet emphasizes his love for his beloved by focusing on the words *jondin*, *sondin*, and *ondin*.

In the ghazal:

*Dilbaro, sendin bu g‘amkim, menda bordur, kimda bor?*

*Furqatingdin bu alamkim, menda bordur, kimda bor?*

*Mazrayi ayshim ko‘karmaydur samumi ohdin,*

*Yo‘qsa yoshdin muncha namkim, menda bordur, kimda bor?*

*Qo‘yma minnatkim, yuzumdek pok yuz hech kimda yo‘q,*

*Buylar ishqi pok hamkim, menda bordur, kimda bor?* (Alisher Navoi, 2013, p.153).

The radif “*menda bordur, kimda bor*” highlights the poet’s expression of sorrow and emphasizes the poignant emotions in the ghazal.

The poet’s distinctive style in this ghazal is evident as it uses rhyme, radif, and hojib to strongly emphasize the expressed thoughts. (Khamroyeva, 2022, p.45) The radif chosen by the poet is presented in a structure of seven syllables and two metrical units. In linguistics, variations in sentence types

are used to strengthen meaning. Navoi also uses the radif to express a strong emphasis through a question form.

*Dilbaro, sen/din bu g'amkim, /menda bordur,/ kimda bor?*  
-           V - - / - V - - / - V - - / - V -  
*Furqatingdin/ bu alamkim,/ menda bordur, /kimda bor?*  
-           V - - / - V - - / - V - - / - V -  
(Alisher Navoi, 2013, p.153).

Navoi's lyrical legacy is both form and content-rich, directly related to his name. He adhered strictly to the rules of genre possibilities, verse, and stanza composition. In particular, the poet demonstrated the practical importance of radif in ruboi. Out of 133 ruboi in Navoi's "G'aroyib ussig'ar", 81 use radif, with most featuring extended radif. (Alisher Navoi, 2013, p.234) The poet also effectively utilized the metrical possibilities of ruboi, proving the significant role of radif in verse structure.

For example:

*Ko'z birla / qoshing yaxshi,/ qabog'ing yax/shi,*  
- - V / V - - V / V - - - / -  
*Yuz birla/ so'zing yaxshi,/ dudog'ing yax/shi.*  
- - V / V - - V / V - - - / -  
*Eng birla/ menging yaxshi,/ saqog'ing yax/shi,*  
- - V / V - - V / V - - - / -  
*Bir-bir ne/ deyin, boshdi/n ayog'ing yax/shi.*  
- V / V - - V/ V - - - / -  
(Hazaji musammani axrabi makfufi solimi abtar)  
(Alisher Navoi, 2013, p.745).

Here, radif plays a crucial role, and the poet skillfully uses it to maintain the musicality of the ruboi.

As previously noted, radif is extensively utilized in all genres of Navoi's lyrics. In his personal poems (fard), radif and its role are also significant. Out of 86 fard in the "Favoyid ul-kibar", 21 use radif. (Alisher Navoi, 2013, p.745) Fard, being a didactic and philosophical genre, somewhat limits the possibilities of radif. This is partly due to the genre's

thematic burden and partly because fard is a short form where freedom in rhyme reduces the necessity for radif.

For instance:

*Ohdinkim, har biri bir arsai motamcha bor,*

*Uksudi umrum, nedinkim, har biri yuz damcha bor.* (Alisher Navoi, 2013, p.750).

### CONCLUSION

In Navoi's epic works (Xamsa), muraddaf couplets are significant. These muraddaf couplets are not uniformly used across all epics, related to the essence and plot of each epic. Specifically, in "Hayrat ul-abror" (1306), "Farhod va Shirin" (999), "Layli va Majnun" (595), "Sab' ai sayyor" (1250), and "Saddi Iskandariy" (1936), radif appears in varying quantities. For example, the epic "Hayrat ul-abror" features a frequent occurrence of muraddaf couplets. This indicates that the poet aimed to emphasize his moral and theoretical thoughts to the readers.

In summary, in Alisher Navoi's lyrical heritage, the role of radif, alongside meter, artistry, and rhyme, is of great importance. The poet assigned significant tasks to radif, clearly demonstrating its role in Turkish literature, which was an innovation in Persian literature.

### References

- Alisher Navoi. (2013). *G'aroyib us-sig'ar*. TAT.10 jildlik. 1-jild. Toshkent.
- Jamiy, A. (2009). *Risolai qofiya // Sharq mumtoz poetikasi*. Toshkent.
- Khamroyeva, O. (2022). *Mumtoz qofiyaning nazariy asoslari. O'quv qo'llanma*. Toshkent.
- Nosir ad-Din Tusiy. (h.1325). *Mi'yar al-ash'or*. Tehron.
- Rozi, Sh. Q. (1991). *Al-Mu'jam fi ma'oyiri ash'oru-l-ajam*. – Dushanbe.
- Vatvot, Raşid ad –din (1985). *Hadalik as-sehr fi dakayik aş-şir. P erevod s persidskogo i faksimile*. Moskva.

**Öz:** Kafiye sadece satır sonlarında tekrarlara dayalı bir unsur değil, şiirin özünü aktarmada en önemli unsurlardan biridir. Navoiy'nin şiirleri her açıdan dikkate değer çeşitlilikleriyle öne çıkmaktadır. Olayları, karakterleri, doğayı, nesneleri, ihtişamı, binaları, yaşanılan dönemlerin yanı sıra açıklamaları ve anlatıları da içermektedir. Ölçüler, kafiye, sec'i (kafiyeli nesir) ve sanatsal araçlar, bir eserin her bölümünde, dizesinde, beytinde ve mısrasında farklılık gösterir. Üstelik kendine özgü bir yönü olmayan tek bir, ses, kelime, anlam, beyit, dize, bölüm yoktur.

Seçilen kafiye, şiirin sanatsal değerini özü, derinliği, melodik kalitesi, sanatsal değeri ve hatta seslerin uyumu aracılığıyla bir bütün olarak işleyen bir sistem olarak belirlediği için şiirde kafiyenin sanatsal rolü büyük önem taşımaktadır. Şairin şiirsel düşüncesi burada açıkça görülmektedir. Şiirsel türler ve bunların maddi ve biçimsel özellikleri, kafiyenin satır ve kıtalarda nasıl sunulduğunu etkiler. Tek bir gazelde (lirik şiir) bile kafiye, her türün tematik ve biçimsel gereksinimlerine göre değişir. Kafiye aracılığıyla gazelin özü ve ruhu tanımlanır. Dolayısıyla kafiye sadece melodik bir unsur değil aynı zamanda şiirin özünü tanımlayan önemli şiirsel birimlerden biridir. Aşağıda Navoiy'nin lirik mısralarında kafiyenin etkisi incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kafiye, Redif, Beyit, Kafiye harfleri, Kafiye türleri

**(Orzigul HAMROYEVA. ALİ ŞİR NEVAYİ'NİN KAFİYESİNİN SANATSAL AMACI)**

**Аннотация:** Рифма - это не просто элемент, основанный на повторах в конце строк, но один из важнейших компонентов передачи сути стихотворения. Творчество Навои отличается удивительным разнообразием во всех аспектах. Они включают в себя события, персонажей, природу, объекты, величие, здания, места и времена, а также описания и повествования. Метрика, рифма, саж (рифмованная проза) и художественные приемы различаются в каждой главе, разделе, куплете и стихе произведения. Более того, нет ни одной главы, раздела, двустишия или стиха, ни одного слова, значения или звука, которым не хватало бы уникального аспекта.

Художественная роль рифмы в поэзии имеет большое значение, так как выбранная рифма определяет художественную ценность стихотворения через его суть, глубину, мелодичность, художественную ценность и даже гармонию звуков, функционирующих как целостная система. В этом ярко

проявляется поэтическая мысль поэта. Поэтические жанры, их содержательные и формальные характеристики влияют на то, как рифма представлена в строках и строфах. Даже в пределах одной газели (лирического стихотворения) рифма варьируется в зависимости от тематических и формальных требований каждого типа. Через рифму определяются суть и дух газели. Таким образом, рифма — не просто мелодический элемент, а одна из важнейших поэтических единиц, определяющих сущность стихотворения. Ниже рассматривается влияние рифмы на сущность газели в лирическом наследии Навои.

**Ключевые слова:** Рифма, радиф, двустишие, буквы рифмы, виды рифмы

**(Orzigul HAMROYEVA. ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЦЕЛЬ РИФМЫ АЛИШЕРА НАВОИ)**

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Orzigul Hamroyeva (%100)

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

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

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

---

UDC 82-1

DBTBL 17.82.10

**Mustafa NERKİZ**

Dr. Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkistan,  
Kazakistan ([mustafa.nerkiz@ayu.edu.kz](mailto:mustafa.nerkiz@ayu.edu.kz)) <https://orcid.org/0000-0002-6881-1390>

**SEYİT KASKABASOV'UN KAVRAMSAL DÜNYASINDAN  
HAREKETLE KAZAK FOLKLORUNDA AÑIZ VE EFSANE  
TÜRLERİ<sup>\*1</sup>**

**Öz:** Genel folklor araştırmalarında olduğu gibi, Kazak folklor araştırmalarında da tür ve tasnif meselesi en önemli araştırma sahalarından birisini oluşturmuştur. Bu mesele hakkında pek çok araştırmacı çeşitli görüşler ileri sürseler de, tüm araştırmacıların ortak tür tanımı ve tasnifinden söz etmek oldukça güçtür. Kazak folklor araştırmalarında elbette bu durumun birkaç sebebi bulunmaktadır. Dönemin ideolojik anlayışının folklor üzerindeki etkisi bunlardan belki de en önemlisidir. Bu anlayışın dışına çıkan Seyit Askarulı Kaskabasov Kazak folklorunda özellikle mensur türler üzerine derin araştırmalar yürütmüş; türlerin tanımı, kaynağı, gelişim yolları, poetikası ve işlevleri gibi özellikleri hakkında önemli bilgiler sunmuştur. Onun tür ve tasnif meselesi hakkındaki görüşleri dönemine göre yenilikçi ve tatmin edici bulunmuş, ondan sonraki folklor araştırmacıları tarafından da bu görüşler sürdürölüp desteklenmiştir. Bu çalışmada Kaskabasov tarafından birer müstakil tür olan “añız” ve “efsane” üzerinde durularak konu sınırlandırılmıştır. Söz konusu iki türün o döneme kadar “añız” başlığı altında birlikte değerlendirilmesi ve iki tür üzerine olan mukayeseli araştırmaların sınırlı olması bu çalışmanın gerçekleştirilme sebebidir. Çalışmada añız ve efsane türleri ayrı ayrı değerlendirilecek, iki türün birbiriyle olan benzerlikleri ve farklılıkları üzerinde durularak añız ve efsanenin türsel sınırları ortaya konulacaktır.

\*Geliş Tarihi: 30 Eylül 2024 – Kabul Tarihi: 18 Kasım 2024

Date of Arrival: 30 September 2024 – Date of Acceptance: 18 November 2024

Келген күні: 30 қыркүйек 2024 ж. – Қабылданған күні: 18 қараша 2024 ж.

Поступило в редакцию: 30 сентября 2024 г. – Принято в номер: 18 ноября 2024 г.

DOI: 10.59358/ayt.1558588



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

<sup>1</sup> Bu çalışma, Prof. Dr. Mustafa Arslan danışmanlığında yürütölen ve 2021 yılında tamamlanan “Seyit Kaskabasov ve Kazak Folklor Çalışmaları” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kazak, Folklor, Anız, Efsane, Kaskabasov

**Mustafa NERKİZ**

Dr. Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University,  
Turkestan, Kazakhstan ([mustafa.nerkiz@ayu.edu.kz](mailto:mustafa.nerkiz@ayu.edu.kz)) <https://orcid.org/0000-0002-6881-1390>

**ANIZ AND LEGEND TYPES IN KAZAKH FOLKORE  
BASED ON SEİT KASKABASOV'S CONCEPTUAL  
WORLD**

**Abstract:** As in general folklore studies, the issue of genre and classification has been one of the most significant research areas in Kazakh folklore studies. Although many researchers have presented various perspectives on this issue, reaching a unified definition and classification of genres among scholars remains challenging. This situation in Kazakh folklore research can be attributed to several factors, with the ideological influence of the period on folklore being perhaps the most significant.

Seyit Askaruli Kaskabasov, who transcended this ideological framework, conducted extensive research on Kazakh folklore, particularly on prose genres. He provided critical insights into the definition, origin, developmental trajectories, poetics, and functions of these genres. His perspectives on genre and classification were regarded as innovative and comprehensive for his time, subsequently influencing and being supported by later folklore researchers.

In this study, Kaskabasov's approach is narrowed down to focus on *anız* and *legend*, which he treated as independent genres. The rationale for this study lies in the fact that, until then, the two genres had often been grouped together under the title of *anız*, and comparative research on them was limited. This study evaluates *anız* and *legend* as distinct genres, highlights their similarities and differences, and delineates their boundaries.

**Keywords:** Kazakh, Folklore, Anız, Legend, Kaskabasov



## 1. Giriş

Tür ve tasnif meselesi geçmişten günümüze folklor araştırmalarının en önemli ve karmaşık meselelerinden birisi olmuştur. Konu üzerinde pek çok araştırmacı çeşitli görüşler ve öneriler ileri sürüp çeşitli tasnif denemelerinde bulunsalar da ortak bir tür tanımı ve tasnifi üzerinde bulduklarını söyleyebilmek oldukça güçtür. Bir türün farklı araştırmacılar tarafından farklı şekillerde tanımlanması ve tasnif edilmesi de bu durumun bir göstergesidir. Kazak folklor araştırmaları bağlamında konuya yaklaşıldığında da bu durumun değişmediğini görmekteyiz.

Kazak folklor araştırmalarında tür ve tasnif meselesi üzerine gerçekleştirilen çalışmalara göz atıldığında, 20. yüzyılın sonlarına kadar tatmin edici çalışmaların ortaya konamadığı ifade edilebilir. Folklor olgusunun edebiyatın bir parçası olarak görülmesi ve folklor türlerinin edebi araştırmalar içerisinde ele alınarak bu alanın bağımsız bir bilim dalı olarak değerlendirilmemesi bu durumun en önemli sebeplerinden birisi olarak gösterilebilir. O döneme kadar folklorda her şeyin araştırılıp bitirildiğini savunan kibirli Sovyet düşüncesi de bu tarz araştırmaların önüne set çeken en önemli unsurlardan birisidir. Bu anlayışın dışına çıkan Seyit Askarulı Kaskabasov; folklorun tanımı, doğası, poetikası ve gelişimsel tarihi üzerinde önemli çalışmalar gerçekleştirip folklorun mensur türleri hakkında derin araştırmalar yürütmüştür. Kaskabasov'un ortaya koymuş olduğu ve kendisinden sonraki araştırmacılar tarafından da benimsenecek olan bu yeni ve sağlam görüşler, birer ilmi yenilik olarak addedilmiş, kendisi için "*folklorun bahtını açan âlim*" [*folklordıñ bağıın aşqan ğalım*] (Qorabay, 2010, s. 423-431) nitelendirmesi yapılmıştır.

Fantastik masallardan başlayarak Kazak fantazisinin sınırlarını ve manevi zenginliğini ortaya koyan Kaskabasov, 1984 yılında yayımlanmış olduğu "*Qazaqtıñ Halıq Prozası*" [*Kazakların Halk Nesri*] adlı eserinde, Kazakların mensur folklor türlerini ilk kez ayrı ayrı ele alıp detaylı bir şekilde değerlendirmiş ve bunları "*halıq prozası*" [*halk nesri*] olarak adlandırmıştır. Kazak folklorunun zengin görünümünün türsel yapısının, doğasının, gelişimsel tarihinin araştırılması, halk nesrinin "*ertegilik proza*" ve "*añızdıq proza*" şeklinde ikiye ayrılarak detaylı ve sistemli bir şekilde incelenip sunulmasıyla birlikte büyük yankı uyandıran bu eser, Kazakistan İlimler Akademisi'nin en önemli ödülü olan *Şokan Vălihanov Ödülü*'nü de Kaskabasov'a kazandırmıştır (Sıdıqov, 2015, s. 45).

Kazak folklorunda o döneme kadar masallar dışındaki mensur türler bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmemiştir. Kaskabasov'un bu eseriyle

añızdıq proza genel olarak kaynak, oluşum ve tarihi gelişim süreçleri yönüyle ele alınmış; mit, masal, añız, efsane ve hikayat (menkıbe) şeklinde beşe ayrılan iç türleri saptanmış ve bu türlerin yapısı, poetikası ve özellikleri ilk kez detaylı bir şekilde ortaya konmuştur. Her türün kendi özelliklerinin yanında, birbirleriyle olan ortak özelliklerinin de ele alındığı bu büyük eser vasıtasıyla Kazak folklor tarihinde yeni bir süreç başlamış, Kazak halk nesrini gruplara ayırıp araştırma faaliyetlerinin de temeli atılmıştır (Matıjanov, 2015, s. 1).

Kaskabasov sunmuş olduğu bu tasnif üzerinde zamanla bazı değişiklikler de yaparak çalışmalarını olgunlaştırma yoluna gitmiştir. Añız, efsane ve hikayat (menkıbe) türleriyle ilgili olan bu tasnifsel değişikliklerin sebebi, bahsi geçen türlerin birbirleriyle olan yakınlıkları ve türsel sınırlarının tam olarak çizilememesi olarak gösterilebilir. Bu sebeple çalışmanın konusunu, Kazak folklor araştırmalarında birbirlerine yakın türler olarak görülen añız ve efsane terimleri oluşturmaktadır. Metin merkezli yaklaşım çerçevesinde Kaskabasov'un konu üzerine yapmış olduğu çeşitli bilimsel çalışmalar incelenmiş ve gerekli veriler fişlenip tasnif edilerek bir bütünlük halinde çalışmaya aktarılmıştır. Elde edilen bulgular ise çalışmanın *Sonuç* bölümünde sunulmuştur.

## 2. “Añız” ile “Efsane”nin Türsel Özellikleri ve Sınırları

### 2.1 Añız'ın Türsel Özellikleri ve Sınırları

Kazak folklor araştırmalarında añız, diğer türlere nazaran üzerinde daha az araştırma yapılmış bir türdür. Bunun en önemli sebeplerinden birisi añız türünün uzun bir süre hem masal türü içerisinde değerlendirilmesi (*añız-ertegi, ertegi-añız vb.*) hem de masal dışındaki mensur türlerin (*mit, epos, hikâye, efsane vb.*) genel adı olarak ele alınmış olmasıdır. Bu anlayış añız türünün müstakil bir tür olarak ele alınmasını; bu türün özelliklerinin, poetikasının, kaynağının ve gelişimsel tarihinin tespit edilmesini geciktirmiştir. Bunun yanı sıra, Kazak halkının eski dönemlerinden beri boy seçmeleri ile başından geçen tarihsel gerçeklerini ve geleneksel dünya görüşünü barındıran bu tür anlatıların Sovyet ideolojisi tarafından bilinçli olarak sansürlendiğini, araştırılmasının ve yayımlanmasının yasaklandığını da ifade etmekte fayda vardır. Añız türünün belli bir döneme kadar görmezden gelinmesinde, hatta dönemin Kazak halkının sözlü halk ürünleri hakkındaki ders kitaplarında bu türün müstakil olarak yer almamasında söz konusu durumlar oldukça önemli olmuştur.

Kazak edebî dili sözlüğünde “*hayatta yaşamış insanların, tarihî şahsiyetlerin başından geçen olaylar hakkında halk ağzındaki öykü*”, “*halk,*

boy ya da topluluğun kökeni, başından geçen olayları ya da tarihte yaşamış meşhur şahsiyetleri hakkında gerçeğe dayanan ve bedii görünüm kazanan mensur folklor türü” (Qul-Muhammed, 2006, s. 550) şeklinde izah edilen “añız” terimi üzerinde geçmişten günümüze değin çeşitli araştırmacıların farklı görüşleri ileri sürdükleri görülmektedir. Kazak folklor araştırmalarında “añız” terimi üzerine yapılan araştırmalara göz atıldığında, Şokan Vălihanov’un adını özel olarak zikretmek gerekmektedir. Kazakların sözlü folklor ürünlerini derleyip yayımlayan Vălihanov, 18. yüzyıl Kazak batırları hakkında ortaya koyduğu eserde añızlar hakkında önemli ipuçları sunmuştur. Tarihle ilgili hikâyeleri “*tarihî añızlar*” (*tarihi añız-engimeler*) olarak adlandıran Vălihanov, ilk kez añızın tarihî olaylar ile şahsiyetler hakkında olduğuna işaret etmesi yönüyle önemlidir. Vălihanov böylece bu tarz eserleri hem masaldan hem de destandan ayırmıştır (Kaskabasov, 1988, s. 25). Vălihanov’un bu düşüncesini daha sonra yakın arkadaşı Potanin devam ettirmiştir. Çeşitli araştırma gezilerine katılarak Kazak bozkırlarında incelemelerde bulunan Potanin, Kazak boylarının ortaya çıkışı hakkındaki seçereler ile tarihte vatani için çalışıp emek veren kahramanlar hakkındaki anlatıları “*añız*” (*predaniya*) olarak adlandırmıştır (Kaskabasov, 2014, s. 122-123).

M. O. Ävezov, Kazak folklor araştırmalarında masallardan başka türlerin de bulunduğunu ifade edip “*añız*”ı bir tür olarak ele alıp araştıran ve onun türsel özelliklerini ortaya koyma teşebbüsünde bulunan ilk araştırmacı olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmacı, añızları masalların bir grubu olarak ele almış ve “*añız-ertegiler*” [*añız masallar*] kavramını kullanmıştır (Ävezov, 1991, s. 45). Daha sonra “*añız-engime*” olarak da adlandırdığı bu tür hakkında “*her añız-engimenin temelinde tarihte yaşamış bir insanın gerçek görünümünün detaylı özellikleri bulunmaktadır*” (Kaskabasov, 2014, s. 123) ifadelerini kullanarak bu türün “gerçeklik” yönüne vurgu yapmıştır.

Kazakların ünlü folklor araştırmacılarından Mălik Ğabdullin, Ävezov’un üzerinde durduğu “*gerçeklik*” olgusuna değinerek bu türü, “*olayların gerçek hayattan alınıp yaşamı gerçeklik esasında sözlü bir şekilde anlatan Kazak halkının bedii eserlerinin önemli bir sahası*” olarak tanımlamıştır. G. K. Şahajanova ise bu türü, asırlar boyunca var olan halkın kendi geçmişini bilme ve tanıma arzusunu tatmin eden, zengin bir manevi hazine (Şahajanova, s. 1-3) olarak tanımlamıştır. K. İmomov’a göre, Özbekçede “*rivoyat*” şeklinde bilinen ve Karakalpakçada “*añız*” olarak adlandırılan bu tür, tarihî hakikatleri realist bir fonda anlatan halk nesri türüdür (İmomov, 1989, s. 30). Allamberganova ise añızları doğrudan tarihî olay ve durumlarla bağlantılı bir tür olarak değerlendirir. Bu türün

oluşumunda tarihî hakikatler oldukça etkilidir. Bu sebeple de aңыз gerçekçi bir tür olarak kabul edilir (Allambergenova, 2019, s. 189).

Kazak folklor araştırmalarında aңыз türü hakkında önemli çalışmalar yürüten Kaskabasov, Ekim Devrimi'ne kadarki dönemde masala dâhil olmayan anlatıların türsel kıstasta net olarak sınırlandırılmadıklarını, genellikle “*legendı i predaniya*” [*efsaneler ve aңызlar*] olarak adlandırdıklarını ifade eder. Bu sebeple tarihî bir temeli olduğu düşünölen aңызlar ile düzmece olduğu düşünölen ve gerçek kabul edilmeyen efsanelerin yanı sıra, İslam'la birlikte yayılan hikâyeler de bazen “*predaniya*” bazen “*legenda*” olarak adlandırılmıştır (Kaskabasov, 2014, s. 123-124).

Rus folklor araştırmalarında “*legenda*” ve “*predaniya*” kavramları üzerine herkes tarafından kabul görmüş bir tanımlama olmasa da, predaniyalar tarihî olayları, geçmişte yaşamış olan şahısların yaptıkları çalışmaları ve şehirlerin, köylerin, vadilerin ortaya çıkışlarını açıklayan güvenilir kaynaklar olarak değerlendirilmektedir (Anikin, 1987, s. 208-222: akt. Annaberdiyev, 2021, s. 145). Bu görüşe katılan V. Propp ise, tarihî olaylar ve şahıslarla ilgili sözlü folklor anlatılarının genellikle “*legenda*” olarak adlandırıldığını ve bu adlandırmanın doğru olmadığını ifade eder. Etimolojik yönden ibadet vaktinde “*mutlaka okunması gereken şey, parça*” anlamına gelen “*legenda*” terimi dinî kökenlidir ve bu sebeple tarihî şahıslarla ilgili anlatıların “*predaniya*” olarak adlandırılması gerekmektedir (Propp, 1998: akt. Annaberdiyev, 2021, s. 145).

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, Rus folklor araştırmalarındaki “*legenda-predaniya*” ayrımı Kazak folklor araştırmalarına “*efsane-aңыз*” şeklinde yansımıştır. Efsane terimi, Rus folklor araştırmalarında tarihî temeli olmayan ve gerçek olarak kabul edilmeyen “*legenda*” kavramına denk gelirken, aңыз terimi tarihî temeli olan ve gerçek olarak kabul edilen “*predaniya*” kavramına eşdeğer görölmüştür. Özellikle Başkurt Türkleri olmak üzere, Rusya Federasyonu'na bağlı çeşitli Türk topluluklarının folklorunu inceleyen Kazak folklor araştırmacısı A. K. Ahmetbekova, bu Türk topluluklarında “*predaniya*” kavramının “*rivayet*”, “*tarih*”, “*hikayat*”, “*önceki zamandan haber*” gibi çeşitli kavramlarla karşımıza çıktığını ifade etmiştir. Geçmişteki olayları veya tanınmış şahsiyetleri epik bir şekilde anlatma esasına dayanan bu tür, Kazak folklorundaki aңыз türüne karşılık gelmektedir. Tatar folklorundaki “*rivayat*” sözü de Kazak folklorundaki aңыз türünün karşılığı durumundadır (Ahmetbekova, 2011, s. 58). Azerbaycan folklorunda da aynı şekilde “*rivayet*” teriminin kullanıldığını ifade eden R. Aliyev, rivayet türünün efsaneden farklı olmakla birlikte, iki türün sınırının net şekilde belirlenmemesinden kaynaklı

problemlerin yaşandığını ifade etmiştir. Araştırmacıya göre rivayetler, içindeki tarihsel olguları koruyarak kuşaktan kuşağa sözlü olarak nakledilir ve bu esnada bazen bir takım değişikliklere uğrar. Asıl zemininden uzaklaşarak gerçekliğini yitirir ve efsaneye dönüşür. (Aliyev, 2021, s. 122-124). A. Nabiyev konu hakkındaki değerlendirmelerinde rivayetlerin kendine ait türsel özelliklerinin bulunduğunu, buna rağmen çoğu zaman rivayetlerin efsanelerle eşdeğer tutulduğunu belirtmiştir (Nabiyev, 2006, s. 294). S. P. Pirsultanlı ise rivayet ve efsanelerin arasındaki bu yakınlığın tipolojik değil, genetik nitelikte olduğunu (Pirsultanlı, 2007, s. 10) öne sürmüştür.

Kaskabasov, mensur folklor türlerini münferit bir şekilde ele aldığı ilmî çalışmalarında aңыз ile efsane türünü öncelikle “aңыз-ängimeler” adlı genel kavramın içinden çıkartarak bu folklor ürünlerini tarihî olaylarla ve yaşamdaki tarihî şahıslarla ilişkili olarak ele almıştır (Älbekov, 2015, s. 7). Aңыз türünün “tarihî gerçeklik” temelinde kalıplaştığını ifade eden Kaskabasov, buna rağmen aңызın arka planındaki tarihî gerçekliğin her devirdeki anlatıcılar ile dinleyicilerin düşüncesine, kavrayışına göre değiştiğini de ifadelerine eklemiştir. Boylar arasında yaşanan savaşlar hakkındaki aңызlarda, sözlü kroniklerde olduğu gibi, takribî olarak olayın zamanını görebilmek mümkündür. O olaya karışan şahsiyetlerin isimleri aңызda mutlaka zikredilir. Böyle aңызların tasvir araçları oldukça basit, idealize etme ve bedii tasvir imkânı da masal ve destana nazaran çok daha azdır. Boy ve kabile savaşları hakkındaki aңызlar kahramanlık masalları ve kahramanlık destanlarının da bir kaynağı durumundadır (Kaskabasov, 2014, s. 125).

Kaskabasov, aңыз türünün hayattaki önemli olaylar, önceki zamanda yaşamış olan meşhur şahsiyetler ile belli yer-sular veya yerlerden bahsettiğini ifade etmektedir. Bu sebeple de halk arasında aңызdaki hadiseler ve eylemler gerçek olarak kabul edilmektedir. Halk için aңыз, masal değildir. Aңыз türünde süslenen hayalin, fantazinin edebî işaretleri oldukça sadedir. Elbette aңызda da fantazi bulunmaktadır, ancak bu tür, bir masal veya efsane gibi edebî yönden olabildiğince süslenip zenginleştirilmemiştir. Aңызda anlatılan vakalar dinleyicide yahut okuyucuda hiçbir şekilde şüphe doğurmaz. Çünkü onun esas temeli tarihsel bir gerçekliğe dayanmaktadır. İkinci olarak, aңызın içeriğini doğrulayan bilgiler olarak bir mekân adı, halka hizmet edip yarar sağlayan belirli bir şahsiyetin ismi ya da zaman ifadesi olarak belirli bir yıl zikredilir. Üçüncü olarak da, aңызın anlatılma tarzı kalıplaşmıştır. Bu tür her zaman üçüncü kişi tarafından ve geçmiş zamanda anlatılır. Kaskabasov'a göre bu işaretler aңыз türünün temel içeriğinin

## Türkoloji

№ 4 (120), 2024

MUSTAFA NERKİZ

gerçekliğine işaret etmektedir. Elbette sözlü olarak ağızdan ağıza, kişiden kişiye anlatıldığında bu gerçekliğin bazı detayları veya onun hakkındaki genel bilgi değişime uğrayabilir. Ancak bu değişimler sınırlıdır. Çünkü geleneğe göre anlatıcı, ağızla olağanüstü şeylerle anlatmak gerektiğini düşünmez. Başka bir ifadeyle, ağızda hiçbir zaman olağanüstülükler, mucizevi gizemler yer almaz ve hayatta göremeyeceğimiz fantastik karakterler bulunmaz (Kaskabasov, 2014, s. 125).

Kaskabasov, anlatılan hadisenin ulusal bir görünümde olup sadece belli bir mekânla ilişkili olmasını da ağız türünün bir özelliği olarak ifade eder. Yani bu türde mahalli tarihin olayları yer almaktadır. Ağız dediğimiz şey; mahallî bir yerin ya da bir halkın, kabilenin, boyun sözlü vakayinameleri, bir bölgede yaşanan belirli bir hadisenin hikâyesidir. Bundan dolayı ağızların ekseriyeti bölgesel bir görünüme sahiptir. Bu sebeple ağızı tam olarak anlayabilmek için bazen anlatıdaki olayı bilmek yeterli olmaz, o ağızın ortaya çıktığı bölgeyi de ayrıntılı olarak bilmek gerekir. Anlatıdaki konular da çoğu durumda millîdir. Bir halka ait olan ağız bir başka halka geçmez. Kaskabasov, başka ülkeleri kenara koyup Kazakistan'ı ele aldığımızda bile, Kazakistan'ın bir yerinde olan olayın ikinci bir yerde olmadığını ifade etmektedir. Bundan dolayı o hadiseyle ilişkili olarak ortaya çıkan ağız başka bir bölgede genişçe yayılamaz. Elbette bir bölgeyi aşır bütün Kazakistan'da bilinen hadiseler hakkındaki ağızların her yere yayılması mümkündür. Ancak bu durum pek sık görülmez. Bir ağız bütün Kazakistan'a yayılsa da, ilk olarak ortaya çıktığı bölgesel görünümünü asla kaybetmez. Bununla birlikte, geçmişteki bir dönemde çeşitli sebeplerle parçalanıp bölünen akraba halkların eski ağızları da benzerlik taşıyabilir. Örneğin, Türk topluluklarında karşılaşılan Korkut şahsiyeti hakkındaki anlatılar, bir zamanda Türklerin birliğinin pek bozulmadığı, aralarında uzaklaşmanın yaşanmadığı zamanda ortaya çıkmış ağızlardır. Ancak sonraki dönemlerde her Türk topluluğunda bu ağızlar kendince varlığını sürdürüp gelişimine devam etmiştir. Böylece Korkut hakkında bir toplulukta ağız ortaya çıkarken, ikincisinde destan, üçüncüsünde ise masal ortaya çıkmıştır (Kaskabasov, 2014, s. 125-127).

Kazak folklor araştırmalarında ağızlar “*tarihi*” [*tarihî*] ve “*mekendik*” [*toponim*] olmak üzere iki ayrı gruba ayrılmıştır. Kaskabasov söz konusu tasnifin konusal yönden yapıldığını ve bu durumun ağızın türsel niteliklerini tam olarak ortaya koyamadığını ifade eder. Zira mekânsal ağızlarda tarihî gerçeklik, tarihî ağızlarda da mekânsal motifler yer alabilmektedir. Bu durumda mekânsal ağızlara sadece belirli bir yer ya da olayla ilişkili ağızları dâhil etmemiz gerekmektedir. Ancak yine de, mekânsal ağızlar mecburi bir şekilde tarihî bir olayla ilişkili olduğundan yarı

yarıya tarihî bir görünüm arz etmektedir. Tarihî añızlar ise, bir olayı ya da gerçekliği bedii bir şekilde sunan añızlardır. Buradaki bedii oluş, olayın çok uzun süre önce gerçekleşmesi ve zaman geçtikçe gerçeklik noktasından uzaklaşılmasıyla ilgilidir. Ayrıca, uzun süre önce meydana gelen gerçekliğin değil de, halk arasında arzu edilen gerçekliğin esas alınması da bu añızların bedii oluşunun bir diğer sebebidir (Kaskabasov, 2009, s. 172-173).

Añızların “*tarihi*” [*tarihî*] ve “*mekendik*” [*toponim*] olarak iki gruba ayrılması görüşünü, yukarıda ifade edildiği gibi bazı yönlerden eleştiren Kaskabasov, yine de bu görüşe katılarak tarihî añızları tasvir ettiği olay, içinde barındırdığı kahraman ve genel konularına göre kendi içinde altı gruba ayırmıştır. Bunlardan birincisi, Oğuz-Kıpçak dönemini yansıtan, bu dönemden manzaralar sunan añızlardır. Bu tür añızlara VIII-XII. yüzyıllar arasından görünümeler sunan Korkut Ata, Ahmet Yesevi vb. hakkındaki anlatıları dâhil edebiliriz. İkicisi ise, Moğol istilacılığı ile Altın Orda dönemindeki olayların yer aldığı añızlardır. XIII-XV. yıllar arasındaki Cengiz Han, Cuci Han, Toktamış Han, Emir Timur vb. şahsiyetlerle ilgili anlatıları bu gruba dâhil edebiliriz. Üçüncüsü, Kazak Hanlığı dönemindeki olaylar ile Jänibek, Asan Qayğı vb. şahsiyetler hakkındaki añızlardır. Dördüncüsü, Kalmuklarla yapılan savaşların anlatıldığı añızlardır. XVIII. yüzyıldaki Abılay Han, Qazıbek Han, Äbilqayır Han, Bögenbay, Qabanbay vb. şahsiyetler etrafında oluşan anlatılar bu gruptadır. Beşincisi, XVIII-XIX. yüzyıllarda Sırım, İsatay, Mahambet, Janqoja gibi kahramanların başlatmış olduğu ayaklanmalar etrafında oluşan añızlardır. Altıncısı ise, XX. yüzyıl başındaki bağımsızlık hareketleri hakkında anlatılan añızlardır. Kaskabasov, bunların yanı sıra, bir de “*küy añızı*”ndan bahsetmiş ve burada mit, añız, efsane, hikayet, masal, destan gibi çeşitli türlerin bir arada yer alabildiğini belirtmiştir. Ancak küy añızlarının çoğu tarihî olaylarla ilişkili olduğundan, bu tür añızlar da belirli bir dereceye kadar “*tarihî añızlar*” başlığı altında değerlendirilebilir (Kaskabasov, 2009, s. 172-173).

Bu değerlendirmeler ışığında, añız türünün 20. yüzyılın sonlarında bir terim haline gelmesinde ve mensur folklor türlerinden birisi olarak değerlendirilmesinde Kaskabasov'un büyük etkisinden söz edilebilir. Añız türünü masal dışında müstakil bir tür olarak değerlendiren Kaskabasov bu türün tanımını, türsel özelliklerini, kaynağını ve işlevini ortaya koyarak añızın türsel sınırlarını çizmiştir.

## 2. 2. Efsane'nin Türsel Özellikleri ve Sınırları

Kazak folklor araştırmaları tarihinde efsanenin türsel özellikleri, poetikası, gelişimsel tarihi ve tasnifsel kategorisi yönüyle net bir şekilde

ortaya koyma girişimlerinin tam olarak başarıya ulaşabildiğini söylemek güçtür. Bu durumun yaşanmasında efsane türünün aңыз ile masal arasında konumlandırılması ve efsane türünün mit, hikâye, aңыз ve masal gibi türlerin özelliklerini kendi bünyesinde barındırması gibi etkenler önemli olmuştur.

Türkçeye Farsça'dan giren “*efsane*” terimi, Batı dillerinde “*legendus*” kökünden türeyen “*legenda, legend, leggenda, leyenda*” vb. kelimelerin karşılığı olarak kullanılmıştır (Sakaoğlu, 1980, s. 4). Almanca “*sage*”, Yunanca “*mithe, mithos*”, Arapça “*usture, esatir*”, Rusça “*predaniye, skaz*” sözcükleri de aynı kavramı karşılamaktadır (Ergun, 1997, s. 1). Türk halkları arasında ise efsane türü için çeşitli terimlerin kullanıldığı görülmektedir. Azerbaycan'da “*esatir, mif, efsane*”, Özbekistan'da “*efsane, rivayat*” (Ergun, 1993: 1-2), Karakalpakistan'da “*epsana, epsane, legenda, aңыз aңыз-engime, rivayat, revayat, bolmuş*” (Fedakâr, 2008: 111), Kazakistan'da “*legenda, äpsana, aңыз, aңыз-angime, äpsana-hikayat*” (Ospanaliyeva, 2011: 78-88), Kırgızistan'da “*legenda, ulamış*” (Dıykanbayeva, 2004: 49) ve Türkmenistan'da “*legenda, efsana, rovayat*” (Annaberdiyev, 2021, s. 138) gibi terimler efsane türünün karşılığı olarak kullanılmış ve bazıları hâlâ kullanılmaya devam etmektedir.

Efsanenin araştırılmasıyla ilgili ilk çalışmalar Batı dünyasında masal araştırmaları içerisinde gerçekleştirilmiştir. Efsane derlemelerinin öncü isimlerinden Grimm Kardeşler'e göre efsane gerçek ya da gerçek dışı belirli bir kişi, olay ya da yer hakkında anlatılan ve inanılan anlatmadır (Jason, s. 84'den akt. Fedakar, 2008, s. 91). Max Luthi'ye göre “*efsane kavramı duygusal anlatımla, anlatıcı tarafından bilinçli olarak gerçek olaylar anlatıldığını iddia eden, dinleyicilere bu olayın gerçek olup olmadığını, gerçek ise nasıl olduğunu düşündüren ve gerçekten haberdar olmayı isteyen, nesilden nesile sözlü aktarım yoluyla geçen ve karakteristik bir şekilde sahip anlatım türünün adıdır*” (Luthi, 2003, s. 314). Ünlü efsane araştırmacılarından Lauri Simonsuuri'ye göre “*efsane; bir insan, bir görüş ya da kesin bir zamana ve mekâna sahip bir olay hakkında yayılmış söylenceleri yâd etmektir. Efsane; açıklık, kesinlik ve varsayılan gerçeğin özetini içerir. Bu gerçek, inandırıcı ve öğretici bir şekilde açıklanır. [Bağlayıcı bir] mekândan bahsetmesine rağmen anlatma büyük kitlelerce bilinir*” (Dégh, 2001, s. 40). Bu tanımlardan hareketle efsane türünün “*gerçek ya da gerçek dışı bir olay, yer ya da kişi hakkında olması*”, “*gerçekliğine inanılması*”, “*öğretici olması*”, “*sözlü olarak aktarılması*” ve “*geniş kitlelerce bilinmesi*” gibi özelliklerinin ön plana çıktığı görülmektedir.



Türkiye’de yapılan efsane tanımlamalarına bakıldığında da benzer açıklamalar dikkati çekmektedir. Pertev Naili Boratav’a göre “*efsanenin başlıca niteliği, inanış konusu olmasıdır. Onun anlattığı şeyler doğru, gerçekten olmuş diye kabul edilir*” (Boratav, 195, s. 98). Şükrü Elçin efsane kavramı için “*insanoğlunun tarih sahnesinde görüldüğü ilk devirlerden itibaren, aynı coğrafya, muhit veya kavimler arasında doğup gelişen, zamanla inanç, âdet, an’ane ve merasimlerin teşekkülünde az çok rolü olan bir çeşit masal*” (Elçin, 1986, s. 314) ifadelerini kullanmıştır. Saim Sakaoğlu yapmış olduğu incelemelerde efsanelerin kişi, yer ve olaylar hakkında anlatıldığını; anlatılanların inandırıcılık vasfı taşıdığını; genellikle kişi ve olaylarda olağanüstü özelliklerin görüldüğünü dile getirmiştir. Araştırmacıya göre efsaneler belirli bir şekle sahip olmayan, kısa ve konuşma diline yer veren anlatımlardır. (Sakaoğlu, 1980, s. 6-7). Bilge Seyidoğlu ise efsanelerin sözlü geleneğin ürünü olan bir anlatım türü olduğunu belirtmiştir. Efsanelerin temelinde inanç unsuru vardır. Efsaneyi anlatanlar ve onu dinleyenler onun gerçek üzerine kurulduğuna inanırlar (Seyidoğlu, 1997, s. 13).

Türk dünyası folklor araştırmalarına bakıldığında ise efsane türü hakkında terim karmaşası olduğu ve farklı yaklaşımların sergilendiği görülmektedir. Karakalpakistan’da yayımlanan “*Adabiyetşunoslik Terminlarining Rusça-Ozbekça Lugati*” [*Edebî Terimlerin Rusça-Özbekçe Sözlüğü*] adlı sözlükte efsane, doğası gereği karma bir tür olarak ele alınmıştır. Mit ile aңыз arasında kalıplaşmış olan efsaneler bu türlerin içeriksel ve motifsel unsurlarını kendi bünyesinde toplamış; bununla birlikte kendine has bir işleve, obje ve kahraman kadrosuna sahip olup bedii ve ideolojik yönden gelişmiştir (Hotamov, ile Sarimsaqov, 1983, s. 153). K. Ayımbetov ise efsanelerin sadece masal olarak anlatılmadığını, aynı zamanda tarihî ve gerçek olaylarla bağlantılı olarak da anlatıldığını ifade etmiştir (Ayımbetov, 1988’den akt. Kalbayeva, 2021, s. 33).

Kırgız folklor araştırmalarında bazı araştırmacılar efsane kavramını “*legenda*” ve “*ulamış*” şeklinde ikiye ayırmışlar, bazı araştırmacılar ise bu iki kavramın aynı olduğunu iddia etmişlerdir. B. Kebekova Kırgız folklor araştırmalarında efsane terimi yerine kullanılan legenda terimini eğitici fonksiyon üstlenmekle kalmayıp hayalî ve dinî unsurları kendi muhtevasında barındıran bir tür (Kebekova, 2002a, s. 639) olarak değerlendirmiştir. Aynı araştırmacı “*ulamış*” olarak adlandırdığı türde geçmişteki tarihî olayların, insanlar ve onların yaşadıklarının gerçek vakaya dayanılarak anlatılageldiğini (Kebekova, 2002b, s. 571) ifade etmiştir. Kırgız folklor araştırmacısı T. Tanayev ise efsane kavramının bu şekilde ikiye bölünmesini

## Türkoloji

№ 4 (120), 2024

MUSTAFA NERKİZ

yanlış bulur. Ona göre legenda kavramı Yunancadan gelmiştir ve ulamış terimi onun tercümesidir. Ulamış ise geçmişi, bugünü ve geleceği hayalî bir şekilde anlatan bir anlatı türüdür (Tanayev, 1999, s. 73-74).

1962 yılında M. Ya. Hamzayev redaktörlüğünde hazırlanan “*Slovar Turkmenskogo Yazıka*” [*Türkmen Dilinin Sözlüğü*] adlı sözlükte legenda terimi tarihî bir vaka veya kişi hakkında anlatılan rivayet, hikâye; olmayacak bir şey hakkında asılsız anlatma, masal (Hamzayev, 1962, s. 414) şeklinde tanımlanmıştır. Saha Türklerinin folkloru üzerine araştırmalar yürüten İ. S. Gurviç efsaneler hakkında “*onlar sadece edebi bir anıt değil, aynı zamanda Lena ve Yenisey arasındaki eski halkın etnik aitliğini gün ışığına çıkaran çok az kaynaktan biridir*” (Gurviç, 1977: 150-151’den akt. Duranlı, 2006, s. 304) diyerek efsanelerin tarihî gerçeklikleri yansıtmaya özelliğini ön plana çıkarmıştır.

Türk dünyasında efsane kavramı hakkındaki bu karmaşanın temelinde yatan en önemli sebeplerden birisi bazı folklor araştırmacılarının Rus ilmî çalışmalarını esas alıp kendi ürünlerini bu çalışmalara uydurmaya çalışırken, bazılarının Batı dünyasındaki ilmî çalışmaları esas alıp bu yönde çalışmalar yürütmesidir. Ayrıca efsane türünün farklı türlerle yakınlığı ve bu türlere ait özelliklerin bazılarını bünyesinde barındırması da farklı yaklaşımlara sebep olmuştur. Bir niteliğin birden fazla türde bulunmasının, genetik olarak birbirine bağlı olan folklor türleri arasındaki çizgilerin kesinleşmesini de zorlaştırdığı görülmektedir.

Kazak folklor araştırmalarında da benzer bir durum söz konusudur. Kesin bir sınırı çizilemediği için aңыз kavramıyla iç içe geçtiği görülen efsane terimi “*Qazaq Ādebi Tiliniñ Sözdigi*” [*Kazak Edebî Dilinin Sözlüğü*] adlı sözlükte “*halkın inançları, fantazileri hakkında ortaya çıkan sözlü mensur eser*” (Qul-Muhammed, 2006, s. 469) şeklinde tanımlanmıştır. Kazak folklor araştırmalarında efsane (efsane-hikayat) olarak tanımlanan anlatıların özel olarak derlenip yayımlanması 100 ciltlik “*Babalar Sözi*” adlı proje kapsamında gerçekleşmiştir. Bu döneme kadar hususi olarak derlenip yazıya geçirilmeyen efsane türünü ilk kez detaylıca ele alıp onun türsel özelliklerini ve diğer türlerle olan ilişkisini ortaya koyan kişi Kaskabasov olmuştur.

Efsane türünün tanımı, doğası ve poetikası üzerine araştırmalar yürütüp onun türsel özelliklerini ve gelişimsel tarihini ortaya koyan Kaskabasov, Kazak folklor araştırmalarında bu türü müstakil olarak ele alan ilk araştırmacı durumundadır. Kaskabasov’a göre; efsane kavramı Farsça “*ertek, qıyal, misal, hikâye*” türlerinin adıdır ve “*hoş, güzel, harika*” anlamları vermektedir. Demek ki bu kavram edebi yönünden biraz gelişmiş,

hayal ile keramet unsurlarından bolca faydalanan, İslam diniyle ilişkisi olmayan eserlerin mahiyetine uygundur (Kaskabasov, 2014, s. 149-150).

Kaskabasov, Kazak folklorunda añıza nazaran daha bedii, fakat bu yönüyle masaldan aşağıda olan anlatılardan bahseder. Bu anlatılar çeşitli içeriklere sahiptir. Bir grup anlatı, belirli bir dönemde tarihte yaşamış şahsiyetler hakkında añız olarak ortaya çıkıp yayılan eserlerdir. İkinci grup, belirli bir mekânı, yer-su mekânını hayali şekilde anlatan hikâyelerdir. Üçüncü grup hikâyeler ise, İncil ile Kur'an-ı Kerim ve diğer dinî kitaplar vasıtasıyla yayılan içeriklerdir. Ancak bunların hepsinde edebi ve hayalî oluşun unsurlarından bolca faydalanılmaktadır. Bundan dolayı din ile alakasız eserlerde efsanevilik, Müslümanlıkla ilişkili hikâyelerde ise hikayet (menkıbe) tarzı görünümün çoğunlukta olduğunu dikkate almak gerekmektedir (Kaskabasov, 2014, s. 149).

Bu ifadeler ışığında Kaskabasov'un efsane türünü din ya da Müslümanlıkla ilişkisi olmayan bir tür olarak değerlendirmesi dikkat çekmektedir. Bu bağlamda efsane türünün "*dinî*" yönünü göz önünde bulundurma noktasında Kaskabasov'un görüşlerinin Türk dünyası folklor araştırmalarıyla uyuşmadığından da bahsedilebilir. Metin Ergun efsane türünün mitoloji, tarih, din ve hayal-fanteziden beslenen bir tür olduğunu (Ergun, 1997, s. 45) ifade etmiştir. Ahmetbekova Tatar folklorunda efsanelerin din ve inanç unsurları barındırdığını ifade etmektedir (Ahmetbekova, 2011, s. 59). S. Gilyazutdinov da Tatar halkının efsanelerinin eski inanışlar ya da Kur'an içeriklerini ve motiflerini esas alarak iki şekilde karşımıza çıktığını ifade etmektedir (Gilyazutdinov, 2000, s. 14). Q. Maksetov, Karakalpak folklorunda efsanelerin insan, hayvan ve tabiat dünyasını içine alan; dinî, hayalî ve tarihî detayları bünyesinde barındıran gerçek ifadeler (Maqsetov, 1971, s. 57) olduğunu dile getirmektedir. Kazak folkloruna baktığımızda ise, en başta efsane kavramının dinî içeriğe sahip bir tür olarak ele alındığını, Seyit Kaskabasov ve Edige Tursinov tarafından bu türün "*epsana-hikayat*" [*efsane-menkıbe*] terimiyle adlandırıldığını görmekteyiz. Sonraki dönemde ise Kaskabasov, "*epsana*" ve "*hikayat*"'ı ayrı birer tür olarak ele alarak dinî içerikli anlatıları "*hikayat*" [*menkıbe*] türüne atfetmiştir.

Kazak folklor araştırmalarında efsane ve añız türünü birlikte ele almakta fayda vardır. Zira añız, efsane türüyle birlikte ele alınan ve ona belirli bir derecede yakınlık gösteren bir türdür. Bu iki tür yakın dönemlere kadar birlikte ele alınmış, hatta bazı eserlerde efsane olarak ifade edilen anlatılar daha sonraki dönemlerde añız türü içerisinde değerlendirilmiştir. 20. yüzyılın sonlarından itibaren yapılan çalışmalarda añız türünün müstakil

## Türkoloji

№ 4 (120), 2024

MUSTAFA NERKİZ

bir tür olarak ele alınması ve kalıplaşmasıyla birlikte aradaki sınır belirginleşmeye başlamıştır.

Efsane türünü müstakil bir tür olarak ele alan Kaskabasov, efsane ile aңыз türlerini kendi aralarında yakın, ancak birbirlerinden ayrılığı olan iki tür olarak değerlendirmiştir. Bunların birbirinden farkı ise bedii oluş derecelerinden anlaşılmalıdır. Yani eserde hayal (fantazi) ile kerametın ne kadar bedii rol icra ettiği dikkate alınır. Kaskabasov'a göre bu durum iki türü birbirinden farklılaştıran önemli bir işarettir. Ayrıca bu iki türün farklılığı, yerine getirdikleri işlevlerden de anlaşılabilir. Aңызın amacı, tarihî bir olay ya da gerçeklik hakkında haber verip, onun hakkında dinleyicilere malumatlar sunmaktır. Bu durumda iddia edilen bir olayı ya da durumu bedii bir şekilde anlatarak dinleyicilere ibret verir. Burada başkahramanlar methedilip kutsallaştırılarak tasvir edilir ve bedii birer imge olarak karşımıza çıkar (Kaskabasov, 2014, s. 150).

Kaskabasov, aңыз ile efsane türlerini mensur folklorun bedii gelişim yolundaki iki dönemi olarak ele alır. Zira iki türün temelinde de hayatta yaşanmış bir olay yatmaktadır. Ancak aңыз bu olayın yaşandığı döneme daha yakındır. Bu sebeple aңыз edebî araçlarla fazla bediileştirilmeden, sadece malumat vermek amacıyla anlatılır. Olayın gerçekleştiği dönemden uzaklaştıkça aңыз eklemeler yapıp çeşitli detaylar ortaya çıkmaya başlar. Başlangıçtaki malumat verici hikâye bediileştirilip süslenir. Gerçekleşen olayın özü belli belirsiz bir hale gelip müphem bir görünüm kazanır. Böylece aңыз, baştaki görünümünü kaybederek efsane veya hikayat [menkıbe] türüne dönüşür (Kaskabasov, 2014, s. 150).

Kaskabasov, yukarıda anlatılan durumun efsane türünün ortaya çıkış yollarından sadece birisi olduğunu ifade eder. Elbette burada bütün aңызların efsane ya da hikayat türüne dönüştüğünü veya efsane ve hikayatin sadece bu şekilde ortaya çıktığını ifade edemeyiz. Efsanenin farklı bir yolla da ortaya çıkışı söz konusudur. Kaskabasov'a göre bu durumda efsane, tarihî bir olaya temellendirilemez. Onun içeriği düşünmeden üretilir ya da başka bir eserden alınır. Bilhassa, yer-su ve mekân tarihini anlatan efsanelerin içeriği çoğu durumda ona benzeyen aңызların içeriğine benzetilip düşünmeden üretilmektedir. Örneğin; *“Toqpannıñ Balaları”* [Tokpan'ın Çocukları], *“Aynaq Köl”* [Aynak Gölü], *“İstıq Köl”* [Sıcak Göl], *“Qara Jigit”* [Kara Yiğit], *“Ögizdin Terisi”* [Öküzün Derisi], *“Qızılkeniş Ordası”* [Kızılkeniş Ordası] gibi eserlerle bu düşünceyi temellendirebiliriz (Kaskabasov, 2014, s. 151).

Efsane türünün tanımını, türsel özelliklerini ve diğer türlerle ilişkisini ortaya koyan Kaskabasov, efsaneleri konu ve içerik yönünden *“tarihi-*

*mekendik*” ve “*ütopyalıq*” olarak iki gruba ayırır. Tarihi-mekansal efsanelerde belirli bir mekan ya da yer-suyun tarihi ile tarihte yaşamış şahsiyetlerin yapıp ettikleri anlatılır. Ütopik efsaneler Sovyetler döneminde çok fazla derlenip yazıya geçirilememiştir. Kazak halkının “*Koyun üstünde boztorgayın yumurtladığı*” vakitteki huzur ve bahtiyarlık dolu hayatı arzulanma ya da yeryüzündeki cennetin sembolü olan ve “*Jydelibaysın*” adıyla bilinen oldukça verimli ve rahat yaşam sürmeye elverişli mekânı aramaları hakkında efsaneler bu gruba girmektedir. (Kaskabasov, 2009, s. 157-160)

Kısaca özetlersek, Doğu edebiyatlarındaki anlamlarından hareketle “efsane” terimini ele alan Kaskabasov bu türü, aña nazaran daha bedii ve olayın gerçekleştiği döneme daha uzak bir noktada değerlendirmiştir. Bu durum anlatıya zamanla eklemeler yapıp fantazinin dâhil olmasını ve başlangıçtaki olayın bulanıklaşması sonucunu da beraberinde getirmiştir. Önceki araştırmalarında efsane ve hikayât (menkıbe) türlerini birlikte değerlendirip dinî içerikleri türün kapsamına dâhil eden Kaskabasov daha sonra bu iki türü ayırarak dinî içerikleri hikayât (menkıbe) türüne dâhil etmiş, efsane türünü din ile ilişkisi olmayan bir tür olarak değerlendirmiştir.

### 3. Sonuç

Genel folklor araştırmalarında olduğu gibi, Kazak folklor araştırmalarında da folklor materyallerini derleme, inceleme ve yayımlama olmak üzere üç önemli aşama söz konusudur. Kaskabasov hem folklor materyalleri derleme hem derlediği folklor materyalleri üzerinde derin incelemelerde bulunma hem de bunları yayımlama noktasında Kazak folklor araştırmalarında müstesna bir yere ve öneme sahiptir.

Kazak folklorunun mensur türlerini tespit edip bu türlerin tanımını, kaynağını, gelişim yollarını, poetikasını ve tipolojisini ortaya koyan Kaskabasov, uzunca bir dönem birlikte ele alınan añaız ve efsane türleri üzerine de önemli ve yenilikçi görüşler ileri sürmüştür. O döneme kadar yüzeysel bir şekilde ele alınan bu türlere ait anlatılar sadece “añaız” başlığı altında değerlendirilmiştir. Kaskabasov, kendi aralarında yakın, ancak birbirlerinden farklılıkları olan bu iki türü münferit olarak ele almış ve iki tür arasındaki sınırı olabildiğince keskinleştirmiştir. Bunu yaparken Rus ilmî çalışmalarını esas alıp Rus folklor araştırmalarındaki “legenda” ve “predaniye” ayırımından etkilendiğini de ifade etmek mümkündür. Folklor ürünlerinin türleri ile bu türlerin iç prensiplerini ve yasalarını belirleme gayretleri noktasında da dönemin Rus folklor araştırmalarındaki popüler eğilimlerinden etkiler görmek mümkündür.

Rus folklorunda “legenda” ve “predaniye” olarak adlandırılan türler o döneme kadar Kazak folklorunda sadece “aңыз” başlığı altında değerlendirilmiştir. Kaskabasov bu iki türü ayrı ayrı ele alıp münferit türler olarak değerlendirmiş; “predaniya” kavramının yerine “aңыз” terimini, “legenda” kavramının yerine de “efsane-hikayat” terimlerini kullanmıştır. İki tür arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koyan araştırmacı, aңыз türünü tarihî şahsiyetler, mekânlar ve olaylarla ilişkilendirilirken; efsane-hikayat türünde dinî içeriklerin ağırlıkta olduğu ve fantaziye eğilimin yoğunlaştığını ifade etmiştir. Kaskabasov, daha sonraki dönemde “efsane” ve “hikayat” (menkıbe) kavramlarını da ayırarak bunları ayrı birer tür olarak ele almış ve dinî içerikleri hikayat türüne atfetmiştir.

Kaskabasov, aңыз ile efsane türlerini mensur folklorun bedii gelişim yolundaki iki farklı dönem olarak ele almıştır. Aңыз ile masal türleri arasında konumlandırılan efsane türü, basit halk nesrinin bedii folklorla dönüşmeye başladığı bir süreci yansıtmaktadır. Hem aңыз hem de efsanenin temelinde bir gerçeklik yatmaktadır. Ancak aңыз, bu gerçekliğin yaşandığı döneme daha yakındır. Bu sebeple aңыз türü edebi araçlarla fazla bediileştirilmeden, sadece malumat vermek amacıyla anlatılır.

Dönemin genel temayüllerine uyarak aңызları “*tarihi*” [*tarihî*] ve “*mekendik*” [*toponim*] olmak üzere iki grupta değerlendiren Kaskabasov, tarihî aңызları tasvir ettiği olay, içinde barındırdığı kahraman ve genel konularına göre de kendi içinde altı gruba ayırmıştır. Bunlardan ayrı olarak “*küy aңызları*” üzerinde de araştırmalar yürüten araştırmacı, küy aңызlarının çoğunun tarihî olaylarla ilişkili olması sebebiyle bu tür aңызları belirli bir dereceye kadar “*tarihî aңызlar*” başlığı altında değerlendirmiştir.

Gerçekliğin yaşandığı dönemden uzaklaştıkça aңызda bazı eklemeler yapıp anlatı süslenmeye başlar. Gerçekliğin özü belli belirsiz bir hal alıp müphem bir görünüme bürünür. Böylece aңыз, başlangıçtaki görünümünü kaybederek efsaneye dönüşür ve ibret verici bir işlev sergiler. Bu efsanenin ortaya çıkış yollarından sadece birisidir. Bunun yanı sıra, her efsane tarihî bir gerçekliğe de temellendirilemez. Düşünceden, fantaziden ortaya çıkan efsaneler de söz konusudur. Bu durumda efsane, “*aңыз türüne göre daha bedii bir tür olup fantazi (hayal) ile olağanüstü (keramet) unsurları çokça kullanan; bazen de gerçek bir olayı, şahsiyeti, mekânı içinde barındıran ve dini içerik barındırmayan bir tür*” olarak tanımlanabilir.

**Kaynakça**

Ahmetbekova, A. (2011). “Türki Halıqtarınıñ Añızdıq Prozasınıñ Zerttelüvi jäne Saralanuvı”, *KazNU Habarşısı, Şığıstanuv Seriyası*, No:4, Almatı, 56-62.

Aliyev, R. (2021). *Azerbaycan Folkloru [Janr Sistemi ve Teorik Açıklamalar]*, Bakü: İksad.

Allambergenova, İ. (2019). “Qaraqalpaq Äpsana hem Añızdarı Haqqında”, *Berdak Nomidagi Korakalpok Davlat Universitetining Ahborotnomasi*. 2019. C. 4 No. 45, ss. 188-191.

Anikin, P. V., & Kruglov, G. Y. (1987). *Russkoye Narodnoye Poetiçeskoye Tvorçestvo. Izdaniye vtoroye*, Sankt-Peterburg: Prosveşeniye.

Annaberdiyev, D. (2021). “Türkmen Halk Biliminde Efsane Terimlerine Genel Bir Bakış”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, Sayı/Issue: 51 (Bahar/Spring) - Ankara, 135-155.

Ason, H. (1971). “Concerning the ‘Historical’ and the ‘Local’ Legends and Their Relatives” *The Journal of American Folklore*, S. 84, No. 331, (Toward New Perspectives in Folklore).

Ayımbetov, Q. (1988). *Halıq Danalıǵı*, Nökis.

Älbekov , T. (2015). *Akademik Seyit Kaskabasov jäne Qazaq Folkloristikası*, Almatı: Print Express.

Ävezov, M. (1991) *Ädebiyet Tarihi*, Almatı: Ana Tili.

Boratav, P. N. (1995). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Dégh, L. (2001). *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Diıkanbayeva, A. (2004). *Kırgız Efsaneleri Üzerinde Bir Araştırma*, Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi.

Dönmez Fedakâr, P. (2008). *Karakalpak Efsaneleri (İnceleme-Metinler)*, Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Duranlı, M. (2006). “Saha Türklerinde Efsane Kavramı ve Sınıflandırma Çalışmaları”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, Cilt: VI, S: 2, ss. 303-309.

# Türkoloji

№ 4 (120), 2024

MUSTAFA NERKİZ

Elçin, Ş. (1986). *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ergun, M. (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*, C. 1, Ankara: TDK Yayınları.

Gilyazutdinov, S. M. (2000). *Tatarskiye İstoriçeskiye Predaniya i Legendı i ih Hudojostvenniye Osobennosti*, Kazan.

Gurviç, İ. S. (1977) *Kultura Severnih Yakutov- Olenevedov*, Moskova.

Hamzayev, M. Ya. (1962). *Slovar Turkmenskogo Yazıka*, Aşkabat: Izdatelstvo AN TSSR.

Hotamov, N. ile Sarimsaqov, B. (1983). *Adabiyetşunoslik Terminlarining Rusça-Ozbekça Luğati*, Taşkent: Okituvçi.

İmomov, K. (1989), *Ozbek Folklori Oçerklari*, Taşkent: Fan.

Kalbayeva, G. S. (2021). “Rol Legendı v anrovoy Sisteme Karakalpakskoy Narodnoy Prozi”, *The Way of Science International scientific journal*, № 1 (83).

Kaskabasov, S. (1988). *XIX. Ğasırduj Ekinşi Jartısındağı Kazak Folkloristikası*, Qazaq Fol’kloristikasınıñ Tarihi.

Kaskabasov, S. (2009). *Oyöris*, Almatı: Jibek Jolu.

Kaskabasov, S. (2014). *Tañdamalı*, C. 1, Astana: Foliant Baspası.

Kebekova, B. (2002a). “Legenda”, *Kırgız Adabiyatının Tarihi*, C. 1, Bişkek.

Kebekova, B. (2002b). “Mif cana Ulamış”, *Kırgız Adabiyatının Tarihi*, C. 1, Bişkek

Qorabay, S. (2010). *Oqımuştı*. (Baş Ed.) Almatı: QazAqparat.

Qul-Muhammed, M. (2006). *Qazaq Ādebi Tiliniñ Sözdüğü*. (Baş Ed.), Almatı: Arıs.

Luthi, M. (2003). “Masalın Efsane, Menkabe, Mit, Fabl ve Fıkra Gibi Türlerden Farkı”, Çev. Sevgül Sönmez, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Haz. Gülin Öğüt Eker vd. Ankara: Millî Folklor Yayınları.

Maqsetov, Q. (1971) *Qaraqalpak Folklorınıñ Estetikası*, Nökis, Qaraqalpaqstan.

Matıjanov, K. (2015) Babalar Sözinin Bahadüri, *Ana Tili Gazeti*, 08.10.2015, <http://anatili.kazgazeta.kz/news/33145> (Erişim: 12.03.2019)



Nabiyev, A. (2006). *Azerbaycan Halk Edebiyatı*, İkinci kısım, Bakü: Elm.

Ospanaliyeva, B. (2011). *Kazakistan'ın Cambil Bölgesi Efsaneleri (İnceleme - Metinler)*, Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Pirsultanlı, S. P. (2007). *Azerbaycan Efsane ve Rivayetlerinin Edebiyat Anıtlarımızla Karşılaştırmalı Tetkiki [Metn]*, Bakü: Nurlan.

Propp, V. Y. (1998). *Poetika Folkloru (Sobraniye Trudov V.Ya.Proppa)*, Sostavleniye, Predisloviye i Kommentarii A.N. Martinovoy, Moskova: Izdatelstvo "Labirint".

Sakaoğlu, S. (1980). *Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi.

Seyidoğlu, B. (1997). *Erzurum Efsaneleri*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı.

Sıdıqov, E. (2015) *Seyit Askarulı Kaskabasov - Biyobibliyografialıq Körsetkiş*, (Baş Editör). Astana.

Şahajanova, G. K. "Añız-Äpsanalardıñ Janrlıq Ereşelikleri", <http://www.rusnauka.com/pdf/278523.pdf>, (04.06.2021)

Tanayev, T. (1999) *Epikalık anrlar*, C. 2, Oş.

**Аңдатпа:** Жалпы фольклорлық зерттеулердегідей жанр мен классификация мәселесі қазақ фольклортану зерттеулерінде де маңызды зерттеу бағыттарының біріне айналды. Бұл мәселе бойынша көптеген зерттеушілер әртүрлі көзқарастарды алға тартқанымен, барлық зерттеушілердің ортақ түр анықтамасы мен классификациясы туралы айту өте қиын. Әрине, қазақ фольклорлық зерттеулеріндегі бұл жағдайдың бірнеше себептері бар. Сол кезеңнің идеологиялық түсінігінің фольклорға тигізетін әсері солардың ішіндегі ең маңыздысы болса керек. Осы түсініктен шығып, Сейіт Асқарұлы Қасқабасов қазақ фольклорына, әсіресе проза жанрларына терең зерттеу жүргізді; Ол жанрлардың анықтамасы, қайнар көзі, даму жолдары, поэтикасы мен қызметі сияқты ерекшеліктері туралы маңызды мәліметтер берді. Оның жанр, жіктеу мәселесіне қатысты пікірлері өз заманына жаңалық,

қанағаттанарлық деп танылып, бұл пікірлерді кейінгі фольклор зерттеушілері жалғастырып, қолдады. Бұл зерттеуде С.Қасқабасов зерттеген дербес жанр болып табылатын «эпсана» және «аңыз» тақырыптарына талдау жасалады. Бұл зерттеуді жүргізу себебі, аталған екі түрдің сол кезеңге дейін «аңыз» деген атпен бірге қарастырылуы және екі түрге қатысты салыстырмалы зерттеулердің шектеулі болуы. Зерттеуде эпсана пен аңыз түрлеріне жеке баға беріліп, екі түрдің ұқсастығы мен айырмашылығына тоқталу арқылы эпсана пен аңыздың жалпылық шекарасы ашылады.

**Кілт сөздер:** Қазақ, Фольклор, Аңыз, Эпсана, Қасқабасов

**(Мұстафа НЕРКИЗ. СЕЙІТ ҚАСҚАБАСОВТЫҢ  
КОНЦЕПТУАЛДЫҚ ДҮНИЕСІ НЕГІЗІНДЕ ҚАЗАҚ  
ФOLKЛОРЫНДАҒЫ АҢЫЗ ПЕН ЭПСАНА  
ЖАНРЛАРЫ)**

**Аннотация:** Проблема жанровой принадлежности и классификации является одним из ключевых направлений исследований в казахской фольклористике, как и в фольклористике в целом. Несмотря на множество точек зрения, предложенных различными исследователями, выработать универсальное определение жанров и их классификацию, приемлемую для всех специалистов, представляется весьма сложной задачей. Такая ситуация обусловлена рядом факторов, среди которых наиболее значимой является идеологическая интерпретация фольклорного материала, характерная для определённых исторических периодов. Сейит Аскарулы Каскабасов, преодолев влияние идеологических установок, провёл глубокое исследование казахского фольклора, уделив особое внимание прозаическим жанрам. В своих работах он предоставил значимые сведения, касающиеся определения, происхождения, путей развития, поэтики и функций жанров. Его подход к жанровой проблематике и классификации получил признание как новаторский и соответствующий научным запросам своего времени, что способствовало его последующему развитию и поддержке со стороны других исследователей фольклора. В рамках

своего исследования Каскабасов сосредоточился на анализе жанров аңыз и легенда, рассматриваемых им как самостоятельные жанровые формы. Причина выбора данного направления связана с тем, что ранее оба жанра нередко рассматривались в совокупности под общим названием аңыз, а их сравнительный анализ носил ограниченный характер. В представленной работе жанры аңыз и легенда будут исследованы отдельно, с акцентом на выявление сходств и различий между ними, а также на определение жанровых границ каждого из них.

**Ключевые слова:** Казахский народ, фольклор, аңыз, легенда, Каскабасов С. А.

**(МУСТАФА НЕРКІЗ. ТИПЫ АНЫЗА И ЛЕГЕНД В КАЗАХСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ НА ОСНОВЕ КОНЦЕПТУАЛЬНОЙ КАРТИНЫ МИРА СЕЙИТА КАСКАБАСОВА)**

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Mustafa NERKİZ (%100)

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

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

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

---

**Гүлмира САУЛЕМБЕК**

М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, Алматы, Қазақстан  
(gulmira.saulembek@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-3667-267X>

**МИСТИКА ЖАНРЫНДАҒЫ КЕЙІПКЕРЛЕР ЖҮЙЕСІ\***

**Аңдатпа:** Мистика жанрындағы кейіпкерлер жүйесі баяндаудың тереңдігі мен әсерін анықтайтын, жанрдың өзіне тән ерекшелігін айғақтайтын негізгі элемент болып табылады. Өйткені кейіпкерлер арқылы мистикалық баяндауға тән негізгі тақырыптар, мотивтер, символдар ашыла түседі. Зерттеу жұмысының мақсаты – кейіпкерлердің мистикалық әдебиеттегі рөлін, олардың қызметі мен жанрдағы қалыптасу эволюциясын талдауға бағытталған. Зерттеуде мистикалық жанрдағы кейіпкерлердің типологиясының даму кезеңдерін фольклормен және өзге әдеби жанрлармен әрекеттесу, мекеншақ, наным, дүниетаным және түрлі мәдениеттер аспектісінде қарастыру міндеттері жүзеге асырылады. Сонымен қатар, мистикалық әдебиеттегі архетиптік бейнелер жүйеленіп, олардың қазіргі мәтіндердегі өзгерістері талданады. Жанрлық ерекшеліктердің қалыптасуына ықпал ететін кейіпкерлер мен сюжеттік құрылымдардың өзара әрекеттесу ерекшеліктері қарастырылады. Зерттеу классикалық әдебиеттану тәсілдері және салыстырмалы-типологиялық, мәдени-тарихи және семиотикалық талдау әдістері негізінде жүзеге асады. Зерттеу нәтижесінде «елес», «пері», «перизат» «албасты», «марту», «құбылған», «кансорғыш» сияқты мистикалық жанрдағы кейіпкерлердің негізгі түрлерінің тек сюжеттік аясындағы ғана емес, сонымен бірге мәдени-тарихи контекст аясындағы типологиялық ерекшеліктері қарастырылады. Бұл зерттеу кейіпкерлер жүйесін саралау арқылы мистика типологиясын терең түсінуге, жанр теориясының жан-жақты зерделенуіне ықпал етеді. Зерттеудің ғылыми маңыздылығы әдебиеттегі, атап айтқанда мистикадағы жанрлық құрылымдардың қалыптасу механизмдерін терең түсінуде жатыр. Жұмыстың практикалық маңыздылығы оның тұжырымдарын

\*Geliş Tarihi: 31 Ağustos 2024 – Kabul Tarihi: 13 Kasım 2024

Date of Arrival: 31 August 2024 – Date of Acceptance: 13 November 2024

Келген күні: 31 тамыз 2024 ж. – Қабылданған күні: 13 қараша 2024 ж.

Поступило в редакцию: 31 августа 2024 г. – Принято в номер: 13 ноября 2024 г.

DOI: 10.59358/ayt.1541306



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

мистика жанрында жаңа әдеби шығармалар жасауда, сондай-ак әдебиеттану курсына оқытуда қолдануға болады.

**Кілт сөздер:** Мистика, Фольклор, Мистицизм, Мифологиялық кейіпкерлер, Мистикалық кейіпкерлер

### **Gulmira SAULEMBEK**

M.O. Auezov Institute of Literature and Art, Almaty, Kazakhstan  
(gulmira.saulembek@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-3667-267X>

#### **THE CHARACTER SYSTEM IN THE GENRE OF MYSTICISM**

**Abstract:** The character system in the genre of mysticism is a key element that determines the depth and impact of the narrative, defining the characteristic specificity of the genre. Through the characters, the main themes, motives, and symbols typical of the mystical narrative are revealed. This research aims to analyze the roles and functions of characters in mystical literature and examine the evolution of their development within the genre.

The study explores the stages of development in the typology of characters in the mystical genre, considering their interaction with folklore and other literary genres, as well as aspects such as space and time, beliefs, worldviews, and various cultures. Additionally, it systematizes archetypal images in mystical literature and analyzes their transformation in modern texts. The features of character interaction and plot structures that contribute to the formation of genre characteristics are also examined.

The research employs approaches from classical literary studies and methods of comparative-typological, cultural-historical, and semiotic analysis. As a result, the typological features of the main character types in mystical genres – such as “ghost,” “peri,” “fairy,” “albasty,” “martu,” “werewolf,” and “vampire” – are analyzed not only within the plot context but also in the cultural and historical context.

This research contributes to a deeper understanding of the typology of mysticism through the differentiation of character systems and a comprehensive study of genre theory. Its scientific significance lies in offering a profound understanding of the mechanisms behind the formation of genre structures in literature, particularly in the mystical genre. The practical significance of this work is reflected in its potential application to the creation of new literary works in the genre of mysticism and in teaching courses in literary studies.

**Keywords:** Mysticism, Folklore, Mythological characters, Mystical characters

### **Кіріспе**

Әлемдік әдебиеттің бір бөлшегі ретінде қазақ әдебиетінде де көптеген жанрларда сынақтар жасалуда. Сол жанрлардың арасында мистика жанры да өркен жайып келеді. Мистика жанры – адамның тылсым әлеммен қарым-қатынасына деген сеніміне негізделген және бастау көзін фольклор мен мистицизмнен алатын әдеби жанр.

Мистика жанрының қалыптасуы және дамуы адамзат тарихының әртүрлі кезеңдеріндегі түрлі мәдениеттермен, наным-сенімдермен тығыз байланысты болып келеді. Бұл жанрдың табиғаты адамзаттың метафизикалық әлемді түсіну талпыныстарымен ұштасады, сол себепті мистикалық кейіпкерлердің типологиясы да әртүрлі мәдениеттердің дүниетанымдық негіздерінен туындайды. Мистикалық кейіпкерлер тек қана әдеби бейнелер ғана емес, олар белгілі бір мәдениеттің діни және философиялық көзқарастарын көрсетеді, оларды зерттеу арқылы біз сол мәдениеттің өзіндік ерекшеліктерін түсіне аламыз.

Қазіргі таңда жанрлар типологиясы мен оның қазақ әдебиетіне тән ерекшеліктері зерттеушілер тарапынан жиі қарастырылып жүр. Дегенмен мистиканың кейіпкерлер жүйесін тереңдеп салыстырмалы зерттеуге бағытталған еңбектер аз.

Сондықтан біз бұл жұмыста мистика жанрының типологиялық қалыптасу кезеңдеріндегі кейіпкерлер жүйесін және оның әртүрлі мәдениеттердегі ерекшеліктерін зерттеуді мақсат еттік. Зерттеудің мақсатына жету үшін мына міндеттерді орындау көзделеді:

- Мистикалық кейіпкерлердің түпкі бастауларын анықтау;
- Фольклорлық кейіпкерлер мен әдеби мистикалық кейіпкерлердің байланысын айқындау;
- Мистика мен мистицизмнің байланысын кейіпкерлер жүйесі арқылы қарастыру;
- Мекеншақтың кейіпкерлер жүйесіне әсерін салыстыра қарастыру;
- Әр халықтың діни сенімдері мен дүниетанымдық өзгерістеріне қарай кейіпкерлер жүйесіндегі көрінісін анықтау;

Бұл зерттеуде классикалық әдебиеттану тәсілдерімен қатар, салыстырмалы-типологиялық, мәдени-тарихи және семиотикалық талдау әдістері қолданылды.

Зерттеу нәтижелері түрлі мәдениеттер, наным сенімдер, географиялық орта, алшақ және ұқсас дүниетанымдар ықпалынан туған кейіпкерлер жүйесінің қалыптасу ерекшелігі, олардың атқаратын қызметтеріне қатысты ғылыми байламдар, сондай-ақ мистикалық әдебиеттің эволюциясы туралы пікірлер, жалпы осы жанрдың типологиялық ерекшеліктерін тереңірек түсінуге ықпал етеді.

### **Зерттеу нәтижелері мен талқылаулары**

Мистиканың жанр ретіндегі баяндау ерекшелігі мен оқырманға ықпалы кейіпкерлер жүйесімен тікелей байланысты. Мистикалық шығармалардың өзге жанрлардан ерекшелігі тылсым жаратылыстар мен ерекше қабілеті бар кейіпкерлерден тұрады. Олар:

- жаны жай таппаған елес;
- ер адамды арбаушы перизат;
- әйел адамды арбаушы ібіліс, пері;
- құбылғандар, құбылған-қасқырлар;
- зомбилер мен тірілген өліктер;
- қансорғыштар мен жансорғыштар (өзге тілдерде упыри, вампиры, вурдалаки деген атауларға ие);
- сиқырды теріс пайдаланатын тылсым қабілеттер, сиқырға ие кейіпкерлер (сиқыршылар, бақсылар, сәуегейлер, емшілер, мыстандар);
- пұттар, балбалдар, нимфалар, табиғаттағы рухтар (элементалдар) және басқа да зұлым жындар, үй иесі секілді тылсым жындар (өзге әдебиетте домовой полтергейст).

Мистикалық әдебиеттің жанр ретіндегі типологиялық ерекшеліктерін тереңірек түсіну үшін әртүрлі мәдениеттердің дүниетанымдық ерекшеліктерінің кейіпкерлер жүйесін жасауға әсерін білу аса маңызды. Себебі жанрлар типологиясы мен кейіпкерлер жүйесі уақыт пен кеңістікке қарай пайда болып, өзгеріп, түрленіп, байып отыратын жылжымалы құбылыс.

Кейіпкерлер жүйесін зерттеу барысында жанрлық ерекшеліктер ішіндегі мекеншақ ұғымы мен кейіпкерлер әрбір халықтың ділі мен дініне, наным-сенімдеріне, дүниетанымдық өзгерістеріне орай

ерекшеленетінін немесе бір ұғым әртүрлі мәнге ие болатынын байқадық. Мысалы, параллель әлемдердегі тіршілік иелері, Құдай, періштелер, Ібіліс, жындар, перілер, өлген адамдардың рухы немесе елесі әлемдік мистикалық шығармаларға ортақ кейіпкерлер болса, жекелеген әдебиеттің дамуына сәйкес олардың қолданылыс жиілігі мен сипаттары өзгеріске ұшырап отырады. Кейіпкерлер жүйесінің қалыптасуына халықтардың наным мен танымы, өмірлік тәжірибесі, басынан өткерген тарихи кезең т.с.с. әсер етеді. Әдеби шығармалардағы кейіпкерлерді қарастырғанда түркілік әдебиет пен фольклордағы мистикалық кейіпкерлер жеті қат көкке көтерілген пайғамбар, әп-сәтте намазын мыңдаған шақырымдық қашықтықтағы Меккеде оқып келетін әулие-әнбиелер, аузымен шоқ тістеген бақсылар, перілер мен періштелер, жын-шайтандар, әруақтардың елесі, жезтырнақ, кие иесі, тотемдік жануарлар болса, еуропалық кейіпкерлер көбіне елестер, вампирлер, құбылғандар, жаны жай таппаған әруақтар болды.

Тіпті тұрмыс-тіршілігіндегі географиялық белдеулер мен климат жағдайының да белгілі кейіпкер сипатының қалыптасуына ерекше ықпал етеді. «Ежелгі мифтік аңыздарға сүйенсек, географиялық, климаттық, діни-танымдық және тағы да басқа факторларға қарай олардың өмір сүретін орындары әртүрлі болуы мүмкін. Орманда, құлан түзде, су астында немесе Қап тауының ұшар басы сияқты адам көп бола бермейтін, оңайлықпен жете алмайтын жерлерде мекен етеді» (Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атаулардың дәстүрлі жүйесі, 2014, б. 80).

Әдебиеттегі мистикалық кейіпкерлердің қалыптасуына кеңістік пен уақыттың (мекеншақтың) әсері олардың сипатын, қызметі мен символдық мағынасын анықтайтын негізгі фактор болып табылады. Мекеншақ шығарманың атмосферасын қалыптастырады, сюжетке әсер етеді және терең мәдени және тарихи қабаттарды ашуға көмектеседі. Мысалы, әдеби мистиканың кіші жанры ретінде готикалық романдар мекен мен уақыттың мистикалық кейіпкерлердің қалыптасуына қалай әсер ететінін айқын көрсете алады. Мекеншақтық тұрғыдан қарастыратын болсақ, сюжет орны – көптеген бөлмелері және қараңғы дәліздері, сықырлауық есіктері бар ортағасырлық қамал, мүк басқан сызды жертөлелері және қараусыз қалған мұнаралары бар оқшауланған орын. Ол қалың ормандармен, жартастармен қоршалып, көбінесе елді мекендерден алыс (Брэм Стокер «Дракула») биіктікте орналасады. Әрекет уақыты көбінесе қараңғылық құшағында, құпияға және жасырын қауіптерге толы белгісіз мезгіл ретінде ұсынылады. Оқиғалар



түнде, суықта немесе қатты найзағай, нөсер жауын, аязды қыс кезінде болады. Ортағасырлық қамалдың осы сипаты мен оқиға уақыты оқырманды ширықтыру мақсатында пайдаланылған. Автор мекеншақты алдағы қорқынышты, тылсым үрейлі оқиғалардың алғышарты ретінде таңдап алған. Бұл кеңістікке лайық кейіпкерлер елестер мен рухтар немесе вампирлер ғана. Автордың мекеншақ пен оған лайықты кейіпкерлерді таңдауының астарында еуропалық халықтардың наным-сенімдері, тарихи кезеңдегі әлеуметтік жағдайы мен дүниетанымдары жатыр. Мысалы, Гораций Уолполдың «Отранто сарайы» романындағы мекен мен уақыт үшін жазық далада өзен-көлдер жағасын мекен ететін албастыны кейіпкер ете алмаймыз. Себебі бұл түркі халықтары нанымы мен танымы тудырған кейіпкер және оның сол халық мекендеген ортаға сай орны бар. Мысалы, қорқыныш пен белгісіздік не тылсым атмосферасын тудыратын мекеншақ сол әдебиетті тудырған халық мекені мен тарихи танымына, бастан өткерген тәжірибелеріне өте жақын етіп алынады. Себебі мекеншақтың оқырманға таныстығы нанымдылық тұрғысынан елеулі қызмет атқарады. Дегенмен кейіпкерлердің қалыптасуына жоғарыда аталған ықпалдардың болуына қарамастан олардың басын ортақ жанрға біріктіріп тұратын ұқсастықтар олардың типологиясын құрайды. Жоғарыда атап өткен тұжырымдарымызды нақты мысалдармен дәлелдейік.

Ертегілер мен мифтерде жиі кездесетін жындардың еркек және әйел жынысты болып бөлінуі қазақ мистикасына да тән ерекшелік. Демонологиялық кейіпкерлер әрекеттеріне қарай, түрліше атауларға ие болған. Пері мен перизаттың қызметі адамды азғырудан тұрады. Бұл мифологияда кездесетін көне кейіпкерлердің де, мотивтің де заманауи мистикалық шығармаларда жалғасын тауып көшіп отырғаны белгілі болды. Қазақ фольклоры мен әдебиетінен таныс перизат көбіне сұлу қыз бейнесінде беріледі (Т.Әсемқұлов «Бекторының қазынасы», Қ.Мұбарак «Ай толған түндегі ақ қыз», «Пері көші» «Қол жаулық»). «Қара мерген» ертегісіндегі «Бір уақытта есік ашылып, бір қыз үйге кіріп келді, қараса, сұлулығы толған айдай, үстіндегі киімі қызыл алтынға қарық болған, сәулесі қараңғы үйді жарық қылады» (Бабалар сөзі (а), 2011, б. 13) деп берілетін перизат сипаты жоғарыда атап өткен прозалық шығармаларда жалғасын табады. «Бекторының қазынасы» повесінде «Жұқа көк жібек көйлек киген сұлу қыз...» (Әсемқұлов, 2016, б. 281), «Пері көші» әңгімесінде «...үндері сондай жағымды... әуезді, бірақ еш сөзі ұғылмайды... <...> ... бірі-бірінен өткен жүздерінен әппак

сәуле шашқан ай дидарлы арулар екен» (Мұбарак, 2012, б. 74) деп сипатталады.

Кей шығармаларда перизаттың сыртқы сипаты өзгеріске ұшырайды. Кейде оның балық құйрықты (Л.Қоныс «Су перісінің зираты», Қ.Мұбарак «Ескексіз қайық») не жылан құйрықты (Қ.Мұбарак «Тарғыл мысық»), ұша алатыны (Р.Отарбаев «Тұрсын, перінің қызы және мен», Қ.Мұбарак «Ай толған түндегі ақ қыз», «Ақ көйлекті қыз»), қауырсыны, қанаты болатыны (Қ.Мұбарак «Пері қыз») немесе ешкі тұяқты болатыны («Едіге батыр» жыры), кеуде тұсы жүндес (Қ.Мұбарак «Жат құшак»), иегі жоқ (Қ. Мұбарак «Сайтан қыз») екендігі айтылады. Еуропалық әдебиетте перизаттар суккубтар (*1-сурет. Қараңыз*) деп аталып, бұл образ ғасырлар бойы өзгерістерге ұшырап отырды.



1-сурет. Суккуб. (Иллюстратор, комикстер суретшісі Грег Стейплстің «Херстоунға арналған суккуб сұлулығы» туындысы. <https://www.artstation.com/artwork/WraZG>)

Суккубтар көне шумер-аккад мифологиясында, «Талмудта», көне Месопотамия, грек аңыздарында, ортағасырлық Еуропа мифтері мен аңыздарында, танымал авторлар – Данте Алигьеридің «Құдіретті комедия», Оноре де Бальзактың «Суккуб», Иоганн Гётенің «Фауст», Томас Мидлтон «Жынданған әлем, Менің шеберлерім» шығармаларында көрініс тапты. XX ғасырдан басталған танымал әдебиеттің дамуындағы дүмпу бұл образдың түрліше құбылуына алып келді (Чарльз Уильямс «Тозаққа түсу», Ричард Бертон Мэтисон

«Джулиге ұқсас»). Суккуб сөзінің латын тілінен аударғандағы баламасы «ашына» дегенді білдіреді. Бұл жаратылыс ер адамды азғырып, күш-қуатынан айыратын қабілетке ие. Әйел текті жаратылыстың басты ерекшелігі – өте сұлу, жалаңаш тәнді, аңға тән мүйізі, тұяғы, құйрығы, құсқа тән қанаты болатыны. Түркілік фольклор мен әдебиетте перизаттың ер адамды өзіне ғашық етіп, ақыл-есінен айыруы немесе адамзатқа жар болуы сынды сюжеттер басым болса, көне Месопотамия аңыздарында суккубтардың жаңа туған сәбилерді өлтіріп, жас босанатын аналарға зиян шектіретіні айтылады. Суккуб осындай қызметі тұрғысынан түркілік фольклордағы албасты мен марту (2-сурет. Қараңыз) образдарына сәйкес келеді.



2-сурет. Албасты. <https://vk.com/@bnllib-tatarskaya-mifologiya-albasty>

Алайда қызметі тұрғысынан да албастыға ұқсас кейіпкер басқа атаумен ажыратылып берілмейді. Ер адамды азғырушы да, сәби мен жас босанушы анаға зиян тигізуші де суккуб деген атаумен аталған. Месопотамия аңыздарындағы құс қанатты, тырнақты суккуб, ежелгі антикалық мифологияда ешкі мүйізді, тұяқты, ұзын құйрықты, әрі қанатты жаратылысқа айналады. Қайта өрлеу дәуіріндегі суккуб образына қайта оралу оның бейнесіне тағы өзгеріс ендіردі. Суккубтар

белінен төмен қарай бауырымен жорғалаушылардың, не балықтың құйрығын еншіледі. Суккубтың бұл бейнесі түркілік албасты мен шығыс еуропалық русалка бейнесіне жақын. Қазіргі еуропалық әдебиетте антикалық суккуб бейнесі басым. Албасты да сырт бейнесі жағынан осы суккубше түрленіп отырған. Олар суккубтің осы сыртқы ерекшеліктерін түгел еншілеген, бірақ түркі халықтарындағы албастының ерекшелігі – оның ұзын сары шаштары, салбыраған ұзын емшегі болатыны. Осыған қоса албасты өте көне кезеңдердегі таным бойынша сұлу кейіпкер ретінде бейнеленгенімен, фольклорлық шығармалардағы ұсқынсыз бейнесі басым. Суккуб перизат пен албастының синтезінен тұратын кейіпкер.

Қазақ фольклоры мен әдебиетінде перизат тәнінің түрлі сипаты аталғанымен оларға ортақ әлі күнге өзгермеген ерекшелік – сыртқы киімінің болумен қатар, оның етек-жеңі ұзын болатыны. Жоғарыда аталған суккубпен салыстырғанда қазақ фольклорында және әдебиетінде перизаттың сыртқы киім атрибуты өзгермеген.

«Біз пері деген халықпыз,  
Періштеден төмендеу.  
Адамнан артық үлесі.  
Нағыз таза болады  
Перизаттың кеудесі...  
Пері халқы ұшады,  
Өзгеріліп болымы.  
Қолтығының тесігі  
Ұшатын қанат орыны...  
Басқасын көр, болмайды  
*Етегін пері көруге,*  
Солай қып Құдай жаратқан.  
Қайымдап суда жүзуге...» (Бабалар сөзі (б), 2006, б. 82).

«Едіге батыр» жырындағы перизаттың осы сыртқы сипаты көптеген фольклорлық шығармаларда қайталанып отырады.

Ер жынысты пері қазақ фольклоры мен әдебиетінде перизатқа қарағанда сирек қолданылады. Көбінесе, фольклорда перизаттың әкесі не ағасы ретінде келіп, перизатты қорғаушы қосалқы кейіпкер ретінде көрінеді. Мысалы, «Пырақ» ертегісінде «Түнде көзі ұйқыға ілініп кетсе, түсінде үш пері адам болып келіп: «Хан, басыңды көтер, қолыңды жай, Құдай сенің тілеуіңді береді, еліңе қайт, барғаннан кейін бір әйелің екіқабат болады!» – дейді де ғайып болады» (Бабалар сөзі (а), 2011, б. 102), – деп, тек аян беруші қызметінде ғана қолданылып тұр. Перілердің қазақ фольклорында әйел затын азғыру деген қызметі мүлде

## *Türkoloji*

№ 4 (120), 2024

ГУЛЬМИРА САУЛЕМБЕК

кездеспейді. Пері көбіне елге зиян шектіруші дию, көзді ашып-жұмғанша әлемді шарлап, бір шаһарды әп сәтте көшіруші тылсым күшке ие кейіпкер бейнесінде беріледі. Ал еуропалық фольклорда перінің әйелді азғырушы функциясы бар. Олар инкубтар (3-сурет. *Қараңыз*) деп аталады.



3-сурет. Инкуб. (Суретші Винченц Георг Кинингердің «Ұйқыдығы графиня Маргарита Фландрская» деп аталатын Сальваторе Виганоның «Риккардо Куорди Леоне» балет-пантомимосына иллюстрациясы. 1879ж. Вена.<http://www.kulturpool.at/plugins/kulturpool/showitem.action?itemId=4295033341&kupoContext=default>)

Қазақ фольклорында перінің мұндай функциясының болмауы, қазақ танымындағы перінің қызы адамзатқа жар бола алады, ал адамзаттың әйел жыныстысы перімен қосыла алмайды деген түсінігіне байланысты болса керек. Ертегілерде перизаттың адам баласына жар болуы жиі кездесетін сюжет. Мысалы:

*Қыз айтты: «Біз көшпелі пері боламыз, еліміздің гадеті адамзат тұрмайтұғын жерде тұрамыз. Әгар қапыда адамзат көрсе, соған қыз береді. Ол қыздың әкесі періге патса болады. Он сегіз мың ғаламда адамзаттан қасиетті нәрсе жоқ. Білмеймісің, Құдайдың досы пайғамбар бәрі адамзаттан емес пе?! Енді күн шыққаниша ұйықтамай жат. Ертең біздің ел бәрі келіп көріседі. Мұнан артық сый көресің. Әгар ұйықтап кетсең, менен айырыласың, бекер қаласың. Ешбір қауіп қылмай жатыңыз», – деді, – деген қиял-*

*ғажайып ертегідегі мотивтер халық түсінік-танымынан туындаған (Бабалар сөзі (а), 2011, б. 14).*

Қазіргі мистикалық прозада да пері образы перизат образына қарағанда сирек ұшырасады. Әлемдік фольклорда да арғы әлем мен параллель әлемнің «тұрғындары», жаратылыс сырлары, ғаламның пайда болуы, жаратушы туралы сюжеттер сақталған. Бұл сюжеттерді тудырған сол замандағы адамның наным-сенімдері екені анық. Тылсым жаратылыс иелерімен байланыс туралы сенімге негізделетін мистика жанры осы тұста фольклормен шекараласады.

Бүкіл әлемдік көркемөнер түрлерінде құбылғандар, құбылған-қасқырлар, вампирлер, зомбилер мен тірілген өліктер, қансорғыштар мен жансорғыштар образы молынан ұшырасады. Осы кейіпкерлердің ішінде қазақ фольклорлық шығармаларынан белгілі вампир (4-сурет. *Қараңыз*) және құбылған (5-сурет. *Қараңыз*) образы көркем прозаға да енді.



4-сурет. Вампир. (Хаммер фильм ұсынған режиссер Фредди Френсисінің «Қайта тірілген Дракула» фильмінен 1968 ж. <https://www.film.ru/movies/drakula-vnov-vosstal-iz-mogily?ysclid=lcjq0vf5g915881377>)



5-сурет. Құбылған-қасқыр. (Янг Янгтің «The Secret World» жобасы үшін салынған «Құбылған-қасқыр» («The werewolf») туындысы. 2012 ж. <https://www.artstation.com/artwork/JPVPv>)

Бірақ бұл образдар қазақ мистикалық прозасында (М.Мағауин «Қуыршақ», Қ.Мұбарак «Құбыжық») өте сирек кездеседі. Қазақ мистикалық прозасында кәдімгі адамжегіштік қасиетпен қоса, адамның жан қуатымен қоректену сынды вампиризм түрлері туралы да жазылған. Сондықтан болар, вампиризм тақырыбы қазақ әдебиетінен гөрі фольклорда көбірек зерттелген. Фольклордағы дәулер мен жезтырнақтардың, жалмауыз бен мыстан кемпір образдарының өзге де қасиеттеріне қоса адамжегіштік, қансорғыштық қасиеттері туралы Ш.Уәлихановтың фольклор туралы зерттеулерінен (Уәлиханов, 1985, б. 82 ), М.Әуезовтің «Қазақ халқының эпосы мен фольклоры» (Әуезов, 2004, б. 173), С.Қасқабасовтың «Қазақская волшебная сказка» (Қасқабасов, 2014, б. 49-50), Р.Алмұханованың «Жалмауыз-кемпир и античные образы» (Алмұханова, 2009, б. 108), П.Ауесбаеваның «Значение основного мотива сюжета сказки» (Ауесбаева, 2009, б. 61-64) еңбектерінен кездестіруге болады. Бұл еңбектерде жалпы осы образдардың фольклорлық шығармада пайда болу себептері мен функциясы айтылады. Зерттеулердің мазмұны вампиризм тақырыбының әдебиетте бірден пайда болмағанын дәлелдей түседі. Жоғарыда көрсетілген зерттеулер фольклордан бастау алатын мистика жанрындағы вампирлік парадигманың даму эволюциясын саралауда көмегін тигізді.

Еуропадағы вампиризм тақырыбы нақты фактілермен тіркелген оқиғалар соңынан туындаған аңыздардан кейін пайда болды. Әрі саяси-әлеуметтік өзгерістерге үн қату мақсатында зиялы қауым көркем шығармалар арқылы астарлы ой айту үшін вампир образының прозаға енуіне түрткі болды. Прозадағы вампиризм тақырыбы XVIII ғасырдан бастау алып, бүгінгі күнгі даму сатысына түрлі өзгерістерге ұшырап жетті. Бұл тақырыптағы алғашқы әдеби шығармалардың жанрлық тұрғыдан жұмбақ мистикалық сарындағы сипаты басым және ондағы кейіпкер-вампиірлер типологиялық тұрғыдан тылсым қабілеттерге ие болды. Ал XX ғасырда вампиризм табиғатына ғылыми түсініктеме беруге тырысқан ғылыми-фантастикалық шығармалар легі пайда болды. Жалпы әдебиетке вампиризм тақырыбын алғашқылардың бірі болып И.В. Гете «Коринф қалыңдығы» (1797) балладасы арқылы әкелген. Одан кейінгі шығармалар тізбегін Дж.Полидоридің Дж.Байрон әңгімелерінің желісімен жазылған «Вампир» повесі (1819), А.К. Толстойдың «Упырь», «Семья Вурдалаков» әңгімелері, Б.Стокердің «Дракула» (1897) романы жалғастырады.

Вампиризм туралы шығармалардың ішіндегі ең әйгілісі – Брэм Стокердің «Дракула» романы. Романтикалық желімен жазылған көлемді романында Б.Стокер жалпы вампир образының басты ерекшеліктерін орнықтырды. Дж.Полидорий «Вампир» повесінде адам қанымен қоректенуінен өзге өзгешілік сипаты басым, өз табиғатын ешбір қиындықсыз жасыра алатын, қоғаммен үйлесім тапқан вампир образын жасап шықса, Б.Стокер вампир образына өлілердің жанын басқара алу, ауа райын басқара алу (тұман мен жай түсіру), жан-жануарларға айнала алу, тұманға айналып жабық кеңістікке ену қасиеттерін орнықтырды. Оның осындай дүлей табиғатына қоса, сарымсақтан, ағын судан қорқу, айнадағы бейнесінің болмауы, рұқсатсыз кеңістікке кіре алмауы, айқышқа шегеленуден немесе қатысудан бас тарту сынды әлсіз жақтарын да сипаттап берді. Тағы бір ерекшелігі вампирге тынығу уақытында өз туған жерінің топырағы қажет деген ерекшелікті де осы шығармада орнықтырды. Вампир образы өліп қайта тірілу үдерісін бастан кешірсе, кейде қасқыр т.б. сынды жануарлардың талауынан кейін қансорғышқа айналған. Вампиризм тақырыбы аясындағы жоғарыда аталған әйгілі шығармалар вампир образының типологиясын қалыптастыруға үлкен үлес қосты. Осы авторлар қалыптастырған образды негізге алып көптеген шығармалар жазылды. Дегенмен әрбір уақыт тудырған тенденцияларға сәйкес вампир образы да өзгерістерге ұшырап отырды. XX ғасырдың екінші жартысында Батыс Еуропа мен АҚШ-та қалыптасқан әлеуметтік ғылымдар саласындағы анархиялық сипат, толеранттылық мәселелері



де әдебиеттегі вампиризм тақырыбын айналып өтпеді. Уақыт пен кеңістіктің өзгеруі вампирлік парадигманың дамуында ерекше із қалдырды.

Вампир образының әдебиетте әлеуметтік сипат алуына Энн Райстың (1976) «Вампир хроникалары», «Вампирмен сұқбат» шығармаларында вампирлер құбыжықтық сипатынан арылып, көпшілікке ұқсай бермейтін, сонысынан да жапа шегетін адам бейнесінде сипатталды.

Көркем шығармалардан кейін вампиризм тақырыбы кино саласында сәнге айналды. Шығарманың өзегі бір болғанымен бірін-бірі қайталаудан қашқақтаған шығармалардағы вампир образы бастапқы қалыбынан түбегейлі өзгерістерге ұшырады. Бастапқыдағы мифологиялық тамырларынан ажыратылып, таза ғылыми дәйектерге сүйенетін шығармалар да пайда болды. Тіпті вампирлерге деген жағымсыз көзқарасты ерекше табиғи құбылысқа ие жандар ретінде аяушылыққа ұластыруға тырысқан шығармалар да кездеседі.

Осы әлеуметтенуге қарсы тағы бір вампирлік парадигма пайда болды. Мұнда адамдармен қатар өмір сүретін вампирлер қауымын және олардың бір-бірімен жауығуын көрсететін шығармалар, фильмдер легі пайда болды. Бір-бірінің орнын алмастырып отырған парадигмалар ішінде әуел бастан еркек жынысты вампирлердің орнын әйел жынысты вампирлер баса бастады. Түркілік мифологиядағы жалмауыз кемпір, сонымен қатар шығыс және батыс еуропалық шығармаларда ішінара кездесетін әйел вампирлер образынан кейінгі мәдени образ ретінде орныққан әйел текті вампирлер ашық сексуалдылық сипатымен ерекшеленді. И.В. Гетенің «Коринф қалыңдығы», Теофил Готьенің «Өлі сұлудың махаббаты» (1836), Эдгар Алан Поның «Вереника» (1835), «Морелла» (1835), «Лигейя» (1838), «Элеонора» (1841), Джозеф Шеридан Ле Фанюдің «Кармила» (1871-1872) шығармаларында кейде тұмшаланып, кейде ашық берілетін эротикалық бастаулар вампиризм парадигмасының тағы бір қыры саналады. Бұл қатарға біз М.Мағауиннің «Қуыршақ» әңгімесін де жатқыза аламыз. Қазақ прозасында вампиризм тақырыбына қалам тартқан жазушы М.Мағауиннің «Қуыршақ» атты көлемді әңгімесіне де әйел вампирдің жан қуатын сексуалдық жақындықтан толықтырып отыратыны желі етіп алынған. М.Мағауин шығармасындағы вампир образы да адамдар арасында өмір сүретін ерекше жаратылыс иесі ретінде көрініс тапқан. Жазушы қалыптасқан вампир образының типологиялық белгілерінің барлығын қолданбайды, ол әдепкі таптаурындардан бас тартып

вампиризмнің жаңа сипатын ашуға тырысады. Шығарма кейіпкері әдеттегідей қанмен емес, адам қуатымен қоректенеді. Мұндағы жансорғыш кейіпкер физиологиялық ауытқушылығы бар кәдімгі қатардағы адам. Ауық-ауық адам қуатына мұқтаж болатын кейіпкердің қараңғылықты ұнататын тұсы өзінен бұрынғы вампирлік прозадан ауысқан элемент. Автор вампиризмге ғылыми сипат бергісі келген, дегенмен мистикалық сарыннан бас тартпаған. Әңгіме ғылыми фантастика мен мистика жанрларының тоғысында пайда болған. Автор ғылыми фантастика жанрының табиғатына сәйкес шығармадағы Қуыршақ қыздың бойындағы тылсым құбылысқа кейіпкері арқылы ғылыми тұрғыдан түсінік бергенді жөн көреді. Дегенмен әңгімедегі мистикалық сарын басым түсіп ежелгі фольклорға, оккульттік нанымдарға бастайды.

Жаны жай таппаған елес (6-сурет. Қараңыз) әлемдік әдебиетте жоғарыда аталған вампиризмге себепші ретінде берілсе, кейде сюжетке азапты өліммен не кісі қолынан өлген жандардың елесінің зұлымдығы негіз болып жатады.



6-сурет. Елес. (Сурет интернет желісінен алынды.

<https://dzen.ru/media/sunlife/prizrak-devushki-v-gostinice-misticheskie-istorii-605ba9772745231fa647035d>)

Дәл осындай сюжеттер С.Досжанның «Үлкен үйдегі үрей», Қ.Қиықбайдың «Түнектегі бейне» шығармаларында орын алған. Ж.Аймауытовтың «Елес» шығармасында тылсым сыры егжей-тегжейлі түсіндірілмей, сол күйінде жұмбақ болып қалғанымен сананың екіге жарылысы, кейіпкердің психологиялық жай-күйінен хабар беретіндей. С.Досжанның «Ауылдан шыққан миллионер» романында елеске қатысты бөлім тек шығармаға қызығушылықты арттыру мақсатында қолданылған тәсіл ретінде кірістірілген.

Сықырды теріс пайдаланатын тылсым қабілеттерге, сықырға ие кейіпкерлер – сықыршылар, бақсылар, сәуегейлер, емші, мыстандар қазақ мистикалық прозасында жиі кездеседі. Бірақ бұл кейіпкерлер фольклорда басты образдар ретінде кезіккенімен, қазақ прозалық шығармаларында қосалқы образдар ретінде қолданылады.

Пұттар, нимфалар, табиғаттағы рухтар (элементалдар) және басқа да зұлым рухтар, үй иесі (домовой) секілді тылсым рух, полтергейст әлемдік әдебиетке тән кейіпкерлер қазақ фольклорында кездесіп отырғанымен, қазақ прозасында сирек кездеседі.

## **Қорытынды**

Бұл зерттеу мистикалық әдебиет жанрының дамуы мен оның әртүрлі мәдениеттердегі кейіпкерлер жүйесі туралы терең мағлұмат береді. Мистикалық әдебиет жанры, өзінің түпкі бастауларын фольклор мен мистицизмнен алатын жанр ретінде әлемдік әдебиетте ерекше орын алады. Оның ішінде кейіпкерлер мен мекеншак ұғымдары, сондай-ақ тылсым жаратылыстар, әр халықтың діни сенімдері мен дүниетанымдық өзгерістеріне қарай ерекшеленіп отырады.

Әсіресе, тылсым жаратылыстардың түрлері мен сипаттамалары әртүрлі мәдениеттерде бір-біріне ұқсастығымен қатар, кейде айтарлықтай өзгешеліктерге ие. Осыған байланысты мынадай тұжырымдар ұсынамыз:

1. Қазақ фольклорындағы жезтырнақ, жын-шайтандар, әруақтардың елесі сияқты мистикалық кейіпкерлер еуропалық әдебиеттегі вампирлер мен құбылғандар сияқты образдармен салыстырғанда, бірегей сипаттамалар мен қызметтерге ие.

2. Қазақ фольклорындағы перизаттардың адамзатқа жар болуы мүмкіндігі және олардың сыртқы киімдерінің ұзын етек-жеңді болуы сияқты ерекшеліктері еуропалық суккубтардан айтарлықтай ерекшеленеді.

3. Әлемдік әдебиеттегі вампиризм тақырыбына тоқталғанда, оның тарихи және мәдени даму жолдарын, сондай-ақ И.В. Гетеден бастап бүгінгі күнге дейінгі көркем шығармалардағы көріністерін зерттей отырып, бұл тақырыптың қазақ әдеби шығармаларында аз кездеседі деп тұжырымдаймыз.

4. Мекеншак, яғни кеңістік пен уақыттың үйлесімі әдебиеттегі мистикалық кейіпкерлердің қалыптасуына едәуір әсер етеді. Нақты климаттық, географиялық және тарихи жағдайлар қоғамның мәдени, әлеуметтік және психологиялық аспектілерін көрсете отырып, осы кейіпкерлердің ерекше белгілері мен сипаттарын, қызметтері мен ролдерін қалыптастырады. Бұл әсерді түсіну мистикалық әдебиеттің байлығы мен әралуандығын және оның адам тәжірибесін әртүрлі контексте көрсету қабілетін тереңірек бағалауға мүмкіндік береді.

Зерттеуде келтірілген әртүрлі кейіпкерлер мен олардың қызметтері, сондай-ақ мистикалық әдебиеттің эволюциясы туралы тұжырымдар жалпы мистикалық әдебиеттің жанрлық ерекшеліктерін түсінуге үлкен үлес қосады. Әр мәдениеттің өзіндік дүниетанымы мен наным-сенімдеріне негізделген бұл жанрдағы ерекшеліктер зерттеуді одан әрі тереңдетуге дереккөз бола алады.

#### **Әдебиеттер**

Альмуханова, Р. (2009). *Қазақ фольклорындағы антикалық сарындар*. Алматы: Арыс

Ауесбаева, П. (2009). Ертегі сюжетіндегі негізгі мотив мәні, *Ақиқат*. № 9, 61-64 б..

Әсемқұлов, Т. (2016). *Шығармалары*. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, Т.2: Проза, Киноромандар.

Әуезов, М. (2004). “Эпос и фольклор казахского народа”, Кітапта. *Әуезов М. Шығармаларының елу томдық толық жинағы*. 14-т. – Алматы: Жібек жолы.

*Бабалар сөзі: Жүзтомдық* (2011). Астана: Фолиант, Т. 74: Қиял-ғажайып ертегілер.

Бабалар сөзі: Жүзтомдық (2006). Астана: Фолиант, Т. 39: Батырлар жыры.

*Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атаулардың дәстүрлі жүйесі* (2014). Энциклопедия, 5-том. (Құраст. Н. Әлімбаев). Алматы

Қасқабасов, С. (2014). *Таңдамалы*. Астана: Фолиант.

Мүбарак, Қ. (2012). *Жат құшақ*. Алматы: Атажұрт.

Уалиханов, Ш. (1985). *Тәңірі: Таңдамалы*, Алматы: Полиграфкомбинат.

**Аннотация:** Система персонажей в жанре мистики является ключевым элементом, определяющим глубину и воздействие повествования, что свидетельствует о своеобразии жанра. Через персонажей раскрываются основные темы, мотивы и символы, характерные для мистического повествования. Цель исследования – проанализировать роль персонажей в мистической литературе, их функции и эволюцию в рамках жанра. В исследовании рассматриваются этапы развития типологии персонажей мистического жанра в контексте их взаимодействия с фольклором и другими литературными жанрами, а также с учетом аспектов, таких как пространство, верования, мировоззрение и различные культуры. Кроме того, систематизированы архетипические образы в мистической литературе и проанализированы их изменения в современных текстах. Рассмотрены особенности взаимодействия персонажей и сюжетных структур, способствующие формированию жанровых особенностей. Исследование основано на классических литературоведческих методах, а также на методах сравнительно-типологического, культурно-исторического и семиотического анализа. В результате исследования выявлены типологические особенности основных типов персонажей мистического жанра, таких как «призрак», «пери», «перизат», «албасты», «марту», «оборотень», «вампир», которые рассматриваются не только в сюжетном, но и в культурно-историческом контексте. Данное исследование способствует глубокому пониманию типологии мистики через дифференциацию системы персонажей и всестороннее изучение теории жанра. Научная значимость исследования заключается в глубоком понимании механизмов формирования жанровых структур в литературе, особенно в жанре мистики. Практическое значение работы заключается в возможности использования ее выводов при создании новых литературных произведений в жанре мистики, а также в преподавании курсов по литературоведению.

**Ключевые слова:** мистика, фольклор, мифологические персонажи, мистические персонажи.

## **(Гульмира САУЛЕМБЕК СИСТЕМА ПЕРСОНАЖЕЙ В ЖАНРЕ МИСТИКИ)**

**Öz:** Mistik türdeki karakter sistemi, anlatının derinliğini ve etkisini belirleyen, türün özgünlüğünü ortaya koyan temel bir unsurdur. Karakterler aracılığıyla mistik anlatıya özgü ana temalar, motifler ve semboller açığa çıkar. Bu araştırmanın amacı, mistik edebiyatta karakterlerin rolünü, işlevlerini ve tür içerisindeki gelişimlerini analiz etmektir. Araştırmada, mistik türdeki karakter tipolojisinin gelişim

aşamaları, folklor ve diğer edebi türlerle etkileşim bağlamında ve mekân, inançlar, dünya görüşü ve çeşitli kültürler gibi unsurlar göz önünde bulundurularak ele alınmaktadır. Ayrıca, mistik edebiyattaki arketipsel imgeler sistematik hale getirilmiş ve modern metinlerdeki değişimleri analiz edilmiştir. Karakterlerin ve olay örgüsü yapılarının etkileşimi, tür özelliklerinin oluşumuna katkı sağlayan yönleriyle incelenmiştir. Araştırma, klasik edebiyat yöntemlerine ve karşılaştırmalı-tipolojik, kültürel-tarihsel ve göstergebilimsel analiz yöntemlerine dayanmaktadır. Araştırma sonucunda, “hayalet”, “peri”, “perizat”, “albastı”, “martu”, “kurt adam” ve “vampire” gibi mistik türdeki ana karakter tiplerinin tipolojik özellikleri, sadece olay örgüsü bağlamında değil, aynı zamanda kültürel ve tarihsel bağlamda da incelenmiştir. Bu araştırma, karakter sistemlerinin farklılaştırılması ve tür teorisinin kapsamlı bir şekilde incelenmesi yoluyla mistik türün tipolojisinin derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Araştırmanın bilimsel önemi, edebiyatta, özellikle mistik türde, tür yapılarının oluşum mekanizmalarının derinlemesine anlaşılmasında yatmaktadır. Çalışmanın pratik önemi, sonuçlarının mistik türde yeni edebi eserlerin oluşturulmasında ve edebiyat derslerinin öğretilmesinde kullanılabilmesidir.

**Anahtar kelimeler:** Mistisizm, Folklor, Mitolojik karakterler, Mistik karakterler

**(Gülmira SAULEMBEK MISTİK TÜRÜNDEKİ KARAKTER SİSTEMİ)**

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Гүлмира САУЛЕМБЕК (%100)

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

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

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

---

**Оразбек НҰСҚАБАЕВ**

Әлеуметтану ғылымдарының докторы, профессор, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан, Қазақстан (orazbek.nuskabayev@ayu.edu.kz) <https://orcid.org/0009-0007-2784-910X>

**ХОРАСМ (ХОРЕЗМ) ХУНГУРЛАРЫ\***  
(тарихи-этносоциологиялық сараптама)

**Андатпа:** Түпкі түрік текті халықтар моңғолоид пішінді С гаплотобының бір тармағы С2-ден бұтақтанған С2с және С2d-дан, сондай-ақ еуреопоид түсті ОР құрама гаплотобының Р-сынан өрбіген Q-дан қайнарланған Q1a, Q1a3, Q1a3a1; R-інен тараған R1, R1a және R1b; N-нен жайылған N1, N1c1, N1b сияқты таза орталықазиялық гаплотоптар деп аталатын түпкі ата-бабалық рулық топтардан ұрпақтанған жұрттар болып биогенетикалық тұрғыда дәлелденеді.

Бұл гаплотоптар Орталық Азияда бұдан 60-20 мыңдай жыл бұрынғы аралықта пайда болып, өмір сүрген. Солардың бірі - «Хунгур» этнонимін иеленген рулық қауым болған. Хунгурлар өсіп-өніп көбейе келе, өздерімен бауырлас өзге рулық топтар қатарында Орталық Азияға жайыла қоныстанып, оны түгелге жуық мекен еткен.

Бұдан 12-11 мыңдай жыл бұрын хунгурлардың біршамасы өздерімен туыстас өзге де түрік текті аталық гаплотоптар қатарында Орталық Азияның оңтүстік-батыс аймағында да өмір сүрген. Өйткені ол замандарда бұл өңір сулы, көкорай шалғынды аң-құсы мол аймақ болған. Осыған қарай аймақ ішім-жемге, өсіп-өнуге қолайлы өңір саналған. Міне, сонан бері қарай өңірде адами тіршіліктің қаракеттер еш толыстамай әлі күнге дейін жалғасып келеді. Бұған әлі күнге өңірде үзіліссіз жүргізіліп келе жатқан археологиялық қазбалардан алынған жәдігерлер, қатпарланып қалған артефактілік қабаттар, топонимдер, гидронимдер, үзілмей жалғасып келе жатқан мәдени дәстүрлер куәлік етеді. Мақалада берілген суреттер ашық баспасөзден алынды.

**Кілт сөздер:** Хорасм, Хунгур, Хорасмия, Хунгур бектері, Ислам дінінің ханафи мазһабы

\*Geliş Tarihi: 25 Eylül 2024 – Kabul Tarihi: 9 Aralık 2024

Date of Arrival: 25 September 2024 – Date of Acceptance: 9 December 2024

Келген күні: 25 қыркүйек 2024 ж. – Қабылданған күні: 9 желтоқсан 2024 ж.

Поступило в редакцию: 25 сентября 2024 г. – Принято в номер: 9 декабря 2024 г.

DOI: 10.59358/ayt.1555913



**Orazbek NUSKABAYEV**

Doctor of Sociology, Professor, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan  
(orazbek.nuskabayev@ayu.edu.kz) <https://orcid.org/0009-0007-2784-910X>

**HUNGURS OF KHORASM (KHORESM)**

(historical-ethno-sociological examination)

**Abstract:** The indigenous Turkic peoples are Q1a, Q1a3, Q1a3a1, descended from C2c and C2d, branching off from C2, the branch of the C haplogroup of Mongoloid form, and from Q, branching off from P of the composite haplogroup NOP of Caucasoid coloring; R1, R1a, and R1b, descended from R; and pure Central Asian haplogroups such as N1, N1c1, and N1b, spreading from N. These are biogenetically documented as people descended from the original ancestral tribal groups.

These haplogroups originated and lived in Central Asia 60,000–20,000 years ago. One of these tribal communities bore the ethnonym “Hungur.” The Hungurs grew, multiplied, and settled in Central Asia alongside other related tribal groups, colonizing much of the region. About 12,000–11,000 years ago, some of the Hungurs lived in the southwestern region of Central Asia among other related Turkic male haplogroups. At that time, this region was characterized by watery meadows, abundant wildlife, and birds, making it highly suitable for sustenance and growth.

Since then, human life in the region has continued uninterrupted. This continuity is evidenced by artifacts uncovered in archaeological excavations, layered strata of relics, toponyms, hydronyms, and cultural traditions that persist to this day. This study aims to explore the historical and ethno-sociological context of the Hungurs in Khorezm.

**Keywords:** Khorezm, Hungur, DNA analysis, Artifacts, Hanafi school of Islam

**Kipicne**

Хунгурлар Хорасмда оңтүстігі – Үнді жері, батысы – Тигр, Евфрат өзендерінің төменгі ағысы маңы аралығында лулу, кашгай, слур, ас, ар (ер), суар (хуар), маңлар (маңдар), т. с. с. басқа да ондаған арғы түрік текті халықтар қатарында өмір сүрген. Ал қазіргі Иран Өзербайжаны аумағындағы Үрмиә көлінің оңтүстік жағалауларын



туруккилер жайлап отырған. Осыған сәйкес Алдыңғы Азияны мекендеген арғы түрік текті халықтардың өмірі, тұрмысы және жаугершілік жорықтары жайлы деректер шым-шымдап болса да ежелгі шумер, аккад, урарту тілдеріндегі жазбаларда кездеседі.

Келе-келе өңірдегі суар және ас этностарының ұйымдастырушылық әрекеттерінің нәтижесінде өлкедегі барлық түрік текті жұрттар бірігіп Суарас атанған. Бертін келе «суарас» атауы тіл өзгерісіне байланысты Хуарасқа айналған. Осыған сәйкес жергілікті халық туып, өсіп-өнген ата мекендерін Хуарасм (Менің Хуарасмым) деп атап кеткен. Кейіндеу келе өңірдегі мемлекеттік құрылымды иеленіп, билік жүргізгендер Хунгурлар болғандықтан көрші халық – парсылар жергілікті барлық түрік текті халықтарды бір аталымға жинақтап, Хуарасм хунгурлары деп атаған (Закиев, 2011, 127-131 -б). Өте ерте замандарда бұл өңір Хорасм деп аталғанын, бұл деректі алғаш рет ерте дүниелік грек тарихшысы Гекатей Милетский өзінің тарихи еңбектерінде келтіргенін айтып, осыны методологиялық бағдаршам ретінде ұстанған татар ғалымы М.Закиев, Хорасм өңірінің байырғы халқы кімдер болғаны туралы біршама ескілікті жазбаларды ой елегінен өткізіп, аталған мәліметтік деректерді ғылыми айналымға қосқан.

Бергі замандарда ғана Хуарасм атауы аймақта өмір сүріп отырған түркімен халқының сөз саптауларына қарай Хорасмға/Хорезмге айналған.

### **Зерттеу әдістері**

Зерттеудің әдістемесін ДНК-анализдік, археологиялық, этносоциологиялық, этимологиялық, этнографиялық тәсілдер құрады. Сонымен қатар зерттеуде тарихи-генетикалық, тарихи-салыстырмалы, зерттеулердің қолданбалы әдістері, реконструкциялық тәсіл, диахроникалық талдау, хронологиялық әдіс, лингвистикалық талдау, т.б. пайдаланылды.

### **Талдау мен нәтижелер**

#### **1. Хорасм (Хорезм)**

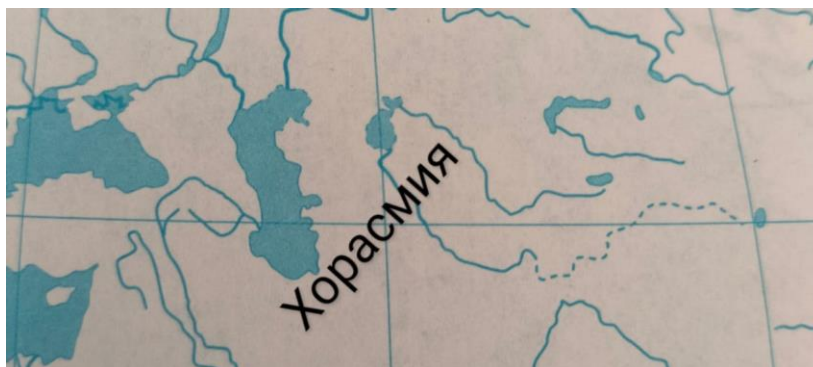
Хорасмды жергілікті түрік текті халық ж.с.д. 10-шы мыңжылдықта-ақ өз заманына сай бай өңірге айналдырған. Сол замандарда-ақ өңірде ұсақ мал қолға үйретіліп, бағылған. Кетпенмен жер өңделіп, егін егілген. Өнім тап-тұйнақтай етіліп, күзде жиналып алынып отырған. Халық тоқшылықта өмір сүрген. Артық өнім айырбасқа, бертіндеу келе сауда-саттыққа шығарылған. Есеп-қисап

## *Türkoloji*

№ 4 (120), 2024

ОРАЗБЕК НҮСҚАБАЕВ

жүргізілген. Қолөнер мен ұсталық барынша дамытылған. Жанында сауда-саттыққа арналған ірі базарлары бар ондаған кенттер (қалалар) бой көтерген. Мысалы Қалалықыр, Топырақ-қала (қазіргі аталымдары), т.т.



Хорасмның ең ежелгі археологиялық ескерткіштері палеолит дәуірін де қамтиды. Әмударияның ежелгі Ақшадария атырабы аумағынан өте ерте дәуір аңшылары мен терімшілерінің қоныстары табылған. Неолит дәуірінде-ақ аймақты мекендеген жұрттар қарапайым суармалы егіншілікпен және мал шаруашылығымен айналысқан. Энеолитте қола өндірісі өрістетілген. Өңірде жүргізілген археологиялық қазбаларда қоныстық мекендерде жартылай жеркепелердің қалдықтары байқалған. Дамыған суғару жүйелері, егін алқаптарының ізі, дән үккіштер, қол орақтар, кетпендер, пышақтар алынған. Отырықшы қоныстар кенттерге (70-80 үйге дейін көбейген) айнала бастаған. Халық саны артқан.

Бұл фактілік айқындама соңғы жылдары өңірде жүргізілген палеогеографиялық зерттеу нәтижелерімен де қуаттала түскен. Сонымыен қатар жергілікті халықтың арасында жүргізілген ДНК-анализ негізінен өңір халқын түрік текті R1a және R1b гаплогруппы аталықтардан ұрпақтанған жұрттар құрайтынын да айқын анықтап берген. Сол ерте дәуірлерде-ақ жергілікті түрік текті халықтар адам санының өсуіне қарай жиі-жиі Иран үстіртіне, Үндістанға және Таяу Шығысқа көшіп отырған. Олар одан да әрі қарай озып Африкаға, Еуропаға, сонау алыста жатқан Скандинавияға дейін өріс ұзартқан. Олардың қатарында хунгурлар да болған.

«В Европу хлнули из Центральной Азии кочевой народ 12–10 тысячи лет назад. А, 7-6 тысяч лет назад континент целиком заполнили орды кочевников – скотоводов степного генетического типа, которые оставили заметный след в генах людей севера Европы. Генетическое наследие всех этих предков перемешало в европейцах в весьма сложный коктейль.

После в истории континента тоже были из Центральной Азии переселение много народов и они оставили много след».

«Тюрки скотоводы и земледельцы с конца неолита и в железном веке принесли на просторы Европы неизвестную ранее культуру, которая имела ряд специфических черт, такие как курганные захоронения, одомашненные животные (овца, коза, рогатый скот, лошадь, верблюд) и металлургию. Почти все образцы из бронзового и железного века погребенных в курганных захоронениях Центральной Европы, а так же в причерноморских и прикаспийских погребениях (ямная, катокombная, срубных и др.), вплоть до погребений в Сибири и таримцев на территории современной Уйгурии, принадлежало центральноазиатским тюркам» (Margaryan, et. al, 2020, pp. 390–396).

Мысал алынған сілтемелер даниялық Копенгаген университеті генетиктерінің үстіміздегі жылы «Nature» ғылыми журналында жариялаған мақаласынан алынды. Мақала авторлары 11000 – 1000 жыл аралығында Еуропада өмір сүрген 1664 адамның сақталған қаңқа сүйектеріне олардың шығу тектерін анықтау мақсатында арнайы ДНК-анализ жүргізген. Әрі анықталған зерттеу нәтижелерін бүгінгі еуропалық 24 500 адамның шығу тегі туралы Британия кітапханасына жинастырылған шығу тектері анықталған генетикалық генеалогия деректермен салыстыра талдап жоғарыдағы мәліметтерді айқындаған.

Дей тұрғанмен орталықазиялық түріктекті халықтардың Еуропаға қарай ондаған мыңжылдықтар бойы толқын-толқын болып өткен көші-қондық үдерістері орыстың «әсіре ұлтшыл патриот» ДНК-генеалогия мамандары тарапынан үнемі теріске шығарылып келеді.

Осындай теріс әдеттерімен олар: бір жағынан, Каспий теңізінің оңтүстік-батысынан Анатолияны басып өтіп, Босфор бұғазы арқылы Балқанға жетіп, одан Еуропаға тараған аталық R1a, R1b, R2, J2a, G1, G2, Q, J1, I1, I2, L сияқты гаплогрупптардың таза түрік текті екендігін жасыруға тырысады. Оның орнына жалған мәліметтерін шындық етіп көрсету үшін қайдағы бір қайдан келгені, қалай пайда болғаны белгісіз ойдан құрастырылған өтірікті мәліметтерін тықпалайды. Екінші жағынан, бұдан 12–9 мыңдай жыл бұрын-ақ түрік-моңғол текті аталақтар - R1a1, R1b1, N1c1, N1b, C2c, C1d гаплогрупптары шығысы -

Ертіс өзені, орталығы – Каспий және Қара теңіздердің солтүстігі, батысы - Дунай өзені алаптары, теріскейі - Мұзды мұхиты аралығын жерсініп отырғанын ұмыттыруға ұмтылады. Сол уақыттардан бері қарай өңірдің алғашында Ұлы дала, бертіндеу келе Қыпшақ даласы деп аталғанын да жасырып, құлыптап ұстайды.

YFull компаниясының дәлелдемесі бойынша, орталықазиялық R1a және R1b гаплогрупптары бұдан 32 мыңдай жыл бұрын F>R>R1 гаплогруппынан мутацияланған. Ал R1a-ның ұрпақтарынан бұтақтанған гаплогрупптардың бірі M-417 субклады (R1a1a1) бұдан, шамамен, 5800 жыл бұрын (Underhill et al, 2014) Орталық Азияда аяқтанған. Осы M-417 гаплогруппынан бұтақтанған R1a-Z282 (оған R1a-Z280-ді қоса есептегенде) субклады Азияға да, Кавказға да, Таяу Шығысқа да, Еуропаға да тараған. Бұл субклад жоғарыда аталған өңірлерде R1a1a гаплогруппы түрінде көріністенеді.

Ал SNP R-M420-ның мутациясы R-M17-дан (R1a1a) кейіндеу байқалған. Бұл R-M420 субкладын R-M17-ге алып баратын R-SRY10831.2 (R1a1) линиясынан басқа жаңа аталық топ құруға мүмкіндік тудырады. Бұған генетиктердің 2012 ж. ирандық азербайжандар бойынан R1a (SRY10831.2) гаплогруппына және өте ерте дүниелік R1a (M420) аталық гаплогруппына тән зәуаттарды табуы себепші болған (Grugni V. et al 2012; Underhill, et. al. 2014).

Атап айтқанда, американдық П.Андерхиллдің жетекшілігімен әлемнің ең алдыңғы қатарлы 32 генетигі түрік текті азербайжан халқы мекендейтін Иран үстіртінде жүргізген палеогеографиялық зерттеу нәтижелері мынаны анықтап берген. R1a-M420 субклады бұдан 5800 жыл бұрын аяқтанған. Бұған растамаға 24R1a-M420 (xSRY1083172) субкладының Иран үстіртінен жиналған 18 және Шығыс Түркиядағы азербайжандық ескі қорымдардан алынған 3 сүйекке жүргізілген генетикалық зерттеу нәтижелері куәлікке тартылады. Себебі алынған хромосомалық дәйектер сүйек иелерінің бұдан 5800 жыл бұрын өмір сүргендігін айқындап беріп қана қоймаған, сонымен қатар ол адамдардың R1a гаплогрупптық аталықтан қайнарланғанын да анықтап берген. Салыстырмалы талдау үшін бақылауға тартылған 6 адамның бесеуінкі R1a1-SRY10831.2 (xV417 / Page7)-ны көрсеткен. Осы растама-ақ R1a-M420 гаплогрупптық субкладының аталық R1a гаплогруппы ұрпақтарынан өмірленгендігін анықтап берген (Grugni, et. al. 2012; Underhill et al 2014).

Жоғарыдағы сараптамаларға қарағанда, қайсыбір орыс генетиктерінің R1a мен оның субкладтарын Днепр өзені бастау алатын

маңнан қайнарландырып, олардың бәрі «праславяне > арии > русские» деп дәріптеулері сын көтермейді. Олар үлгілеп жүрген бұл тұжырымның өтірік екендігін бір топ прогресшіл орыс ғалымдарының өздері де қатты сынға алған (Статья опубликована в газете..., 2015: 170 -б).

«Әсіре ұлтшыл-патриотшыл» ДНК-генеалогия өкілдерінің жоғарыдағыдай жалған түсіндірмелері дұрыс пікірлі өзге орыс ғалымдары тарапынан да жиі сынға алынады.

Айталық, археолог, тарих ғылымдарының докторы Л.С.Клейн R1a және оның бір субклады болып саналатын R1a1a таза «праславяне > арии > русские» болып табылады деген пікірді өткір сынға алған мақаласында былай дейді:

Что, вся система аргументации построена на ложных основаниях, обеспечивающих простор разгулу индивидуальных предрассудков и пристрастий. Все основные тезисы, положенные в основу их этногенетических взглядов, – гаплогруппа как род, R1a как метка славянства, арии как биологическая общность, этнос группа родов – все это идет вразрез с принципами современной науки. Этногенетика называемая как «ДНК-генеалогия», – не генетика вообще и даже не современная генеалогия, она далека от объективного изучения этногенеза. Это помесь генетической техники со средневековой генеалогией и националистической идеологией» (Клейн, 2018, 10-11 -б).

Дей тұрғанмен «әсіре ұлтшыл-патриотшыл» орыс ғалымдары тарапынан жалған мәліметтер таратып, қаралау ісі ешбір толастар емес. Себебі орыс билігі түрік текті халықтар отаны – Сібірді, Поволжьені, Оралды, Астраханды, Кавказды, Қырымды, Қазақстанды, Орта Азияны, т.б. жаулап алысымен, өңірдің абориген тұрғындарын жусатып ұстау үшін оларға жасампаздыққа толы тарихын ұмыттыруға бар күшін қосты. Ғалымдарына түрік текті халықтардың шынайы тарихын бұрмалатып, жалған тарих жаздыртты. Орыстың тұздығы жоқ бір тұтам тарихын бөстірте мадақтатып, өтірік тарих құрастыртты. Қарсылық білдіргендер, соның ішінде, алдымен, бұратана халықтар тарихшылары өлім жазасына кесілді.

Осыған қарамастан орыс, қала берді бұратана халықтар ғалымдары арасында ақиқатты, шындықты термелегендер аз болмады. Мысалы, орыс тарихшысы В.О. Ключевскийдің орыс халқының, Ресей империясының қалай және қашан пайда болғандығы туралы тарихи еңбектері әлі күнге құрметке ие. Бүгінгі украин тарихшысы В. Белинскийдің, еңбектері де өте тартымды оқылады. Түрік-моңғол текті

халықтардың тарихы мен тілі жайлы шынайы жазылған С.Е.Маловтың, А.Щербактың және басқалардың еңбектері де әлем халықтары арасында өте жоғары бағаланады.

Айталық, орыстың ұлы түркітанушысы С.Е. Малов былай жазды.

«Западно-тюркские языки пока- зывают, что они прошли слишком большую и долгую жизнь, они испытали на себе много разных влияний и пр. Это не могло произойти в очень короткий срок. Все переселения тюрков из Центральной Азии, какие мы знаем (например, хунгуры, гуны, монголо-татары), не произвели на западе того языкового влияния и переворота в пользу восточно- тюркских языковых элементов, какие можно было ожидать, если бы здесь на западе не было бы уже своих установившихся и отстоявшихся издавна западно-тюркских языков» (Малов, 1951, 29 -б).

Орыс ғалымдары арасында хорасмдық (хорезм) хунгур/ат/тардың тыныс-тіршілігін шынайы көрсеткен ғалымдар да аз болмады. Олардың қатарында шығыстанушылар В.В. Бартольдты, Н.И. Веселовскийді, А.Ю. Якубовскийді т.б. атауға болады. Әсіресе өлкенің Хорезм аталған замандардағы шынайы болмысы тарихшы С.П. Толстов басқарған археологиялық-этнографиялық экспедицияның жұмысы нәтижелерімен қордалана түсті.

## **2. Ж. с. д. VIII ғ. - ж. с. XII ғ. аралығындағы хорезмдіктердің тыныс-тіршілігі**

Түркілік ерте дәуір халықтары туралы ондаған қызықты басылымдардың авторы орыс тарихшысы И.В.Пьянков хорасмдықтар ж.с.д. VIII ғ. территориясын Сырдария өзенінің төменгі ағысы аумағына дейін кеңейтіп, өздеріне сол манда мекендеп отырған сақ-массагет тайпаларын қосып алды (Пьянков, 1972, 2–20 -б), – дейді. Мемлекет астанасы грек оқымыстысы Гекатей Милетскийдің «Землеписание» атты еңбегінде жазылғандай, Хорасмия деп аталған. Кейіндеу келе бұл қаланың орнында Үргеніш (қазіргі атауы Көнеүргеніш) қаласы бой көтерген.

Ж.с.д. VII-VI ғ. бірінші жартысында хорасмдық хунгурлар бүкіл Орта Азия мен Шығыс Иранға билік жүргізді. (Хорезм в истории..., 2013, 14-29 -б). Өлке барынша гүлденіп, дамыды. Хорезм жұртында ірі магистральдық каналдар жүйесі іске қосылды. Суармалы егіншілік техникасы барынша дамытылды. Далалық өңір тұрғындары негізінен мал шаруашылығымен айналысты. Дей тұрғанмен VI ғ. екінші жартысында өңірдің барынша құлдырауы байқалды. Бұған өңірдің

ирандық Ахемен империясына тәуелді болуы себепші болды. Отарлық тәуелдіктен хорезмдіктер V ғ. соңына таман құтылды. Ел экономикасы қайта дамып, мәдени өмірі жоғары көтеріле түсті. Хорезмдіктер өз әліпбиін құрастырып, жазу-сызуды, есеп-қисапты жолға қойды. Оның дәлеліне Топырақ қала орны қазылғанда теріге жазылған тарихи еңбектердің, есеп-қисап құжаттарының көптеп табылуы куәлік етті. Ең басты жаңалық – табылған құжаттар мен есеп-қисаптардың көне түрік тілінде жазылғандығының анықталуы болды.

Александр Македонскийдің шығысқа жасаған жорығы кезінде Хорезм халқы біршама жапа шекті. Бірақ ж.с.д. 3-2 ғ. Хорезмнің экономикасы да, мәдени өмірі де жаңғырды. Ескі суғару жүйелері кеңейтіліп жетілдірілді. Жаңа тұрғылықты мекендер мен кенттер бой көтерді. Мысалы, Базарлыкент, Жамбас қала, Қой қырылған қала, т.б. ірі кенттерге айналды. Көне түркілік Хорезм мемлекеті шығыстан ағылып келіп жатқан түрік текті халықтардың жаңа лектерінің ықпалымен толығып, асқақтай түсті. Бұрынғысынан да құдіреттенді.

Жалпы бүгінгі әлемдік тарихнамада сонау есте жоқ ескі замандарда-ақ түп негіздегі түрік текті халықтардың бірі хунгурлардан қайнарланған аталық гаплотоптардан ұрпақтанған жұрттар Солтүстік Қытайдан Орталық Еуропаға дейінгі далалық өңірлерде өмір сүрді. Орталық Азияның оңтүстік-батысында олардың қонысты мекендері Амударияның жоғары сағасынан асып, Оңтүстік және Алдыңғы Азияны түгелге жуық қаусырып жатты, дегендей ұстаным тұрақтанып келеді. Оған XX ғ. екінші жартысында Кеңес Одағы Ғылым Академиясының тарих, археология және этнография институттары ғалымдарының өңірде арнайы жүргізген зерттеулері ашқан жаңалықтар себепші болды. Осы зерттеулер нәтижесінде өңірді мекендеген түрік текті халықтардың ерте замандардан орта ғасырлар аралығындағы болмысы, шаруашылығы, өндірісі, өнім өңдеу, қолөнері кәсібі және мәдени өмірі туралы өте құнды мыңдаған артефактілік – заттай және жазбалай материалдар жинақталды.

Мұның растамасына осы арада реті келіп тұрғандықтан, өңірде археологиялық, этникалық және этнографиялық зерттеулер жүргізіп, олардың нәтижелерін жариялаған С.П.Толстов, Т.А. Жданко, Я.Г. Гулямов, В.М.Массон, У.Х.Шәлекенов және олардың шәкірттерінің еңбектерінен біршама деректерді айтуға болады.

Хорезм өлкесінде отырықшылық мәдениет антика дәуірінде-ақ қалыптасқан. Оны түзушілер жергілікті Хорасмилер (хунгурлар) болды. Жергілікті халық сол замандарда-ақ отырықшылық мәдениеттің

іргетасын қалап, оның орталығы болған үлкенді-кішілі шаһарлар салды.

Солардың бірі Кюзали-ғыр (Күзелі-қыр) шаһары. Оның алып жатқан жер көлемі 1 км. Оны қазған кезде табылған археологиялық деректер ж.с.д. VI-V ғ. хорасмилердің мәдениетін сәулелендіреді. Осы қаланың шығысында Қалалы-қыр шаһары орналасқан. Археологтардың зерттеулері бойынша бұл қала ж.с.д. V ғ. өте гүлденген шаһар болған. Қала орнынан қазып алынған заттай айғақтар өңір халқы көп пайдаланатын, тұтынатын – ыдыс-аяқ, қыш құмыралар, дәретханалық және жуынды су қашыратын көмілген құбырлар, шот, кетпен, орақ, дирімен, т.б. құралдар ретінде тіркелді.

Хорезм археологиялық экспедициясы Амударияның орта, төменгі ағыстары маңында ж.с. VII-II ғ. аралығында қанаттанған Жанбас-қала, Құрғаншы-қала, Базар-қала, Қой қырылған-қала, т.б. елді мекендердің орындарын қазып, өте көп артефактілік материалдар жинады. Сырдарияның төменгі ағысы маңынан жартылай көшпелі халықтарға тән заттай айғақтар тапты. Әсіресе, Жетіасар, Шірікрат, Бабашмолда, Біртам кенттерінен аршып алынған заттар жергілікті халықтың суармалы егіншілікпен де, үй маңында мал ұстап баққанын да, балық аулау кәсібімен айналысқанын да, қолөнер кәсібін толық меңгергенін де, ұсталықты толық меңгеріп, тұтыну заттарымен қатар қару-жарак соғу ісін жолға қойған жұрттар болғанын куәлендіріп берді.

Топырақ қалада (ж.с. VI-III ғ.) Хорезм билеушілерінің зәулім сарайлары болған. Қала Жібек жолының бойында орналасқандықтан қалада өте ірі халықаралық сауда орталығы орналасқан. Топырақ қала хорезмдіктердің ең ірі әлеуметтік-саяси, экономикалық және мәдени астанасы ретінде бағаланған. Топырақ қаланың орны Амударияның төменгі ағысында бүгінгі Қарақалпақстанның Бируни ауданында. Орнының көлемі үлкен. Қазба жұмыстары әлі күнге дейін жүргізіліп келеді. Оның жақын маңында Қият қаласы бар. XIV ғ. астана Хиуада болған.

Хорезм өңіріндегі мәдени өмір мәселелері төңірегінде сөз қозғар болсақ, өңірдің негізгі халқы түрік тілді болғандықтан тілдік қатынас, өнер, рухани ұстаным, жазу- сызу есеп-қисап, т.т. таза түрік тілінде дамыған. Зерттеушілердің жазуынша, бұған араб, парсы және түрік текті ғалымдар Әл-Хорезмидің, Әл-Берунидің, Әл-Якубидің, Ибн-Хордабектің, Әл-Хамаданидің, Ибн-Джафардың, Әл-Масудидің, Әл-Истархидің, Әл-Макдисидің, М.Қашқаридің, Әл-Асардың, Абдул-Федидің, Әл-Омаридің, Ибн-Араб-шахтың, Мухаммед ибн Мансур



Мерверридидің еңбектерінде нақты көрініс тапқан жазбалар куәлік етеді. М.Мерверриди «Тарихи Мубарак-шах» атты еңбегінде «Түріктер елінің шығысы Қытайға дейін, батысы Византияға (Рум), солтүстігі Мұзды мұхитқа дейін, оңтүстігі Үндістанға дейінгі жерлерді алып жатыр» деп ап-анық етіп жазған. Осы кең байтақ жерді мекендеген түрік текті халықтар (олардың ішінде хорезмдік хунгурларда бар) отырықшы, жартылай отырықшы және көшпелі өмір сүріп, көп салалы шаруашылықты /ауыл шаруашылығы, экономика саласы, өндіріс, өнім өңдеу, ұсталық, қолөнер кәсібі, т.б./ дамытқан (Шәлекенов, 2002, 5 –б).

«Авеста» байырғы түрік текті халықтар мекендеген Хорезмде дүниеге келген. Авесталық қасиетті уағызнама ж.с.д. VIII-VII ғасырларда хорасмдықтар (хунгурлар) арасында өсиеттеліп, шығыс елдеріне тараған. Шығармада орталықазиялық халықтардың жүздеген жылдар бойы қалыптасқан дәстүр салты, өмірлік ұстанымдары, мифтік аңыздары, рухани мұралары жинақталған (Еңсегенұлы, 2011, 71 -б). «Түр»+ік халықтық аталым, мағынасында «адамзаттың түп атасы» дегенді білдіреді. Өсиетнаманы құрастырушы Зәрдүш (Заратуштра/Ақылман, не Зурхайч /Жорушы) ж.с.д. VIII ғ. Алтай мен Сырдария арасындағы далалық өңірде дүниеге келіп, сол өңірде алғашқы пайғамбарлық ғұмырын бастаған. Бірақ, уағыздары жергілікті биліктегілерге ұнай қоймағандықтан, қудаланып, Иран үстіртін асқан. Хуньюй (хунгур) >хяньюнь (хиенйүн)>юечжи (ғұз,оғыз халқының) бір тармағы саналатын көшпелі парн (апарн, апар – дах/дайлардың бір тармағы) жұртының көсемі, дала көкжалы Арсақ (Аршак) хан аяқтандырып, дәуірлеткен әйгілі Парфия мемлекеті заманында (ж.с.д. 250 – ж.с.224 ж.) Заратуштра ілімі ресми дін дәрежесіне көтерілген (Бейсенбайұлы, 2015, 154 –157 -б).

Ж.с.д .175 ж. ел билігі хунгурлардан бұтақтанған Қаңлы аталығының қолына шоғырланды. Хорезмдіктер Хұндардың одақтасы ретінде халықаралық істерде айтарлықтай рөл ойнай бастады (Малявкин, 1989, 201 -б).

Қайсыбір басылымдарда хорезмдіктер ж.с. I ғасырында эраның басталуы туралы ұғым-түсінік ойлап тауып, жаңа календарь енгізді, делінеді. Дегенмен түркілік заңғар ғалым Әбу Райхан әл-Бирунидің «Бұрынғы өткен ұрпақтар ескерткіштері» атты еңбегінде бұл фактінің ж.с.д. VIII ғ. орын алғандығы мәлімделеді. Өйткені Хурасм қаласының негізі сол уақытта қалыптасқан болатын (Абу Рейхан Бируни, 1957, 47 - б).

Ж. с. 305 ж. бері қарай санағанда бірнеше ғасыр бойы Хорезм мемлекетінің билігі Африг патша мен оның ұрпақтарының қолында болды. Астана Қият қаласы атанады. 712 жылы Хорезмді арабтар жаулап алды. 1017 жылы Хорезмді Махмұд Ғазнауи сұлтан, 1043 ж. салжұқтар биледі. XI ғ. соңында Хорезмдік билікті Хорезмшахтар әулеті иеленді.



### Хорезмшах мемлекетінің территориясы

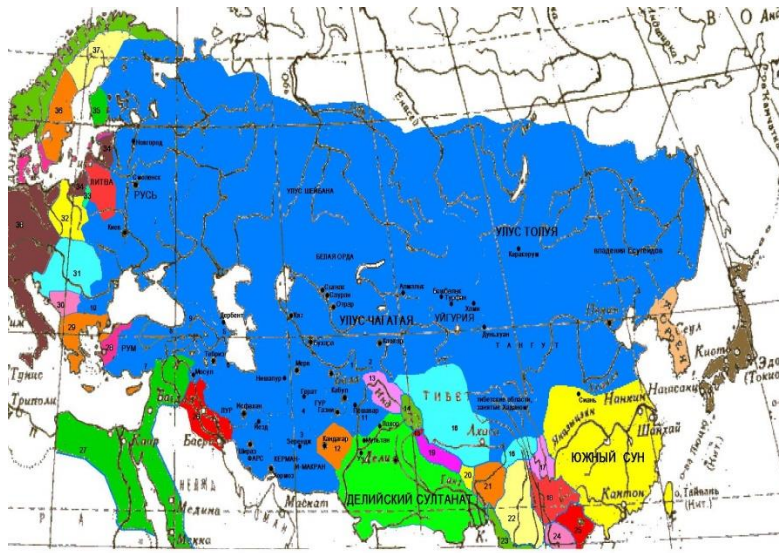
Ж.с. 220 ж. Шыңғыс хан әскерінің жойқын шабуылынан Хорезмшах мемлекеті келмеске кетіп, Хорезм Моңғол империясының құрамына енді.

### 3. Хорезм Жошы ұлысы құрамында

1221 ж. Хорезм алдымен Моңғол империясының, бірақ араға аз ғана уақыт салып осы алып империяның бір бөлшегі саналатын Жошы Ұлысының (мемлекетінің) құрамына енді. Бұған Шыңғыс ханның 1225 ж. жаулап алған жерлерін көзі тірісінде бәйбішесі Хунгур/ат/тар көсемі Дэй шешеннің қызы Бөрте ханымнан дүниеленген 4 ұлына бөліп беруі септігін тигізді.

Осы бөлісте Қыпшақ даласы Жошыға, Іле, Жетісу, Мауераннахр өлкелері Шағатайға, Иран және Кавказ өңірі Темір қақпаға (Дербент) дейін Төлеге, Шығыс Түркістан мен Алтай аймақтары Үгедейге бөлініп берілді. Шыңғыс хан ата жұрты Моңғолияны және Қытайдан тартып алған аймақтарын өз құзырында қалдырды.

ХОРАСМ (ХОРЕЗМ) ХУНГУРЛАРЫ



КАРТА 3. МОНГОЛЬСКАЯ ИМПЕРИЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫЕ СТРАНЫ В 1248 г.

Жошы ұлысының шаңырағы 1224 ж. Ертіс өзенінің орта ағысы маңында көтерілді. Келе-келе ұлыс империя астанасы Қарақорымдағы биліктен енші алып бөлініп шығып, «Қыпшақ хандығы» деп аталып кетті.

Жошы табиғатынан кең пейіл, бейбітшілік сүйгіш жан болды. Оның мысалы – моңғол әскері Хорезм қаласын қоршауға алғанда Жошының қаланы қиратуға бауырлары Шағатай мен Үгедейге қарсылық білдіруі. Сонан бұл іске Шыңғыс ханның өзі араласып, Жошыны Сырдарияның төменгі ағысындағы Жент және Жанкент қалаларын шабуға жіберген. Жошы кетісімен бірнеше айлардан бері алынбай жатқан қаланы Шағатай мен Үгедей әскері халқын қырып-жойып бар-жоғы 7-ақ күнде тас-талқан еткен.

Жалпы барлық жаулап алушыларға тән қасиет, өздеріне қатты қарсылық көрсеткен елдерді, оның халқы көп шоғырланған ірі елді мекендері мен қалаларын шапқыншылар жермен-жексен етіп, халқын қырғындайды. Шыңғыс хан билігі де Орта Азия елдерін жаулап алғанда осы тәсілді ұстанды. Соғыс басталған 1218 жылдан, ол аяқталған 1224 жылға дейін, яғни алты жыл бойы Орта Азия елдерін аямай жойды. Халқын барынша тонады.

Орта Азия елдері мен халқы түгел жуасып, жаулап алушылардың билігін толық мойындағаннан соң, отарлыққа түскен елдер мен ондағы халықтарды бөлшектеп, қайта бөлді. Сөйтіп оларды империяның жаңа субъектілеріне айналдырды. Бөлшектеліп, қайтадан құрастырылған жерлер мен ондағы халықтарды түлету үшін мемлекет қазынасынан қыруар қаражат пен материалдық ресурс бөлдіртіп, жаңалап жаңғыртуға кірісті. Онсыз соншама елдер мен халықтарды бағынышта ұстап, мемлекет мүддесіне қызметтендіру мүмкін емес еді.

Жошы хан да өз қарамағына берілген өңірді жаңғырту жұмыстарын қызу қолға алды. Ол Хорезм өлкесін жаңғыртуды нағашы жұрты хунгур/ат/тарға жүктеді.

-Нағашылар! Жиендерің Жошы сендерге Хорезм өлкесін түлетуді міндеттейді. Өңір халқы сендерге алыстау болса да туыс болып қосылатын халық. Сендердің қандас бауырларың! Өлкені сендер түлетпегенде, кімдер түлетеді. Сонда барып іске кірісіңдер! – деп бұйрық беріпті. Өйткені, ескілікті қытайлық дереккөздеріне қарағанда, өлке халқы сонау есте жоқ ескі замандарда аталық жұрт – Ордос хунгурларынан бөлініп келіп Хорасмды (қазір Хорезм аталып отырған өңірді) жерсініпті. Келе-келе өңірде өсіп-өнген халық Хорасмдық (Хорезмдік) хунгур/ат/тар атауын иеленіпті.

Қызу іске кіріскен хунгур/ат/тар XIII ғ. екінші жартысында-ақ Хорезм астанасы Үргенішті қайта түлетіп, қаланы ірі өндіріс, өнім өңдеу, көлөнер мен ұсталық кәсіптері жан-жақты қалыптасқан, мешіттері, оқу мектептері, ірі кітапханасы, ауруханасы бар, өнері мен мәдениеті дамыған, халықаралық сауда-саттығы өркендеген, зат қабылдап, сақтай алатын базасы мен базары үлкен орталыққа айналдырып жіберіпті. Осылайша Хорезм өңірінің қайта түлеуі басталыпты. Өңірдің тез қайта өркендеуі, мәдениетінің асқақтауы өңірмен экономикалық және сауда-саттық қатынас түзген араб парсы, қала берді, Оңтүстік Еуропа елдері (Испания, Италия, Балкан түбегі елдері) елшілері мен саудагерлерін тәнті етіпті.

Өңірдің суғару жүйесі қайта жаңартылып, кенттер ондаған жаңа ірі-ірі елді мекендермен толығыпты. Ауыл шаруашылығы барынша өркендетіліпті.

Бұған таң қалуға болмайды. Өйткені хунгур/та/тар қандай да бір істі қолға алмасын, оны бітіргенше тыным таппай еңбектенеді. Осыны жақсы білетін мемлекет билігіндегі Шыңғыс хан ұрпақтары небір қиын шаруаларды бітіруді хунгур/ат/ бектеріне жүктейтін. Бұл бір жағынан.

Екінші жағынан, мемлекеттік билік иелері – Шыңғыс хан ұрпақтары нағашы жұрты - хунгур/ат/тарды өте жоғары қадірлейтін. Себебі олар күллі түрік-моңғол текті халықтарды ұйыстырып, мемлекет құруларына нағашы жұрты - хунгур/ат/тардың аянбай еңбек сіңіргендігін жақсы білетін. Үшінші жағынан, әрі ең негізгісі - бабалары Шыңғыс ханның әкесі Есугейді татарлар улап, о дүниеге жөнелтіп жібергенде оның әйелдері мен бала-шағасы өз туыстарын жұртқа тастап, бөлініп көшіп кеткенде, оларға Хунгур/ат/тардың белді қариясы Шырқа ақсақал мен оның ұлы Меңлік қамқор болып, тоқшылықта өсіп-өнулеріне пана болғанын еш уақытта ұмытпайтын.

Осыдан болар Моңғол билігінде төрелерден жоғары, қағанның оң жаңбасын ала хунгур/ат/ билері отыратын. Шыңғыс хан жарлығымен ресмиленген бұл заң еш уақытта өз күшін жоймаған. Мұны XVIII ғ. жазылған «Фирдаус әл-Иқбал» (Бақыт жұмағы) атты Хунгур/ат/ шежіресінен де оқып білуге болады.

Хунгур/ат/тардың билеушісі – Шыңғыс ханның әкесі Есугейдің құдасы Дей шешен деген кісі болған. Осы Дей шешеннен Терге Емел, ал одан Тыным Гүреген дүниеге келген. Шыңғыс хан Тыным Гүрегенге «Ноян» деген атақ беріп, қарамағындағы ел-жұртымен және әскерімен Жошы ұлысына орналастырған. Ондағы ойы Тыным Гүреген Жошыға ақыл-кеңес беріп, қамқорлық жасап жүрсін дегені еді. Әрі империяның ең шұрайлы аймағы – Хорезмді хунгур/ат/тардың басыбайлы ата мекені болсын деген ақ ниетпен заң жүзінде құзырлап, бөліп берген-ді. Осыдан да болар Хорезм өлкесі сонау есте жоқ ескі замандардан бері қарай хунгур/ат/тардың төл отаны болып саналады деген пікір халық санасына сіңіп кеткен. Өйткені әлі күнге хунгур/ат/тардың басым көпшілігі Хорезм өлкесінде өмір сүреді.

Тыным Гүрегеннің немересі Ноғай ноян Болғар вилаетін 22 жыл басқарады. Оның ұлы Аққадай (Ағадай) баһадүр 30 мың үйлі хунгур/ат/тар мен 101 мың үйлі түрік текті жұрттар – болғарларды, шеркестерді және Қазан ұлысын басқарады. Аққадай 1312-1313 ж. аралығында маңғыт Сұңқар мырзаның қолынан қаза тапты.

Оның ұлы Нағадай (Нағанай) алғашында Жулат (Кавказ) елін басқарады. Нағадайдың есімінің алғаш рет жазба деректерге ілінетіні осы кезең. Әйгілі араб саяхатшысы Әбу Абдаллах Ибн Баттутаның (1304-1377) Жошы ұлысында саяхаттап жүргенде Бестау (Пятигорск) маңында осы аймақтың басқарушысы Нағадай бектің ел жақсыларын жинап, өзімен арнайы кездесу ұйымдастырғанын жазады. Бұдан кейінгі жылдары Нағадайдың Еділдің төменгі сағасындағы елдерді басқарып

жүргендігі туралы деректер татар тарихшыларының еңбектерінде жан-жақты мазмұндалған.

Жошы ұлысын Тоқта хан (1290-1312), одан кейін Өзбек хан (1313-1342) билеген тұста Ұлығ ұлыстың беклербегі (бас уәзірі) хорезмдік хунгур/ат/тар түлегі Құтлықтемір болған. Әрі Құтлықтемір өз жері – Хорезм өлкесінің басшысы міндетін де қоса атқарған.

Араб жиһангезі Ибн Баттутаның жазбаларында ақпараттанғандай, өңір басқарушысы Құтлықтемір өлкенің бас қаласы Үргеніштің өркендеп, гүлденуіне көп еңбек сіңірген.



Оның суреттеуінше, Үргеніш қаласы бір пейішті мекен сияқты. Сарайлары көрікті. Көшелері кең қолтықты. Жеке меншікті үйлері еңселі. Шаһар тұрғындары көп. Көшеге қарағанда теңіздің толқындары сияқты тербеліп бара жатқан сансыз адам. Әжетханалық және шайынды су ағатын канализациялық құбырлары бар, гүлге көмкерілген қала. Ол замандарда орыстарды айтпағанның өзінде, мұндай шайынды су айдайтын канализациялық құбырлар Еуропаның бас қаласы Парижде де жоқ болатын. Үргеніштің мұнаралы бас мешітін Құтлықтемірдің зайыбы ханым Төребике салдырған. Оның жанындағы мешітті өз қаражатына Құтлықтемірдің өзі тұрғызған. Ибн Баттута ұлыс бегі Құтлықтемірді өз заманының білімі мен білігі құп жарасқан заңғар тұлғасы, озық ойлы алдыңғы қатарлы қайраткері деп бағалаған.

1335 ж. 26 қарашасында Хорезм өлкесінің билеушісі Құтлықтемір қайтыс болады. Жылнамашылар Құтлықтемір беклербектің жасампаздыққа толы өмірі кейінгі ұрпаққа үлгі болсын

дегендей ақ ниетпен «Өзбек ұлысының басты тірегі болған әйгілі тұлға дүниеден озды» деп хаттамалап, жылнамада арнайы жазу қалдырған

Құтлықтемірдің Жошы ұлысындағы беклербектік лауазымдық және Хорезм өлкесіндегі басқарушылық қызметі онымен жақын туыстығы бар хунгур/ат/ Нағадай бектің құзырына өткен.

Нағадай бек Шыңғыс ханның бәйбішесі Бөрте анамызға жақын туыс болып келетін Бұлаған ноянның немересі атақты бек - Салжұдайдың немересі. Салжұдай Тоқта хан (1290–1312) билігі тұсында Ұлығ ұлыстың беклербегі (бас уәзірі) қызметін атқарған ірі тұлғалардың бірі.

Нағадайдың Жошы ұлысына Жәнібек хан (1342–1357) және Бердібек хан (1357–1359) тұстарында беклербектік (бас уәзірлік) қызмет атқарған әрі Хорезм өлкесінің билігін қолында бекем ұстаған Аққұсайын сопы және Ұлығ ұлыстың қаражат уәзірлігін басқарған Жүсіпсопы деген екі ұлы болған (Бейсенбайұлы, 2012:204-231 б.).

Бердібек хан (1357–1359) Жошы ұлысында бар-жоғы екі жылдай ғана билік құрып, 1359 жылы қайтыс болады.

Қорыта айтқанда, Жошы ұлысында жиырма жылдай уақытқа созылған аласапыран кезеңі орын алады. Әр аумақ Ұлығ ұлыстан бөлініп, жеке мемлекеттік құрылымдар құруға талаптана бастады. Осы дүрбелеңді пайдаланған Аққұсайын сопы да Хорезм өлкесін Жошы ұлысынан бөліп алып, Хорезм мемлекетін тіктетеді. Бұл мемлекет 1359–1388 жылдар аралығында өмір сүрді. Оны 7-ші атасы Шыңғыс ханмен туыстас болып келетін Барлас тұқымының түлегі Әмір Темір (Ақсақ Темір) мемлекетінің жауынгерлері талқандады. Әмір Темірдің бұйрығымен олар Үргеніш қаласын тып-типыл етіп тегістеп, орнына арпа екті. Тек 1760 жылдан кейін ғана Нағадай ұрпақтары Хорезм билігін қайтадан қолдарына шоғырландырды. Бірақ ол кезеңде өлкенің аталымы Хиуа хандығы деп аталатын. Хунгур/ат/тар билігіндегі Хиуа мемлекетін 1920 кеңес билігі құрдымға жіберді.

Дей тұрғанмен Хунгур/ат/ бектерінің Хорезм өлкесін түлетуге, оның астанасы Үргенішті Ұлы Жібек жолындағы халықаралық деңгейде маңызы бар сауда-саттық орталығына, инфрақұрылымы, мәдениеті, өнеркәсібі, қолөнері, ұсталығы мен өнім өңдеу кәсібі жан-жақты дамыған әсем қалаға айналдыруда атқарған жасампаздық еңбектері еш кетпеді. Әлі күнге әлемдік тарихнамада жазбаланып, ел басқарудың озық үлгісі (моделі) ретінде насихатталып келеді. Әсіресе, хорезмдік хунгур/ат/ бектерінің Жошы ұлысы (мемлекеті) халқының

бойына ислам дінінің Ханафи мәзһабын сіндірудегі ерен еңбектері барлық мұсылман елдерінде өте жоғары бағаланады.

**Әдебиеттер**

- Абу Рейхан Бируни. (1957). *Памятники минувших поколений*. Избранные произведения. Т.1. Т.
- Бейсенбайұлы, Ж. (2015). *Орталық Азиядағы ргытүрк сипатты мәдениетер: Этнотектік аспектілер*. Астана: Ғылым баспасы.
- Бейсенбайұлы, Ж. (2012). *Наганай бек және оның ұрпақтары*. //Елдікті ұлықтаған әулет. Ғылыми мақалалар жинағы. Құраст.: Х.М.Тұрсын, Т.Сүйімбаев. -Алматы: «Айтұмар» баспасы.
- Еңсегенұлы, Т. (2011). *«Авеста»-түркілерге ортақ мұра: Монография*. Алматы, Тоғанай.
- Закиев, М. З. (2011). *Глубокие этнические корни тюркских народов*. Астана:Кантана Пресс.
- Клейн Л.С. (2018). Антиноманизм как проявление «научного патриотизма» // *Троицкий вариант*. №: 253. с. 10–11.
- Малявкин, А. Г. (1989). *Танские хроники о государствах Центральной Азии*. Новосибирск.
- Малов С.Е. (1951). *Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования*. М., Изд. АН СССР, с. 451.
- Пьянков, И.В. (1972). Хорасмия Гекатея Милетского// *Вестник древней истории*. №, 2. с. 2-20.
- Статья опубликована в газете «Троицкий вариант-наука». №1 (170), 13 января 2015 г.*
- Хорезм в истории государства Узбекистана*. (2013). 14-29 -б.
- Шәлекенов, У.Х. (2002). *Түріктердің отырықшы өркениеті*. Алматы.
- Grugni, V., et. al. (2012). Ancient Migratory Events in the Middle East: New Cules from the Y-Chromosome Variation of Modern Iranians. *PLoS ONE*. Volume 7, Issue 7, pp. 1-14.
- Margaryan, A. (2020). Population genomics of the Viking world. *Nature*, 585(7825), 390-396. <https://doi.org/10.1038/s41586-020-2688-8>
- Underhill, Peter, A., et. al., (2014). The phylogenetic and geographic structure of Y-chromosome haplogroup R1a//*European Journal of Himan Genetics*, 23 (1), pp. 124-131.



**Öz:** Kökenleri Türklere dayanan halkların, genetik olarak Moğoloid görünümü C haplogrubunun bir kolu olan C2'den türeyen C2c ve C2d, ayrıca Avrupaoid görünümü OP bileşik haplogrubunun R kolundan türeyen Q1a, Q1a3, Q1a3a1; R1, R1a ve R1b; N kolundan türeyen N1, N1c1, N1b gibi tipik Orta Asya haplogrublarına ait oldukları biyojenetik olarak kanıtlanmıştır. Bu haplogrublar, Orta Asya'da yaklaşık M.O. 60-20 bin yıl önce ortaya çıkmış ve yaşamıştır. Bunlardan biri de "Hün-gür" etnonimini taşıyan bir soy topluluğudur. Hün-gürler çoğalıp yayılarak, diğer kardeş soy topluluklarıyla birlikte Orta Asya'ya yayılmış ve neredeyse tüm bölgeye yerleşmiştir.

Yaklaşık 11-12 bin yıl önce, Hün-gürlerin bir kısmı, yine Türklere dayanan diğer ata haplogrublarıyla birlikte Orta Asya'nın güneybatı bölgesinde yaşamışlardır. Çünkü o dönemde bu bölge sulak, yemyeşil ve av hayvanları bakımından zengin bir bölgeydi. Bu nedenle bölge, yaşam ve üreme için elverişli bir yer olarak kabul edilmiştir. O günden bugüne kadar bölgede kesintisiz insan yaşamının izleri görülmektedir. Hâlâ devam eden arkeolojik kazılarda elde edilen buluntular, katmanlaşmış artefaktlar, toponimler, hidronimler ve kesintisiz süregelen kültürel gelenekler buna tanıklık etmektedir. Görseller basından alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Horesm, Hün-gür, Horesmiya, Hün-gür/at/bekleri, İslam dininin Hanefi mezhebi

**(Orazbek NUSKABAYEV. HORESM (HAREZM) HÜN-GÜRLERİ (Tarihsel-Etnososyolojik Analiz)**

**Аннотация.** Коренными тюркскими народами являются Q1a, Q1a3, Q1a3a1, происходящие от C2c и C2d, ответвляющиеся от C2, ветви C гаплогруппы монголоидной формы, и от Q, ответвляющиеся от P составной гаплогруппы NOP европейской окраски; R1, R1a и R1b произошли от R; Чистые среднеазиатские гаплогруппы, такие как N1, N1c1, N1b, распространившиеся от N, биогенетически задокументированы как люди, произошедшие от первоначальных предковых племенных групп.

Эти гаплогруппы родились и жили в Средней Азии 60-20 тысяч лет назад. Одной из них была племенная община с этнонимом «хунгур». Хунгуры росли, размножались и расселились в Средней Азии вместе с другими родственными племенными группами и колонизировали почти всю ее.

Около 12 000-11 000 лет назад часть хунгуров обитала в юго-западном регионе Средней Азии среди других родственных им тюркских мужских гаплогрупп. Потому что в те времена этот край был краем водянистых лугов и множеством зверей и птиц. Исходя из этого, регион считается пригодным для питания и роста. С тех пор жизнь людей в регионе продолжается без каких-либо улучшений. Об этом свидетельствуют артефакты, полученные в результате археологических раскопок, которые до сих пор ведутся в регионе, слоистые слои артефактов, топонимы, гидронимы, культурные традиции, продолжающиеся без перерыва. Фотографии взяты из открытой прессы.

**Ключевые слова:** Хорезм, Хунгур, Хорезмия, Хунгур/ат/беки, ханафитская школа ислама

**(Оразбек НҲҚАБАЕВ. ХУНГУРЫ ХОРЕЗМА)** (историко-этно-социологическая экспертиза)

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Оразбек НҲҚАБАЕВ (%100)

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

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

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

---

**Recep ARAL<sup>1</sup>, Talip YILDIRIM<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Öğr. Gör., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkistan, Kazakistan / Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (DR), Uşak, Türkiye  
(receparal68@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-0558-8654>

<sup>2</sup>Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili Anabilim Dalı, Uşak, Türkiye  
(talip.yildirim@usak.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0002-8310-6614>

**KAZAK ŞAİR ŞÂDİ TÖRE JÄŦGİRULİ'NİN “NAZİM ÇEHÂR DERSİŞ” ADLI ESERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME<sup>1\*</sup>**

**Öz:** Kazak edebiyatına zengin bir edebî miras bırakan Şâdi Töre JäŦgirulı (1855-1933), 20. yüzyıl başlarında yazmış olduğu eserlerle Kazak yazılı edebiyatının oluşumuna katkı sağlayan önemli şairlerden biridir. Otuza yakın manzum eseri bulunan ve bunların çoğunu farklı matbaalarda bastıran şair üzerine Sovyetler Birliği dönemindeki politik sebeplerden dolayı araştırma yapılamamıştır. Şâdi, Kazak edebiyatı tarihindeki asıl yerini Doğu edebiyatının meşhur eserlerine yazdığı nazirelerle almıştır. Türk dünyası edebiyatında gerek tercüme gerekse nazire olarak kaleme alınan pek çok eser yeterli düzeyde araştırılıp incelenmemiştir. Kazakistan'da üzerine bazı çalışmalar yapılan ancak Türkiye'de henüz bilinmeyen ve çalışmamıza konu olan Şâdi'nin *Nazım Çehâr Dersiş* adlı eseri ise bunlardan sadece biridir. Türkiye'de henüz üzerine çalışma yapılmamış manzum bir eserin alana kazandırılması amacıyla hazırlanan bu makalede, ilk olarak Farsça yazılan ve çeşitli coğrafyalara yayılarak dilsel ve kültürel zenginlikler kazanan *Hikâye-i Çihâr Dersiş*'e nazire olarak kaleme alınan *Nazım Çehâr Dersiş* adlı eser ele alınacaktır. Eserin ortaya çıkışı ve Kazak topraklarında yayılmasının tarihçesine yer verildikten sonra eserin nitelikleri, içeriği ve eserde yer alan hikâyeler hakkında bilgi verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Doğu edebiyatı, Kazak edebiyatı, Şâdi Töre JäŦgirulı, Hikâye-i Çehâr Dersiş, Nazire geleneği

<sup>1</sup> Bu çalışma, tarafımızca hazırlanmakta olan “20. Yüzyıl Başlarında Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Nazım Çehâr Dersiş (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin-Dizin)” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*Geliş Tarihi: 28 Eylül 2024 – Kabul Tarihi: 18 Kasım 2024

Date of Arrival: 28 September 2024 – Date of Acceptance: 18 November 2024

Келген күні: 28 қыркүйек 2024 ж. – Қабылданған күні: 18 қараша 2024 ж.

Поступило в редакцию: 28 сентября 2024 г. – Принято в номер: 18 ноября 2024 г.

DOI: 10.59358/ayt.1557471



**Recep ARAL<sup>1</sup>, Talip YILDIRIM<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Lecturer, Khoja Akhmet Yassawi International Turkish-Kazakh University, Turkestan, Kazakhstan / PhD Candidate, Usak University, Graduate School of Education, Department of Turkish Language and Literature (PhD), Usak, Türkiye (receparyl68@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-0558-8654>

<sup>2</sup>Prof. Dr., Usak University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Department of Old Turkish Language, Usak, Türkiye (talip.yildirim@usak.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0002-8310-6614>

**AN ANALYSIS ON THE WORK OF KAZAKH POET ŞÂDİ TÖRE JÄŇGİRULI NAMED “NAZİM ÇEHÂR DERVİŞ”**

**Abstract:** Şâdi Töre Jäñgirulı (1855-1933), who left a rich literary heritage to Kazakh literature, is one of the important poets who contributed to the formation of Kazakh written literature with his works written in the early 20<sup>th</sup> century. Due to political reasons during the Soviet Union period, no research could be carried out on the poet, who had around thirty verse works, most of which were printed in different printing houses. Şâdi took his rightful place in the history of Kazakh literature with his works written in verse based on the famous works of Eastern literature. Şâdi's *Nazım Çehâr Dervîş*, which has been studied in Kazakhstan but is not yet known in Türkiye and is the subject of our study, is one of these works. This article, prepared to introduce a verse work that has not yet been studied in Türkiye, discusses *Nazım Çehâr Dervîş*, which was written as a verse adaptation of *Hikâye-i Çehâr Dervîş*. Originally written in Persian, this story spread to various geographies and gained linguistic and cultural richness. The history of the emergence of the work and its spread in Kazakh lands will be examined, followed by information about the qualities, content, and stories within the work.

**Keywords:** Eastern literature, Kazakh literature, Şâdi Töre Jäñgirulı, Hikâye-i Çehâr Dervîş, Verse tradition.

**Giriş**

Sözlü kültür ürünleri bakımından zengin bir edebî mirasa sahip olan Kazak Türklerinde, yazılı edebiyatın temelleri 19. yüzyıl sonlarında oluşmaya başlamıştır. Abdımanulı, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Kazak şair ve yazarların halkı bilinçlendirerek uyandırma ve ülkeyi özgürlüğe kavuşturma hedefleri doğrultusundaki çabalarının 20. yüzyıl başlarında karşılık bulmaya başladığını belirtmiştir (2012, s. 12).

Toplumların ilk başta yaşadıkları coğrafi çevre olmak üzere, toplumsal yaşamda karşılaşılan siyasi olaylar, savaşlar, göçler; din, dil ve medeniyet gibi unsurlar kısaca toplumun hayatını derinden etkileyen her şey edebiyatı doğrudan etkilemiş ve edebiyatın konusu olmuştur.

Kazakistan'ın 20. yüzyıl başlarındaki sosyo-politik durumu toplumsal yaşamın yanı sıra edebiyatın gelişimini de doğrudan etkilemiş ve bu dönemde "dini aydınlatıcı şairler" ortaya çıkmıştır. Türkistan coğrafyasının önde gelen medreselerinde ilim tahsil eden bu şairler, Doğu edebiyatından beslenerek onun sanat unsurlarını eserlerinde kullanmışlar ve Doğu'nun klasik eserlerini kendilerine has bir üslupla yeniden kaleme almışlardır. Eğitim alırken etkilendikleri Doğu edebiyatının bazı eserlerini Kazak diline tercüme eden veya bazı temalarını örnek alarak özgün eserler kaleme alan Şâdi Jäñgirulı, Mäşhür Jüsip Kopeyulı, Aqılbek Sabal, Äbubäkir Kerderi, Jüsipbek Şayxislamulı, Turmağambet İztilevov ve Aqmolla gibi şairler Kazak edebiyatında nazire geleneğinin gelişimine büyük katkı sağlamışlardır (Äbdığapparova, 2011). Karıpbayev, Doğu'da yüzyıllardır kullanılan temaları, motifleri ve olay örgülerini nazire geleneğiyle yeniden kaleme alan bu şairlerin hem eserleriyle halkın ufkunu genişlettiklerini hem de sanatlarını Doğu şiiriyle zenginleştirdiklerini vurgulamıştır (2018, s. 259).

Kazak yazılı edebiyatının oluşumunda önemli etkileri bulunan Doğu edebiyatının ünlü eserleri, özellikle de klasik şiiri ile hikâye tarzı anlatıları, Kazak edebiyatına yeni ufuklar kazandırmıştır. Kazak edebiyatının kalıplaşmasına kaynaklık eden unsurlardan Doğu'nun klasik şiiri, Kazak şiirine iki şekilde etki etmiştir. Bunlardan ilki Doğu'nun farklı edebî türleri (destanlar, dinî kıssa hikâyeler, efsaneler, manzumeler ve masallar) etkisinde yazılan Kazak destanları (kıssa); diğeri ise ünlü şairlerin (Firdevsî, Nizâmî, Fuzûlî, Nevâî vb.) eserlerinden esinlenerek nazire geleneği ile kaleme alınan Kazak edebiyatının öz ürünleridir. Kazak edebiyatı ile Doğu edebiyatı arasındaki bağlar genellikle nazire geleneği sayesinde oluşmuştur. Edebiyat sahasında yüzyıllardır süregelen bu gelenek, Kazak edebiyatını dil, şekil, konu ve sanat bakımından daha zengin kılmıştır (Alashbayev, 2021, s. 37-39).

Kuanyshtbayeva ve Zhiyenbayev, Doğu edebiyatından etkilenecek kaleme alınan çeşitli destan, manzume ve dinî kıssaların 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında Petersburg, Kazan, Ufa, Orenburg, Taşkent gibi şehirlerde yayımlandığını ve edebî dilin birer örneği niteliğindeki bu eserlerin Kazak edebiyatında "kitabî eserler" olarak adlandırıldığını ifade etmişlerdir (2017, s. 280).

19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında Kazak halkını bilinçlendirmek ve Kazak edebiyatının gelişimine katkı sağlamak amacıyla kaleme alınan eserlerin birçoğu günümüz alan araştırmalarında yeteri kadar ilgi görmeyip tarihin tozlu raflarında unutulmuştur. Bu hususla ilgili Kazak sahasında nazire geleneğiyle kaleme alınan hem ideolojik içeriğe sahip eserlerin hem de sanatsal yönden çok zengin Kazak şiir örneklerinin bulunduğunu ifade eden Kelimbetov, nazire geleneğiyle kaleme alınan eserlerin sadece aktarma ürünü olarak değerlendirildiğinden dolayı edebiyat tarihinde kendine has yeri bulamadığını belirtmiştir (2004, s. 347).

Nazire gelenegini iyi bilen Şâdi Jâñgirulı, Doğu'nun klasik şiirindeki hümanist ve aydınlatıcı fikirlere hâkim olmuş, bunları okuyuculara anlaşılır bir şekilde aktarmaya çalışmıştır. Şâdi Doğu edebiyatının olay örgüsünü, geleneksel temalarla ve halkın folklorik hazineleriyle birleştirerek çeşitli masal, efsane, hikâye (kıssa) ve manzumelerde büyük bir ustalıkla kullanarak sözlü edebiyatın birçok örneğini yazılı edebiyata aktarmıştır. Doğu'nun nazire geleneği üzerine eser yazma yöntemini iyice öğrenen ve onu belirli bir dereceye kadar geliştirerek Kazak toprağına uygun hâle getiren şair, geleneksel temaları koruyarak içerik, biçim, fikir ve olay örgüsü açısından tamamen yeni eserler kaleme almıştır (Kenjebayev, 1993, s. 57-58).

Şâdi üzerine kapsamlı araştırmalar yapan Kelimbetov'a (1974) göre, şairin birçok eseri henüz gün yüzüne çıkmamıştır. Ancak şair hayattayken on sekiz eserini<sup>2</sup> Taşkent, Kazan ve Orenburg'daki çeşitli matbaalarda neşrettirmiştir. Boranbayev ise Ekim Devrimi öncesi Kazak aydınları arasında en çok kitap yazan şairin Şâdi olduğunu ve onun şecere, hikâye (kıssa), manzume, destan ve şiir türünde otuzdan fazla eser kaleme aldığını belirtmiştir (2014, s. 41).

Çağatay Türkçesi ve Kazak Türkçesiyle kaleme aldığı eserlerle sadece Kazak edebiyatında değil Türk dünyası edebiyatında yer alması gereken Şâdi, Sovyetler Birliği dönemindeki politiklardan dolayı diğer şahsiyetler kadar tanınmamış ve tanıtılamamıştır. Otuzdan fazla eseri bulunmasına rağmen Kazakistan'da son yıllarda araştırılıp incelenmeye başlanan şair ve eserleri üzerine Türkiye'deki çalışmalar henüz başlamıştır (Aral & Yıldırım, 2024, s. 774).

Kenjebayev'e (1993) göre, Kazak edebiyatı ve idealizminin geleneklerine, Doğu'nun klasik şiirine ve Rus idealizmine oldukça hâkim olan Şâdi, sadece nazire geleneğiyle değil aynı zamanda çağının karmaşık

<sup>2</sup> 100 bin satırdan oluşan bu eserlerin yaklaşık 75 bini şair hayattayken neşredilmiştir.

sorunlarını ele alan özgün eserler de kaleme alarak zengin bir edebî miras bırakmıştır. Şairin *Nazım Çâhar Dârviş*, *Xiqayat Orqa-Külşe* gibi destanları; *Xiqayat Qamarzaman*, *Bes Qatınnıñ Xiqayası*, *Xiqayat Xalifa Harun ar-Raşid*, *Qarunnuñ Jer Jutqan Oqıgası* gibi kıssaları nazire geleneğiyle kaleme aldığı eserlerden bazılarıdır (s. 57-59).

Yukarıda çalışmanın kapsamı açısından detaya girmekten kaçınılmış ve aynı amaçlar doğrultusunda eserler yazan şairlerden bazılarının adı anılırken çalışmamıza konu olan Şâdi'nin ise birkaç eserinin adına yer verilmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere Türk dünyası edebiyatında gerek tercüme olarak gerekse nazire geleneğiyle kaleme alınan ama yeterli düzeyde araştırılıp incelenmeyen pek çok eser bulunmaktadır. Özellikle Orta Asya Türk devletlerinin müzelerinde, kütüphanelerinde ve insanların evlerinde yer alan birçok eserin gün yüzüne çıkarılarak incelenmesinin alan araştırmaları açısından önemi malumdur. Kazakistan'da üzerine bazı çalışmalar yapılan fakat Türkiye'de henüz bilinmeyen ve çalışmamıza konu olan *Nazım Çehâr Derviş* ise bunlardan sadece biridir.

Türkiye'de henüz üzerine çalışma yapılmamış manzum eserlerden birinin alana kazandırılması için hazırlanan bu makalede hem alan araştırmalarına katkıda bulunmak hem de verilen bilgiler doğrultusunda diğer şairlerin ve eserlerin de araştırılıp incelenmesi için araştırmacıların ilgisini çekmek amaçlanmıştır. Böylece bu eserler tarihin tozlu raflarından çıkarılıp üzerine çalışmalar yapıldığında alana katkı sağlayabilir, Türk halklarının edebiyatları farklı bakış açılarıyla ele alınabilir ve eserlerin yazıldığı dönemlerin dil özellikleri incelenebilir.

Dünya edebiyatında bazı eserlerin birçok edebî esere ilham kaynağı olduğu ve bu eserlere nazireler yazıldığı malumdur. Arap edebiyatının en önemli klasiklerinden biri kabul edilen *Binbir Gece Masalları*, Fars edebiyatının önemli klasiklerinden biri olan *Kıssa-i Çehâr Derviş (Bâgh o Bahâr)* ve İtalyan yazar Giovanni Boccaccio'nun *Decameron* adlı eseri Türk halklarının edebiyatlarında da kendilerine yer edinmişlerdir.

Bu çalışmada, ilk olarak Farsça yazılan ve çeşitli coğrafyalara yayılarak dilsel ve kültürel zenginlikler kazanan *Kıssa-i Çehâr Derviş*'e nazire olarak Çağatay Türkçesi etkisinde kaleme alınan *Nazım Çehâr Derviş* adlı eser ele alınacaktır. Eserin ortaya çıkışı ve Kazak topraklarında yayılmasının tarihçesine yer verildikten sonra eserin nüshaları, içeriği ve eserde yer alan hikâyeler hakkında bilgi verilecektir.

Öncelikle Dünya edebiyatında büyük ilgi görerek farklı dillere tercüme edilen ve Şâdi'nin *Nazım Çehâr Derviş* adlı eseri kaleme almasına

bir nevi ilham kaynağı olan *Kıssa-i Çehâr Dervîş* hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

## 1. Kıssa-i (Hikâye-i) Çehâr Dervîş

Tasavvuf edebiyatının en derin ve sembolik anlatılarından biri olan *Kıssa-i Çehâr Dervîş* adlı eser Dünya edebiyatında *Bağ u Bahar* adıyla da bilinmektedir. Eserin yazarına dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte genel kanı, 14. yüzyıl başlarında Türk asıllı şair Emîr Hüsrev-i Dihlevî (1253-1325) tarafından Farsça yazıldığı veya derlendiği yönündedir.

Benli, sayısız Farsça eseri bulunan Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin müşşidi Nizâmmeddin Evliyâ için yazmış olduğu *Kıssa-i Çehâr Dervîş*'in çeşitli yazarlar tarafından Urduçaya tercüme edildiğini ve bunlar arasında en çok ilgi gören Mir Amman'ın tercümesinin çeşitli dillere çevrildiğini ifade etmiştir (2004, s. 94). *Kıssa-i Çehâr Dervîş*'i Farsçadan Urduçaya *Bâgh o Bahâr* adıyla tercüme eden Mir Amman'ın eserinin ön sözünde, Emîr Hüsrev'in bu hikâyeyi, hastalanan hocası Nizâmmeddîn Evliya için derlediği ve sağlığına kavuşana kadar ona tekrar tekrar okuduğu (Duncan Forbes, 1857); Tacikçeden Rusçaya çevrilen eserin ön sözünde ise hazırlanan eserin Emîr Hüsrev-i Dihlevî'ye atfedildiği, Şeyh Nizâmmeddîn'in hastalığı sırasında Hüsrev'in bu hikâyeleri çok güzel bir şekilde yazarak şeyhe okuduğu ve şeyhin de bu kitaptan çok memnun kalarak sonunda hastalığından kurtulduğu ifadeleri yer almaktadır (Hovari, 1986 s. 4).

Orta Çağ İslam dünyasında Hindistan'da ortaya çıkan bu eser, zamanla geniş bir coğrafyaya yayılarak farklı kültürel ve dilsel bağlamlarda zenginlik kazanmıştır. “Çâr/çehâr/çihâr” kelimeleri Farsçada “dört” anlamına gelirken; “dervîş” ise “Allah için alçak gönüllülüğü ve fukaralığı kabul eden veya bir tarikata bağlı bulunan kimse”yi ifade etmektedir (Devellioğlu, 1996). Dolayısıyla *Dört Dervîş Hikâyesi* anlamına gelen eserdeki karakterlerin her biri farklı bir manevi mertebeyi temsil etmektedir. Dört dervîşin maceraları ile manevi yolculuklarının ele alındığı bu anlatı, sadece bir hikâye olmanın ötesinde; aşk, bilgelik, sabır ve fedakârlık gibi temel tasavvufî erdemleri sembolize eden bir rehber olarak kabul edilmiştir.

Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında farklı dillerde ve farklı adlarla kaleme alınan *Hikâye-i Çehâr Dervîş*'in hem nesirle hem de nazımla yazılmış varyantları bulunmaktadır. Bu hikâyeler öncelikle sözlü olarak daha sonra el yazmaları hâlinde en sonunda da litografya aracılığıyla kitap şeklinde halk arasında geniş bir kitleye yayılmıştır. Kelimbetov, gerek çeviri gerekse özgün eser olarak birçok kez kaleme alınan bu hikâyelerin geçen yüzyılda Hindistan'ın Delhi, Kalküta, Mumbai, Allahabad ve Lahor



(günümüzde Pakistan sınırları içerisinde yer almaktadır) şehirlerinde birkaç defa Fars dilinde; Buhara, Semerkant, Taşkent, Şehrisebz, Kitap ve Kazan şehirlerinin matbaalarında ise Özbek, Tacik ve Tatar dillerinde neşredildiğini belirtmiştir (1974, s. 23).

Eser ilk olarak 1770'li yıllarda Muhammed 'İta Han Tahsin, 1797-1799 yılları arasında Mir Muhammed Ali Han Şevk Evreng Abadî, 1804 yılında ise Mir Amman tarafından Farsçadan Urduçaya tercüme edilmiştir. Mir Amman'ın tercümesinden 1813'te L. Ferdinand Smith, 1846'da Duncan Forbes İngilizceye; 1878'de ise Garcin de Tassy Fransızcaya tercüme yapılmıştır (Yıldırım, 2010). Eser üzerinde yapılan bu tercüme bir araya getirilerek 2005 yılında Columbia Üniversitesi tarafından yayımlanmıştır (URL-1). İlk olarak Farsçadan Urduçaya daha sonra ise Urduçadan İngilizce ve Fransızcaya tercüme edilen eser, Türk halklarının edebiyatında da kendine yer bulmuştur.

Öger, Emir Hüsrev tarafından Farsça yazılan eserin 18. yüzyılın başlarında Hoten'de yaşayan Kasım Begim tarafından Çağatay Türkçesine tercüme edildiğini; bu tercümeden hareketle de Uygur divan şairleri Nizârî ile Ziyâî'nin birlikte *Çehâr Dervîş* adlı tasavvufî nitelikte bir eser kaleme aldıklarını belirtmiştir (URL-2).

Fars, Hint ve Türk edebiyatlarında kaleme alınan *Çehâr Dervîş* adlı eserlerin birbirinin tekrarı veya tercümesi niteliğinde olmadığını ve müstakil eser kimliği taşımakta olduğunu dile getiren Musalı, Hırâmî tarafından kaleme alınan *Çar Dervîş* mesnevisinin 1834 yılında tamamlandığını ve Özbekistan Şarkiyat Enstitüsünde bu mesnevinin 7 nüshasının bulunduğunu ifade etmiştir (URL-3).

Çeşitli coğrafyalarda büyük ilgi görerek farklı dillere tercümesi yapılan eser, 1887 yılında Sahaf M. Seyyid tarafından Farsçadan Türkçeye *Hikâye-i Çihar Dervîş* adıyla tercüme edilmiştir. Selâmi Yıldırım, bu tercümenin günümüz Türkçesiyle okunuşunu içeren yüksek lisans tezinde eserin dil özelliklerini incelemiştir (2010); Selma Günaydın ise hazırladığı kitapta, eserin imlasıyla ilgili bazı notlara yer vermiş ve metni sadeleştirerek günümüz Türkçesine çevirmiştir (2017).

*Hikâye-i Çehâr Dervîş* adlı eser S. Hovari tarafından Tacikçeden Rusçaya *Priklyuçeniya Çetireh Dervîşey (Dört Dervîşin Maceraları)* adıyla çevrilerek 1986 yılında Duşanbe'de basılmıştır. Bu çalışmanın ön sözünü yazan ünlü Tacik yazar Sadriddin Ayni, eserin ortaya çıkışıyla ilgili kendi görüşlerine de yer vermiştir (Hovari, 1986 s.5-7).

*Kıssa-i Çehâr Dervîş*'e nazire olarak Şâdi Töre Jâñgirulı tarafından Çağatay Türkçesi etkisinde kaleme alınan ve farklı zamanlarda basımı yapılan *Nazım Çehâr Dervîş* adlı eser ise Kazak topraklarında geniş bir alana yayılmıştır.

## 2. Şâdi Jâñgirulı'nın "Nazım Çehâr Dervîş"i

Şâdi'nin *Nazım Çehâr Dervîş* adlı destanı 1909 (Karipbayev, 2018, s. 259) ve 1913 yıllarında Taşkent'teki Gulam Hasan Arifjanova litografyasında basılmıştır. Bu destan, Doğu şairlerinin geleneğine göre nazireyle kaleme alınan ve şairin o dönemdeki toplumsal hayatla ilgili kendine özgü vizyonunu ve hayallerini ifade eden eserlerinden biridir (Kelimbetov, 1974 s.26). Yegavbayev, *Nazım Çehâr Dervîş* destanının 1913 ve 1917 yıllarında basılarak zamanında Kazak bozkırlarında geniş bir alana yayıldığını; "dervîş" kelimesinin ise sufi anlamında değil de çok şey görmüş, yeryüzünde adaleti arayan gezgin anlamında kullanıldığını belirtmiştir (2006, s. 409). Elde edilen bu bilgilerden eserin kısa süre içerisinde birkaç kez basımının yapıldığı görülmektedir. Bu durum, eserin halk tarafından kabul gördüğü ve esere olan ilgi ve talebin giderek arttığı, böylece kısa sürede geniş bir kitleye yayıldığı yönünde değerlendirilebilir.

Doğu edebiyatının nazire geleneğini çok iyi öğrenip Doğu klasiklerinde ele alınan konuları kendi fikir dünyasında yeniden şekillendirerek hem Kazak toprağına uygun hem de halkın anlayabileceğı bir üslupla kaleme alan Şâdi Jâñgirulı; biçim, içerik, fikir ve olay örgüsü yönünden özgün eserler ortaya koyan bir şairdir. Dinî, tarihî ve toplumsal konularda yazmış olduğu eserlerde diğer aydınlar gibi halkı bilinçlenmeye, eğitime, sanata ve barışçıl bir memleket olmaya davet eden şairin *Nazım Çehâr Dervîş* destanı; genel olarak aşkın, toplumsal yaşamın ve insanlık davranışlarının ele alındığı öğretici ve öğüt verici bir eserdir (Kelimbetov, 1974). "*Nazım Çehâr Dervîş* öncelikle insandaki erdemleri ve ahlaki nitelikleri ortaya çıkararak onlara sevgiyi bir bayrak gibi yükseltmeyi öğretir" (Karipbayev, 2018, s. 261).

Kazak Türklerinin 20. yüzyıl başlarında destan çağından henüz tam olarak uzaklaşmadıklarını dile getiren Karipbayev, bu eserde destan geleneğine yakın imgelerin ve olayların mümkün olduğunca eksiksiz ve çağdaş bir biçimde ele alındığını, böylelikle eserdeki karakterlerin ulusal imaja mümkün olduğunca yakın hâle getirildiğini belirtmiştir (2018, s. 271).

Şâdi kaleme aldığı eserin giriş ve sonuç kısımlarında, *Çehâr Dervîş* ile ilgili hikâyenin daha önce de meşhur birkaç nüshasının olduğunu ve onların birbirine benzemediğini dile getirmiştir. Daha önceden nesirle yazılmış

hikâyelerden haberdar olduğunu belirten şair, bu hikâyeyi halkın ilgisini çekebilmek için nazımla ve mücmel bir şekilde kaleme aldığını, eserin muhtevasının diğer şairlerin eserlerinden farklı olduğunu şu dizelerde vurgulamaktadır:

qıssanıñ barçası hem erdi meşhûr  
birneçe nüsxalarda ayılıpdur

nesrî bir qıssanı mücmelmenen  
nazm etdim bolğay mu dep xalqğa manzûr (Cihângir Töre, s. 3).

bul sözni tafsîlimen beyân eter  
nesrî bir kitâbda Çâr Dervîş nâm

men dağı sonan körüp qıssa qıldım  
tıñlağan zer-ger dep qısqa qıldım (Cihângir Töre, s. 188).

Elde edilen bilgiler doğrultusunda *Hikâye-i Çehâr Dervîş* adlı eserin varyantlarının genellikle nesir şeklinde, edebî varyantlarının ise farklı dillerde olduğu anlaşılmaktadır. *Nazım Çehâr Dervîş*'in kaleme alındığı dönemin destan çağından tamamen uzaklaşamayan bir dönem olduğu ve şairin yukarıdaki dizeleri göz önünde bulundurulduğunda, Şâdi'nin bu eseri nazımla kaleme alarak halka daha da yakınlaştırmayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Çünkü yüzyıllardır destan geleneğiyle yetişen bir halkın nesir şeklindeki bir eseri hemen kabullenmesi ve onu rahat bir şekilde anlaması güç olabilir. Bunun için de zamana ihtiyaç duyulabilir.

Kelimbetov'un, zorluklar içindeki halkın hayatını kolaylaştırmak ve onlara mutlu bir hayat hayal ettirmek için yazılan bu destanın, zamanında düğünlerde, kervansaraylarda, kır kahvehanelerinde ve halkın toplandığı umumi yerlerde yüksek sesle okunduğunu belirtmesinden (1974, s. 24), halkın bu manzum eserden haberdar olduğu ve Şâdi'nin amacına ulaştığı söylenebilir.

*Nazım Çehâr Dervîş*'in nazımla kaleme alınmasının sadece şekil olarak değil aynı zamanda olay örgüsü bakımından millileştirilerek diğer varyantlardan farklılık gösterdiğini dile getiren Karıpbayev, varyantlarda yer alan hikâyelerdeki bazı benzerliklerin ise anlatıların tam olarak destansı nitelikte olmasa bile masallara ve mitlere dayanmasından kaynaklandığını belirtmiştir (2018).

Şairlerin bir eser ortaya koymasına etki eden birçok unsur bulunmaktadır. Her şairin kişisel deneyimlerine ve dünya görüşlerine bağlı olarak kendine özgü üslubu, anlatım tarzı ve bakış açısı değişiklik gösterir.

## Türkoloji

№ 4 (120), 2024

RECEP ARAL & TALİP YILDIRIM

Şairlerin eserlerinde farklı temalar ve duygular işlemesine neden olan bu durum ise nazire olarak kaleme alınan eserlerin varyantları arasında belirgin farkların ortaya çıkmasına sebep olur. Ayrıca şairlerin gerek yaşamış oldukları coğrafyadaki gelenek, inanç ve sosyal normlar gerekse eserlerini yazdıkları dönemdeki siyasal, sosyal ve kültürel olayların yanı sıra hitap etmek istedikleri kitlelere yönelik nazirelerinde dil ve tema uyarlamaları görülür. Bu durumlar ise nazirelerin şekil ve içerik açısından farklılık göstermesine yol açar. Dolayısıyla nazire olarak yazılan eserler sadece bireysel farklılıkları değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel dinamikleri de yansıtır.

Şâdi'nin eserinin olay örgüsü bakımından Tacik ve Özbek dillerindeki varyantlarla benzerlikleri olmasına rağmen onlardan farklı olduğunu ve her yazarın belirtmek istediği fikre bağlı kalarak kendi hikâyesini anlattığını belirten Kelimbetov, *Nazım Çehâr Derviş*'in konusu, anlatım tarzı ve kompozisyonu açısından Tacik dilindeki varyanta; aşkı, sosyal meseleleri ve hümanist fikirleri tartışma açısından ise Özbek dilindeki varyanta daha yakın olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca *Kıssa-i Çehâr Derviş* adlı hikâyenin Fars, Tacik ve Özbek dillerindeki varyantlarını çok iyi öğrenen ve bazılarının olay örgüsünü kendi destanına ustalıkla uyarlayan Şâdi'nin, kendi eserinde toplumsal yaşamla ilgili kaygılarını da ortaya koyduğunu ifade eden bilim adamı, *Nazım Çehâr Derviş* destanının kendine has özelliklerinin olduğunu vurgulamıştır (1974, s. 24-25).

Eserde yer alan hikâyelerle ilgili görüşlerini de dile getiren Kelimbetov, kompozisyon yapısı itibariyle karmaşık bir eser olan *Nazım Çehâr Derviş*'in her biri ayrı bir eser sayılabilecek farklı hikâyelerden oluştuğunu ve şairin bu bireysel hikâyeleri tek bir eserde birleştirdiğini dile getirirken (1974, s. 31); Karıpbayev ise farklı hikâyelerin bir araya getirildiği bu eserin küçük bir "hamse" olarak değerlendirilebileceğini ifade etmiştir (2018, s. 263).

Eserde ele aldığı kahramanların hep birlikte muradına ererek çok mutlu olduğunu; âşıklerle maşukların kavuşarak bütün kaygılarından kurtulduklarını ifade eden şair, bu kıssanın okunmasına vesile olanların ve onu işitenlerin de tüm dileklerinin gerçekleşmesi ve hiçbir sıkıntı çekmemeleri için de temennide bulunmuştur. Şair bu sözlere şu dizelere yer vermiştir:

barçası murâdına birdey yetip  
şâdlandı xursendlığı xaddin ötüp  
‘âşıqlar ma‘şûqına қоşuldılar

könlünen qayğı ğamniñ barı ketip

oqutup bul qıssanı eşitken hem

yetüşüp murâdına körmesin ğam (Cihângir Töre, s. 188).

Şairin temennileri, eserin okunup okutulması ve halk arasında anlatılarak yaygınlaşması için dikkat çekici bir husustur. Böylelikle halkı bilinçlendirerek uyandırma ve ülkeyi özgürlüğe kavuşturma hedefi olan şairlerden Şâdi'nin, kendi amaçları doğrultusunda daha fazla insana ulaşarak onların ufkunu açmak istediği ve bu hususta gayret gösterdiği söylenebilir.

## 2.1. Nazım Çehâr Derviş'in Nüshaları ve Fiziki Durumu

19. yüzyıl ortalarına kadar Türkistan coğrafyasında edebî ve resmî dil olarak kullanılan Çağatay Türkçesinin etkisinde kaleme alınan bu eser, şairin en hacimli eserlerinden biridir. Araştırmalarımız sonucunda bu eserin üç nüshası tespit edilmiştir.

Taşkent'teki Gulam Hasan Arifcanova Litografyası'nda 1913 yılında basılan bu nüshalar, Almatı'daki Kazakistan Cumhuriyeti Ulusal Bilimler Akademisinin nadir eserler ve el yazmaları bölümündeki 1138 numaralı klasörde; Astana'daki L.N. Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi Otırar Kütüphanesinin nadir eserler bölümündeki 126 numaralı klasörde muhafaza edilmektedir. Ayrıca Afganistan'dan Kazakistan'a geldikten sonra Türkistan Eyaleti'nin Çapayev köyüne yerleşen ve civar köylerde de çok iyi tanınan Molla Abdurrahim'in evinde bir nüsha bulunmaktadır.

Bunlar arasında en az yıpranan Otırar Kütüphanesinde muhafaza edilendir. Kütüphaneye Mustafa A. adlı bir kişi tarafından teslim edilen eserin kumaşla kaplanmış karton ciltli dış kapağı çok yıpranmış ve sayfaları sararmıştır. Eserin kapak sayfasında, nazmeden kişinin Şâdi Töre Bin Cihangir Töre olduğu yazmaktadır. İlk sayfası yırtık olduğu için eksik parçaları bulunmaktadır fakat diğer nüshalarda ilk sayfa hiç yoktur. 192 sayfadan oluşan eserin boyutu 22x12,5 cm'dir ve baskısında talik yazı stili kullanılmıştır. Eserin her bir sayfasının üst kısmında sayfa numarası verilmiştir. Manzum olarak kaleme alınan eserin her sayfasında iki sütundan yirmi üç dize yer almaktadır ancak başlıkların olduğu sayfalarda dize sayısı değişmektedir. Eserdeki bütün çift haneli sayfaların sol alt köşesinde reddâde bulunmaktadır.

## 2.2. Nazım Çehâr Derviş'in İçeriği ve Eserde Yer Alan Hikâyeler

Eserde besmele, hamdele ve salveleden sonra kısa bir giriş bölümü yer almaktadır. Dervişlerle ilgili dört hikâyenin yer aldığı bu eserde, bazı olaylar

ayrı başlıklar altında kaleme alınmıştır. Bilim adamı Karipbayev'e (2018) göre *Nazım Çehâr Dervîş*'teki ortak olay örgüsü, iç ve dış olay örgüsü olarak sınıflandırıldığında eserde on iki hikâyeye yer almaktadır (s. 265). Karipbayev'in bu görüşünden eserin giriş bölümündeki anlatıyı da ayrı bir hikâyeye olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Eserde yer alan hikâyeler ve alt başlıklar şu şekildedir: 1. Birinci Dervîşin Başından Geçen Sergüzeşti: 1.a. Şam Padişahının Kızının Tüccara Anlattığı Sergüzeşti; 2. İkinci Dervîşin Başından Geçen Sergüzeşti: 2.a. Numan Seyyah'ın Şehzadeye Anlattığı Kendi Ahvali, 2.b. Acem Şehzadesinin Kendi Başından Geçen Sergüzeşti, 2.c. Padişah Azad Bahit'in Dervîşlere Anlattığı Kendi Hikâyesi, 2.ç. Hoca Sek Perest'in Padişaha Anlattığı Sergüzeşti, 2.d. Reyhanlı Tüccar Baça'nın Sergüzeşti; 3. Üçüncü Dervîşin Sergüzeştinin Beyanı: 3.a. Kevsuar Şehzadenin Sergüzeştinin Beyanı; 4. Dördüncü Dervîşin Padişaha Anlattığı Sergüzeşti; sonuç bölümü olarak değerlendirilebilecek son hikâyeye ise "Dervîşlerin Duasının Kabul Olması ve Padişaha Oğul Evlat Haberinin Verilmesi".

Eserde, her biri farklı yerden gelen ve kendi hikâyesini anlatan dört dervîşin maceraları ve yaşadıkları çeşitli olaylar anlatılmaktadır. Gizemli olayların yer aldığı bu hikâyelerde genellikle aşk, sadakat, fedakârlık, adalet, kardeşlik, insan aklı ve insanın manevi yolculuğu gibi temalar işlenmiştir. Eserde her ne kadar ana olay örgüsüne ek olarak farklı olay örgüleri üst üste getirilmiş olsa da eserin sonunda bunların hepsi tek bir olayda birleşmektedir. Eserdeki hikâyeler kısaca şu şekildedir:

*Eserin giriş bölümü:* Bu bölümde, Azad Bahit'in hikâyesi anlatılır. Azad Bahit uzun yıllar Roma'yı yöneten bir padişaktır. Halkına çok adaletli davranan ve takva sahibi olan padişah sürekli âlimlerin sohbetlerine katılır. Azad Bahit ellili yaşlara geldiğinde bir çocuğunun olmadığını hatırlayıp çok üzülür ve yerine vâris olarak bırakabileceği bir oğlu olmasını hayal ederek derdine bir çare aramaya başlar. Ancak ne sınırsız serveti ne de bilge vezirleri padişahın üzerine çöken bu keder bulutunu dağıtabilir. Bir süre kimseyle görüşmek istemeyen padişahın okuduğu ilm-i hikmet kitaplarının birinde, kaygı çeken bir kişinin kaygısından kurtulması için yazılanlar dikkatini çeker. Bunun üzerine bir gece vakti tebdili kıyafet şehrin dışında yer alan mezarlığa giderek Kur'an okur ve dua eder. Bu sırada mezarlığın ortasında bulunan bir çardakta çıra yandığını görür ve neler olup bittiğini merak ederek çardağa yaklaşır. Dört divanenin başlarını öne eğip oturduklarını görür. Öncelikle yanlarına gitmek istese de sonradan ne konuştuklarını merak edip gizlice onları dinlemeye karar verir. O esnada çadırdaki bulunanlardan birinin hapsirdikten sonra "elhamdülillah" demesi

üzerine diğerlerinin de o kişiye “yerhamükallah” dediklerini duyan padişah onların müminliğini kâmil bilir. Daha sonra içlerinden birinin başını kaldırarak: “dostlarım birbirimizi tanımak için başımızdan geçen olayları sırayla anlatalım, burada tan atana kadar sohbet edelim geceyi hiç uyumadan geçirelim” dediğini ve diğerlerinin de buna katılarak ilk sözü ona verdiklerini duyan padişah, onların başından geçen olayları merak edip gizlice onları dinleyebileceği bir yere oturur ve anlatılanları dinler.

*Birinci Dervişin Başından Geçen Sergüzeşti:* Babasının zengin bir tüccar olduğunu ve kız kardeşi evlendikten sonra kendisinin tek vâris kaldığını söyleyen derviş, babasının ölümünden sonra birçok kişinin yanında olduğunu ama babasının mirasını çarçur ettikten sonra herkesin yanından gittiğini dile getirir. Derviş zamanla bir parça ekmeğe muhtaç hâle gelip günlerce aç kalsa da utancından dışarı dahi çıkamaz. Ancak sonunda açlığa yenik düşerek ablasının yanına gider. Ablası daha önce sözünü hiç dinlemeyen kardeşine iş yapmayı öğrenebilmesi ve malının kıymetini bilmesi için ticaret yaptırmak ister. Kardeşinin cebine biraz para koyan ablası onu tüccarlarla birlikte yakındaki memleketlere gönderir. İş öğrendikten bir süre sonra Yemen'den Şam'a giden tüccarlarla birlikte yola koyulur ve oraya gittiğinde ilginç bir şekilde karşılaştığı Şam padişahının kızını görür görmez ona âşık olur. Ona olan sevgisini kanıtlamaya çalışır ve onun için uğraş verir. Daha sonra bu bölümde, “Şam Padişahının Kızının Tüccara Anlattığı Sergüzeşti”ne yer verilir. Sonrasında Şam'dan kaçmaya karar veren âşıklar yolda birbirlerini kaybederler. Sevgilisini kaybeden adam yolda bir zahitle karşılaşır, zahit ona Konstantiniyye şehrine gittiği takdirde orada üç dervişle karşılaşacağını ve daha sonra amacına orada ulaşacağını söyler. Birinci derviş bunun için buraya geldiğini ve onlarla tanış olduğunu ifade eder. Daha sonra ikinci derviş sergüzeştini anlatmak için başını kaldırır.

*İkinci Dervişin Başından Geçen Sergüzeşti:* Ağlayarak sözlerine başlayan derviş, Acem şahının oğlu olduğunu, uzun yıllardır çocuk sahibi olamayan babasına Allah'ın kendisini evlat olarak nasip ettiğini söyler. Kendi doğumuna çok sevinen babasının ihtiyaç sahiplerine altın ve gümüşten sadakalar dağıttığını dile getiren derviş, kâmil yaşa geldiğinde ise tahta geçer. Bir keresinde askerleriyle ava çıktığında bir geyik dikkatini çeker ve onu görünce aklı başından gider. Askerlerine bu geyiği öldürmeden yakalamalarını emretse de hiçbiri onu yakalayamaz ve sonra kendisi geyiğin peşine düşüp onu yakalamaya çalışırken yüksek bir dağa rastlar. Orada güzel bir kızın heykelini görerek ona âşık olur. Daha sonra Numan Seyyah adında bir tüccarla karşılaşır. Bundan sonra “Numan Seyyah'ın Şehzadeye Anlattığı

Sergüzeşti”ne yer verilir. Sonrasında şehzadenin hikâyesi, “Acem Şehzadesinin Kendi Başından Geçen Sergüzeşti” başlığı altında devam eder. Bu bölümde şehzadenin Frenk kralının kızına delicesine âşık olması ve arkadaşı Behzad Han’la dostlukları anlatılır. Sevgilisini ve arkadaşı Behzad Han’ı kendi gözleri önünde kaybeden şehzade dervişlik yoluna girer. İlk dervişin hikâyesinde olduğu gibi onun da karşısına bir zahit çıkıp amacına ulaşması için Konstantiniyye şehrine gitmesi gerektiğini ve orada üç dervişin onunla birlikte olacağını söylemesi üzerine buraya geldiğini ve onlarla karşılaştığını ifade eder. Daha sonra sabah olur ve dervişler sabah namazını kılarlar. O esnada konuşulanları gizlice dinleyen padişah kimse orada olduğunu bilmesin diye sarayına döner. Bundan sonra hikâye “Padişah Azad Bahit’in Dervişlere Anlattığı Kendi Hikâyesi” başlığı altında devam eder. Padişah görevlilerden birini yanına çağırarak mezarlıkta dört dervişin sohbet etmekte olduğunu ve onları huzuruna davet etmesini söyler. Bunun üzerine dervişler padişahın sarayına giderek huzura çıkarlar. Azad Bahit gece konuşulanları dinlediğini, iki dervişin başından geçen olaylardan tamamen haberdar olduğunu belirterek diğer ikisinin de başından geçen olayları anlatmasını ister. Dervişlerin çekindiğini gören padişah öncelikle kendi başından geçen olayları anlatmaya başlar ve sözlerinde bir hoca ile bir tüccardan dinlediği hikâyelere de yer verir. Bu hikâyeler de ayrı başlık altında verilir. En sonunda padişah onları sohbet ederken gizlice dinlediğini, padişah olduğu için kendisinden çekinmemeleri gerektiğini ve artık beş kişi olduklarını belirterek diğer ikisinin de başından geçen olayları anlatmalarını ister.

*Üçüncü Dervişin Sergüzeşti:* Padişahın bu sözü üzerine üçüncü derviş başından geçenleri anlatmaya başlar. Kendisinin daha önce Pers kralı olduğunu belirtir. Cömertliği ile bilinen Hâtim et-Tâi’yle ilgili olayları anlatır ve kendisi de onun gibi olabilmek için çeşitli yollar dener. Basra melikesinin cömertliğini duyduktan sonra onunla tanışıp evlenmek ister ancak melikenin bu evlilik için bazı şartları vardır. Hikâyede bunlar ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Ayrıca bu hikâye içerisinde, “Kevsuar Şehzadenin Sergüzeşti” başlığı altında Nemruz şahının oğlu Kevsuar’ın hikâyesi anlatılır. Önceki iki hikâyede olduğu gibi kendisine Konstantiniyye tarafına gitmesi gerektiği ve orada üç dervişle karşılaşacağı söylenmesi üzerine orada bulunduğunu belirtir. Daha sonra anlatılanlar karşısında padişah çok mutlu olur ve dördüncü dervişin de başından geçenleri anlatmasını ister.

*Dördüncü Dervişin Padişaha Anlattığı Sergüzeşti:* Dördüncü derviş sözlerine “benim dertlerime bakıldığında bunlarınki hiçbir şey değil” diyerek başlar. Anlatılanlara bakıldığında bütün sıkıntılara rağmen diğer dervişlerin iyi günlerinin de olduğunu, fakat kendisinin doğduğu günden beri



hiç rahat yüzü görmediğini belirtir. Kendisinin Çin hükümdarının şehzadesi olduğunu söyleyerek babasının yerine tahta geçen amcasının kendisine ihanetini anlatır. Babası hayattayken ona hizmet eden, onun vasiyetini dinleyen Mübarek adlı kişi ona yardımcı olmak için elinden geleni yapmak ister ve babasıyla ilgili ne biliyorsa ona anlatır. Daha sonra âşık olduğu kıza kavuşamama sebeplerini anlatır. Sonunda o da bir zahitle karşılaştığını ve kendisine de diğer dervişler gibi Konstantiniyye'ye gitmesi nasihat edildiğini belirtir. Sözlerini tamamlamak üzereyken ellerini açıp padişahın hayırlı bir erkek evladı olması için dua eder, diğer dervişler de ona eşlik ederek birlikte Fatıha okurlar. Bu durum karşısında Azad Bahit gözyaşlarını tutamaz. O anda içeriden bir gürültü gelir ve görevlilerden biri padişaha güzel bir haber getirir.

*Dervişlerin Duasının Kabul Olması ve Padişaha Oğul Evlat Haberinin Verilmesi:* Eserin sonuç bölümü olarak değerlendirilebilecek olan bu anlatıda, dervişlerin hikâyelerinin tamamlandığı ve padişahla oturup sohbet etmeye başladıkları anlatılır. Tam o sırada kapıdan bir görevli içeri girerek padişahın muştuluk ister ve ona hanımının bir erkek evlat doğurduğu haberini verir. Padişah bu duruma inanmaz ve bunun nasıl olduğunu görevliye sorar. Görevli ise padişahın saklanan bir durumu ona anlatır. Padişah oğlunu kollarına alıp ona bakar. Daha sonra da dervişler kollarına alarak şehzadeyi öperler ve yeni doğan çocuğa Bahtiyar adını verirler. Azad Bahit bütün hazinenin kapılarını açtırıp yardıma muhtaç ne kadar insan varsa hepsine hayır yapar. Halkın hepsi çok mutlu olur ve şehzadeye dua ederler. Üç yıllık vergiler tamamen silinir, zindandaki mahkûmların hepsi affedilerek serbest bırakılır. Çok büyük bir ziyafet verilir. Herkes ziyafetteyken şehzadenin bulunduğu odaya karanlık bulut misali bir sis çöker ve annesinin kucağında duran çocuk o anda kaybolur. Oradaki herkes bu duruma çok şaşırır ve ağlamaya başlar. Bu şekilde aradan iki gün geçer ve aynı karanlık sis tekrar çöküp çocuğu altın bir beşikle odaya bırakır. Bu durum her ay tekrar eder. Bu şekilde yedi yıl geçtikten sonra dervişler padişahla istişare edip bir kâğıda dileklerini yazarak şehzadenin koynuna koyarlar. Hikâyenin sonunda dervişlerin buraya geldikten sonra kendi ideallerine ulaşmaları, kaybettikleriyle yeniden bir araya gelmeleri ve hayallerinin nasıl gerçekleştiği anlatılır. Perilerin kralı Melik Şahbaz'ın yardımıyla dervişlerin hepsi hayallerine kavuşup mutlu bir hayata adım atarlar ve destan böyle biter.

Bu destanı Şâdi'nin diğer eserlerinden farklı kılan bir özellik olduğunu dile getiren Kelimbetov, destandaki iyi karakterlerin neredeyse

tamamının hayallerinin gerçekleştiğini, kötü karakterlerin ise suçlarına göre cezalandırıldığını belirtmiştir (1974, s. 26).

Şair, halkın hayallerini gerçekleştirecek yöneticilerin iyi işlerini ve hikmetlerini ele alarak zalim yöneticileri eleştirir. Memleketin halka değer vererek onlardan hiçbir şeyi esirgemeyen cömert ve adaletli bir kişi tarafından yönetilmesi gerektiğine inanır. Destanın ana kahramanları padişahlar, şehzadeler, zenginler ve tüccarlardır. Kelimbetov, eserdeki asıl kahramanların; halkın vekilleri olan memurlar, vatanını koruyan kahramanlar, yaşlı bilgeler, akıllı ve yiğit kadınlar olduğunu belirtir (1974, s. 27).

*Nazım Çehâr Derviş* destanında her bir kahramanının ilginç hikâyeleri; İran, Çin, Yemen, Nişabur gibi farklı yerlerde başlar ve eserdeki diğer karakterlerle birlikte Hint, Roma, Frenk, Şam, Basra, Nemruz, Horasan, Turan, Türkistan gibi ellere taşınır. Ancak dervişler bu ülkelerde mutluluğu bulamayıp ölmeye karar verdikleri anda yolda bir zahitle (darda kalan insanların yardımına koşan bir peygamber olduğu düşünülen Hızır'la) karşılaşır ve onun tavsiyesi üzerine Azat Bahit'in yaşadığı Konstantiniyye'ye giderler. Böylece adaleti ilân eden padişah Azat Bahit ile tanışarak onun hüküm sürdüğü topraklarda hayallerine ulaşırlar.

### 2.3. Nazım Çehâr Derviş Üzerine Yapılan Çalışmalar

Yaptığımız araştırmalar ve kaynak taramaları sonucunda bu eserle ilgili Kazakistan'da birkaç çalışmaya rastlanırken Türkiye'de ise herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Eser, Kazak Türkçesindeki kaynaklarda, "Nazım Çahar Derviş", "Çar Derviş", "Şar Derviş", "Çahar Derviş", "Çahor Derviş", "Tört Derviş" vb. adlarla yer almaktadır.

Bilim adamı Kelimbetov, Şâdi Jäñgiruli üzerine araştırma ve inceleme yapılmasının yasak olduğu bir dönemde, şairin hayatı ve eserleri üzerine ilk edebî çalışma olan *Şâdi Aqın* adlı eserini 1974 yılında Almatı'da yayımlatmıştır. Bilim adamı bu çalışmasında, Şâdi'nin hayattayken kitap olarak yayımlanan eserlerinden hem büyük hacimli hem de fikir ve içerik bakımından oldukça zengin olduğunu düşündüğü beş eseri kısaca incelemiştir. Bu eserlerden biri de *Nazım Çehâr Derviş (Tört Derviş)*'tir.

Güney Kazakistan Bölgesi'nin kültürel mirasını bir araya getirmek için oluşturulan *Qazınalı Oñtüstik* adlı proje kapsamında, Şâdi Jäñgiruli'nin *Nazım Çehâr Derviş* adlı eseri üzerine Mirzaxmetuli editörlüğünde yapılan çalışmaya 279. ciltte yer verilmiştir (Mirzaxmetuli, 2015). Bu çalışmada, eserin Kazak Kiril alfabesine çeviri yazısı yapılmıştır. 192 sayfalık eserin asıl metninden 6. ve 7. sayfalar ek olarak verilmiştir. Çalışmanın sonundaki

açıklamalar kısmında, metinde yer alan Arapça ve Farsça bazı terimler, özel isimler ve yer adları alfabetik sırayla açıklanmıştır. Ancak bir proje kapsamında ele alınan bu çalışmanın kısıtlı bir sürede ya da aceleyle hazırlandığı düşünülmektedir. Çünkü çeviri yazısı incelendiğinde pek çok yanlış okuma yapıldığı göze çarpmaktadır. Eser üzerine herhangi bir inceleme yapılmamıştır.

Şâdi'nin otuzdan fazla eserinin olduğunu belirten Karıpbayev, bu eserlerin bazılarında Doğu edebiyatının klasik eserlerine atıflar yapıldığını ifade etmiştir. Bir makalesinde, 1909 yılında Taşkent'te basılan *Nazım Çehâr Dervîş* adlı eseri ele alarak onun Kazak edebiyatındaki yerine değinen bilim adamı, şairin bu eseri kolay seçmediğini çünkü onun Dünya edebiyatının ünlü eserlerinden biri olduğunu ve birçok ülkede kaleme alındığını vurgulamıştır. Böylesine ünlü bir eserin Kazak topraklarında yazılmasını ise Kazak edebiyatında Dünya edebiyatının önde gelen eserlerinin takip edilerek edebî süreç aşamasına geçilebildiği şeklinde yorumlamıştır (2018 s. 260). Şâdi'nin eseri üzerine çalışma yapan Kelimbetov, Mirzaxmetulı ve Karıpbayev'in yanı sıra Âbdığapparova, Boranbayev, Âbdimanulı ve Kenjebayev gibi bilim adamları da çalışmalarında şairin eserine değinmişlerdir.

## Sonuç

Kazak yazılı edebiyatının oluşumuna, Doğu edebiyatındaki yazar ve eserlerin önemli etkileri olmuştur. Kazak edebiyatı ile Doğu edebiyatı arasındaki bağlar genellikle nazire geleneğiyle oluşmuş ve edebiyat sahasında yüzyıllardır süregelen bu gelenek, Kazak edebiyatını dil, şekil, konu ve sanat bakımından daha zengin kılmıştır.

Kazak topraklarında halkı bilinçlendirmek ve ülkeyi özgürlüğe kavuşturmak amacıyla eserler kaleme alan Şâdi Jäñgirulı, Mäşhür Jüsip Kopeyulı, Aqılbek Sabal, Âbubäkir Kerderi, Jüsipbek Şayxislamulı, Turmağambet İztilevov, Aqmolla gibi şairler de Kazak yazılı edebiyatının oluşumuna katkı sağlamışlardır. Özgün eserlerinin yanı sıra Doğu'da yüzyıllardır kullanılan temaları ve olay örgülerini nazire geleneğiyle yeniden kaleme alan bu şairlerin eserleri, 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında Petersburg, Kazan, Ufa, Orenburg ve Taşkent gibi şehirlerde yayımlanmıştır. Ancak bu eserler arasında henüz gün yüzüne çıkarılmayan ya da Türklük bilimine kazandırılmayanlar da vardır.

Bu eserlerden birisi de çalışmamıza konu olan ve Kazak şair Şâdi Töre Jäñgirulı tarafından kaleme alınan *Nazım Çehâr Dervîş*'tir. Şâdi bu eseri, ilk olarak Farsça yazılan ve çeşitli coğrafyalara yayılarak dilsel ve

## Türkoloji

№ 4 (120), 2024

RECEP ARAL & TALİP YILDIRIM

kültürel zenginlikler kazanan *Hikâye-i Çehâr Derviş*'e nazire olarak kaleme almıştır. Şâdi'nin eseri daha önce mensur olarak yazılan varyantlardan yalnızca şekil olarak değil, aynı zamanda olay örgüsü bakımından da farklılık göstermektedir.

Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında farklı dillerde ve farklı adlarla kaleme alınan *Hikâye-i Çehâr Derviş*, öncelikle Farsçadan Urduçaya daha sonra İngilizce, Fransızca, Tacikçe ve Rusçaya tercüme edilmiştir. Zaman içinde hem nesirle hem de nazımla yazılmış varyantları oluşan eser, Türk dünyası edebiyatında da kendine yer bulup Türkiye, Özbekistan, Doğu Türkistan ve Kazakistan'da tercüme edilmiş veya nazire olarak kaleme alınmıştır.

Şâdi tarafından nazire olarak kaleme alınan varyant üzerine Kazakistan'da bazı çalışmalar yer alsa da Türkiye'de herhangi bir çalışma tespit edilmemiştir. Kaynaklardan Şâdi'nin *Nazım Çehâr Derviş* adlı eserinin 1909, 1913 ve 1917 yıllarında Taşkent'teki Gulam Hasan Arifcanova Litografyası'nda basıldığı bilgisine ulaşılmıştır. Ancak bunlardan sadece 1913 yılında basılan üç nüsha tespit edilebilmiştir. Tespit edilen nüshalardan ikisi Almatı ve Astana'daki kütüphanelerde; diğeri ise Türkistan Eyaleti'nin Çapayev köyündeki bir kişinin evinde yer almaktadır.

Farklı yerlerden çeşitli sebeplerle bir araya gelerek birbirlerine kendi maceralarını anlatan dört dervişin ayrı ayrı hikâyelerinin ele alındığı *Nazım Çehâr Derviş* adlı eserde; genellikle aşk, sadakat, fedakârlık, adalet, kardeşlik, insan aklı ve insanın manevi yolculuğu gibi konular ele alınmıştır.

Şâdi'nin *Nazım Çehâr Derviş*'i hem edebî değeri hem de kültürel önemi ile dikkat çeken bir eserdir. Üzerine yapılacak çalışmalarla eserin zenginliği ve çok yönlülüğü ortaya koyulabilir. Bu bakımdan eser üzerine hazırlamakta olduğumuz tezde, eserin dil özellikleri incelenerek alana katkı sunulmaya çalışılacaktır. Ancak bu eserin gerek ele alınan olaylar ve olayların gerçekleştiği mekânlar gerekse kültür, adalet, ahlak, bilinç, insana dair meseleler ve manevi bir yolculuğu içeren konular açısından; tarih, tasavvuf, felsefe, edebiyat ve halk bilimi gibi alanlarda yapılacak araştırmalara da veri sağlayabilecek nitelikte olduğu söylenebilir.

Özetle, Türk dünyası edebiyatında çeşitli sebeplerle tarihin tozlu raflarında kalan ve yeterli düzeyde araştırılıp incelenemeyen eserlerin gün yüzüne çıkarılarak farklı perspektiflerden ele alınması alana katkı sağlayacaktır.

**Kaynakça**

- Äbdığapparova, J. (2011). *XX Ğasır Basındağı Qazaq Ädebiyeti Mäseleleri Jäne Şadi Aqın*. Türkistan: Turan.
- Äbdimanulı, Ö. (2012). *XX Ğasır Basındağı Qazaq Ädebiyeti*. Almatı: Dävir.
- Alashbayev, Y. (2021). Kazak Edebiyatı'nda Nazire Geleneğı. *Aydın Türklük Bilgisi*, 7(1), 31-58.
- Aral, R., & Yıldırım, T. (2024). Kazak Şair Şadi Töre Jäñgirulı'nın Hayatı, Edebî Kişiliğı ve Eserleri (1855-1933). *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 17(46), 771-795.
- Benli, S. (2004). İlk Dönem Urdu Edebiyatı'na Genel Bir Bakış. *Nüşa*, (13), 91-106.
- Boranbayev, J. (2014). *Şıǵıs Şayırlarınıñ Soñı: Şadi Aqın*. Almatı: Bilim.
- Cihângir Töre, Ş. (1913). *Nazım Çehâr Derviş*. Taşkent: Litografiya Gulam Xasan Arifjanova.
- Devellioǵlu, F. (1996). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın.
- Duncan Forbes, L.L.D. (1857). *Bâgh o Bahâr or Tales of the Four Darweshes Translated From the Hindûstânî of Mîr Amman, of Dîhlî*. London.
- Günaydın, S. (2017). *Dört Derviş Hikâyesi / Hikâye-i Çihâr Derviş*. İstanbul: Büyüyenay.
- Karipbayev, J. T. (2018). "Çaxor Dârviş" Qissası Jäne Onıñ Nazirası. Qazaq Bilim Akademiyasınıñ Bayandamaları, (4), 259-272.
- Kelimbetov, N. (1974). *Şadi Aqın*. Almatı: Jazuvşı.
- Kelimbetov, N. (2004). *Ejelgi Ädebi Jädigerlikter*. Astana: Foliant.
- Kenjebayev, B. (1993). *XX Ğasır Basındağı Ädebiyet (Jetinşi Kitap)*. Almatı: Bilim.
- Kuanysbayeva, Z., & Zhiyenbayev, Y. (2017). Ayqap Dergisi ve Mağcan Cumabayev'in Şiirleri Örneğinde 20. Yüzyıl Başında Kazak Edebî Dilinde Kullanılan Kitabi Unsurlar. *Bilig* (80), 279-315.
- Mırzaxmetulı, M. (Ed.). (2015). *Şadi Jäñgirulı: Tört Dârviş Qissası*. Almatı: Nurlı Älem.
- Şahmuhammed, M. A. (1986). *Priklyuçeniya Çetreh Dervişey. S. Hovari (Per. s Tadj)*. Duşanbe: İrfon.
- Yegevbayev, A. (2006). *Qazaq Ädebiyetiniñ Tarixı 5. Tom XIX Ğasırduñ Ekinşi Jartısı (1850-1900)*. Almatı: QazAkparat.

Yıldırım, S. (2010). *Hikâye-i Çihar Derviş İnceleme, Metin, Dizin*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi / Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

### İnternet Kaynakları

- URL-1 <https://franpritchett.com/00urdu/baghobahar/index.html#index>. (Erişim Tarihi: 04.08.2024).
- URL-2 <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/cehar-dervis-nizari>. (Erişim Tarihi: 20.08.2024). Öger, A. “Çehâr Dervîş (Nizârî)”. *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*.
- URL-3 <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/car-dervis-hirami>. (Erişim Tarihi: 14.08.2024). Musalı, V. “Çâr Dervîş (Hırâmî)”. *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*.

**Аңдатпа:** Қазақ әдебиетіне мол әдеби мұра қалдырған Шәді төре Жәңгірұлы (1855–1933) ХХ ғасыр басында жазған шығармаларымен қазақ жазба әдебиетінің қалыптасуына үлес қосқан маңызды ақындардың бірі. Отызға жуық өлең шығармасы бар, көпшілігі әр баспаханада басылған ақын туралы Кеңес Одағы кезінде саяси себептерге байланысты зерттеу жүргізілмеді. Шәді Шығыс әдебиетінің атақты шығармаларына ұқсас шығармаларымен қазақ әдебиеті тарихында өзінің шынайы орнын алды. Түрік әлемі әдебиетінде назира үлгісінде жазылған көптеген шығармалар тиісті деңгейде зерттелмеген. Қазақстанда Шәді ақын шығармалары зерттелгенімен Түркияда ақын және оның шығармашылығы әлі белгісіз болып тұр. Зерттеу нысанамыз болып тұрған «*Назым шәр дәруіш*» атты еңбегі солардың бірі ғана. Бұл мақала аталған поэтикалық шығарманы ғылыми айналымға енгізуге, оның мазмұны мен мәдени мәніне талдау жасауға арналған. Алғашында парсы тіліндегі «*Төрт дервиштің бастан кешкен оқиғалары*» мәтініне назира үлгісінде жазылған «*Назым шәр дәруіш*» ұлан-ғайыр аумаққа таралу барысында тілдік және мәдени мазмұны жағынан байыды. Мақалада «*Назым шәр дәруіш*» дастанының қазақ топырағында жасалу және бейімделу тарихы қарастырылып, оның құрылымы, мазмұны, мәтінде берілген оқиға желісі талданады.

**Кілт сөздер:** Шығыс әдебиеті, Қазақ әдебиеті, Шәді Төре Жәңгірұлы, Хикайе Чехар Дервиш, Нәзира дәстүрі

**(Режеп АРАЛ, Талип ЙЫЛДЫРЫМ. ҚАЗАҚ АҚЫНЫ ШӘДІ ТӨРЕ ЖӘҢГІРҰЛЫНЫҢ «НАЗЫМ ШӘР ДӘРУІШ» ШЫҒАРМАСЫН ЗЕРТТЕУ)**

*KAZAK ŞAİR ŞADİ TÖRE JAŃGIRULI'NIN "NAZIM ÇEHÂR DERVİŞ" ADLI ESERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

**Аннотация:** Шади Торе Жангирулы (1855–1933), оставивший значительное литературное наследие, является одним из видных деятелей казахской литературы, сыгравших важную роль в становлении казахской письменной традиции начала XX века. Автор около тридцати стихотворных произведений, многие из которых были опубликованы в различных типографиях, Шади в силу политических обстоятельств оставался вне научного анализа в советский период. Тем не менее, он занял достойное место в истории казахской литературы как поэт, создавший одни из наиболее значимых произведений восточной литературной традиции. Многие произведения поэта, как оригинальные, так и переводы, остаются недостаточно изученными в тюркской литературной традиции. Одним из таких произведений является поэма *Назым Чехар Дервиш*, которая, несмотря на некоторое изучение в Казахстане, остаётся практически неизвестной в Турции и является предметом настоящего исследования. Настоящая статья посвящена введению данного стихотворного произведения в научный оборот, а также анализу его содержания и культурного значения. *Назым Чехар Дервиш*, изначально задуманное как пародийное произведение на персидский текст *Приключения Четырёх Дервишей*, обогатилось с точки зрения языка и культурного содержания в процессе распространения на обширной территории. В статье будет рассмотрена история создания и адаптации данного произведения на казахской земле, проведён анализ его структуры, содержания, а также сюжетных линий, представленных в тексте.

**Ключевые слова:** Восточная литература, казахская литература, Шади Торе Жангирулы, приключения четырех дервишей, пародия.

**(Реждеп АРАЛ, Талип ЫЫЛДЫРЫМ. АНАЛИЗ ПРОИЗВЕДЕНИЯ КАЗАХСКОГО ПОЭТА ШАДИ ТОРЕ ЖАНГИРУЛЫ «НАЗЫМ ЧЕХАР ДЕРВИШ»)**

---

**Yazar Katkı Oranı (Author Contributions):** Recep ARAL (%60), Talip YILDIRIM (%40)

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

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

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

---

## БАЙЛАНЫС

Түркология ғылыми-зерттеу институты  
Түркістан/ҚАЗАҚСТАН  
Телефон: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245  
Web-сайт: <https://dergipark.org.tr>  
e-mail: [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)

## КОНТАКТ

Научно-исследовательский институт  
Тюркологии  
Туркестан/КАЗАХСТАН  
Телефон: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245  
Web-сайт: <https://dergipark.org.tr>  
e-mail: [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)

## РЕДАКЦИЯНЫҢ МЕКЕНЖАЙЫ:

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

## АДРЕС:

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

Көркемдеуші редактор: Х. Четин  
Түрік тілі редакторы: А. Карабағ  
Ағылшын тілі редакторы: С. Челик  
Орыс тілі редакторы: М.Молдашева  
Қазақ тілі редакторы: Б. Ертаева

## İLETİŞİM

Türkoloji AraştırmalarıEnstitüsü  
Türkistan/KAZAKİSTAN  
Telefon: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245  
Website: <https://dergipark.org.tr>  
e-mail: [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)

## CONTACT

Research Institute of Turcic studies  
Turkestan/KAZAKHSTAN  
Telefon: 8 (72533) 3-16-78; 6-36-36/1245  
Website: <https://dergipark.org.tr>  
e-mail: [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)

## ADRES:

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

## ADDRESS:

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

Grafik-Tasarım: H. Çetin  
Türk Dili Editörü: A. Karabağ  
İngilizce Editörü: S. Çelik  
Rusça Editörü: M. Moldasheva  
Kazakça Editörü: B. Ertayeva

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

Басуға 18.12.2024 ж. қол қойылды.  
Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.  
Шартты баспа табағы 11,9  
Таралымы 300 дана. Тапсырыс 630.