

4. ULUSLARARASI DEDE KORKUT TÜRK KÜLTÜRÜ, TARİHİ ve EDEBİYATI KONGRESİ

2-4 Eylül 2021

Bakü, Azerbaycan, AMEA Folklor Enstitüsü,  
Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü



## KONGRE KİTABI

Editör: Prof. Dr. Ramazan GAFARLI

ISBN: 978-625-7898-53-9



# KONGRE KİTABI

**4. ULUSLARARASI DEDE KORKUT TÜRK  
KÜLTÜRÜ, TARİHİ ve EDEBİYATI KONGRESİ**  
**2-4 Eylül 2021**

**Bakü, Azerbaycan, AMEA Folklor Enstitüsü,  
Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü**

**Editör:**  
**Prof. Dr. Ramazan GAFARLI**

**Bu kitabın tüm hakları FARABİ Yayınevi'ne aittir.  
Yazarlar etik ve hukuki olarak eserlerinden sorumludurlar.**

**FARABİ Yayınevi - 2021©**

**Yayın Tarihi: 15.09.2021**

**ISBN:978-625-7898-53-9**

# KONGRE ID

## KONGRE ADI

**4. ULUSLARARASI DEDE KORKUT TÜRK KÜLTÜRÜ, TARİHİ ve  
EDEBİYATI KONGRESİ**

## TARİH VE YER

**2-4 Eylül 2021**

**Bakü, Azerbaycan, AMEA Folklor Enstitüsü,  
Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü**

## KONGRE BAŞKANI AZERBAYCAN

**Prof. Dr. Ramazan GAFARLI - AMEA Folklor Enstitüsü  
“Dede Korkut” şöbesinin müdürü, “Dede Korkut” bilimsel dergisinin başkanı**

## KONGRE BAŞKANI TÜRKİYE

**Prof. Dr. Metin EKİCİ - Ege Üniversitesi  
Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü  
Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Başkanı**

## KONGRE KOORDİNATÖRÜ

**Alina AMANZHOLOVA**

**TOPLAM KATILIMCI SAYISI: 33**

**AZZERBAYCAN KATILIMCI SAYISI: 22**

**TÜRKİYE KATILIMCI SAYISI: 11**

# DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Seyfeddin RZAYEV - AMEA Folklor Entitüsü  
"Mitoloji" şöbesinin müdürü, "Dede Korkut" bilimsel dergisinin  
başkan yardımcısı

Prof. Dr. Ramazan GAFARLI - AMEA Folklor Enstitüsü "Dede  
Korkut" şöbesinin müdürü,  
"Dede Korkut" bilimsel dergisinin başkanı

Prof. Dr. Hacer HÜSEYNOVA - Azerbaycan Devlet Pedagoji  
Üniversitesi

Doç. Dr. Ruslan ABDULLAYEV - AMEA  
Doç. Dr. Gönül SAMEDOVA - Azerbaycan Devlet Pedagoji  
Üniversitesi

Doç. Dr. Sehran HAVERİ - AMEA Yönetim Kurulu üyesi  
Doç. Dr. Sebine İSAYEVA - AMEA Folklor Entitüsü "Dede  
Korkut" şubesi Uzman araştırmacı

Doç. Dr. Melahet BABAYEVA - AAzerbaycan Devlet Pedagoji  
Üniversitesi

Doç. Dr. Sefa KARAYEV - AMEA Folklor Enstitüsü  
Doç. Dr. Hikmet GULUYEV - AMEA Folklor Enstitüsü  
Dr. Zamik TEHMEZOV - Azerbaycan Devlet Pedagoji  
Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa GÜNEŞ - Dumlupınar Üniversitesi  
Doç. Dr. Halide Aslan - Ankara Üniversitesi

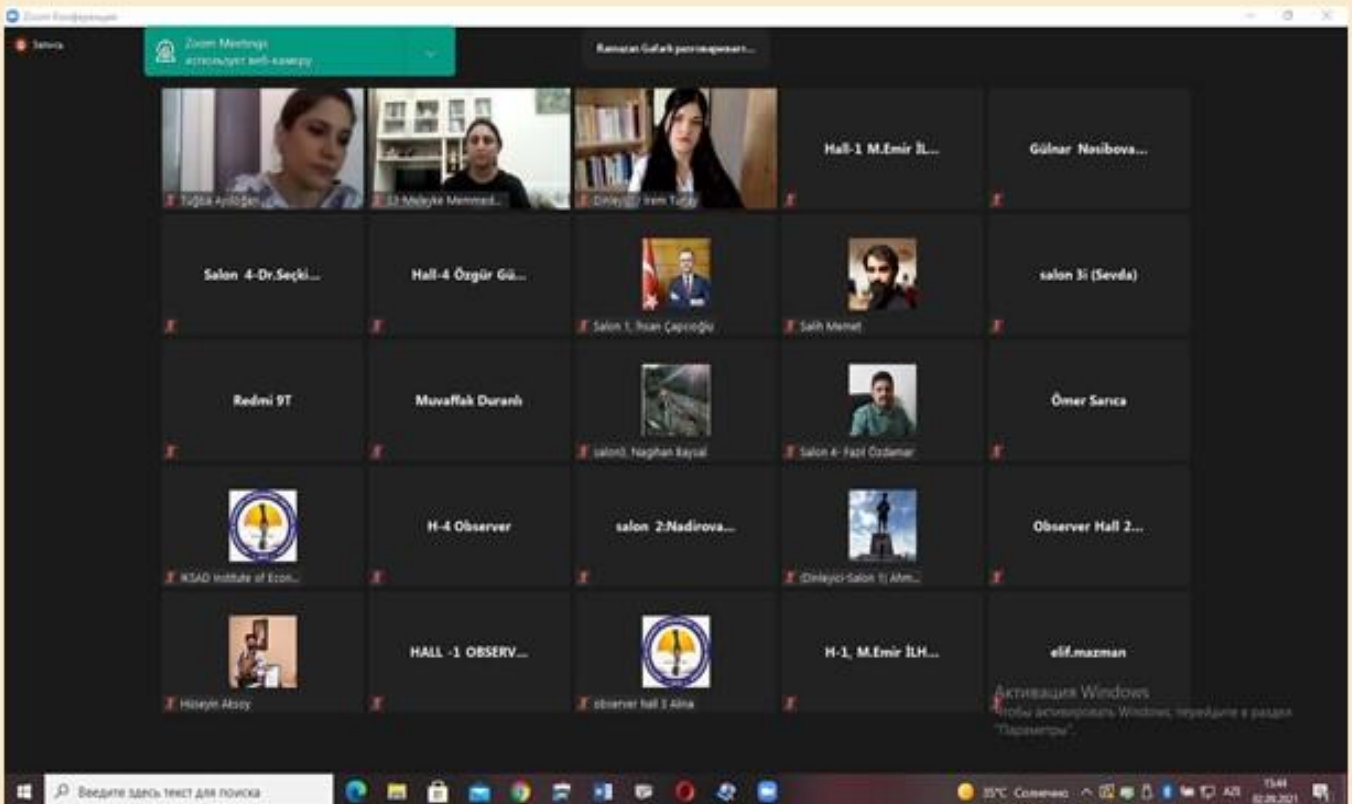
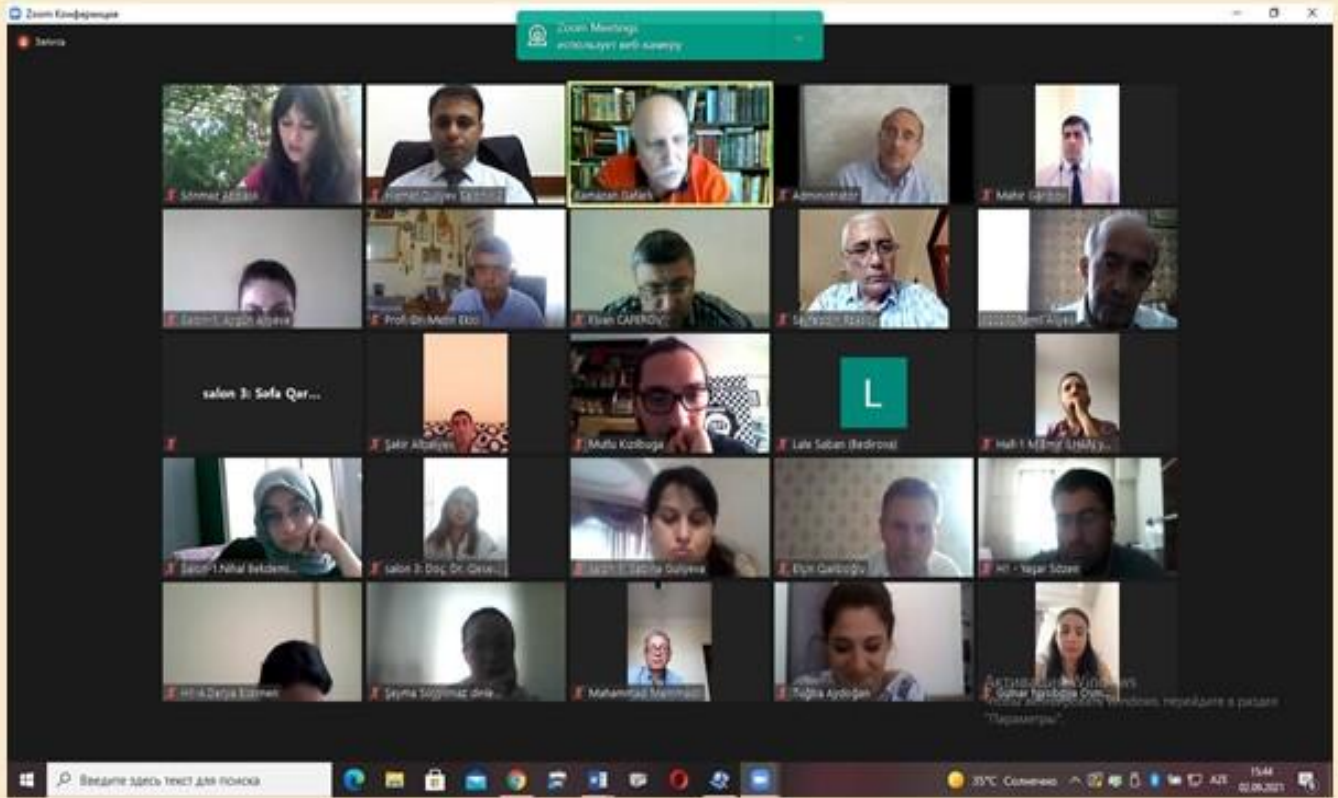
Dr. Gülşen AĞABEY - Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi  
Huraman KERIMOVA - AMEA Folklor Entitüsü "Dede Korkut"  
şubesi Uzman araştırmacı

Aysel ŞEYDAYEVA - Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi  
Öğr. Gör. Eda ERMAGAN-CAGLAR - Altınbaş Üniversitesi  
Öğr. Gör. Gürdal ÇETİNKAYA - Manisa Celal Bayar Üniversitesi

# BİLİM VE DANIŞMA KURULU

- Prof. Dr. İsmayıl KAZIMOV - Azerbaycan Milli İlimler Akademiyası
- Prof. Dr. Ramazan GAFARLI - AMEA Folklor Enstitüsü "Dede Korkut" şöbesinin müdürü
- Prof. Dr. Hacer HÜSEYNOVA - Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi
- Prof. Dr. Teyyar CAVADOV - Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi
- Prof. Dr. Seyfeddin RZAYEV - AMEA Folklor Entitüsü "Mitoloji" şöbesinin müdürü
- Prof. Dr. Sabit DUMAN - İnönü Üniversitesi
- Prof. Dr. Ayten ER - Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
- Prof. Dr. Şahin FİLİZ - Akdeniz Üniversitesi
- Doç. Dr. Sebine İSAYEVA - AMEA Folklor Entitüsü "Dede Korkut" şubesi Uzman araştırmacı
- Doç. Dr. Galib SAYILOV - AMEA Folklor Entitüsü "Merasim folkloru" şubesi Uzman araştırmacı
- Doç. Dr. Gönül SAMEDOVA - Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi
- Doç. Dr. Sefa KARAYEV - AMEA Folklor Enstitüsü
- Doç. Dr. Hikmet GULUYEV - AMEA Folklor Enstitüsü
- Dr. Zamik TEHMEZOV - Azerbaycan Devlet Pedagoji Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Alper Bilgehan YARDIMCI - Pamukkale Üniversitesi
- Dr. Halide MEMMEDOVA - AMEA Folklor Entitüsü "Dede Korkut" şubesi Uzman araştırmacı.
- Dr. Kadri AĞGÜN - Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi

# FOTO GALERİSİ





Zoom Meeting

Observer Hall 2...

Observer Hall 2 Alina, Ramadan Gafar, Prof. Dr. Mem Eki, Dr. Mustafa Güneş Sağdıç, Sefa Çetinkaya, Şehnaz Abbasi

Recording...

**Participants (131)**

Find a participant

- ESAD Institute of Eco... (Co-host)
- Prof. Dr. Melih Eki (Co-host)
- Dr. Mustafa Güneş Sağdıç (Co-host)
- Administrator
- Elym Kolboga
- Gülner Harbibova Osmanova
- HI - Nigar Sözen
- HI - A.Derya Edimer
- HI - 1 DESKTOP
- Hikmet Guliyev Salon - 2
- Huseyn Akbulut
- Phone (Droid)
- Muhammed Garibov
- Nadine Şimşek
- Razvan BT
- Sabina Guliyeva
- Sabina Isayeva
- Uchiy 1 Omer Sarica
- Salon 9 - Fazl Cödemer
- Salon 1 - Aygün Aliyeva
- Salon 10 - Mustafa İsmail

Zoom Meeting

Observer Hall 2...

Observer Hall 2 Alina, Ramadan Gafar, Prof. Dr. Mem Eki, Dr. Mustafa Güneş Sağdıç, Sefa Çetinkaya, Şehnaz Abbasi

Recording...

**Participants (142)**

Find a participant

- Kamil Çankırılı (Co-host)
- HI - A Observer (Co-host)
- HI - 1 DESKTOP (Co-host)
- Observer Hall 2 Alina (Co-host)
- Prof. Dr. Melih Eki (Co-host)
- Seyfeddin Kızıyıcı
- 00000Rahad aliyev
- Dr. Mustafa Güneş Sağdıç (Co-host)
- Dr. Mustafa Güneş Sağdıç (Co-host)
- Administrator
- Gülner Harbibova Osmanova
- HI - Nigar Sözen
- HI - A.Derya Edimer
- HI - 1, M.Emir SAKI
- Hikmet Guliyev Salon - 2
- Huseyn Akbulut
- Muhammed Mahmedli
- Muhammed Garibov
- Muhammed Kolboga
- Muhammed Duran
- Omer Sarica





Zoom Meeting - Salon 4

Mahir Garibov

Şeyma Soyyılmaz...

Original Sound: Off

Recording...

### Kan Turalı ve Selcan Destanı

Bilindiği gibi İran Türkleri aşıklık geleneğinde destanların bir kısmı nazım, bir kısmı da nesir olarak oluşturulmuştur. Sözlü geleneğe çoğunlukla âşıklar tarafından anlatılan destanlarda; duygu yoğunluğunun arttığı ya da kahramanların birbirleriyle yaptıkları konuşmalar ile soru ve cevapların bir kısmı dinleyicilere nazım olarak sunulmakta ve bu kısımlar âşıklar tarafından saz eşliğinde bestelenmiş şiir formunda söylenmektedir.

قانتورالی و سلجان داستانی

عاشیق ادبیاتی

علیرضا ذہبق

Participants: 10

Chat

Share Screen

Pause/Stop Recording

Breakout Rooms

Reactions

Leave Room

Remaining: (09:34:31)

Zoom Meeting

Original Sound: Off

Recording...

Remaining: (09:25:23)

H-4 Observer

Elvan CAFEROV

H-4 Özgür Gövenc

H-4 Observer

Dinleyici / İsm Tunay

Dinleyici / Tuğba Aydoğan

Şeyma Soyyılmaz dinleyici oturum 4

Mahir Garibov

Şeyma Sarıbaş

Elvan CAFEROV

Salon 4 Mutlu Kızılboga

Salon 4- Faal Özdemir

Dinleyici H-4 Emine Varoğlu Sarıbaş

Zoom Meeting

Ortaasica 09:38:46

Aguzman Quliyev

# Ağzımızın Tadı Tuzu Masalların Sofrası

## Anadolu Masallarında Mutfak Kültürü

Participants:

- Salon 1: Aygün Aliyeva
- HI - Yaqar Sözen
- Haft-1 MEEMİL İHAN yed...
- Salih Mehmet
- HI-A.Derja Etkimen
- Salon 1: Sabina Gülyeva

Zoom Meeting

Participants:

- Sönmez Adilbarak
- Ramazan Gafary
- Administrator
- Mahir Garibov
- Salon 1: Aygün Aliyeva
- HI-A.Derja Etkimen
- Salon 1: Sabina Gülyeva
- Tuğba Aydoğan
- Elvan CAFEROV
- Seyfeddin Rızacı
- Salon 1: Aygün Aliyeva
- Mahammad Mammadli
- Hikmet Quliyev Salon - 2
- S3-Meyleke Memmedova
- Salon 1: İHAN CAÇIROĞU
- Salih Mehmet
- Şeyma Tozlaşmaz dinleyici otu...
- HI - Yaqar Sözen
- Şakir Abdiyev
- Prof. Dr. Metin Ekici
- Salon 4-Dr.Seçkin Sarılaya
- Salon 1: Fatma Qarayev
- Haft-4 Öğgür Güvenc
- HI-1, MEEMİL İHAN
- Sabina İsayeva





# 4. ULUSLARARASI DEDE KORKUT TÜRK KÜLTÜRÜ, TARİHİ ve EDEBİYATI KONGRESİ

2-4 Eylül 2021

Bakü, Azerbaycan, AMEA Folklor Enstitüsü  
Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü



## KONGRE PROGRAMI

Meeting ID: 889 0696 4199

Passcode: 020202

# AÇILIŞ TÖRENİ

Bakü Yerel Saati: **15:00 – 15:30**

Ankara Yerel Saati: **14:00 – 14:30**

**Akademik Muxtar İmanov**  
AMEA Folklor İnstitunun direktoru

**Prof. Dr. Ramazan GAFARLI**  
AMEA Folklor Enstitüsü “Dede Korkut” şöbesinin müdürü,  
“Dede Korkut” bilimsel dergisinin başkanı

**Prof. Dr. Metin EKİCİ**  
Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü  
Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Başkanı  
“Dede Korkut Günümüz Gençlerine Sesleniyor”

**Prof. Dr. Seyfəddin Rzasoy**  
AMEA Folklor İnstitunun Mifologiya şöbesinin müdiri

**Prof. Dr. Nizami Muradoghlu**  
AMEA Folklor İnstitu



### *Prof. Dr. Ramazan GAFARLI*

*AMEA Folklor Enstitüsü*

*“Dede Korkut” şöbəsinin müdürü, “*

*Dede Korkut” bilimsel dergisinin başkanı*

02 sentyabr 2021-ci il tarixində Bakıda AMEA Folklor İnstitutu, Türkiyənin Ege Universiteti Türk Dünyası Araştırmaları İnstitutu və İqtisadi İnkişaf və Sosial Araştırmalar İnstitutunun (İKSAD)-ın birgə təşkilatçılığı ilə “IV Beynəlxalq Dədə Qorqud Türk mədəniyyəti, tarixi və ədəbiyyatı konfransı” keçirilib. Zoom platforması üzərindən onlayn formatda keçirilən konfransı giriş sözü ilə AMEA Folklor İnstitutunun Dədə Qorqud şöbəsinin müdiri və eyniadlı dərginin baş redaktoru, filologiya elmləri doktoru Ramazan Qafarlı açaraq bildirib ki, bu konfrans ortaq tariximizin qələbə və zəfərlərlə dolu olan bir çağında keçirilir. Alimin sözlərinə görə, dünya tarixinin son 1500 illik çağında türk ən aparıcı qüvvə olsa da, bir əlində qılınc, bir əlində Qurani-Kərim tutub, ədalətin, barışın, haqqın müdafiəsində dursa da, daim mənfur qonşuları tərəfindən xəyanətlə rastlaşıb. Tükün döyüş ruhunu əks yöndə ifşa edənlər onun haqqında yalançı tayfa mifi yaradıb geniş arealda yaymış və dahi Nizaminin dediyi kimi, “taxt-tacı ədalət üstündə qurulan” ulu xalqı gözdən salmağa can atmışlar. Ancaq mədəni dünya hər zaman ulu türkün döyüşkənliyi ilə yanaşı, maddi-mənəvi abidələr yaratmaqda da yer üzündə məskunlaşan heç bir xalqdan geri qalmadığının, bəzən daha üstün mövqedə dayandığının şahidi olub. Alim Qarabağın işğaldan azad olunmasının ildönümü ərəfəsində bu konfransın keçirilməsinin əhəmiyyətini, Türkiyənin Ege Universitetinin Türk Dünyası Araştırmaları İnstitutunun Türk xalq bilimi anabilim bölməsinin rəhbəri, prof. Mətin Əkicinin tərəflərdən biri olduğunu xüsusilə vurğulayaraq, prof.M.Əkicinin “Koroğlu” və Dədə Qorqud eposlarının yorulmaz araşdırıcısı kimi çoxçeşidli elmi-pedaqoji və ictimai fəaliyyətini, eləcə də “Koroğlu” eposunun dünya xalqları arasında mövcud olan variantlarını müqayisəli şəkildə araşdırmasını, alimin səyi nəticəsində Dədə Qorqudun İranda tapılan yeni əlyazmasının elmi dövriyyəyə təqdimini yüksək qiymətləndirib.

Daha sonra söz alan Ege Universiteti Türk Dünyası Araştırmaları İnstitutunun Türk xalq bilimi anabilim bölməsi rəhbəri, professor Mətin Əkici çıxış edərək belə bir iş birliyi üçün AMEA Folklor İnstitutunun rəhbərliyinə təşəkkürünü bildirib və iki millət bir dövlət olmaq yolunda hər gün uğurlu addımlar atan Türkiyə-Azərbaycan qardaşlığının qeyri-maddi mədəni irsə verdiyi dəyərin əhəmiyyətindən bəhs edib. O, türk dili, ədəbiyyatı, tarixi və mədəniyyətinin ən əsas qaynağı hesab edilən “Kitabi-Dədə Qorqud”un və Qorqud Ata hekayələrinin bu gün əlimizə üç nüsxə şəklində gəlib çatdığını vurğulayaraq, dastanda istifadə edilən dilin türk millətinin ruhunu canlandırdığını diqqətə çatdırıb. Prof. M.Əkici çıxışının sonunda konfransın təşkilində əməli keçənlərə təşəkkür edərək, gələn il bu tədbirin İzmir Ege Universitetində üz-üzə keçirilməsini arzu etdiyini ifadə edib.

AMEA Folklor İnstitutunun Mifologiya şöbəsinin müdiri, professor Seyfəddin Rzasoy isə çıxışı zamanı Dədə Qorqudun oğuz xalqlarının milli kimliyinin, keçmişinin, bugününün və gələcəyinin kitabı olduğunu və hər gələn nəslin bu kitabda yeniliklər tapacağını vurğulayıb. Professor çıxışının sonunda bildirib ki, biz “Kitabi-Dədə Qorqud”a və türkologiyaya yeni nəfəs gətirməli, Azərbaycan türkologiyası ilə Türkiyə türkologiyasını birləşdirməklə, onun potensialını bir-birinə qovuşdurmaqla yanaşı dünyaya qapıları açmalıyıq.

Açılış panelində İnstitutun Folklor və yazılı ədəbiyyat şöbəsinin baş elmi işçisi, filologiya elmləri doktoru Nizami Muradoğlu da çıxış edərək Dədə Qorqud adına keçirilən bu konfransın böyük önəm daşdığını diqqətə çatdırıb. O bildirib ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” kitabı türk xalqlarının tarixini, ədəbiyyatını, hərbi və dövlətçilik tarixini öyrənmək baxımından əvəzəlməz bir mənbədir. Dədə Qorqud dastanlarını təkrar-təkrar oxuyan alim hər oxuduqca yeniliklərlə üzləşdiyini də gizlətməyib.

Sonda söz Türkiyənin İqtisadi İnkişaf və Sosial Araşdırmalar İnstitutunun (İKSAD) Azərbaycan təmsilçisi Əlvən Cəfərova verilib. O, təmsil etdiyi qurumun və qurumun başçısı Mustafa Tətif Əmək adından konfrans iştirakçılarna və konfransın fəaliyyətinə uğurlar arzu edib.



## *Prof. Dr. Metin EKİCİ*

*Ege Üniversitesi*

*Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü*

*Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Başkanı*

### **DEDE KORKUT GÜNÜMÜZ GENÇLERİNE SESLENİYOR**

Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsünün saygıdeğer direktörü Prof. Dr. Muhtar İmanov, AMEA Folklor Enstitüsü Dede Korkut Şubesi Müdürü sayın Prof. Dr. Ramazan Gaffarlı, AMEA Folklor Enstitüsünün Mitoloji Şubesi Müdürü saygıdeğer Prof. Dr. Seyfeddin Rzasoy, AMEA Folklor Enstitüsü öğretim üyesi sayın Nizami Muradoğlu, kongremizin katılımcısı saygıdeğer bilim insanları ve kıymetli izleyiciler **“4. Uluslararası Dede Korkut Türk Kültürü, Tarihi ve Edebiyatı Kongresi”**ne hoş geldiniz. Hepinizi şahsım, Türkiye, İzmir ve Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü adına hürmetle selamlıyorum.

Bu kongre Azerbaycan Milli İlimler Akademisi ve onun Dede Korkut Şubesi ve Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı ile Ekonomik Gelişme ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün (IKSAD) ortaklaşa düzenlediği bir kongredir. Böyle bir işbirliğine bizleri teşvik ettiği ve Korkut Atanın kutlu yolunda birlikte yürüme kararlılığı gösterdiği için AMEA Folklor şubesi müdürü sayın Prof. Dr. Ramazan Gaffarlı hocama ve AMEA Folklor Enstitüsü Direktörü sayın Prof. Dr. Muhtar İmanov hocama hassaten teşekkürlerimi arz ederim. Bu birliktelik bir defaya mashus değil, iki devlet bir millet olma yolunda her geçen daha kararlı adımlar atan Türkiye-Azerbaycan kardeşliğinin, genel olarak Oğuz-Türk boyları kardeşliğinin somut bir göstergesi olarak, iki ülke bilimsel kurumları arasında işbirliği yapma ve sürekli kılınmasında atılan önemli adımlardan biridir.

Tıpkı kırk yıllık Ermeni işgalinden bir Türk yurdu olan Karabağ'ın azat edilmesinde olduğu gibi, kardeş iki ülke arasındaki bu türden işbirliği çalışmalarının artırılarak ve daha güçlü hale getirilerek Korkut Ata'nın düsturlarıyla, Bayındır Han'ın şami günlüğünün altında ve bilim sofrasında diğer kardeş Türk ülkelerinden kurumların da katılımıyla sürekli kılınacaktır.

Bu kongrenin tertibinde emeği geçen herkese çok teşekkür eder, gelecek yıl bu kongreyi tertib etme işini inşallah yüz yüze bir şekilde Ege Üniversitesi Türk dünyası Araştırmaları Enstitüsü olarak üstlenmek istediğimizi bildiririm.

Saygıdeğer hocalarım, değerli katılımcılar izninizle korkut atanın genç kuşaklara iletmemizi istediği bazı sözleri sizlere aktarmak istiyorum. Türk dili, edebiyatı, tarihi, sanatı, müziği ve kültürünün en temel kaynağı kabul edilen Dede Korkut Kitabı veya Dede Korkut anlatmaları bugün elimize üç yazma nüsha halinde ulaşmıştır. Nasıl ünlü İran şairi Firdevsi Şehname'de kullandığı “Farsça ile Acem milletini dirilttim” demişse, Dede Korkut Kitabı'nda



kullanılan dil, estetik üslup ve anlatmalarda aktarılan örnek olaylar ile Türk Milletinin ruhu canlandırılmaya, unutulmaya yüz tutan Türklük olgusu ve varlığı hatırlatılmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle Dede Korkut anlatmaları Orhun Kitabelerinde gelecekteki Türk gençliğine seslenen Bilge Kağan'ın sözlerinin yeni bir metni olarak okunmalıdır. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, Dede Korkut anlatmalarını kahramanlık anlatıları şeklinde okumak yerine, Türk gençlerine seslenen ve örnek metinlerle bu sesleniş kalıcı belleğe yerleştirmeye çalışan anlatmalar şeklinde okumanın daha doğru olacağına inanıyorum.

Türk Dünyası genelindeki edebî eserlerin dil ve edebi bakımdan incelenmesinde, kültür ve sanat alanlarında, tarihi olayların araştırılmasında, devlet ve toplum yapısının incelenmesinde ve değerler olarak tanımladığımız günlük hayatımızda geçerli pek çok kural ve uygulama hakkında Dede Korkut/Korkut Ata geleneği içinde yaratılmış yazmalardaki anlatmalardan yararlanmak gerekir. Sadece bunlarla yetinmemeli Dede Korkut Kitabı'nın insanlık için sahip olduğu değeri bütün dünyaya anlatmalıyız.

Dede Korkut yazmaları Türk kimliğinin nasıl korunacağını örnekleyen metinler olarak değerlendirilmelidir. Türk kimliğinin korunmasındaki en temel unsurun OĞUZ TÜRKÇESİ olduğuna açık bir vurgu yazmalardan Dresden yazmasının adında açıkça vurgulanmıştır. Hatırlanacağı üzere “Kitab-ı Dedem Korkut ala lisan-ı taife-i Oğuzan” yani “Oğuzların Diliyle Dedem Korkut'un Kitabı” adını taşıyan bu eser ilk olarak dil konusunda Türkçe (Oğuz Türkçesi) tercihini yaptığını belirterek, devrindeki Arapça ve Farsça yazma geleneğinin dışına çıktığını ifade etmektedir. Buradan hareketle, Dede Korkut Kitabı Türk kimliğini korumada birinci unsurun dil, yani Oğuz Türkçesi olduğunu vurgular.

İkinci olarak gerek içeriği ve gerekse konusu bakımından destani anlatmaları ihtiva eden böyle bir eseri oluşturan kişinin bu eseri adlandırırken ısrarla “Kitap” lafzını kullanması, hazırlanmış olduğu bu eserin Türk kimliği için kutlu bir eser olduğunu göstermektedir. Kitap sözünü kullanarak hem eseri bağlı kıldığı Korkut Ata'nın şahsına bir kutsallık atfetmekte hem de eserin içindeki anlatmaların kutlu birer anlatma olduğunu ifade etmektedir. Bu noktadan bakıldığında, Dede Korkut'un şahsı ve onun etrafında oluşturulan eser Türk kimliğini korumada her zaman bakılması gereken bir kutlu hazine kitabıdır.

Eserin Mukaddime kısmında ilk olarak “Besmele” yer alır. Bunu takiben hemen Korkut Ata'nın kimliği hakkında bilgi verilmiştir. Aslında eserin yazıya geçirildiği dönemdeki mukaddimelerde bulunması gereken klasik üslubun dışına çıkan bu yazım tarzı eserin belli bir amaç için hazırlandığının veya yazıya geçirildiğinin bir başka işareti olarak düşünülmelidir.

Korkut Ata'nın kimliği hakkında bilgi verilirken ilk olarak Korkut Ata'nın peygamber zamanına yakın yaşadığı, Oğuz'un tamam bilicisi olduğu, Oğuz boyların her türlü derdini ve sorununu çözdüğü, gaipen türlü haberler verdiği ve her ne der ise doğru çıktığı belirtilmiştir. Bu sözlerden anlaşılması gereken Korkut Ata'nın her Türk genci tarafından bilinmesi, tanınması ve onun sözlerinden ilham alması gerektir. Korkut Ata burada kutlu bir şahsiyet olarak tanıtılmış ve onun Tanrı katında makbul kişi olduğu ve bilinmeyen âlemlerden haber verip Oğuzları aydınlattığı ve sorunlarını çözdüğü belirtilmiştir. Korkut Ata hakkında belirtilen bu sözler on üç anlatma içinde ve yazmalardaki soylamalarda da Korkut Ata'ya başvurmak suretiyle ona danışarak sorunların nasıl çözüldüğünü örneklemektedir. Burada verilen en önemli bilgi ise onun dediği her şeyin doğru çıktığıdır ki bu durumun kanıtı bir sonraki kısımda açıklanmaktadır.

“Ahir zamanda hanlık tekrar Kayı'ya geçecek, kimse ellerinden alamayacak, ahir zaman olup kıyamet kopuncaya dek. Bu dediği Oman neslidir, işte sürüp gidiyor.” Bu kısımda hem Korkut Ata'nın sözlerinin alıntılanması hem de yazarın bu sözlerin doğruluğu için Oğuzların Kayı boyuna mensup Osman nesli tarafından yönetilmesi durumunu kanıt göstermesi son derece önemlidir. Aslında yazar burada bir alıntı, bir tespit ve yorumu birlikte yapmak suretiyle Dede

Korkut yazmaları içindeki anlatmaların sıradan anlatmalar olmadığını, Korkut Ata'nın yukarıda belirtilen özellikleri ve sözlerinin doğruluğu bu kanıtla doğrulanmıştır, bu durumda Korkut Ata'nın bundan sonraki sözleri ve anlatmaları ve anlatmalar sonunda verdiği yomların doğruluğu da kabul edilmek zorundadır.

Günümüz gençlerinin bu noktada alması gereken ders, Korkut Ata ve diğer Türk büyüklerinin verdiği öğütlerini dikkatli bir şekilde okuyup, yeniden yorumlayarak güncellemektir.

Mukaddimenin bundan sonraki kısmı “-maz”, “yeğ”, “bilür” ve “görklü” ek ve sözleriyle tamamlanan dört kısımda toplanabilecek sözlerden oluşturulmuştur.

Bunlardan “-maz” ekiyle bitenler Bismelenin açıklanması, yani her işe “Allah” adıyla başlamak gerektiği ki bu yapı olumlu bir yapıda Süleyman Çelebi'bin “Mevlid” adlı eserinde de “Allah adın zikredelim evvela/ Cümle işte vacip oldur her kula” benzer bir şekilde kullanılmıştır. Besmele sonrasında ise ilk olarak imanın şartlarının Türkçe açıklaması gibi özlü sözlere yer verilmiştir. Bundan sonraki kısımda ise “deniz dolmaz; tanrı sevmez; devlet olmaz; oğul olmaz; tepecik olmaz, oğul olmaz, hanım olmaz, dost olmaz, yaza kalmaz, güze kalmaz, yo alınmaz, hasım dönmez, adı çıkmaz, öğüt almaz, sofraya çekmez,” şeklindeki sözlerin hepsi genç kuşakların öğrenmesi gereken atasözleridir. Kesinlik bildiren ve belli bir deneyleme ve gözlem sonucunu kesin olarak aktaran bu sözlerle ve de neden olumsuz yapıları kullanarak, olumlu bir kültürel kimlik inşa edilmek istendiği ise dilbilim alanında çalışan gençlerimizin araştırması gereken bir konudur.

Bir sonraki grupta yer alan ve “yeğ, yiğ” sözüyle biten sözlerde ise bir karşılaştırma ve doğru tercih ortaya konmuştur. Bu sözlerin kullanılmasıyla Türk kültürel kimliğinin oluşturulmasında nelerin daha iyi ve doğru olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü gruptaki sözlerin tamamlayıcısı olarak kullanılan “bilür” sözü ile her şeyi bilmenin mümkün olmadığı ve örnek alınması gereken insani ve doğal olay ve olgulardan ders almak tavsiye edilmekte, başka bir ifadeyle gözlemek, danışmak, sormak ve öğrenmek gerektiği vurgulanmaktadır. Günümüz dünyasında sıkça kullanılan “beyin fırtınası” uygulamasının aslında bu sözlerle tavsiye edildiği görülmektedir.

Dördüncü ve son gruptaki sözler ise “görklü”, yani “güzel” tamamlanmaktadır. Bu gruptaki sözlerde de bir karşılaştırma ve tercih yapılmaktadır. Farklı unsurlar arasında yapılan karşılaştırma mutlaka bize en iyi, en doğru ve en güzel ve işlevsel olanın hangisi olduğunu gösterecektir. Bu dördüncü grupta kullanılan sözlerin içindeki unsurlar arasında en mükemmel olanın tercih edilmesi tavsiye edilmektedir. Kültürel kimlik inşasında mutlaka en iyi, en doğru ve ihtiyacı hem işlevsel hem de estetik bakımdan en iyi şekilde karşılayacak olan unsurlar bizim değerler sistemimizi oluşturur.

Sonuç olarak, Dede Korkut Kitabı'nın mukaddimesi bir poetika olarak okunmalıdır. Bu poetikada Türk kimliğinin sürdürülebilir kılınmasında yapılması gerekenler, kaçınılması gerekenler, tercih edilmesi gerekenler farklı örnekler üzerinden Türk gençlerine aktarılmıştır. Mukaddime aynı zamanda eserin geri kalanında yer alan anlatmaların bir özetini vermekte, mukaddimedeki anlatılanların daha ayrıntılı örnekleri ise anlatmalar içinde açıklanmaktadır.

Kısacası, Türk gençleri Dede Korkut Kitabı'nda söylenen sözlerden hareketle Türk Dilinin yaşatılması ısrarcı olmalı, Türk kimliğini yaşatmak için Korkut Ata'nın söylemiş olduğu sözlerin anlamlarını yeniden yorumlamalı ve tıpkı Bilge Kağan'ın söylediği gibi kendi ilini ve töresini yaşatmak için çalışmalıdır. Sözlerimi Gazi Mustafa Kemal ATATÜRK'ün sözleriyle tamamlamak isterim:

“NE MUTLU TÜRKÜM DİYENE!”

## ÖNEMLİ, DİKKATLE OKUYUNUZ LÜTFEN / ÖNEMLİ, XAHİŞ EDİRİK DİQQƏTLƏ OXUYASINIZ

### Önemli, Dikkatle Okuyunuz Lütfen

- ✓ Kongremizde Yazım Kurallarına uygun gönderilmiş ve bilim kurulundan geçen bildirimler için online (video konferans sistemi üzerinden) sunum imkanı sağlanmıştır.
- ✓ Online sunum yapabilmek için <https://zoom.us/join> sitesi üzerinden giriş yaparak "Meeting ID or Personal Link Name" yerine ID numarasını girerek oturuma katılabilirsiniz.
- ✓ Zoom uygulaması ücretsizdir ve hesap oluşturmaya gerek yoktur.
- ✓ Zoom uygulaması kaydolmadan kullanılabilir.
- ✓ Uygulama tablet, telefon ve PC'lerde çalışıyor.
- ✓ Her oturumdaki sunucular, sunum saatinden 15 dk öncesinde oturuma bağlanmış olmaları gerekmektedir.
- ✓ Tüm kongre katılımcıları canlı bağlanarak tüm oturumları dinleyebilir.
- ✓ Moderatör – oturumdaki sunum ve bilimsel tartışma (soru-cevap) kısmından sorumludur.

### Dikkat Edilmesi Gerekenler- TEKNİK BİLGİLER

- ✓ Bilgisayarınızda mikrofon olduğuna ve çalıştığına emin olun.
- ✓ Zoom'da ekran paylaşma özelliğine kullanabilmelisiniz.
- ✓ Kabul edilen bildiri sahiplerinin mail adreslerine Zoom uygulamasında oluşturduğumuz oturuma ait ID numarası gönderilecektir.
- ✓ Katılım belgeleri kongre sonunda tarafınıza pdf olarak gönderilecektir
- ✓ Kongre programında yer ve saat değişikliği gibi talepler dikkate alınmayacaktır

### ÖNEMLİ, XAHİŞ EDİRİK DİQQƏTLƏ OXUYASINIZ

- ✓ Konfransımızda Yazı Qaydalarına uyğun göndərilmiş və elmi komissiyadan keçən məruzələr üçün online (video konfrans şəklində) çıxış imkanı veriləcəkdir.
- ✓ Online məruzə üçün <https://zoom.us/join> linki üzərindən daxil olaraq "Meeting ID or Personal Link Name" yerinə ID nömrəsinə daxil olaraq konfransa qoşula bilərsiniz.
- ✓ ZOOM tətbiqi pulsuzdur və yeni hesab açmağa ehtiyac yoxdur
- ✓ ZOOM tətbiqi qeydiyyatdan keçmədən istifadə edilə bilər
- ✓ Tətbiq planşet, telefon və kompüterlərdə mümkündür
- ✓ Hər iclasda məruzəçilər məruzə saatından 10 dəqiqə əvvəl konfransa bağlanmış olmaları lazımdır
- ✓ Bütün konfrans iştirakçıları canlı qoşularaq bütün məruzələri izləyə bilərlər.
- ✓ Moderator – iclasdakı çıxış və elmi diskussiyalar (sual-cavab) hissəsindən məsuldurlar

### NƏZƏR YETİRİLMƏSİ VAXIB OLANLAR – TEXNİKİ BİLGİLƏR

- ✓ Kompüterlərinizdə mikrafon olduğuna və saz vəziyyətdə olmasına əmin olmalısınız.
- ✓ ZOOM-da ekran paylaşma xüsusiyyətini bacarmalısınız
- ✓ Qəbul edilən məqalə sahiblərinin mail adresinə ZOOM tətbiqindəki linkə aid ID nömrəsi göndəriləcəkdir.
- ✓ Sertifikatlar konfransdan sonra sizlərə PDF olaraq göndəriləcəkdir.
- ✓ Konfrans proqramında yer və saat dəyişikliyi kimi tələblər nəzərə alınmayacaqdır.

Zoom'a giriş yapmadan önce lütfen ad soyad ve SALON numaranızı belirtiniz

Örnek: Hall-1, Awais Khan



Meeting ID: **889 0696 4199**

Passcode: **020202**

**Salon-1****02.09.2021****Oturum Başkanları: Prof. Dr. Metin EKİCİ, Doç. Dr. A. Derya ESKİMEN****Meeting ID: 889 0696 4199 / Passcode: 020202****Bakü Yerel Saati: 15:30 – 18:00****Ankara Yerel Saati: 14:30 – 17:00**

Başlık	Yazar(lar)	Üniversite
DEDE KORKUT ANLATMALARINI NASIL OKUMALIYIZ	Prof. Dr. Metin EKİCİ	Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı
AĞZIMIZIN TADI TUZU MASALLARIN SOFRASI: ANADOLU MASALLARINDA MUTFAK KÜLTÜRÜ	M. Emir İLHAN	Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Antalya, Türkiye
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI EĞİTİMİNDE VE DERS KİTAPLARINDA KÜLTÜREL ÖGELER VE ÇEŞİTLİLİK	A. Derya ESKİMEN	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Kütahya, TÜRKİYE
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI 9. SINIF DERS KİTABININ 2018 YILI TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMINDA BELİRTİLEN ANAHTAR YETKİNLİKLER AÇISINDAN ELE ALINMASI	A. Derya ESKİMEN	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Kütahya, TÜRKİYE
"KİTABİ DEDE KORKUT" DESTANINDA AİLE EĞİTİMİ	Sebine Guliyeva	Mingeçevir Devlet Üniversitesi, Pedagoji, pedagoji ve psikoloji, Mingeçevir, Azerbaycan
TÜRKİYE'DE LATİN ALFABESİNE GEÇİŞ SÜRECİ	Günel HÜSEYNOVA	Anadolu Üniversitesinin Sosyal Bilimler İnstitutunun Tarih bölümü üzrə doktora öğrencisi Gence Devlet Üniversitesinin Sosial fenler bölümünün öğretim üyesi Azerbaycan
ESKİ TÜRKÇEDEN KAZAKÇAYA HAYVAN ADLARI	Emin Oba	Dr., Al-Farabi Kazakh National University - Almatı/ Kazakistan
	Salih Memet	Bağımsız Araştırmacı Öğr., Türk Dili ve Edebiyatı
DEDE KORKUT DESTANI ÖRNEĞİNDE İNANCIN AHLAKİ VE KÜLTÜREL DEĞERLERİN KORUNMASINDAKİ ROLÜ	İhsan ÇAPCIOĞLU	Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi, Ankara, Türkiye
	Aygün ALİYEVA	Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi, Ankara, Türkiye
AZERBAYCAN TÜRKÇESİNDE AKRABALIK TERİMLERİ ÜZERİNE BİR TASNİF DENEMESİ	Yaşar SÖZEN	Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Denizli, TÜRKİYE
<b>Tüm katılımcılar, oturum saatinden 15 dakika önce kongreye katılmalıdır. Her sunum 10-12 dakikadan uzun sürmemelidir. Lütfen kameralarınızı oturumun sonuna kadar açık tutunuz.</b>		

**Salon-2****02.09.2021****Oturum Başkanları: Prof. Dr. Ramazan Gafarlı, Doç. Dr. Hikmət QULİYEV****Meeting ID: 889 0696 4199 / Passcode: 020202****Bakü Yerel Saati: 15:30 – 18:00****Ankara Yerel Saati: 14:30 – 17:00**

<b>Başlık</b>	<b>Yazar(lar)</b>	<b>Üniversite</b>
"DƏDƏ QORQUD" KİTABININ MÜQƏDDİMƏSİNDƏ XANIMLAR	Ramazan Gafarlı	AMEA Folklor İnstitutü "Dədə Korkut" şöbəsinin müdürü, "Dədə Korkut" bilimsel dergisinin başkanı
İKİNCİ NÖV TƏYİNİ SÖZ BİRLƏŞMƏLƏRİ ƏSASINDA YARANAN BİTKİ ADLARI	Gülbəniz Məmmədova	Bakı Xoreografiya Akademiyası
SEYFƏDDİN RZASOYUN YARADICILIĞINDA "KİTABİ - TÜRKMAN LİSANI" OĞUZNAMƏSİNİN TRANSMEDİATİV STRUKTURU VƏ RİTUAL - MİFOLOJİ SEMANTİKASI	Prof. Dr. Nizami Muradoghlu	AMEA Folklor İnstitutu
XIDİR NƏBİ HAQQINDA MƏRASİM NƏĞMƏLƏRİNİN VARIATİV XÜSUSİYYƏTLƏRİ	Şakir Əlif oğlu ALBALIYEV	AMEA Folklor İnstitutu, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
QORQUDŞÜNASLIQDA FƏRQLİ VARIANTLARDA OXUNUB ŞƏRH EDİLƏN BƏZİ SÖZLƏR	Asif Hacıyev	pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Azərbaycan Respublikası Təhsil İnstitutu
YENİYETMƏLƏRİN MƏNƏVİ TƏRBİYƏSİNİN FORMALAŞMASINDA "KİTABİ DƏDƏ-QORQUD" DASTANINDAKI MÜASİR İDEYALARIN ROLU	Nadirova Şirinbəyim Mürşüd	Bakı Dövlət Universiteti
MUHAMMƏD LUTFİ VE İBRAHİM HAKKI'DA GÜFTE UNSURU	Lale BEDİROVA (ŞABANOVA)	Doktora ögrencisi, Azərbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor İnstitutü, Güney Azərbaycan Folkloru Şubəsi
SEYFƏDDİN RZASOY - ÖMRÜN ÖZÜNÜTƏSDİQ MƏQAMI	Elçin Qaliboğlu	AMEA Folklor İnstitutunun böyük elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
ƏNƏNƏNİN YENİLƏNMƏSİ KONTEKSTİNDƏ AZƏRBAYCANDILLİ VİRTUAL MÜHİTDƏ DƏDƏ QORQUD OBRAZININ PARODİK ÇİZGİLƏRİ	Hikmət QULİYEV	Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Folklor İnstitutu, böyük elmi işçi, Bakı
"DIRSƏ XAN OĞLU BUĞACIN BOYU" NUN ALT MƏTN KONSEPTİ	Ramil Əliyev	Filologiya elmləri doktoru, professor o.fr AMEA Folklor İnstitutu

**Tüm katılımcılar, oturma saatından 15 dakika önce kongreye katılmalıdır.****Her sunum 10-12 dakikadan uzun sürmemelidir.****Lütfen kameralarınızı oturma sonuna kadar açık tutunuz.**

**Salon-3****02.09.2021****Oturum Başkanları: Doç. Dr. Səfa Qarayev, Doç. Dr. Meleyke Memmedova****Meeting ID: 889 0696 4199 / Passcode: 020202****Bakü Yerel Saati: 15:30 – 18:00****Ankara Yerel Saati: 14:30 – 17:00**

<b>Başlık</b>	<b>Yazar(lar)</b>	<b>Üniversite</b>
"KİTABI-DƏDƏ QORQUD" DA İNİSİASİYA MƏRASİMİRİTUALLARI VƏ ADƏT-ƏNƏNƏLƏRİ	Meleyke Memmedova	AMEA Folklor İnstitutu
QƏHRƏMANIN QADIN MÜHİTİNDƏN KİŞİ MÜHİTİNƏ KEÇİDİ KONTEKSTİNDƏ BASATIN DAVRANIŞLARININ PSİXOSEMANTİKASI	Səfa Qarayev	Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Folklor İnstitutu, böyük elmi işçi, Bakı
ŞAMANLARIN VƏ AŞIQLARIN OXŞAR ÖLÜM TÖRƏNİ	İlhamə Cəlal qızı Qəsəbova	AMEA Folklor İnstitutu, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
ORTA MƏKTƏB DƏRSLİKLƏRİNDƏ ATALAR SÖZÜNƏ MÜNASİBƏT	Xuraman Daşdəmir qızı Kərimova	filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA Folklor İnstitutunun "Dədə Qorqud" , şöbəsinin böyük elmi işçisi
"DƏDƏ QORQUD KİTABI" NİN YAZILMA TARİXİ: ARAŞDIRMALAR, MÜLAHİZƏLƏR	Sadıqova Sevdə Muradxan qızı	BDU-nun Türkologiya kafedrasının dosenti, f.ü.f.d.
"KİTABI-DƏDƏ QORQUD" DASTANINDA OĞUZ BƏYİNİN FUNKSİYALARI	Dos. Məhəmməd MƏMMƏDOV	Bakı Dövlət Universiteti, Filologiya fakültəsi, Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı kafedrası, Bakı
OĞUZ MİFOLOJİ TƏFƏKKÜRÜNDƏ ÜÇ RƏQƏMİ (DASTANLAR ƏSASINDA)	Gülnar OSMANOVA	BDU, Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı kafedrasının dissertantı
SALUR KAZAN'IN YEDİ BAŞLI EJDƏRHAYI ÖLDÜRMƏSİ ANLATMASINDA EJDƏRHA VE KUTSALIN YENİDƏN YARATIMI	Dr. Öğr. Üyesi Nagihan BAYSAL	Ege Üniversite, Türk Dünyası Araştırmaları İnstitutu, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye
<b>Tüm katılımcılar, oturum saatından 15 dakika önce kongreye katılmalıdır.</b> <b>Her sunum 10-12 dakikadan uzun sürmemelidir.</b> <b>Lütfen kameralarınızı oturumun sonuna kadar açık tutunuz.</b>		

**Salon-4****02.09.2021****Oturum Başkanı: Prof. Dr. A. Özgür GÜVENÇ****Meeting ID: 889 0696 4199 / Passcode: 020202****Bakü Yerel Saati: 15:30 – 18:00****Ankara Yerel Saati: 14:30 – 17:00**

<b>Başlık</b>	<b>Yazar(lar)</b>	<b>Üniversite</b>
"QAÇAQ NƏBİ" DASTANINDA "DƏDƏ QORQUD" DASTANININ İZLƏRİ	Qasımova Afaq Mustafa qızı	AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı
ƏHMƏD BƏY AĞAOĞLUNUN MƏTBU FƏALİYYƏTİNDƏ MİLLİ MÜDAFİƏ VƏ QARABAĞ MÖVZUSU	Qəribov Mahir Heydər oğlu	Bakı Dövlət Universitetinin doktorantı AMEA-nın Folklor İnstitutu
İRAN TÜRKLERİNDE YENİDEN YARATILAN BİR DESTAN: KAN TURALI VE SELCAN DESTANI	Fazıl ÖZDAMAR	Ege Üniversite, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir/TÜRKİYE
RƏSUL RZA YARADICILIĞINDA UZAQ - YAXIN İRAQ	Nurəliyeva Pərvin Ələmdar qızı	ADPU, Ədəbiyyat kafedrası
İRAN TÜRKLERİNİN BİR MASAL KİTABI VE TÜRK DÜNYASI MASAL GELENEĞİNDEKİ YERİ: SELİM CEVAHİRFURUŞ	Öğr. Gör. Dr. Seçkin SARP KAYA	Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü TÖBİR
DEDE KORKUT ANLATILARINDA KAHRAMANIN KENDİYLE SINAVI	Prof. Dr. A. Özgür GÜVENÇ	Atatürk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
İMDAT AVŞAR'IN "GÜVERCİN SEVDASI": HAYATIN GERÇEKLERİ SANATSAL DÜŞÜNCE AKIŞINDA	Xəyalə Zərrab qızı Əfəndiyeva	Bakı Dövlət Universiteti
TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE "YORGAN"IN GELENEKSEL KULLANIMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	Gülsüm TARÇIN	Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk dili ve edebiyatı bölümü
<b>Tüm katılımcılar, oturum saatinden 15 dakika önce kongreye katılmalıdır. Her sunum 10-12 dakikadan uzun sürmemelidir. Lütfen kameralarınızı oturumun sonuna kadar açık tutunuz.</b>		

## İÇİNDEKİLER

<b>KONGRE KÜNYESİ</b>	<b>I</b>
<b>BİLİM KURULU</b>	<b>II</b>
<b>FOTOĞRAF GALERİSİ</b>	<b>III</b>
<b>KONGRE PROGRAMI</b>	<b>IV</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b>	<b>V</b>

## KONGRE KİTABI

<b>Yazar(lar) Başlık</b>	<b>Sayfa</b>
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI EĞİTİMİNDE VE DERS KİTAPLARINDA KÜLTÜREL ÖGELER VE ÇEŞİTLİLİK A. Derya ESKİMEN	1
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI 9. SINIF DERS KİTABININ 2018 YILI TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMINDA BELİRTİLEN ANAHTAR YETKİNLİKLER AÇISINDAN ELE ALINMASI A. Derya ESKİMEN	8
"KİTABI DEDE KORKUT" DESTANINDA AİLE EĞİTİMİ Sabina Güliyeva	15
"DIRSƏ XAN OĞLU BUĞACIN BOYU" NUN ALT MƏTN KONSEPTİ Ramil Əliyev	21
SEYFƏDDİN RZASOYUN YARADICILIĞINDA "KİTABI - TÜRKMAN LİSANI" OĞUZNAMƏSİNİN TRANSMEDİATİV STRUKTURU VƏ RİTUAL - MİFOLOJİ SEMANTİKASI Nizami Muradoghlu	29
XIDIR NƏBİ HAQQINDA MƏRASİM NƏĞMƏLƏRİNİN VARIATİV XÜSUSİYYƏTLƏRİ Şakir Əlif oğlu ALBALIYEV	33
ESKİ TÜRKÇEDEN KAZAKÇAYA HAYVAN ADLARI Emin Oba & Salih Memet	44
AZERBAJCAN TÜRKÇESİNDE AKRABALIK TERİMLERİ ÜZERİNE BİR TASNİF DENEMESİ Yaşar SÖZEN	53
QORQUDŞÜNASLIQDA FƏRQLİ VARIANTLARDA OXUNUB ŞƏRH EDİLƏN BƏZİ SÖZLƏR Asif Hacıev	71
YENİYETMƏLƏRİN MƏNƏVİ TƏRBİYƏSİNİN FORMALAŞMASINDA "KİTABI DƏDƏ-QORQUD" DASTANINDAKİ MÜASİR İDEYALARIN ROLU Nadirova Şirinbəyim Mürşüd	79
MUHAMMED LUTFİ VE İBRAHİM HAKKI'DA GÜFTE UNSURU Lale BEDİROVA (ŞABANOVA)	85
DEDE KORKUT DESTANI ÖRNEĞİNDE İNANCIN AHLAKİ VE KÜLTÜREL DEĞERLERİN KORUNMASINDAKİ ROLÜ İhsan ÇAPCIOĞLU & Aygün ALİYEVA	93



SEYFƏDDİN RZASOY - ÖMRÜN ÖZÜNÜTƏSDİQ MƏQAMI Elçin Qaliboğlu	102
“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DA İNİSİASIYA MƏRASİMİRİTUALLARI VƏ ADƏT-ƏNƏNƏLƏRİ Meleyke Memmedova	109
QƏHRƏMANIN QADIN MÜHİTİNDƏN KİŞİ MÜHİTİNƏ KEÇİDİ KONTEKSTİNDƏ BASATIN DAVRANIŞLARININ PSIXOSEMANTİKASI Səfa Qarayev	117
ORTA MƏKTƏB DƏRSLİKLƏRİNDƏ ATALAR SÖZÜNƏ MÜNASİBƏT Xuraman Daşdəmir qızı Kərimova	126
“DƏDƏ QORQUD KİTABİ”NİN YAZILMA TARİXİ: ARAŞDIRMALAR, MÜLAHİZƏLƏR Sadıqova Sevda Muradxan qızı	132
“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA OĞUZ BƏYİNİN FUNKSİYALARI Məhəmməd MƏMMƏDOV	144
“DƏDƏ QORQUD” KİTABININ MÜQƏDDİMƏSİNDƏ XANIMLAR Ramazan QAFARLI	151
OĞUZ MİFOLOJİ TƏFƏKKÜRÜNDƏ ÜÇ RƏQƏMİ (DASTANLAR ƏSASINDA) Gülmar OSMANOVA	169
İRAN TÜRKLƏRİNDE YENİDEN YARATILAN BİR DESTAN: KAN TURALI VE SELCAN DESTANI Fazıl ÖZDAMAR	174
İRAN TÜRKLƏRİNİN BİR MASAL KİTABI VE TÜRK DÜNYASI MASAL GELENEĞİNDEKİ YERİ: SELİM CEVAHİRFURUŞ Seçkin SARP KAYA	204
SALUR KAZAN'IN YEDİ BAŞLI EJDERHAYI ÖLDÜRMEŞİ ANLATMASINDA EJDERHA VE KUTSALIN YENİDEN YARATIMI Nəgihən BAYSAL	214
TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE “YORGAN”IN GELENEKSEL KULLANIMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME Gülsüm TARÇIN	224
DEDE KORKUT ANLATMALARINI NASIL OKUMALIYIZ Metin EKİCİ	243
AĞZIMIZIN TADI TUZU MASALLARIN SOFRASI: ANADOLU MASALLARINDA MUTFAK KÜLTÜRÜ M. Emir İLHAN	249
İKİNCİ NÖV TƏYİNİ SÖZ BİRLƏŞMƏLƏRİ ƏSASINDA YARANAN BİTKİ ADLARI Məmmədova GÜLBƏNİZ	251
TÜRKIYE'DE LATİN ALFABESİNE GEÇİŞ SÜRECİ Günəl HÜSEYNOVA	253
“QAÇAQ NƏBİ” DASTANINDA “DƏDƏ QORQUD” DASTANININ İZLƏRİ Qasımova Afaq Mustafa qızı	262
ƏHMƏD BƏY AĞAOĞLUNUN MƏTBU FƏALİYYƏTİNDƏ MİLLİ MÜDAFİƏ VƏ QARABAĞ MÖVZUSU Qəribov Mahir Heydər oğlu	272
RƏSUL RZA YARADICILIĞINDA UZAQ - YAXIN İRAQ Nurəliyeva Pərvin Ələmdar qızı	278
DEDE KORKUT ANLATILARINDA KAHRAMANIN KENDİYLE SINAVI Özgür GÜVENÇ	282

ƏNƏNƏNİN YENİLƏNMƏSİ KONTEKSTİNDƏ AZƏRBAYCANDİLLİ VİRTUAL MÜHİTDƏ DƏDƏ QORQUD OBRAZININ PARODİK CİZGİLƏR Hikmət QULİYEV	283
İMDAT AVŞARIN "GÜVERCİN SEVDASI": HAYATIN GERÇEKLERİ SANATSAL DÜŞÜNCE AKIŞINDA Xəyalə Zərrab qızı Əfəndiyeva	297
ŞAMANLARIN VƏ AŞIQLARIN OXŞAR ÖLÜM TÖRƏNİ İlhamə Cəlal qızı Qəsəbova	304



## TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI EĞİTİMİNDE VE DERS KİTAPLARINDA KÜLTÜREL ÖGELER VE ÇEŞİTLİLİK

### CULTURAL ELEMENTS AND DIVERSITY IN TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE EDUCATION AND TEXTBOOKS

**Ayşe Derya ESKİMEN**

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi

ORCID ID: 0000-0002-9155-9971

#### ÖZET

Oldukça geniş ve kapsayıcı bir anlam alanına sahip olan kültür kavramı, dil ve edebiyat ile yakın ilişki içerisinde. Nitekim eğer bir toplumun dilini öğrenmek istiyorsak kültürünü de öğrenir, dil ile ortaya koyulan edebî eserlerini de yakından tanırız. Bu anlamda dil, edebiyat ve kültür birbirinden ayrılmaz yapılardır. Çalışma kapsamımızı oluşturan Türk dili ve edebiyatı dersinin amacı, öğrencilerin okuma, yazma ve konuşma-dinleme becerilerinin yanı sıra edebî metinler aracılığı ile millî ve evrensel kültürel değerleri anlayarak, önemini ve değerini kavramalarını da sağlamaktır. Nitekim, Türk Dili ve Edebiyatı dersi öğretim programlarının amaçlarından birisi öğrencilerin, Türk edebiyatına ait eserler aracılığıyla millî, manevi, ahlakî, kültürel ve evrensel değerleri anlamaları, sağlamak (MEB, 2018:12) olarak vurgulanmıştır. Bu anlamda özellikle, Türk Dili ve Edebiyatı dersinin kültürel mirasın, değerlerin korunması, aktarımı konusunda üstlendiği rol önemlidir. Türk Dili ve Edebiyatı dersi, başlı başına kültüre dair bir bilinç oluştursa da, ders kitaplarında yer alan metinler yoluyla da bu bilinç pekiştirilmektedir. Özellikle çalışma örneğimizi oluşturan lise dönemi (9-12), “öğrencilerin edebî eserlerle tanışacağı, onları kavrayacağı ve onlarla kültür dünyasını geliştireceği dönemdir” (Keklik, 2013: 669). Araştırmada, Türk Dili ve Edebiyatı eğitiminde, program ve ders kitaplarında kültüre, kültürel değerlere, kültürel çeşitliliğe ilişkin verileri ders kitaplarında yer verilen edebî metinler yoluyla tespit etmek amaçlanmıştır. Bu tespitlerden hareketle, Türk Dili ve Edebiyatı dersinin ve ders kitaplarındaki metinlerin kültüre yönelik katkısı değerlendirilerek yorumlanmıştır. Çalışma, var olan bir durumu belge incelemeye dayalı bir biçimde betimlediği için nitel veri analizi tekniklerinden yararlanılarak gerçekleştirilen betimsel bir araştırmadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Dili ve Edebiyatı dersi, ders kitabı, kültür

#### ABSTRACT

The concept of culture, which has a very wide and inclusive meaning field, is also closely related to language and literature. As a matter of fact, if we want to learn the language of a society, we learn its culture and know its literary works closely. In this sense, language, literature and culture are inseparable structures. The aim of the course is to enable students to understand the importance and value of national and universal cultural values through literary texts, as well as their reading, writing and speaking-listening skills. As a matter of fact, one of the goals of the Turkish language and literature course curriculum is emphasized as ensuring that students understand national, spiritual, moral, cultural and universal values through works of Turkish literature. In this sense, in particular, the role that the course of Turkish language and literature assumes in the preservation and transfer of cultural heritage, values is important. Although the course of Turkish language and literature creates a consciousness of culture in itself, this consciousness is also reinforced through the texts contained in textbooks. In



particular, the high school period (9-12), which constitutes our study sample, is the period when students will meet literary works, understand them and develop the cultural world with them. The aim of the research is to determine the data on culture, cultural values and cultural diversity in Turkish language and literature education, programs and textbooks through the literary texts included in the textbooks. Based on these definitions, the contribution of the Turkish language and literature course and texts in textbooks to culture was evaluated and interpreted. The study is a descriptive study conducted using qualitative data analysis techniques, as it describes an existing situation based on document analysis.

**Keywords:** Course of Turkish language and literature, textbook, culture

## GİRİŞ

Oldukça geniş ve kapsayıcı bir anlam alanına sahip olan kültür kavramı, dil ve edebiyat ile yakın ilişki içerisinde. Nitekim eğer bir toplumun dilini öğrenmek istiyorsak kültürünü de öğrenir, dil ile ortaya koyulan edebî eserlerini de yakından tanırız. “Kültür, tarihte varlığı bilinen bir toplumun, sosyal etkileşimle kuşaktan kuşağa aktardığı manevi ve maddi yaşayış tarzlarının temsil ve yansıma bakımından yüksek bir seviyedeki bir bileşiği olan, sebebi ve sonucu açısından ise bireye ve topluma kimlik ve kişilik ile aidiyet bilinci kazandırma, onu bütünleşmiş kılma, yaşamı, çevreyi ve şartları bu kazanımları doğrultusunda değiştirme isteği veren, değer, norm ve toplumsal kontrol unsurlarının belirlediği bir sistemdir” (Tural,1992). Dilbilimci Prof. Dr. Doğan Aksan’ın (2000: 7), ifade ettiği gibi, dildeki bir sözcük bile ulusun inançları, gelenekleri, bireylerin kendi aralarındaki davranış ve ilişkileri, maddi ve manevi kültürü üzerinde fikir verebilir. “Edebiyat başlıca millî kültür unsurlarından biridir ve bir milletin geçmişte yaşamış, bugün yaşamakta olan ve gelecek kuşakların birbirlerine, süreklilik bilinci kazandırarak, bağlayan bir köprü sayılması bakımından edebiyatın diğer kültür unsurları arasında değerli ve önemli bir yeri vardır” (Cunbur ve Parlatır, 1990: 361). Bu anlamda dil, edebiyat ve kültür birbirinden ayrılamaz yapılarıdır.

Edebiyat ve dil öğretimi denildiğinde, metinler ve bunların seçimi akla gelir. Zira gerek öğretim programları gerekse ders kitapları için metin seçimi, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Edebiyat ve dil öğretiminde metin seçiminin önemi sık sık vurgulanmıştır. (Eskimen, 2016: 40). Metin seçimi önemlidir çünkü bu metinler yoluyla ve elbette uygulayıcıların katkısıyla Türk Dili ve edebiyatı dersi, bilgi aktarımının yanı sıra değerler ve aktarımı, duygular ve aktarımı, kültür ve aktarımı gibi duyuşsal alana yönelik kazanımları da hedefler. “Edebî eserler hem bireysel hayatla, hem de sosyal hayatla ilgili olarak, iyiye, güzele ve doğruya yönelme yolunda, yeni değerler kazandırma yolunda telkinlerde bulunur, insanları bunlar doğrultusunda eğitir” (Kavcar, 1999: 6). Buna bağlı olarak denilebilir ki, “Edebiyat, insanın sanat yoluyla kendisini, yaşadığı toplumu ve dünyayı tanımaya ve birçok yönden gelişmesine yardımcı olan değerleri içermektedir” (Günday, 2012: III). Pek çok edebî eserin, her birinde aleni ya da örtük bir ileti, kazandırılacak değer ve estetik zevk söz konusudur. Örneğin, Kaşgarlı Mahmud’un Dîvânü Lugati't-Türk’ünde dil bilinci ve sorumluluğu, Ömer Seyfettin’in ölümsüz eseri Forsa’da ahlakî, millî bilinç, sorumluluk ve vatanseverlik, Halide Edip Adıvar’ın Ateşten Gömlek adlı eserinde vatanseverlik ve dayanışma, Reşat Nuri Güntekin’in Yaprak Dökümü’nde aile birliğine önem verme, sevgi gibi pek çok değer ve bunlara yönelik tutum ve davranışlara gerek doğrudan (aleni) gerekse dolaylı (örtük) olarak işaret edilir. Bununla beraber örneğin masallar, iyi olma, sabırlı olma, azimli olma, tahammül etme gibi değerlere sahip olmanın gerekliliği yönünde kaleme alınmışlardır. Mitik anlatılardan destanlara, efsanelerden masallara kadar anlatılar toplumun değerlerini bünyesinde taşımaktadır (akt. Eskimen, 2018: 53).



Çalışma kapsamımızı oluşturan Türk Dili ve Edebiyatı dersinin amacı, öğrencilerin okuma, yazma ve konuşma-dinleme becerilerinin yanı sıra edebî metinler aracılığı ile millî ve evrensel kültürel değerleri anlayarak, önemini ve değerini kavramalarını da sağlamaktır. Nitekim, Türk Dili ve Edebiyatı dersi öğretim programlarının amaçlarından birisi öğrencilerin, Türk edebiyatına ait eserler aracılığıyla millî, manevi, ahlakî, kültürel ve evrensel değerleri anlamaları, sağlamak (MEB, 2018:12) olarak vurgulanmıştır. Bu anlamda özellikle, Türk Dili ve Edebiyatı dersinin kültürel mirasın, değerlerin korunması, aktarımı konusunda üstlendiği rol önemlidir. Türk Dili ve Edebiyatı dersi, başlı başına kültüre dair bir bilinç oluştursa da, ders kitaplarında yer alan metinler yoluyla da bu bilinç pekiştirilmektedir. Araştırma, Türk Dili ve Edebiyatı eğitiminde, program ve ders kitaplarında kültüre, kültürel değerlere, kültürel çeşitliliğe ilişkin verileri ders kitaplarında yer verilen edebî metinler yoluyla tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu tespitlerden hareketle, Türk Dili ve Edebiyatı dersinin ve ders kitaplarındaki metinlerin kültüre yönelik katkısı değerlendirilerek yorumlanmıştır.

## YÖNTEM

Çalışma, var olan bir durumu belge incelemeye dayalı bir biçimde betimlediği için nitel veri analizi tekniklerinden yararlanılarak gerçekleştirilen betimsel bir araştırmadır. Yıldırım ve Şimşek'e (2008) göre betimsel analizde, elde edilen veriler daha önceden belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır. Elde edilen veriler araştırma sorularının ortaya koyduğu temalara göre düzenlenebileceği gibi, görüşme ve gözlem süreçlerinde kullanılan sorular ya da boyutlar kullanılarak da sunulabilir. Verilerin toplanmasında doküman inceleme yöntemi kullanılmıştır. Çalışma dokümanını, 2018 yılı Türk Dili ve Edebiyatı öğretim programı ve 2020-2021 öğretim döneminde okullarda kullanılmakta olan 9., 10. ve 11, 12. sınıf Türk Dili ve Edebiyatı ders kitapları oluşturmaktadır. Ders kitaplarında yer alan metinler (Çevirme ve Ünveren, 2019)'in kültürel tema başlıklarından hareketle ele alınmıştır. Kültürel tema kapsamına yönelik sıklık analizi yapılmıştır. Metinlerin kültürel tema kapsamını taşıyıp taşımadığına yönelik 2 uzman görüşü doğrultusunda "Kodlayıcının güvenilirliği farklı kodlayıcıların aynı metni aynı şekilde kodlamalarını gerektirir (Bilgin, 2000) görüşü esas alınarak gerekli düzeltmeler yapılmıştır.

## BULGULAR

### a. Türk Dili ve Edebiyatı Öğretim Programına (9, 10, 11, 12) Yönelik Bulgular

Türk Dili ve Edebiyatı Öğretim Programı genel amaçlarında kültür ve kültüre yönelik, "Liseyi tamamlayan öğrencilerin, ilkokulda ve ortaokulda kazandıkları yetkinlikleri geliştirmek suretiyle, millî ve manevi değerleri benimseyip hayat tarzına dönüştürmüş, üretken ve aktif vatandaşlar olarak yurdumuzun iktisadî, sosyal ve kültürel kalkınmasına katkıda bulunan, "Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi"nde ve ayrıca disiplinlere özgü alanlarda ifadesini bulan temel düzey beceri ve yetkinlikleri kazanmış, ilgi ve yetenekleri doğrultusunda bir mesleğe, yükseköğretime ve hayata hazır bireyler olmalarını sağlamak" (MEB, 2018: 5); özel amaçlarda ise Türk edebiyatına ait eserler aracılığıyla millî, manevi, ahlakî, kültürel ve evrensel değerleri anlamaları (MEB, 2018:12) yönünde ifadeler yer verilmiştir.

*Okumaya ilişkin becerilerde* "Metin türlerinin ortaya çıkmasında sözlü ve yazılı kültürün, toplumsal değişimlerin ve etkileşimlerin, basın yayın organlarının etkisi üzerinde durulur ifadesine yer verilmiştir" (MEB, 2018: 24-25). Buna yönelik 10. sınıf 4. ünite Destan/Efsane konusu okuma ve yazma alanında, efsane ve destanların, ait oldukları toplumun millî



kimliğiyle olan bağı; tarihî, kültürel ve toplumsal açıdan önemi üzerinde durulur. Türk destanları işlenirken millî ve manevi değerler üzerinde durulur (MEB, 2018: 42)denilmiştir.

10. sınıf 6. Ünite Tiyatro konusunda yazma alanına yönelik, “Öğrencilerin inceledikleri metinlerden hareketle geleneksel tiyatronun eğlence kültürümüzdeki yeri, Osmanlı toplumunun bir arada yaşama kültürü, isimlerle karakter arasındaki ilişki, yanlış anlamalar ve şive taklitleri, gibi konular üzerinde yazı yazmaları sağlanır”. 11. Sınıf 5. ünite sohbet ve fıkra konusunda sözlü iletişim alanına yönelik, “Türk toplumundaki sohbet kültürüne değinilir” ifadesiyle yine kültüre atıf yapılmıştır.

### **b. 9,10,11 ve 12. Sınıf Türk Dili ve Edebiyatı Ders Kitaplarına Yönelik Bulgular**

9. sınıf ders kitabı (Sonuç Yay.) dokuz üniteyi kapsamaktadır. Toplam otuz iki okuma metninde kültürel tema kapsamı açısından dokuz defa evrensel değer, bir defa ideoloji, on dört defa ulusal kültürel miras, üç defa uluslararası kültürel miras; altı defa ahlakî değer, bir defa bireysel farklılıklar, iki defa tarihî değer, iki defa kültürel sembol, iki defa millî değere rastlanmıştır. 9. sınıf ders kitabında en fazla ulusal kültürel miras tema kapsamına ilişkin unsurun tekrarlandığı, dini değere rastlanmamıştır. Bingöl Çobanları, Mohaç Türküsü metninde tarihî değer, Kerem Gibi metninde kültürel sembol ve ideoloji, Ben Bir Yeşil Yaprak İdim masalında, Harnâme gibi fabl türlerinde kültürel unsurlara rastlanmıştır. “Mitik anlatılardan destanlara, efsanelerden masallara kadar anlatılar toplumun değerlerini bünyesinde taşımaktadır. Zira Jan Assmann (2001) kültürel bellek çerçevesinden hareketle mit, masal, hikâye gibi anonim eserlerin toplumun idealize ettiği hayat tarzını, kendi evren tasavvuru ve inanç çerçevesi içinde şekillendirip anlatıya yerleştirdiğini ifade eder. Toplumun ortak bilincinde beslenen öğretici ve edebî eserlerde de aynı fonksiyon söz konusudur. Bu doğrultuda anı, mektup, biyografi türleri de yazar ve şairlerin hayatlarından hareketle okuyucuya farklı yaşantılar sunma, mesaj verme, ufuk açma, hedef gösterme yönünde türlü katkılar sağlamaktadır. Bu anlamda, Türk dili ve edebiyatı derslerinde bu metinlerden etkili bir biçimde yararlanılmalıdır akt. Eskimen, 2018).” Nitekim 9. sınıf ders kitabında da Biyografi /Otobiyografi ünitesinde yer alan Bedri Rahmi ve Orhan Veli Kanık, Ahmed Paşa gibi isimler kültürel mirastır, ulusal değerlerdir. Şikâyetname yazıldığı dönemde toplumdaki yanlışlıklara işaret eden bir kültürel miras, Fuzûlî zekâsı, kültürel yaşam etkin ve yaratıcı bir katılımına bir örnektir. Ocak metnindeki aile değeri, buna istinaden ne olursa olsun birlikte olma, birarada olarak kenetlenme değeri evrensel değer, ahlakî değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine ünitelerde mektup kültürü hatırlatılmış, bloglarda Türkiyenin farklı şehir ve kültürlerine ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Gazete haberleri, genel ağ haberleri, bireysel farklılıklar, kültürel yaşama etkin ve yaratıcı katılım, kültürel çeşitlilik sunmak yönleriyle uygun görülmüştür.

10. sınıf ders kitabında (Bir-yay Yay.) dokuz ünite yer almaktadır. Toplam kırk okuma metninde; kültürel tema kapsamı açısından bir defa dini değer, iki defa evrensel değer, otuz bir defa ulusal kültürel miras, iki defa uluslararası kültürel miras; beş defa ahlakî değer, bir defa bireysel farklılıklar, on dokuz defa tarihî değer, iki defa kültürel sembol, iki defa kültürel çeşitlilik, üç defa kültürel yaşama etkin ve yaratıcı katılım, yirmi altı defa millî değer taşıdığı görülmüştür. 10. sınıf ders kitabında en fazla ulusal kültürel miras tema kapsamına ilişkin unsurun tekrarlandığı görülmüştür. Dede Korkut hikayelerinden örnekler, Halk hikâyeleri (destan tipi ve aşk temalı olmak üzere) iki farklı tarzdan metinler, Hz. Ali Cenknâmeleri’ne örnekler, Mesnevi örnekleri Yusuf u Züleyha ve Ashab-ı Kehf gibi eserlerden örneklere yer verilmiştir. Gerek ulusal gerekse uluslararası destan metinlerinin 10. sınıf programında yer alıyor olması, tarihî değer frekansının diğer sınıflara göre yüksek çıkmış olmasına sebep



olarak gösterilebilir. Nitekim bu metinler tarihî değer kapsamının yanı sıra ulusal/uluslararası kültürel miras, milli/evrensel değer kapsamında da değerlendirilmektedir.

11. sınıf ders kitabında (Eko-yay Yay.) dokuz ünite yer almaktadır. Toplam kırk okuma metninde; kültürel tema kapsamı açısından on iki defa evrensel değer, on bir defa ulusal kültürel miras, iki defa uluslararası kültürel mirasa ilişkin ögeye rastlanırken; bireysel farklılıklar, kültürel sembol ve ahlakî değere yönelik ögeye rastlanmamıştır, üç defa tarihî değer, altı defa millî değer, bir defa kültürel yaşama etkin ve yaratıcı katılıma yer verildiği görülmüştür. 11. sınıf ders kitabında en fazla evrensel değer tema kapsamına ilişkin unsurun tekrarlandığı görülmüştür. üç defa kültürel çeşitlilik kapsamında (Muhammed Hüseyin) Şehriyar'dan Heyder Baba'ya Selam, Bahtiyar Vahapzade'den Menim Anam metinlerine yer verilmiştir. Buna ek olarak 9. ünite mülakat konusunda Cengiz Aytmatovla gerçekleştirilen bir mülakata yer verilmiştir.

12. sınıf ders kitabında (İlke Yay.) altı üniteye yer verilmiştir. Toplam kırk altı okuma metinde kültürel tema kapsamı açısından yirmi bir defa evrensel değer, on dokuz defa ulusal kültürel miras, uluslararası kültürel mirasa yönelik bir unsura rastlanmamıştır. On bir defa kültürel sembole, dört defa ahlakî değere, on defa tarihî değer, bir defa kültürel çeşitlilik, altı defa millî değer, bir defa kültürel yaşama etkin ve yaratıcı katılıma, bir defa ideoloji yer verildiği görülmüştür. 12. sınıf ders kitabında en fazla evrensel değer tema kapsamına ilişkin unsurun tekrarlandığı görülmüştür. Fehim Paşa Konağı, Selimiye'nin Minareleri gibi metinler kültürel sembol, Sevinç Çokum'un Sevgiyi Öğreten Kuşlar, Ferit Edgü'nün Sevgi, Necati Tosuner'in Çocuk adlı metinleri ve daha pek çoğu evrensel değerlere işaret eden kapsamları dolayısıyla bu metinler de evrensel değerlere ve uluslararası kültürel mirasa dâhil edilmiştir.

## SONUÇ

Çalışmada Türk Dili ve Edebiyatı dersinin kültüre yönelik katkısı, ders kitapları örneklemeden hareketle ele alınmıştır. Kültürel tema kapsamına dâhil edilen evrensel değer, ahlakî değer, bireysel farklılıklar, kültürel semboller, ulusal kültürel miras, uluslararası kültürel miras, tarihî değerler, millî değer, kültürel çeşitlilik, kültürel yaşama etkin ve yaratıcı katılım, ideoloji, yerel kültürel miras başlıklarının metinlerde yer alma durumuna bakıldığında ulusal kültürel mirasa yönelik fazla unsura rastlandığı, bireysel farklılıklara ve kültürel çeşitliğe ve yerel kültürel mirasa yönelik öğelere biraz daha yer verilebileceği ifade edilmelidir. Buna yönelik olarak, Çevirme (2018) de, *Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programı'nın Kültürel İşlevini* ele aldığı çalışmasında, “program ilkesel olarak kültürlerarası, uluslararası, diller arası, iletişim önemsemektedir, ancak bu durum ünite içerikleri ve kazanımlarda belirgin görülmemektedir.” sonucuna ulaşmıştır.

Ders kitaplarının sınıf seviyesine göre kültürel tema kapsamının değişkenlik gösterdiği ifade edilmelidir.

Çalışmaya benzer çalışmalardan elde edilen başka diğer sonuçlara bakacak olursak; Topal ve Batur (2021) tarafından gerçekleştirilen ortaokul Türkçe ders kitaplarında yer verilen kültürel öğeleri ve bu öğelere yer verilme düzeylerini tespit etmeye yönelik *Türkçe Ders Kitaplarında Kültürel Çeşitlilik* adlı çalışmada; Türkçe ders kitaplarında kültür öğeleri içinde özellikle atasözleri başta olmak üzere halk oyunlarının, spor, çocuk oyunları, oyuncak ve el sanatlarının genel olarak ihmal edildiğini, kültürel öğelerin sınıf düzeyleri arasında daha dengeli bir biçimde dağılması gerektiği sonuçlarını dile getirmişlerdir.



Ünveren (2018), *Dil ve Kültür Aktarımında İşlevsel Bir Araç Olarak Ders Kitapları: Türkçe Ders Kitapları Örneği* adlı çalışmasında Türkçe ders kitaplarında kültür unsurlarının sadece millî kültür ünitelerinde değil; diğer ünitelerde de yer verilen konular içerisinde olduğunu, evrensel kültür ve değerler bağlamında ifade edilecek birçok konu ve kavram da ders kitaplarında yer almıştır tespitinde bulunmuştur.

Savaşkan tarafından 2016 yılında gerçekleştirilen *Ortaöğretim Türk Edebiyatı Program ve Ders Kitaplarının Somut Olmayan Kültürel Miras Ögeleri Açısından İncelenmesi* adlı araştırmada somut olmayan kültürel mirası koruma bakımından Türk Edebiyatı Öğretim Programında ve Türk Edebiyatı ders kitaplarında somut olmayan kültür değerlerin zenginleştirilmesi gerektiği, ders kitaplarının bu değerlere yönelik daha fazla ifadeler içeren metinlerle zenginleştirilmesi, kültür değerlerine yönelik bilinç ve farkındalığı arttıracak, düzeye uygun etkinliklere yer verilmesi gerektiği yönünde sonuçlar elde edilmiş; öneriler sunulmuştur.

Çevirme ve Ünveren (2019)'in gerçekleştirdikleri, *Öğrenci ve Öğretmen Görüşlerine Göre Türk Dili ve Edebiyatı Dersinin Kültürel Örüntüsü* adlı çalışmanın sonucunda, Türk Dili ve Edebiyatı dersinin ulusal kültür kapsamında sınırlı kaldığı, daha evrensel, kültürel farklılıklara da yer veren “Türk Dili ve Edebiyatı dersinin ve kültürel işlevinin daha çağdaş bir görünümde planlanmasına yönelik bir katkı olarak” şeklinde durumu ifadelendirmişlerdir.

## KAYNAKÇA

- Aksan, D. (2000). *Her Yönüyle Dil*. Ankara: TDK Yayınları .
- Aras, G. (2017). Edebiyat ve Kültür: Bireysel ve Toplumsal Gelişmede Okuma ve Kütüphane Alışkanlığı Üzerine, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl 10, Sayı 2, Aralık 2017, ss.945-968
- Assmann, J. (2011). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cunbur, M. ve Parlatır, İ. (1990). “Edebiyat”, Millî Kültür Unsurlarımız Üzerine Genel Görüşler. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Çevirme, H. (2017). TC. Millî Eğitim bakanlığı orta öğretim Türk dili ve edebiyatı dersi öğretim programında kültürel aktarım. *II. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatları Öğretimi Sempozyumu Bildirileri Prof. Dr. M. Fuad Köprülü Anısına*, s, 299-309, ISBN: 978-975-507-287-6.
- Çevirme, H. (2018). Türk dili ve edebiyatı dersi öğretim programının kültürel işlevi. *Turkish Studies*, 13 (23), 37- 52.
- Eskimen, A.D. (2011). Kültür Temelli Eğitim Nedir?. Yeni Türkiye Türkçe Özel sayısı , S. 55. Eskimen, A. D. (2016). Edebiyat (9-12) Ders Kitapları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma: Türkiye-Amerika Birleşik Devletleri (Indiana Eyaleti) Örneği. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (3), 38-61.
- Eskimen, A. D. (2018). 2018 yılı Türk dili ve edebiyatı dersi öğretim programı ve 9.-10. sınıf Türk dili ve edebiyatı ders kitaplarında yer alan değerler. *The Journal of Academic Sosyal Science Studies*, 66, 51-67.





- Savaşkan, V. (2016). Ortaöğretim Türk edebiyatı program ve ders kitaplarının somut olmayan kültürel miras öğeleri açısından incelenmesi. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 1302- 1323.
- Ültanır, G. (2003). Eğitim ve kültür ilişkisi-eğitimde kültürün hangi boyutlarının genç kuşaklara aktarılacağı kaygısı. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23(3), 291-309
- Ünveren, D. (2018). Dil ve kültür aktarımında işlevsel bir araç olarak ders kitapları: Türkçe ders kitapları örneği. *Turkish Studies*, 13 (27), 1575- 1592.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2006). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları
- Yiğit, M. (2018). Kültürel Etkileşim Bağlamında Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi. İstanbul: Hiper Yayın.



## 9. SINIF TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERS KİTABININ 2018 YILI TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMINDA BELİRTİLEN ANAHTAR YETKİNLİKLER AÇISINDAN ELE ALINMASI

### HANDLING THE TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE CLASS 9TH GRADE TEXTBOOK IN TERMS OF KEY COMPETENCIES SPECIFIED IN THE 2018 TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE CURRICULUM

Ayşe Derya ESKİMEN

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi

ORCID ID: 0000-0002-9155-9971

#### ÖZET

Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programında (2018), 21. yüzyılın gerektirdiği bilgi ve beceriye sahip donanımlı, uluslararası yetkinliklere sahip bireyler yetiştirmenin amaçlandığı buna yönelik olarak da hem ulusal hem de uluslararası düzeyde; kişisel, sosyal, akademik ve iş hayatlarında ihtiyaç duyacakları beceri yelpazeleri olan Türkiye Yeterlikler Çerçevesi kapsamında yetkinlikler belirlendiği ifade edilmiştir (s. 6). Çalışmada buna yönelik olarak, 9. sınıf Türk Dili ve Edebiyatı ders kitabının, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretim Programı (2018)'nda yer verilen anahtar yetkinlik ve beceri alanları açısından ele alınması amaçlanmıştır. Günümüzde bilgi ve teknolojiye hızlı gelişmeler öğretim programları ve ders kitaplarında da birtakım yenilenme ve yapılanmalara gidilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Buna yönelik olarak, çalışma kapsamımız olan Türk Dili ve Edebiyatı dersi öğretim programında da anahtar yetkinlik ve beceri alanları gibi birtakım yeni başlıklar programa dâhil edilmiştir. 2018 yılı Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programında “eğitim sistemimiz yetkinliklerde bütünleşmiş bilgi, beceri ve davranışlara sahip karakterde bireyler yetiştirmeyi amaçlar” ifadesiyle bu anahtar yetkinlik ve beceri alanlarının bireylere kazandırılmasının önemi ve amacı vurgulanmıştır. Dolayısıyla çalışmada, Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programında (2018) ifadesini bulan bu yetkinlik alanlarının ve becerilerin 9. sınıf Türk Dili ve Edebiyatı ders kitabına yansıtılması durumu ele alınmıştır. Araştırma, 2018 yılı Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programında belirtilen anahtar yetkinliklerin 9. Sınıf türk dili ve edebiyatı ders kitabıyla örtüşme durumunu belirlemeyi amaçlayan betimsel bir çalışmadır. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmış; elde edilen verilerden hareketle sonuç ve değerlendirmeler yapılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Türk Dili ve Edebiyatı ders kitabı, anahtar yetkinlik, program

#### ABSTRACT

In the Turkish Language and Literature Curriculum (2018), it is aimed to educate individuals who have the knowledge and skills required by the 21st century, and who have international competencies; It has been stated that competencies are determined within the scope of the Turkish Qualifications Framework, which is the range of skills they will need in their personal, social, academic and business life (p. 6). In this study, it is aimed to deal with the 9th grade Turkish Language and Literature textbook in terms of key competence and skill areas included in the Turkish Language and Literature Curriculum (2018). Today, rapid developments in information and technology have revealed the necessity of some renewal and structuring in curricula and textbooks. For this purpose, some new topics such as key



competence and skill areas have been included in the Turkish Language and Literature course curriculum, which is the scope of our study. In the 2018 Turkish Language and Literature Curriculum, the importance and purpose of bringing these key competence and skill areas to individuals was emphasized with the statement "our education system aims to raise individuals with the knowledge, skills and behaviors integrated in competences". Therefore, in the study, the reflection of these competence areas and skills, which are expressed in the Turkish Language and Literature Curriculum (2018), in the 9th grade Turkish Language and Literature textbook is discussed. The research is a descriptive study aiming to determine the correspondence of the key competencies specified in the 2018 Turkish Language and Literature Curriculum with the 9th grade Turkish language and literature textbook. In the study, the document analysis method, one of the qualitative research methods, was used, and the results and evaluations were made based on the data obtained.

**Keywords:** Turkish Language and Literature textbook, key competence, curriculum

## GİRİŞ

Eğitim Terimleri Sözlüğü'nde (1974), "Belli bir amaca göre gereken şeyleri öğretme işi; bir eğitim kurumunda bir küme öğrenciye belli dal ya da konularda bilgi verme" olarak tanımlanan öğretim, okullarda çeşitli programlar, programın şekillendirdiği ders kitabı ve eğitim-öğretim sürecinin doğru şekilde kurgulanmasıyla gerçekleştirilmektedir. "Son zamanlarda özellikle 2005 yılından itibaren Türk Dili ve Edebiyatı dersi için gerek öğretim programı gerekse ders kitaplarında çeşitli yaklaşımlar yoluyla birtakım değişim ve dönüşümlere gidildiği ifade edilebilir" (Eskimen, 2018: 52). Örneğin, Türk Dili ve Edebiyatı dersi öğretim programına anahtar yetkinlik, değerler ve beceri alanları gibi birtakım yeni başlıklar dâhil edilmiştir. Bunlara yönelik olarak yeni öğretim programında da (2008) eğitim sistemimizin temel amacı, değerlerimiz ve yetkinliklerle bütünleşmiş bilgi, beceri ve davranışlara sahip bireyler yetiştirmek (s. 4) olarak ifade edilmiştir. 2018 yılı Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programında nasıl bireyler yetiştirmek istendiği ve buna yönelik yeterlilikler çerçevesinin belirlendiği ise şu şekilde ifade edilmiştir. "Eğitim sistemimiz yetkinliklerde bütünleşmiş bilgi, beceri ve davranışlara sahip karakterde bireyler yetiştirmeyi amaçlar. Öğrencilerin hem ulusal hem de uluslararası düzeyde; kişisel, sosyal, akademik ve iş hayatlarında ihtiyaç duyacakları beceri yelpazeleri olan yetkinlikler Türkiye Yeterlilikler Çerçevesinde (TYÇ) belirlenmiştir (MEB, 2018: 6)." "Avrupa Yeterlilikler Çerçevesi ile uyumlu Türkiye Yeterlilikler Çerçevesinin hazırlanması için yoğun çaba sarf edildiği ve öğretim programları kazanımları içerisine dahil edilmesi gerektiği" (<https://www.myk.gov.tr/index.php/tr/turkiye-yeterlilikler-cercevesi>) belirtilen bu anahtar yetkinlikler; 1) Anadilde iletişim, 2) Yabancı dillerde iletişim, 3) Matematiksel yetkinlik ve bilim/teknolojide temel yetkinlikler, 4) Dijital yetkinlik, 5) Öğrenmeyi öğrenme, 6) Sosyal ve vatandaşlıkla ilgili yetkinlikler, 7) İnisiyatif alma ve girişimcilik ve 8) Kültürel farkındalık ve ifade (MEB, 2018: 6-7) olarak belirtilmiştir. Türk Dili ve Edebiyatı dersi öğretim programı amaçlarında, yetiştirmek istenen bireyin özellikleri içerisinde "Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi"nde ve ayrıca disiplinlere özgü alanlarda ifadesini bulan temel düzey beceri ve yetkinlikleri kazanmış" (MEB, 2018: 6) ifadesine yer verilerek bu temel düzey yetkinliklerin kazanımlarla verilebilmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Dolayısıyla öğretim programında açıklamaları verilen bu 8 anahtar yetkinlik alanının ders kitaplarına da yansıtılmış olması beklenmektedir. Bu anlamda, sözü edilen yetkinliklerin 9. sınıf Türk Dili ve Edebiyatı ders kitabında yer alan okuma metinlerinde, yazma ve sözlü iletişim alanlarında yer alması durumunun araştırılması programın işlevselliği açısından önemli görülmektedir.



## YÖNTEM

Bu çalışma, 2018 yılı Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programında belirtilen anahtar yetkinliklerin 9. Sınıf Türk Dili ve Edebiyatı ders kitabında yer verilme durumunu belirlemeyi amaçlayan betimsel bir araştırmadır. Çalışmada veri toplamak amacıyla doküman analizi tekniği kullanılmıştır. “Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır” (Yıldırım ve Şimşek 2008: 187). Çalışma dokümanını, 9. sınıf Türk Dili ve Edebiyatı (Bir-Yay Yay.) ders kitabı oluşturmaktadır. Çalışma dokümanlarından elde edilen verilerin analizinde sayısallaştırma analiz birimi kullanılmıştır. “Dokümanlardan elde edilen verilerin nicelleştirilerek sayısallaştırılması üç yöntemle yapılmaktadır. Bunlar “var veya yok”, “yüzde dağılımı” ve “kapsanan alan”dır. Bu çalışmada analiz birimi olarak “var veya yok” tekniği kullanılmıştır. Var veya yok tekniğinde, eğer ilgili kategori dokümanda varsa “1” değeri, yoksa “0” değeri verilebileceği ifade edilmiştir” (Yıldırım ve Şimşek, 2008, 200). Dolayısıyla, bu çalışmada verilerin analizi ve sayısallaştırma, 9. sınıf ders kitabı okuma metinleri, yazma ve sözlü iletişim beceri alanları anahtar yetkinlikleri kapsıyorsa 1; kapsamıyorsa 0 değerleri verilmesiyle sağlanmıştır.

## BULGULAR VE YORUM

**Tablo 1.** Okuma metinleri, yazma ve sözlü iletişim alanlarında anahtar yetkinliklere yer verilme durumu

Okuma metinleri, yazma ve sözlü iletişim alanlarında anahtar yetkinliklere yer verilme durumu	Anadilde iletişim	Yabancı dillerde iletişim	Matematiksel yetkinlik ve bilim/teknolojide temel yetkinlikler	Dijital yetkinlik	Öğrenmeyi öğrenme	Sosyal ve vatandaşlıkla ilgili yetkinlikler	İnisiyatif alma ve girişimcilik	Kültürel farkındalık ve ifade
1. Ünite: Giriş Edebiyat Nedir	1	0	0	0	0	0	0	0
1.Ünite: Giriş Edebiyat	1	0	0	0	0	0	0	0
1.Ünite: Giriş Edebiyat Tarihine Yardımcı Bilimler	1	0	0	0	0	0	0	0
1.Ünite: Giriş	1	0	0	0	0	0	0	1
1. Ünite : Yazma	1	0	0	1	0	0	1	1



1. Ünite : Sözlü İletişim	1	0	0	0	0	0	1	1
2.Ünite: Hikâye	1	0	0	0	0	1	1	1
2.Ünite: Hikâye	1	0	0	0	0	1	0	0
2. Ünite : Yazma	1	0	0	0	0	0	1	1
2. Ünite : Sözlü İletişim	1	0	0	1	0	0	1	1
3.Ünite: Şiir	1	0	0	0	0	0	0	0
3.Ünite: Şiir	1	0	0	0	0	0	0	1
3.Ünite: Şiir	1	0	0	0	0	0	0	1
3.Ünite: Şiir	1	0	0	0	0	0	0	1
3.Ünite: Şiir	1	0	0	0	0	0	0	0
3. Ünite : Yazma	1	0	0	0	0	0	1	1
3. Ünite : Sözlü İletişim	1	0	0	1	0	0	1	1
4. Ünite: Masal	1	0	1	0	0	0	1	1
4. Ünite: Masal	1	0	1	0	0	0	1	1
4. Ünite: Masal/Fabl	1	0	1	0	0	0	0	1
4. Ünite: Masal/Fabl	1	0	1	0	0	0	0	1
4. Ünite: Yazma	1	0	0	0	0	0	1	1
4. Ünite: Sözlü İletişim	1	0	0	1	0	0	1	1
5. Ünite: Roman	1	0	0	0	0	0	0	1
5. Ünite: Roman	1	0	0	0	0	1	0	1
5. Ünite: Yazma	1	0	0	0	0	0	1	1
5. Ünite: Sözlü İletişim	1	0	0	0	0	0	1	1
6. Ünite: Tiyatro	1	0	0	0	0	0	1	1
6. Ünite: Tiyatro	1	0	1	0	0	1	0	0
6. Ünite: Tiyatro	1	0	1	0	0	0	1	1
6. Ünite : Yazma	1	0	0	0	0	0	1	1
6. Ünite : Sözlü İletişim	1	0	0	0	0	0	1	1
7. Ünite: Biyografi/Otobiyografi	1	0	0	0	0	0	0	0
7. Ünite: Biyografi/Otobiyografi	1	0	0	0	0	0	0	0



7. Ünite: Biyografi/Otobiyografi	1	0	0	0	0	0	0	0
7. Ünite : Yazma	1	0	0	0	0	0	0	1
7. Ünite : Sözlü İletişim	1	0	0	0	0	0	0	1
8. Ünite: Mektup	1	0	0	0	0	0	0	0
8. Ünite: Mektup	1	0	0	0	0	0	0	0
8. Ünite: e-posta	1	0	0	1	0	1	0	0
8. Ünite:e posta	1	0	1	1	0	1	1	0
8. Ünite: Mektup/e posta	1	0	1	0	0	1	1	0
8. Ünite: Mektup/e posta	1	0	1	1	0	0	0	0
8. Ünite: Yazma	1	0	0	0	0	1	1	1
8. Ünite: Sözlü İletişim	1	0	0	0	0	0	1	1
9. Ünite Günlük	1	0	0	0	0	0	0	0
9. Ünite Günlük	1	0	0	0	0	0	0	0
9. Ünite Blog	1	0	0	1	0	0	1	0
9. Ünite Blog	1	0	0	1	0	0	1	0
9. Ünite: Yazma	1	0	0	1	0	0	1	1
9. Ünite: Sözlü iletişim	1	0	0	1	0	0	1	1

**Ana dilde iletişim** 9. sınıf Türk Dili ve Edebiyatı ders kitabı okuma, yazma, sözlü iletişim alanlarıyla en fazla ilişkilendirilen yetkinlik olmuştur. Nitekim anadilde iletişim yetkinliği zorunlu olarak zaten bulunmaktadır. **Matematiksel yetkinlik ve bilim/teknoloji temel yetkinliği** “günlük hayatta karşılaşılan bir dizi problemi çözmek için matematiksel düşünme tarzını geliştirme ve uygulamadır” (MEB, 2018: 7) tanımı esas alınarak, edebiyatın edebi metinlerin en kolay ve en ucuz hayat tecrübesi olduğu, bu metinlerin hayat karşısında problem çözmede, benzer hayatlardan, durumlardan hareketle çıkan , yol gösteren birer örnek olmaları suretiyle edebî metinlerin aslında günlük hayattaki problemlerin çözümünde de bir bakış sunabilceği düşüncesiyle Acımak, Yer Demir Gök Bakır, Ocak, Masal metinlerinden çıkarılan dersler, Şikâyetname metninde görülen devrine eleştirel bir bakış sunan Fuzûli ve eleştiri zekâsı, matematiği, örtük de olsa bu metinlerde yer almaktadır. **İnisiyatif alma ve girişimcilik yetkinliği yazma ve sözlü iletişim alanlarıyla ilişkilendirilmiştir.** Zira bu yetkinliğin tanımını hatırlarsak; “Bireyin düşüncelerini eyleme dönüştürme becerisini ifade eder. Yaratıcılık, yenilik ve risk almanın yanında hedeflere ulaşmak için planlama yapma ve proje yönetme yeteneğini de içerir...” (MEB,2018: 7) olarak tanımlanır. Öğrencilere sunumlar, hazırlıklı, hazırlıksız konuşmalar yaptırılması, düşünce aşamasındaki duygu düşünceleri yazma yoluyla ifade etme girişimleri bu yetkinlik kapsamında düşünülmüştür.



Kimi dilekçe, e posta metinlerinde ve yazma alanlarında *sosyal ve vatandaşlıkla ilgili yetkinlikleri* kapsayan unsurlara yer verilmiştir. 6. ünite tiyatro metni olan Buzlar Çözülmeden ve 8. üniteye yer alan Şikâyetname metinleri, sosyal/toplumsal eleştiri özelliği yönüyle bu yetkinliğin tanımında ifade edilen “toplumsal ve siyasal demokratik ve aktif katılım kararlılığı” kapsamında hareketle bu yetkinliğe dahil edilebilir. “Müzik, sahne sanatları, edebiyat ve görsel sanatlar dâhil olmak üzere çeşitli kitle iletişim araçları kullanılarak görüş, deneyim ve duyguların yaratıcı bir şekilde ifade edilmesinin öneminin takdiridir. “ (MEB, 2018: 8) olarak tanımlanan *kültürel farkındalık ve ifadeye* yönelik unsurlar daha çok yazılı anlatım ile sözlü iletişim alanlarını kapsayacak şekilde ele alınmıştır. Kültürel farkındalık kısmına ilişkin olarak ise gerek Bingöl Çobanları gibi pastoral, Moğaç Türküsü gibi epik yapısı olan şiirlerle, gerekse Fatih, Ocak gibi tiyatro metinlerinde milli değer, ulusal kültürel mirasa ait tarihi değer, kerem gibi metninde kültürel sembole işaret eden, Ben Bir Yeşil Yaprak İdim masalıyla, Binbir Gece Masallarından örneklerle ulusal ve uluslararası değerleri taşıyan metinler bu kapsamda ele alınmıştır. Yine Edebiyat Ürünlerinin Türlendirilişi adlı metinde, farklı şiir örnekleri incelenerek türlerin oluşumunda sözlü yazılı kültürün, toplumsal değişimlerin etkisi üzerinde durulmuştur. *Yabancı dillerde iletişim ile öğrenmeyi öğrenme* okuma, yazma, sözlü iletişim alanlarından herhangi biriyle ilişkilendirilememiştir.

## SONUÇ VE ÖNERİLER

Çalışmadan elde edilen sonuçlar değerlendirildiğinde, anahtar yetkinliklerin okuma, yazma ve sözlü iletişim alanlarına dengeli şekilde dağıtılmadığı; öğrenmeyi öğrenme ve dijital yetkinliğe yönelik eksiklikler olduğu ifade edilmelidir. “Öğrenmeyi öğrenme ifadesinin işaret ettiği öğrencinin öğrendiklerini harekete geçirmesine olanak sağlayıcı faaliyetler”de eksiklikler söz konusudur. Bunun da günümüz bilgi ve teknolojideki gelişmelerin program ve ders kitaplarına daha fazla dâhil edilmesiyle giderilebileceği ifade edilmelidir. Nitekim, “eğitimde dijitalleşme ve teknoloji araçlarının kullanımı günümüzde hızla yaygınlaşmakta, bu uygulamaların önemi her geçen gün artmaktadır. Dilin beceri alanları olan okuma, yazma, konuşma ve dinleme becerileri de bu gelişmelerden etkilenmektedir. Buna bağlı olarak okuma, dinleme, konuşma ve yazma alanlarına ilişkin dijital ortamlarda birtakım uygulamalar söz konusudur” (Erdoğan ve Eskimen, 2020: 331). Buna yönelik olarak ders kitabında özellikle yazma ve sözlü iletişim alanlarında öğrencilere dijital hikayeler hazırlatma, wappadd uygulamaları yoluyla yazma/okuma, bloglar hazırlatma, podcast uygulamaları yoluyla sözlü iletişimi geliştirme gibi öğrencilerin öğrendiklerini uygulamalarına olanak sağlayıcı etkinliklere yer verilmelidir. Bu husus öğrenmeyi öğrenme, dijital yetkinliklerin kazanımı, derse daha fazla motive olma ve öğrenenlerin kalıcı olması yönüyle önem arz etmektedir.

*Ana dilde iletişim* 9. sınıf Türk Dili ve Edebiyatı ders kitabı okuma, yazma, sözlü iletişim alanlarıyla en fazla ilişkilendirilen yetkinlik olmuştur. Kurdayıoğlu ve Soysal (2018), İlkokul Türkçe 1 ders kitabını öğretim programındaki anahtar yetkinliklere göre değerlendirdikleri çalışmalarında aynı yönde sonuç elde etmişler aynı zamanda ana dilde iletişim anahtar yetkinliğinin zorunlu olarak bulunması dışında diğer yetkinlik ve becerilerin sayıca az ve temalar arasında da dengeli bir şekilde dağıtılmadığını belirtmişlerdir. *Yabancı dillerde iletişim ile öğrenmeyi öğrenme* okuma, yazma, sözlü iletişim alanlarından herhangi biriyle *ilişkilendirilememiştir*. Çalışmanın bu yöndeki sonucu Soyuçok ve Batur (2020) tarafından gerçekleştirilen 2018 Türkçe Öğretim Programı Kazanımlarının Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi Açısından İncelenmesine yönelik çalışmanın sonucuyla aynı yöndedir. Nitekim araştırmacılar da Türkçe dersi öğretim programını anahtar yetkinlikler açısından değerlendirdikleri çalışmalarında yabancı dillerde iletişim ile sosyal ve vatandaşlıkla ilgili



yetkinliklere kazanımlarda hiç yer verilmediğini ifade etmişlerdir. Anahtar yetkinliklere programlarda yer verilirken, dersin içeriği ve neyi kapsadığı dikkate alınmalıdır. Zira yabancı dillerde iletişim yetkinliği, İngilizce yahut başka dil dersleri programlarına yönelik olduğunda daha anlamlı ve işlevsel olacaktır düşüncesindeyiz.

Şunu da başka bir bulgu olarak ifade etmek gerekir ki, anahtar yetkinliklerin program kazanımlarını ya da ders kitabı metinlerini kapsayıp kapmaması durumu disiplinlere göre farklılık göstermektedir. Örneğin Sosyal Bilgiler dersi öğretim programına yönelik olarak Otuz, Görkaş Kayabaşı ve Ekici (2017) tarafından gerçekleştirilen çalışmada kazanımlarla en fazla ilişkilendirilen yetkinlik alanı matematiksel yetkinlik ve bilim teknolojide temel yetkinlikler olarak tespit edilmiş; aynı çalışmada sosyal bilgiler öğretim programında en az yer verilen yetkinlik alanı ise anadilde iletişim olarak belirlenmiştir.

9. sınıf ders kitabında yer alan etkinliklerin, hazırlık sorularının, metin sorularının anahtar yetkinlikler yönüyle incelenmesine yönelik başka çalışmalar yapılabilir.

## KAYNAKLAR

- Çetin, İ. ve Eskimen, A.D. (2016). Türkiye ve Amerika’da Dil-Edebiyat Öğretimi. *Journal of Language and Literature Education*, (17), 45-69.
- Erdoğan, F. ve Eskimen, A. D. (2020). Dünya klasiklerini blog tasarımı yoluyla okuma deneyimi -bir uygulama çalışması-. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 44, 329-354.
- Eskimen, A. D. (2016). Edebiyat (9-12) Ders Kitapları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma: Türkiye-Amerika Birleşik Devletleri (Indiana Eyaleti) Örneği. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (3), 38-61.
- Eskimen, A. D. (2018). 2018 yılı Türk dili ve edebiyatı dersi öğretim programı ve 9.-10. sınıf Türk dili ve edebiyatı ders kitaplarında yer alan değerler. *The Journal of Academic Sosyal Science Studies*, 66, 51-67.
- Kurudayıoğlu, M. ve Soysal, T. (2018). İlkokul Türkçe 1 ders kitabının öğretim programındaki temel beceriler açısından incelenmesi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 6(3), 670-683.
- MEB (2008). Türk Dili ve Edebiyatı Dersi öğretim programı, Ankara: MEB Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı.
- Mesleki Yeterlilikler Kurumu (MYK) (2015). Türkiye yeterlilikler çerçevesi. Ankara (<https://www.myk.gov.tr/index.php/tr/turkiye-yeterlilikler-cercevesi>)
- Otuz, B., Görkaş-Kayabaşı, B., & Ekici, G. (2018). 2017 sosyal bilgiler dersi öğretim programı beceri ve değerlerinin anahtar yetkinlikler açısından analizi. *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi*, 11(4), 944-972.
- Soyuçok, M. ve Batur, Z. (2020). 2018 Türkçe Öğretim Programı Kazanımlarının Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi Açısından İncelenmesi. *Gelecek Vizyonlar Dergisi*, 4(3), 1-12.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2008). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yay.





## "KİTABI DEDE KORKUT" DESTANINDA AİLE EĞİTİMİ

Sebine GULİYEVA

Mingeçevir Devlet Üniversitesi, baş müəllim

Bakı Slavyan Üniversitesi, doktorant

ORCID ID: 0000-0002-3172-6002

### ÖZET

"Kitabi Dede Korkut" sadece milli kültürümüzün incisi değil, tüm Türk dünyasının kültür hazinesidir.

Makalede, toplum ve devlet birliğinin korunmasının önemi, baba-oğul ilişkilerinde karşılıklı saygının gerekliliği gibi konuları incelenmiştir.

Oğuz ilinde aile bireyleri arasındaki ilişki biçimlerinin modern zamanların gerekleriyle bağlantılıları gösterilmiştir.

"Kitabi Dede Korkut" destanında aile eğitiminin temeli dostluk, hümanizmdir. Destandaki babalar ve oğullarla ilgili hikayelerde, oğul asil ve cömert, vatansever, evlatlık görevini onurlu bir şekilde yerine getiren genç bir adam, bir kahramandır.

Aynı zamanda makalede, bir kadının imajı ve aile ilişkilerindeki rolü incelenmiştir. Kadının aile içindeki rolünün daha değerli olduğu belirtilmektedir. Burada annenin hakkı, Tanrı'nın hakkı olarak değerlendirilir.

Oğul ailede sevildiği için kardeş sevgisine özel bir yer verilir. Erkek kardeş, kız kardeşin arkası, erkek kardeşin direği olarak kabul edilir.

Makalede ele alınan bir diğer konu da ailede ahlak eğitimidir. Destanda erkek-kız ilişkilerinde temel nitelikler olarak ahlak, dürüstlük ve şevk vurgulanır. "Kitabi Dada Korkut" a yansıyan aile-ahlâk, evlilik, elçilik gibi konular günümüzde de geçerliliğini korumakta ve aile değerleri hazinesinde yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** aile eğitimi, aile ilişkileri, aile değerleri

### ABSTRACT

"Kitabi-Dada Gorgud" is not only a pearl of our national culture, but also a cultural treasure of the whole Turkic world.

The article is explored issues such as the importance of maintaining the unity of society and state, the need for mutual respect in father-son relationships.

Forms of relationships between family members in Oguz province are connected with the requirements of modern times.

In the epos "Kitabi-Dada Gorgud" the idea of family upbringing is friendship and humanism. In the story about fathers and sons in saga, the son is a hero to be noble and expanded, to ensure patriotism, to fulfill the duty of adoption with dignity.

At the same time, it is possible to study the image of a woman in the work and her role in family relations. It is noted that the role of women in the family more valuable. The mother's right is valued as God's right.

The article focuses on brotherly love so that the son is cherished in the family. The brother is behind the sister, the brother is the pillar.



Moral education is possible in another work studied in the article. In the saga, morality, honesty and note are developed as the main qualities in boy-girl relations.

Issues such as family morality, marriage, embassy, which are reflected in the “Kitabi-Dada Gorgud”, are still relevant today and are included in the treasury of family values.

**Key words:** family education, family relations, family values

## GİRİŞ

Ailenin ortaya çıkışı ve gelişimi, toplumun ilerlemesi ile bağlantılı olmuştur. Tanınmış araştırmacı Morgan, ailenin aktif bir unsur olduğunu ve değişmeden kalamayacağını belirtiyor. Toplum en alt düzeyden en üst düzeye doğru geliştikçe aile de daha üst bir biçim alır.[3, 48]

"Kitabi Dede Korkut" sadece milli kültürümüzün incisi değil, tüm Türk dünyasının kültür hazinesidir. Bu destanda atalarımız denenmiş ve sınanmış zengin bir yaşam sürüyor. Kitap, bir erkeğin hayatının doğru yollarını gösteriyor, baba-oğul, kız-anne ilişkilerine ve karşılıklı anlayışa dayanıyor.

Ata qıymayınca yol gedilməz

Qız anadan görməyincə öyüd almaz,

Oğul atadan görməyincə süfrə açmaz.

Ahlaki kalıp yargılar açısından güçlü bir aileye sahip olmak, kadın onurunu, kız çocuğu ölürken bile onurunu korumak, anne hakkını ilahi bir hak olarak kabul etmek vb. Dada Korkut, destanın ana çizgisidir.

Babanın oğluna olan sevgisi destanda özel bir incelikte anlatılır. Örneğin Dirse Han'ın oğlu Buğaca'ya olan sevgisi neheng bir deniz dalgası gibi göstərilir.

## YÖNTƏM

Makale hazırlanırken genel teori (destanın hekayelerinin analizi, genellemesi) ve karşılaştırmalı yöntemleri kullanıldı.

## ARAŞTIRMA VE BULGULAR

***Oğuz ilinde aile bireyleri arasındaki ilişkilerin şekli.*** Oğuzlarda aile terbiyesi ve fertler arası ilişkiler maksatlı olarak yürütülür. Korkut ata aileleri topuz çala-çala büyüttü ve onlara tavsiyelerde bulundu. Herkes Dada Gorgud'un dediğini yaptı ve sözüne saygı duydular. Aile üyeleri - karı koca, anne ve oğul, baba ve oğul, erkek ve kız kardeş, erkek ve kız kardeş, ebeveyn ve çocuk - arasındaki ilişki destanda canlı bir şekilde yansıtıldı.

Örneğin, Qorqut ata söyləyirdi:

Baba malından nə faidə, başda dövlət olmasa

Dizini basub oturanda halal görkli.

Dölimində ağarsa, baba görkli.

Ağ südin toya əmzirsə, ana görkli.

Yanaşıb uda girəndə qara buğır görkli.



Sevgi qardaş görkli. [2,9]

Anlatılanlardan anlaşılıyor ki, her çocuğun Dede'nin tavsiyesini her zaman hatırlaması ve ona uyması gereklidir.

Dede Korkut destanlarında ebeveynlerin aile yetiştirmedeki rolüne çok değer verilir.

Destanın öne çıkan özelliklerinden biri, kadının aile yaşamındaki ve toplumdaki rolüne verilen yüksek değerdir. Burada bir kadın erkeklerle eşit, cesur, özverili, sevgilisi ve kocası için ölmeye hazır olarak tasvir edilmiştir. Annenin ailedeki rolünün yüksek oranda takdir edilmesinin bir başka nedeni de babanın anavatanın koruyucusu olması, çiftçilikle uğraşması vb. nedenlerle evden uzaktadır. Destanda Burla Hatun, Banuchichek, Sariseljankhatu ve diğerlerinin isimleri geçmektedir. "Bayandur Han'ın oğlu Bamsı Beyrak'ın Hikâyesi"nde Banuchichey 16 yıl nişanlısını bekledi.

Pedagojik literatürde aile hayatında 3 dönem olduğu belirtilmektedir.

- 1) küçük karı-koca yaşı devri
- 2) orta karı-koca yaşı devri
- 3) büyük karı-koca yaşı devri [1, 48]

Genç çiftlerin gençken karşılaştıkları sorunlardan biri genç bir kadının kocasının meşru taleplerini dikkate almaması, onun itibarını beklememesi ve onu yersiz eleştirmesidir. Samimiyet ve nezaketin olmadığı yerde aile hayatı kısadır.

"Kitabi Dada Korkut destan"ında, bir kadının kocasına karşı nazik olması, iyi bir yüz göstermesi, kocasının itibarını ve saygısını koruması gerektiğini vurgular. Dirsə Khan'ın xatunu kendisine şöyle hitap ediyor:

“Bərü gəlgi başım taxtı, evim təxti

Xan babamın göygisi

Qadın anamın sevgisi

Atam-anamverdiyi

Göz açiban gördüyüm

Könül verib sevdiyim, a Dirsə xan..”. [2, 11]

Destanın hikayeleri, çocukların yetiştirilmesinde ebeveynlerin ve ebelerin rolünü vurgular. Örneğin “Dirsa han oğlu Bugaj Boyu” diyor ki: “Bir süre sonra bir erkek çocuk doğdu. Çocuğu hemşirelere verdi ve kurtardı”

**"Kitabi Dede Korkut destan" da karı koca ve çocukların sevgisi** Karı koca arasındaki sevgiyi yücelterek, genç nesile güçlü, saf bir sevgi ve kalıcı bir aile aşılanır. Bu ilişkinin bir örneği Deli Domrul'un eşine karşı tutumudur. Azrail, Deli Domrul'un canını almaya geldiğinde, karısına hikayeyi anlattı. Canını Deli Domrul yerine Azrail'e vermeyi kabul eder:

“Qarşı yatan qara tağları

Səndən sonra mən neylərəm?

Yaylar olsam, mənim gorum olsun!

Soyuq-soyuq suların içər olsam,

Mənim qanım olsun!” [2, 87]

**"Kitabi Dede Korkut destan" nında çocukların yetiştirilmesinde dostluk ve hümanizm.**



Çok kültürlü ve hoşgörülü özellikler, "Kitabi-Dada Gorgud" destanına da yansımıştır. Dastanın "Qanlı Qoca oğlu Qanturalı" boyu multikültürel dəyərləri əks etdirməsinə örnek ola bilər. Kendisinin eş arıyaraq Trabzon'a gelen Kanturalı, Hristiyan bir keşişin kızı olan Selcan'ı elde edebilmek için kendisine sunulan en zorlu sınavlardan geçmek zorunda kalmıştır. Genel olarak, destan boyunca dini ve milli aidiyetlerin farklı olması, Oğuzların yani Azerbaycanlıların yaşam tarzı ve gelenekleri üzerinde olumsuz bir etkisinin olmadığını açıkça göstermektedir.

Qazan xanın oğluna müraciəti:

Oğul, oğul, ay oğul Ortacım oğul!

Qarşı yatan qara tağım yüksəki oğul!

Güclü telim qüvvəti, canım oğul!. [2, 23]

Bu mısralar, babanın oğluna karşı insancıl ve sevecen tavrını yansıtmaktadır. Destanda yetiştirmenin ana yönlerinden biri, çocuğun anne ve babasına olan sevgisi ve saygısıdır.

**"Kitabi Dede Korkut destan" nda anne-oğul ilişkisi tüm boyutlarıyla yüceltilir.** Anne, baba ve oğul arasındaki gerilimi her zaman önlemeye, ilişkilerini geliştirmeye çalışır:

Xan oğlum! Qalxıb yerindən ayağa dur!

Qırx igidini dəstənə qat!

Atanı o qırx namərddən qurtar!

Yeri oğul!

Atan sənə qıydısa da, sən atana qıyma!-dedi [2, 25]

Oğuz kadınının bağlılığı destanada Seyray'ın kızı Ganturalı, Banichichey, Beyray Baburdun Tekuru'nun suretinde yansımıştı..

Destanda annenin çocuğuna olan sevgisi daha hassas bir şekilde verilir. Oğlunun avdan geç döndüğünü gören Burla, kaza geçirdiğini düşünerek çok üzüldü. Bir yandan tek çocuğunun uçurumdan düştüğünü ve çaresiz olduğunu düşündüğü için acı çekerken, diğer yandan düşman tarafından esir alındığını hayal ederek ezab çeker. Aynı zamanda, oğlunun yakalanmasını kendi kadın ve anne gururuna hakaret olarak görüyor. Oğlu için ağlayan bir anne şöyle der:

Güz alması kimi al yanaqlarım yirtayınmı?

Çənbərümə alca qanım dökəyinnmi?

Anne, oğlu için acı çekmesine rağmen, onun için aslan gibi savaşmaya karar verir. Düşmanla yüzleşmeyi ve sonuna kadar savaşmayı bir onur olarak görüyor.

“Paralanıb Qazlıq atımdan enməyincə,

Yenümlə alca qanım silməyincə,

Qol-put olubyer üzünə düşməyincə,

Yalnızoğul xəbərini olmayınca

Kafər yollarından dönmiyəyin! [2, 147]

Kitabi-Dede KorKudt destanında çocuğun anne babasına olan sevgisi rengarenk boyalarla yüceltilir. Çocuğun anne-baba yolunda özverisi ortadadır. Uruz, annesinin çektiği acılara ve işkencelere rağmen annesini teselli eder.



Qadın ana! Qarşum alub nə bökrərsən?

Nə bozlarsan, nə ağlarsan?

Bağrım la yürəginnə tağlarsan?

Keçmiş mənim günimi də andırırsan

Hey, ana! Ərəbi atlar olan yerdə

Bir qulunı olmazmı olur?

Qızıl dəvələr olan yerdə

Bir köşəki olmazmı olur?..

Sən sağ ol, qadın ana! Babam sağ olsun!

Bir mənim kimi oğul bulunmazmı olur! [2, 54 ]

Destan hekayelerinde, bir oğul için, babasının oğlu için umutlarını, düşmanın karşısında kendini kırmadan haklı çıkarmak büyük bir onurdur.

"Kitabi-Dada Korkut" da akrabalık ilişkileri Oğuzların birliğinin temeli olarak kabul edilir.

Oğuz halkı, tarihi geçmişini unutmadan milletin teşekkülünün şartlarını yaratmış, milletin refahı ve kalkınması için çalışmıştır. Bu sözler Kazan han'ın imajında daha belirgin bir şekilde gösterilmektedir. Kazan Bey düşman kalesine hapsedildiğinde, kâfirler onu aşağılamak için düşmeni övmeyi teklif etmişler, o zaman esaretten kurtulacaktı. Kazan Han, kendisini ve Oğuz halkını küçük düşürmez, aksine vatansever cesaretini köklerine sahip çıkarak gösterir.

## SONUC

Böylece Oğuz'da aile, yapısı, psikolojik, pedagojik ve ahlaki nitelikleri hakkında aşağıdaki sonuçlar çıkarılabilir:

1. Oğuz'da ailenin başlangıcı gelinin eve gelmesiyle başlar. Bu başlangıç aniden olmaz. Oğlunun evliliği kapsamlı bir analize dayanıyordu. Bu, gelecekteki ailenin sağlıklı gelişimine ivme kazandırdı. Ailenin manevi ve psikolojik-pedagojik temeli sevgidir. Burada evlilik için ana kriterler gelin ve damadın beğenisi, ebeveyn onayı ve rızasıdır.
2. Oğuz'da karı koca ailenin önde gelen güçleridir. Destanda bir çiftin aşkına ana işaret, Oğuz kadınlarının kocası esaret altındayken yıllardır kocasını beklemesidir.
3. Aile mutluluğunun temel koşullarından biri, ailenin geleceğinin devamı olan çocukların doğumuydu. Oğuzların temel özelliklerinden biri, her ailede erkek ve kız çocuklarının doğması ve yetiştirilmesidir.
4. Destanda annenin aile içindeki hakkı "Allah'ın hakkı" olarak tanımlanır. Bu, her şeyden önce, çünkü Tanrı nasıl bir yaratıcıysa, çocuk doğuran ve onu ruhuyla besleyen Anne de öyledir. Bu bakımdan ailede anneye değer verilir, sözü dinlenir ve itaat edilir. Destanda Uruz annesine "Annenin hakkı Allah'ın hakkıdır" der.
5. Oğuz ailesinin en yüksek değerlerinden biri de Onurudur. Genel olarak, sahtekârlık Türk halkı için en affedilmez suçtur. Bu bakımdan kocasının namusunu korumak kadının sorumluluğundadır. Ailenin onuru ve çocukların sevgisi anne için yücedir. Ama bir kadın için aile onuru her şeyden önemlidir. Oğlu da kahraman annesine onur ve coşku içinde layık bir oğul olduğunu kanıtıyor. Ömrünün sonuna kadar ailesine bağlılığı Oğuz'da her kadın için değişmez bir yaşam biçimidir.

Uygun aile yetiştirme, çocukluktan itibaren ulusal değerleri oluşturur. Ayrıca gençlerin kültürel mirasa bağlılıkları, arkadaşlarına ve çevrelerine bağlıdır. Bu iki nedeni göz önünde



bulundurarak bugünün gençlerinin yarının ebeveynleri olduğunu söyleyebiliriz. Bugün her birimiz değerlerimizi bilir ve saygı duyarsak, çevremizdeki herkesi etkileyecek ve onlara doğru yolu gösterecektir. Dolayısıyla milletlerin ve halkların bütünleştiği bir dönemde, ulusal kimliğin korunması her milletin temel amacı olmalıdır. "Kitabi Dede Korkut destanı" bu tür anıtlardan biridir.

#### KAYNAKÇA

1. Abbasov A.N., Ailə pedaqogikası, Bakı: Mütərcim, 2020, 271 s
2. Kitabi-Dədə Qorqud". Sadələşdirilmiş mətn, Bakı: yeni nəşrlər evi, "Elm" nəşriyatı,1999, 172 s
3. Rüstəmov F.A. Pedaqogika tarixi, Bakı:Nurlan, 2006, 748 s



## "DIRSE HAN OĞLU BOĞAC BOYU" NUN ALT METİN KONSEPTİ SUB-TEXT CONCEPT OF "CHAPTER OF BUGHAJ, SON OF DIRSA KHAN"

**Prof. Dr. Ramil Aliyev**

AMEA Folklor Enstitüsü

### ÖZET

"Dirse Han oğlu Boğac'ın boyu" toplumsal gelişiminde tarihsel bilincin iki aşamasından geçerek mit ve destansı düşünceden kaynaklanmıştır. Bu aşamaların her biri, yapısal bir model olarak boyun tarihsel gelişiminde rol oynamıştır. Hem mit hem de boyda özel bir model olarak, Dirse Han ve Boğac'ın birey olmadan önceki geçmişi, kim oldukları, mitolojik zamanda nasıl yaşadıkları, dönemin tanrı ve totem düşüncesi, tarihi bilince geçişleri ve nihayet destansı düşüncede kahramana dönüşme süreci dikkat çekicidir. Geçmişinde, Dirse Han'ın mitolojik bir tanrı olarak işlevleri, bağlı olduğu ve yönettiği özgül nesne, mitolojideki yeri bugüne kadar karanlık kalıyor. "Dirse" kelimesi anlamını kısmen yitirse de onun kökünde duran -dir kökünün tanrı / tarı kelimesiyle olan bağlantısı bu yönde düşünmemizi sağlar. "Dirse" kelimesinin genellikle tanrı anlamına geldiği ve -se eki kabul ederek birey içeriği kazandığı düşünülebilir. -se sonekinin şehvet içeriği aynı zamanda Dirse isminin anlamını ortaya çıkarmakta bir rol oynar. Dünya mitolojisinde şehvetli bir tanrı kavramı vardır. Bu teze dayanarak hareketle "dirse" kelimesi yeraltı dünyasının şehvetli tanrısı olarak yorumlanabilir. Yeraltı ve orta dünya birbiriyle çatışma içinde olduğundan, masalarda gördüğümüz karanlık dünyadaki süreçler, olaylar ve psikolojik durumlar yeni ortamda tam tersi şekilde algılanmaktadır. Örneğin tarihsel bilinçte, şehvetli olan şehvetsiz, olumsuz karakter olumlu, erkek kahraman kadın imge olarak oluşur. Dirse Han da böyle bir süreçten geçti. Şehvetli bir mitolojik tanrı olarak, anaerkillikte şehvetsiz, erkek haklarını kaybetmiş bir koca olarak kaldı. Bunun izleri boyda da görülebilir. Dirse Han, şehvetsiz, zayıf bir adam olduğu ve çocuğu olmadığı için siyah bir çadıra yerleştirildi. Mitte onun çocuk sahibi olması ejderha totemiyle bağlantılıysa, destanda bu kısırlık beylerin alkışlarıyla ortadan kaldırılır. Boğac, 14 yaşına kadar hayatında ejderha totemiyle ilişkilendirilir. Salur Kazan'ın bir ejderha ile mücadelesinin izleri, Dirse Han'ın okla Boğac'ı vurması olay örgüsünde görülebilir. Buna göre Boğac'ın 14 yaşından sonraki yaşamının boğa apelyativi ile bağlantılı olduğu söylenebilir. Bu, mitolojik düşüncede ejderha totemini boğa totemiyle değiştirmek anlamına gelir. Destanda mitolojik kahramanın Boğac olarak adlandırılması bu süreçlerden bağımlı olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Dirse han, tanrı, Boğac, ejderha, boğa, totem, anaerkillik

### ABSTRACT

The "Chapter of Bughaj, son of Dirsa khan" has gone through two stages of historical consciousness in its social development and originated from the myth and epic thought. Each of these stages has played a role in chapter's historical development as a structural model. As a special model in both myth and chapter, the past of Dirsa Khan and Bughaj before they became individuals, who they were, how they lived in mythological times, the deities and totems of the time, their transition to historical consciousness and finally the process of becoming a hero in the epos draws one's attention.

Dirsa khan's functions as a mythological deity in his past, a special object to which he was attached and ruled, and his place in mythology remain obscure to this day. Although the word "Dirsa" partially loses its meaning, the particle "dir" in this name allows to say that the name



“Dirsa” is related to deity. It can be thought that the word "Dirsa" generally means deity, and that it gained a meaning of humanization (or become human-related) after accepting the suffix “sa”. The suffix “sa” also means passion and it plays certain role in revelation of the meaning of the name “Dirsa”. There is a concept of a lustful god in the world’s mythology. Based on this thesis, the word "Dirsa" can be interpreted as the lustful god of the underworld. Since the underworld and the middle world are the opposite of each other, the processes, events, psychological states, etc. that we see in fairy tales are accepted in reverse in the new environment. For example, in the historical consciousness, a lustful is formed as lustless, a negative character as positive one, and a male hero as a female. Dirsa khan also went through such a process. As a lustful mythological deity, he remained a lustless husband who lost his man-attributed power in his kingdom. Traces of this can be seen in the chapter as well. Dirsa khan was placed in a black tent because he was a lustless and weak man and had no children. If in the myth his childbearing is connected with the dragon totem, in the epos this infinity is eliminated with the applause of the noblemen. Bughaj is also associated with the dragon totem in his life until the age of 14. Traces of Salur Gazan's fight with a dragon can be seen in the plot of Bughaj's shooting by Dirsa khan. Accordingly, it can be said that the life of Bughaj after the age of 14 is connected with the bull appeal. This means replacing the dragon totem with the bull totem in the mythological thought. The fact that the mythological hero in the epos was named Bugaj was stipulated by such processes.

**Keywords:** Dirsa khan, deity, Bughaj, dragon, bull, totem

"Dirse Han oğlu Boğac'ın boyu" eski bir yapıya sahiptir. Bu boy, totem görüşlerinin izlerini taşır. Boyun alt metninde yer alan yılan ve ejderha totemleri, mit bilincinde bir arti fakt olarak kalır. Boyun başlangıcında, oğul olan kişinin beyaz çadırda, kızı olan kişinin kırmızı çadırda ve oğlu kızı olmayan kişinin siyah çadırda oturtulması (üç dünya ile ilişkili renk sembolizmi) tasvir edilmiştir. Destanda bu dünya görüşünü formüle eden cümleye "Bayındır Han'dan gelen buyruk budur" denir. Bu eski Türk dünya görüşüdür. Tanrı ona bir oğul vermedi çünkü babanın birçok günahı vardı. Bu, dini ve mitolojik düşünceye göre Tanrı tarafından o babanın kargışa, lanete gelmesi. Bu nedenle de "Dirse Han oğlu Boğac'ın boyu"nda Dirse Han siyah bir çadırda yerleştirilir. Beyaz çadır ışıklı dünyayı, kırmızı çadır üst dünyayı ve siyah çadır karanlık dünyayı, aşağı dünyayı temsil ediyor. Öyleyse, boyun alt metnine göre, Dirse Han'ın yeri aşağı dünyadadır (aşağı dünyanın tanrısı). Yılan ve ejderha da karanlık dünya ile ilişkili mitolojik yaratıklardır. Yılan ve ejderhanın evlat verme işlevi vardır. Bu nedenle onlar Dirse Han'a evlat vermeli. Ama bir şart var. Dirse Han günahlardan arındırılmalıdır. Kutsal sayılan totem, ona tapan kişi günahlardan arındırıldıktan sonra çocuk sahibi oluyor. Sadece günahlardan arındırılmak için Dirse Han aşağı dünyaya indiriliyor (Babil mitolojisinde, İstar da günahlardan arındırılmak için yeraltı dünyasına atılır). Mit bilincine göre Dirse Han'a verilen çocuğun yılan veya ejderha kökenli olması gerekir. Dolayısıyla boyda Dirse Han'ın oğlunun kahramanlığından sonra Bogaç olarak adlandırılması, büke - ejderha dünya görüşüyle bağlantılıdır. Totem dünya görüşünde, kutsal hayvanlara verilen isimler anlamsal anlamlarını ve isim işaretini değiştirir. Örneğin en eski zamanlarda yılan ve ejderha totemlerinin adı (burada büke adı üzerinde duruyoruz) yeni aşamanın yıldırımla ilgili olan öküz, boğa toteminin adına dönüştürülmüştür. Büke, yeraltı dünyasının sembolü olan yılan, ejderhaya atıfta bulunuyorsa, boğa, üst dünyanın, kozmosun sembolü olan öküze verilen totem adıdır. Bu analogiden de anlaşılacağı üzere Dirse Han'ın Büke oğlu yeraltı dünyasında, Bogaç ise üst dünyada doğmuştur. Bu, Oğuz uzayının dönemselliğini gösterir. Oğuz uzayında yeraltı dünya ve gökyüzü aynı işarete sahiptir. Çarkifelek döndükçe dünya ve gökyüzü mekansal olarak değişir. Bu nedenle hem yılanın hem de ejderhanın zaman geçerken gök bir işarete sahip olduğu kabul edilmektedir. Boğanın dünyayı (yeryüzü ve gök) boynuzlarında





tutması, yer burcunun yerini gök burcunun aldığını gösterir. Bu dünya görüşüne göre, yeraltı mekanda mitte tasvir edilen Dirse Han, boğa totemi dünya görüşünde yer üstü dünyasının sakinine dönüşür.

Dirse Han'ın aksine, destansı düşüncede tulu kuş karasal dünyada yaşar. Ama Tulu kuşu, Zümrüt kuşu olarak kabul edilebilir. M. Seyidov'un "tulu" kelimesinin açıklamasında (tu ve ulu anlamında ulu dağın anlamı) dağın kutsallığını, kartalın yüksek bir dağın tepesinde yuvası olduğunu, otuz kuşun onu bulmak için Kaf dağına uçtuğunu, Simurg ve Zümrüt'ün aynı mitolojik kökene sahip kuşlar olduğunu düşünürsek, tulu kuşun Zümrüt kuşu olduğunu ve totem kelimesindeki "t" sesinin "yaratıcı" anlamının Tulu kuşun "yaratıcı", "demiurg" anlamına karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Asif Hacıyev (Şirvanelli), tulu kelimesinin açıklanmasında Salur etnik adının rol oynadığını söyler (Hacıyev (Şirvanelli), A., 2019: 102). Ebülğazi ve A. Hacıyev'in (Şirvanelli) notlarından da anlaşılacağı gibi, tulu kuşu Berkut ongunu'dur (Ebülğazi Bahadır Han, 2002: 54; Hacıyev (Şirvanelli), A., 2019: 102) ve Zümrüt kuşu ve Simurg kuşu ongunları, arkaikleştirmeden sonra sanatsal isimler haline geldi. Asif Hacıyev (Şirvanelli) Dirse han - Boğaç'ın olay örgüsünün Tuman - Mete, Kara Han - Oğuz (Hacıyev (Şirvanelli), A., 2019: 9) arsasından kaynaklandığını yazıyor. S. Rzasoy, bu olay örgüsünün "kozmetik yapı açısından Mete-Oğuz han mitinin destansı bir paradigması" olduğunu da yazmaktadır (Rzasoy, S., 2009: 259). Bununla birlikte, alt metindeki yukarıda bahsedilen analogiler hem Tuman Han'dan hem de Oğuz Han'dan daha eski görünmektedir.

Mitolojik şuurun sona ermesinden sonra ongun ve totem isimlerinin kimlik kelimeleri olarak kullanılması dikkat çekicidir. Araz Gündüz, Lev Gumilyov'a referansta bulunarak not eder ki "Türkler Avrupalılar tek bir isim almaz, onu doğumdan ölüme kadar taşımazdılar. Türklerin toplumlarındaki yerine göre onlar çocukken lakab taşırdı, gençliğinde edindiği yetenekle tanınırdı ve ergenlik çağına geldiğinde toplumdaki konumuna uygun bir isim alırdı" (Araz Gündüz, 2012: 7). Eski zamanlarda isimler, ilahi düşünce ve tanrıların isimleriyle ilişkilendirilirdi. Modern düşüncemizde de durum böyledir. Tanrı'nın kutsal isimlerinin koyulmasını görüyoruz. Arkaik anlambilime ait Bike ismi ile kızların isimlendirilmesi bile antik ejderha kültüne tapınma işareti olarak dikkat çekiyor. L. Gumilyov'a referans ederek şunu söyleyebiliriz ki Beyrek'in kimlik işareti, Bamsı adıyla bağlantılıdır. Bamsı kelimesi, Türk halklarında, isimlendirilmeden önce doğan bir bebeğin soyunu ifade eder. Bamsı kelimesi de Beyrek adına epitet olarak kartal (bamsı – kartal, berkut vb.) anlamına gelecek şekilde eklenmiştir (Qurbanova, F., 2019: 127). Öyleyse, Beyrek antroponimi gibi, Boğaç adı da ongun, totem anlamına gelen bir kahraman adıdır. Ancak Boğaç adında böyle bir lakap kullanılmaz.

Bu onun 14 yaşından sonraki dönemde şehvetli, ercil (ercel), kür (yaramazlık anlamında değil, cinsel alışmaya meyilli, Köroğlu'nun "sen kür, ben kür" dediğinde de şehvetli olmak hissediliyor) olmak anlamı saklanıyor. Köpek, horoz, boğa, yılan ve ejderha da şehvete meyillidir ve höyüre gelme (hayvanların şehveti sonucunda dölleme) kelimesinde şehvet hissi vardır (Agalar Gut / modern. az).

Kursek (kürsek) kelimesi aynı zamanda kuruksamak/kürüksemek (şehvete gelmek) fiilinden türeyen ve şehvet anlamına gelen bir kelimedir. Mevlut Süleymanlı'nın "Deyirman" adlı büyük hikâyesinde bir köpeğin kürseğe gelişi şehvete gelme anlamında kullanılmıştır (Süleymanlı, M., 2006: 183).

"Erkek" kelimesinin kadın anlamına geldiği gerçeği, animus ve anime arketiplerinin anlamlarında görülebilir. Anima, bir erkekte dişi bir başlangıç, animus ise bir kadında erkek bir başlangıç imgesinde ifade edilen kolektif bilinçsizlik dönemiyle ilgili anlam ve kelimelerdir. Anima erotik ve duygusaldır, animus düşünceli ve eleştireldir. Anima, bir erkekte kadınlığın bir tezahürü, animus, bir kadında erkekliğin tezahürüdür. Animusun etkisi



altındaki kadın dişiliğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır ve anima'nın (erkekleşen kadın, erkeksi kadın) talimatlarını kayıtsız şartsız izleyen erkek "dişil olur" (Wikipedia / az.wikipedia.org). Eski halkların anaerkil gelenek ve göreneklerinde kadınlara beş erkekle evlenme hakkı verildi. Seçim sırasında beş erkek aday toplamak mümkün olmasaydı kadının evlenmesine izin verilmezdi. Anaerkil zamanlarda da "erkek" kelimesi, kadına hitap eden bir kelime, kadının "dişileştirilmiş kocası" anlamında olmuştur. "Dirse" kelimesi de, anaerkillikte söz sahibi olan bir kadın liderin - "erkeksi" bir kadının hükmüne tabi olan kişiyi ifade eder. Animusun düşünceli olduğu gerçeği, hatununun Dirsa Han'a, çocuk sahibi olmak için kurbanlar kesmekle, yoksullara ulu bir düğün vermekle, ağzı dualı mümin beylerin alkışıyla çocuğu olacağını söyleyen sözleriyle onaylanmaktadır. Azizhan Tanrıverdi Dirse antropomorfizminin bir başka yorumunu F. Calilov'un araştırmasına dayanarak sunar: Tur, tir, tür, tor, fonetik varyantlarda kullanıldığında, "tar" dini içerikte Tanrı anlamına gelen bir kelimedir, ölüm ve diriliş kavramıyla ilişkilendirilir (Tanrıverdi, A., 2012: 65). Etrüsklerde de ulu ataya "tirsen" denir. Burada se, se, sen, eril cinsiyete atıfta bulunan bir parçacık olarak düşünülebilir (Calilov, F., 1988: 41).

Kursek (erkeklere eğilimi olan hayvan ve insan) kelimesinde -sek soneki, isim düzeltme eki olarak yeni bir kelime oluşturur. Azerbaycan dilinde de -k ünsüzü genellikle -sek sonesinde kaybolur ve isimlerde -se eki olarak sabitlenir. Dirse Han adına -se son ekinin -k ünsüzünün kaybolması sonucunda bir ek haline geldiğini ve dir / tir kelimesinin de tanrı kelimesinin "tarı" formunun gramer varyantı olduğunu varsayıyoruz. Böylelikle, Dirse Han başlangıçta genel olarak tanrı / tarı kelimesi gibi kullanıldı, mitolojik tanrıyı bir kahramana dönüştürme sürecinde Dirse Han şeklinde özelleştirildi, devleti yöneten kişinin adı / unvanı oldu. Kursek (kürsek) adı, hayvanların şehvetperestliğini ifade eden bir kelimedir, "Dir" kelimesi bağımsız bir köktür ve -se soneki meyil, dirsek kelimesinde ise -se soneki dirseklenmek, direnmeğe meyil anlamına gelir. Bu kelimenin dirsemek arkaik fiilinden oluşması tartışılmaz. "Dir" kelimesi daha sonra bağımsız "kür", "kur" kelimelerinin oluşmasında katılım etmiştir. "Kür" kelimesinin "Kitab-i Dede Korkut"ta (ünlü türkolog Hamit Araslı'nın çevirisinde) da kullanıldığını görüyoruz. "Görürsen mi Dirse han, neler oldu! Yarımasın, yarcımasın, senin oğlun kür koptu, ercil koptu (Kitab-i Dede Korkut, 1977: 23). "Kur koptu, ercil koptu" ifadesi boyda iki defa tekrarlanıyor. Kür ve ercil kelimeleri birbirlerinin anlamını ortaya çıkarmada rol oynuyor. -cil soneki ayrıca "eğilimli" anlamına gelir. Erçil, erkeğe meyilli, kur şehvetli demektir. Dirse han kelimesinin anlamının kötü bir ifade olarak değil, apelyatif olarak erkeklikten düşen kısır bir baba içeriğinde olduğunu söyleyebiliriz. Dirse kelimesi, kursek (kürsek) kelimesinin erkeklere ait bir türev formunda yok, boğa apelyativi (apelyatif – anlamın spesifik veya genel bir isim yok, anlama ait içerik - kelime olarak kabul edilmesidir) ile bağlantılı olabilir (aşağıdaki Kalmyk mitinde yaşlı bir adama yılan, Dirse Han'a da boğa oğul verir). Dünya mitolojisinde İştar (Babil), Inanna (Sümer) ve Zeus (Yunan) cinselliğe yatkın tanrı ve tanrıçalardır.

"Kur" kelimesi, negatif enerji ve pozitif enerji anlamında enerji olarak anlaşılabilir. Boğac'ın ergenlik öncesi yaşamındaki negatif enerji şehvete dönüşür, ergenlik sonrası yaşam ise pozitif bir enerji olarak kahramanlığı ortaya çıkarır. Dirse Han'da bu enerji her zaman negatif kalır. Negatif enerji, kontrolsüz enerjidir. Pozitif enerji yönetilir. Örneğin ateş pozitif bir enerjidir, negatif enerjiye dönüşebilir. Rüzgar negatif enerjidir, pozitif enerjiye dönüşebilir. Boğac da ergenliğe gelene kadar negatif bir enerjiye sahiptir ve kahramanlık gösterdikten sonra pozitifleşti.

"Kur/kür", "gür(ze) zehirli yılan/(ger) engerek" negatif enerji anlamına gelen kelimedir. Engerek ayrıca ejderhayı bir yılan türü olarak temsil eder. "Ger" ve "gur/gür" anlamın (burada yılanın) içsel içeriğini ifade eden arkaizm ve antik bir apelyatif parçacık. Yani Boğac, 14 yaşına kadar hayatında tasavvur edilen bir ejderha yavrusudur, "kur"dür, şehvetlidir. Rüzgar



negatif enerjiye döndüğünde, negatif bir kuvvet, bir ejderha, bir Yelbuke (Delbegen) olarak hayal gücünde canlanır. Dolayısıyla ejderhanın semavi olduğu gerçeği buradan takip ediyor.

Şehvetli Büke, ejderha, şehvetli boğa ve Boğaç arasında ayrılmaz bir bağlantı vardır ve üçü de erkektir. Destanda Dirse Han'ın niyaz, alkış ve dualarla bulduğu çocuk (Boğaç) da erkek. Dirse Han'ın yaratıcı gücü yoktur, şehvetli hayvanlar "Dirse Han oğlu Boğaç'ın boyu"nda şehvetsiz bir adamın işlevini yerine getirir. Destan söyleyen de, Bogac'ı Dirse Han'a (Aşık Cunun'un Ayvaz'ı Köroğlu'ya oğul yaptığı gibi) evlat edinerek bu kısırlığı ortadan kaldırır. Kalmyk mitinde de benzer bir evlatsızlık motivini görüyoruz. Kalmyk mitinde, yaşlı bir adam yanması için evine pelin getirir ve pelin ağacında bir yılan vardı. Yılan yaşlı adama onu öldürmediği için gidip han'ın kızını istemesini söyledi. Yaşlı adamı han'a gider. Hanın koyduğu şartları ve zor görevleri yılanın yardımıyla yerine getirir ve han'ın kızıyla evlenir. Yılan ona bir evlat verdi ve yaşlı adamın oğlu oldu (Илимбетова, А.Ф., 2019: 245). Bu mitte, yılan çocuğu olmayan yaşlı bir adama oğul verir. Başkurt'ta böyle bir söz vardır: O benim çocuğumun yavrusu (yani, totemimin), kara yılan da annesi (Был да балам балаһы – кара жылан анаһы) (Илимбетова, А.Ф., 2019: 245).

Azerbaycan bilmecesinde kız babasını böyle tanıtır: Ben babamın kızılım, babam oğlumdur. Ben babam için kimdim? Her iki dünya görüşünde de totemizme bir inanç vardır. Ruhla ilgili kadim tasavvurlara göre totem ruhunun çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemleri de vardır (Aliyev, R., 2014: 23). "Dirse Han oğlu Boğaç'ın boyu" ayrıca Boğaç, ejderha (yılan) toteminin 14 yaşına kadar olan çocukluk devrini yansıtır.

Boyda Boğaç'ın doğumuyla Dirse Han'la ilişkilendirilen bir baba imajı yaratılır. Boyda bile, baba olmanın süresi de görünebiliyor. 14 yıl sonra çocuğun adı Boğaç olunca baba ve oğul arasında bir çatlak yaratılıyor. Bu kasıtlı olarak yapılır. Ejderha totemi ile Tanrı düşüncesinde olan Dirse Han arasındaki çelişki, iki gücün birbiriyle mücadelesidir. Boğaç'ın Dirse Han'ın eliyle vurulması, Kazan Han'ın okla ejderhayı öldürmesini anımsatıyor.

### "Dirse Han oğlu Boğaç boyu" nun metin kaynakları

Boğaç'a Hızır tarafından hayat verilmesi, ejderha ve Hızır'ın Türk (Kazak) mitolojisinde aynı işleve sahip olmasıyla da bağlantılıdır. Serikbol Kondybay, Kazaklarda Hızır-yılan ile ilgili tasavvurlar olduğunu yazıyor. Müslüman mitolojisinde insana mutluluk ve başarı getiren bir aziz, bir karaktere veya insana yılan kıyafetinde görünebilir. Hızır'ı gören insanlar, bunun sıradan bir yılan ve boynuzlu bir yılan gibi görünebileceğini söylüyorlar. Bir yılan şifa verebilir, iyileştirme yeteneğine sahiptir. "Yılan Derisindeki Cesur" denilen Kazak masalında kahraman kör babasının gözlerini "sürme" ilaacıyla ovuşturur (Серикбол, К., 2008: 267), "Dirse Han oğlu Boğaç boyu"nda ise Hızır, "Anne sütü, dağ çiçeği"nin Boğaç'ı iyileştireceğini söyler. Kazak mitolojisinde Hızır ile ejderhanın (yılan) aynı işlevlere sahip olması, ikisinin de ateş unsuruyla bağlantılı olduğunu göstermektedir. İyileştirme işlevi, ateşin iyileştirici işlevinden gelir. Boyda, aynı ateş unsuruna bağlı olduğu için Hızır Bogac'ın iyileşmesine de yardım eder. Ejderha toteminin misilleme işlevi, Boğaç'ın kâfirlerden intikam alması (ejderhanın ejderhayla savaşı), onları öldürmesi ve Dirse Han'ı düşmanlardan kurtarmasıdır. Böylelikle Dirse Han ile Boğaç arasındaki çatışma çözüldü. Bu çelişki "Şahmeran" masalında da Han ile Şahmeran arasında görülmekte ancak olumlu bir şekilde çözülmemektedir. Masalda Camısef bir kuyuda bal bulur. Arkadaşları bütün balı almak için kuyudaki Camısef'in ipini kestiler. "Melikmammad" masalında, kardeşleri ona ihanet edip kaçarlar. Hem Melikmammad hem de Camısef bir kuyudan karanlık bir dünyaya inerler. Melikmammad'ın ejderha ile bağlantısı, Camısef'in de yılan kökenli olduğunu gösteriyor. Malike-Maran, "Binbir Gece" Arap masalları koleksiyonunda yer almaktadır. Malike-Maran, ölümünün Camısef adında birinin elinde olacağını biliyor. Bu olayı tahmin etmek yılanın



duygularına bağlıdır. Bunu bilen Malike-Maran, Camasp'ı öldürmez, Camasp onunla yıllarca yaşar. Camasp yılanlarla yaşadığı için vücudu yılan pullarıyla kaplıdır. Camasp kimseye çıplak görünmemelidir. Bu koşula sadık kalacağına söz veriyor. Ancak Malike-Maran Camasp'ın bunu yapamayacağını biliyor. Yılan saltanatından ayrıldıktan sonra Camasp, arkadaşının ısrarı ile banyoya gider. Ülkenin şahı Yuan hasta. İranlı sihirbaz ona acılarına çare olarak Malike-Mara'nın etini yemesini söyler ve yılanı nasıl bulacağını da diyor. Ülkenin tüm banyolarına casus koysunlar ve rengarenk vücuda sahip birini arasınlar. Camasp banyoya yakalanır ve işkence altında ihanete uğrar. Sihirbazın kara büyü, Malike-Maran'ı teslim olmaya zorlar. Camasp yılanı almaya gelir, Malike-Maran Camasp'a güven verir ve kafamı kendi elinle kes söyler. Önce kanlı köpüğü bir bardağa dökün ve sihirbaza ver. İkinci yağlı köpüğü Camasp'ın toplamasını ve içmesini ister. Eti ve çorbayı şaha ver diyor. Camasp, Malike-Maran'ın vasiyetini yerine getirir. Şah iyileşir, sihirbaz yanar ve Camasp bir bilge ve bir gören olur. Evde babasının kütüphanesinde kalan tek kitabı bulur ve bir sayfanın eksik olduğunu görür. Bilgelik kazanmış olmasına rağmen kitabın son sayfasının eksik olması bilgisinin eksik olduğunu gösterir. Allah'ın kendisine öğrenme fırsatı verdiği kadar bilmesi gerekir ve son sayfadaki bilgi Allah'a aittir (Таласбек Асемкулов/otuken.kz).

"Şahmeran" masalının Azerbaycan varyantı şöyle diyor ki bir peygamber ve onun da Camısef adında bir oğlu vardı. Bir gün Camısef ve arkadaşları ekmek parası kazanmak için odun kesmek için ormana giderler. Arkadaşlar yakacak odun toplarken Camısef bir delik bulur. O deliğin ağzında bir taş var. Camısef taşı kaldırır ve altına bir delik çıkıyor. Delik büyür ve kuyuya dönüşür. Kuyunun içi de balla dolu. Kuyuya kimin düşeceği konusunda tartışırlar. Kimse kuyuya düşmek istemez. Sonunda Camısef kuyuya düşer. Balı toplar ve satıyorlar. Son kapta bal biter bitmez Camısef'in arkadaşları ipi kesti. Camısef kuyuda kalır. Camısef burada bir çukuru kazıyor ve içinden bir çukur çıkıyor ve Camısef o kuyu ile gitmeye başlar. Bir süre yürüdüktan sonra onun önüne güzel bir saray belirdi, o saray aynı zamanda yılanlar şahının imaretiydi. Bu yılanların şahının adı Şahmeran'dı. Şahmeran'ın başı bir insan kafası ve vücudu bir yılanın vücuduydu.

Şahmeran Camısefe "Ey insan, sen bura nereden geldin?", sorar. Camısef ona bir kuyudan geldiğini söyler. Şahmeran, insanlarda sadakat ve insanlık görmediğini söylüyor. Şahmeran bir konudan bahsediyor.

Bir keresinde Süleyman Şah beni bir yüzük için bir sandığa koydu ve beni denize attı.

Kısacası, Şahmeran Camısefe diyor ki seni ışıklı dünyaya götüreceğim. Ama nerede olduğumu kimseye söylememelisin. Camısef yedi yıl yeraltında kaldı ve yedi yıl sonra Şahmeran Camısefi ışıklı dünyaya çıkarır. Camısef, onunla birlikte kuyudan bal çıkaran arkadaşlarının yanına gider. Arkadaşları şunu söyler ki seni tanımıyoruz. Camısef şehre geliyor. Birkaç gün sonra Şah hastalandı. Şah remmalleri çağırır. Remmaller Şah'a hastalığının tek çaresinin yılanlar şahı Şahmeran'ın suyu olduğunu söyler. Şahmeran'ın suyunu eğer içersen iyileşirsin. Şah "Onu bulmak için ne yapabiliriz?" Remmaller diyor ki sen bir banyo inşa ettirirsin. Bütün insanlara orada yıkanmalarını emredin. Yılanın yerini bilen varsa, omzunda puanları olacaktır. Herkes banyoda yıkanır ama kimsede bir puan yok. Ülkede sadece bir kişi kaldığı söyleniyor, o da Camısef. Gidip alıyorlar.

Yılanı gördüğü için puan alıyor. Cemaat diyor ki bize yılanın nerede olduğunu söylemelisin. Camısef çaresizdir ve kuyunun yerini gösterir. Cemaat remmalleri kuyuya götürür. Remmaller, yılanların şahını çağırırlar. Şahmeran gelir, onu yakalamak isterler. Şahmeran yaklaşma diyor, sana vuracağım ve öleceksin. Camısef, Şahmeran'ı koltuk altına alıyor. Yılan Camısefe "ayak suyumu remmallere, orta suyumu şaha ve baş suyumu sen içersin" diyor. Camısef de aynısını yapıyor. Remmaller ayak suyunu içtikleri anda ölürlər. Şah artık ayak suyu istemez, orta suyu içer ve hastalığını tedavi eder. Sonra Şah "Ben yaşıyım, öyleyse gel



ve benim yerime hüküm sür" der. Şahın da bir kızı vardı. Camısef'e verir. Camısef, kırk gün kırk gece düğün yapıyor, kralın kızıyla evlenir. Kısa bir süre sonra Şah, kuyudan bal çıkardığı zaman Camısef'in ipini kesen hain yoldaşlarını getirip kafalarını kestirdi. Camısef'i Şah, kendisi yerine bir hükümdar atar. Camısef aynı zamanda çok zeki ve nazik bir hükümdardır (Eyyub Guliyev'in folklor üzerine uygulama defteri, el yazma, 1969).

Masalda Camısef, peygamberin oğlu olarak sunuluyor. Masalın benzer masallardan bir başka ayırt edici özelliği de Süleyman Şah (Hz.Süleyman) ile olan bağlantısıdır. Masalda Süleyman Şah'ın yılanı bir yüzük için sandığa koyup denize attığı söylenir. Süleyman Peygamber (MÖ 1011'de doğdu, MÖ 931'de öldü) tüm canlı varlıkların peygamberiydi, yani servetinin koruyucusu Şahmeran'dı. Hazineden bir yüzük eksik olduğu için Şahmeran'ı bir sandığa koyup denize attılar. Birini bir sandığa veya şişeye koyup denize atmak eski bir cezalandırma yöntemi idi. Bu motif benzer masalların hiçbirinde bulunmamaktadır. "Dirse Han oğlu Boğaç boyu" nun arkaik metinlerinin köklerini yansıtan Hitit İlluanka miti, eski totem görüşlerini de tasvir ediyor. Hitit mitolojisinde (Suriye'nin kuzeyinde, Türkiye'de Boğazköy'de, Çorum vilayetinde vb. yerleşmiş ve Mısır'la savaşmış eski bir halk), bir ejderhanın şimşek tanrısı Teşub'un düşmanı olduğu hakkında bilgiler vardır. Illuanka'nın Teşub'dan daha güçlü olduğu söylenen bu mitin birkaç varyantı var. Ejderhadan bir yenilgi daha alan Teşub, tanrıça İnara'dan yardım ister. Ejderhaya bir tuzak kurar ve şarap dolu gemisini ejderhanın yuvasına yaklaştırır. İttikten sonra ejderha hareket etme yeteneğini kaybeder ve Teşub onu diğer tanrılarla birlikte öldürür. Başka bir varyanta göre, ejderha Teşub'u yener ve kalbini ve gözlerini ele geçirir (Mısır mitinde de Seth'in Hor ile yaptığı savaşta bir gözünü kaybettiğine dair benzer bir motif var). Teşub olayların böyle gelişmesini sevmez - Tanrıça Hebat ile evlenir, Sarruma (kelime tam anlamıyla "Dağların Şahı") adında bir oğul doğar ve onu Illuyanka'nın kızıyla evlendirir. Baba, oğlunu rehine gözlerini ve yüreğini istemeye ikna eder. Teşub kaybettiği şeyi geri kazandıktan sonra ejderhayla yeniden savaşmaya başlar. Sarruma kayınpederinin tarafını tutuyor, böylece Yıldırım tanrısı ejderhayı ve oğlunu öldürüyor. Alahöyük'te (Çorum) bulunmuş bir kabartmalı bir taş, Yıldırım tanrısına işaret eden boğaya tapan bir hükümdarı tasvir ediyor. Kabartmadan görülebileceği gibi, Bronz Çağ'ında öküz ve Yıldırım tanrısı eşitleştirilir (cappadocia-elenatruva.ru). Bu nedenle Yıldırım tanrısına yapılan ibadet, yerini boğaya tapınmaya bırakmış olabilir.

## SONUÇ

Gerçekler bunu kanıtlıyor ki "Dirse Han oğlu Boğaç boyu" nun olay örgüsü, Yıldırım tanrısı ile ejderha arasındaki savaşa, Alıp-Manaş'ın Delbegen'le savaşına dayanıyor. Böylelikle Dirse Han'ın imajının 3 gelişme dönemi olduğunu görüyoruz: yeraltı dünya tanrısı olduğu dönemdeki hayatı; Anaerkillik döneminde yaşam; Destansı hayat. Bu dönemlerin her birinin kendine has özellikleri vardır. Dirse Han hakkında söylenenleri şu şekilde özetleyebiliriz: Siyah bir çadırda oturması Dirse Han'ın karanlık dünya ile olan bağını gösterir. Çadırın şekli dünyayı karakterize eder ve siyah renk karanlığın bir işaretidir. Böylesine kara renkli bir karanlık dünyada, Dirse Han bir tanrı oldu.

Dirse Han'ın bir tanrı seviyesinden inmesi ve anaerkillik döneminde zayıf bir erkek olması (Teşub da İlluanka'dan daha zayıftır), ilahi işlevini yerine getiremediği, zayıf bir tanrı olduğu anlamına gelir. Bunun nedeni, tanrı çağından anaerkillik çağına geçişte her iki dönemin de iç içe geçmesi, kadın kültürünün, kadın haklarının yüksek düzeyde olmasıdır. Bunun nedeni erkek kültürünün kadın kültürüne tabi olması (Sarruma da kadın kültürüne tabidir) ve hiçbir söz hakkına sahip olmamasıdır.

Dirse Han'ın destansı hayatını sadece "Kitab-i Dede Korkut" destanında görüyoruz. Destanda Dirse Han, ataerkil toplumun tam üyesidir. Bayındır han devletinde seçkin bir handır, nüfuz



sahibidir. Ama bir utancı var. Bu ayıbı ortadan kaldırmak için, doğru amellerle yaşamalı, eli açık olmalı ve fakirleri mutlu etmelidir. Destansı düşünce, onu yeni çağa uygun olarak baba adıyla da onurlandırır.

## KAYNAKLAR

Agalar Gut. Hurrami isminin anadilimizde yozumu/ modern. az

Araz Gündüz. Türk dilinde kimlik ifade eden adlar (kısa yorumlarla). YYSQ - Milli Sanal Kütüphane'nin e-yayını. Bakü, 2012.

Calilov F. Praazerbaycan kelimesinin anlamı. Azerbaycan tarihi üzere kaynakların incelenme sorunları. Bakü, 1988, s. 93 - 101.

Ebülgazi Bahadır Han. Şecere-i Terakime (Türkmen şecere kitabı). Bakü: Azerbaycan Millî Ansiklopedisi NPB, 2002, 146 s.

Aliyev R. Azerbaycan sözlü halk edebiyatı. Bakü: Çıraq, 2014, 280 s.

Eyyub Guliyev'in folklor üzerine uygulama defteri (1969'da BDU'nun birinci kurs telebesi olmuş, grup 526). İnformator Salman Cavadov. 1903'te doğdu. Şeki'den toplandı.

Hacıyev (Şirvanelli) A. "Dedem Korkut Kitabı"nın açıklayıcı okunuşu. Kitap II (1. ve 2. ciltler için). Bakü: Bilim ve eğitim, 2019, 168 s.

Илимбетова А.Ф. Люди – потомки змей в религиозно-мифологических воззрениях башкир/Башкирский народный эпос “Урал Батыр” и духовное наследие народов мира. Материалы Международной научно-практической конференции. 24 май 2019. Уфа.

Kitab-i Dede Korkut. Bakü: Gençlik, 1977, 184 s.

Qurbanova Fidan. Azerbaycanlı şahıs isimleri. Açıklayıcı sözlük. Bakü: İMAK (İstanbul), 2019, 1328 s.

Rzasoy S. Oğuz mitolojisi. Bakü: Nurlan, 2009, 363 s.

Серикбол Кондыбай. Мифология предказаков. Книга третья. Часть вторая. Алматы: СаГа, 2008, 436 с.

Süleymanlı M. Seçilmiş eserleri. Bakü: Doğu-Batı, 2006, 480 s.

Таласбек Асемкулов. Обряд «Жылан Кайыс» («Змеиная кожа») и его мифология/otuken.kz

Tanrıverdi A. Türk kökenli Azerbaycanlı şahıs isimlerinin tarihi-dilbilimsel incelemesi. Bakü: Bilim ve eğitim, 2012, 214 s.

Yung'un arketipleri - Wikipedia / az.wikipedia.org

cappadocia-elenatruva.ru



## SEYFƏDDİN RZASOYUN YARADICILIĞINDA “KITABI-TÜRKMAN LISANI” OĞUZNAMƏSİNİN TRANSMEDIATİV STRUKTURU VƏ RITUAL-MİFOLOJİ SEMANTİKASI

TRANSMEDIATIVE STRUCTURE AND RITUAL – MYTHOLOGICAL SEMANTICS OF  
“THE BOOK OF TURKMEN LISANI” OF OGUZNAME IN THE WORKS OF  
SEYFADDİN RZASOY

**Prof. Dr. Nizami MURADOĞLU**

AMEA Folklor İnstitutu

**ORCID ID: 0000-0002-2174-7264**

### ÖZET

Seyfəddin Rzasoy AMEA Folklor İnstitutunun “Mifologiya” şöbəsinin müdiri, filologiya üzrə elmlər doktoru, professordur. Bu günlərdə Seyfəddin Rzasoyun 60 yaşı tamam olur. Mənalı ömrünün 40 ilini folklorşünaslıq elminə həsr edən alimin 16 kitabı, yüzlərlə elmi məqaləsi çap olunubdu. Seyfəddin Rzasoy yenilikçi elmi baxışları, mifoloji dünyagörüşü, bu sahədə apardığı tədqiqatlar ilə müasirlərindən fərqlənir. Alimin sonuncu monumental əsəri **“Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi** adlanır.

Qeyd edək ki, son illərdə tapılan bu “oğuznamə” bir çox müzakirələrin ana mövzusa çevrilmişdi. Bəzi alimlər bu əsəri “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının 13-cü boyu, bəziləri də üçüncü əlyazma adlandırırdılar. Məhz bu dolaşılığa aydınlıq gətirmək məqsədilə yazılan və ümumən həmin “oğuznamənin” təhlilinə həsr edilən tədqiqat işi bir çox yönələri ilə maraqlandırır. Kitab folklorşünaslıqda irəliyə atılmış çox böyük bir addım kimi alimin elmi fəaliyyətində, dünya qorqudşünaslığında mühim əhəmiyyət kəsb edir.

Bu məqalədə Seyfəddin Rzasoyun tədqiqat ilə bağlı aktual fikirlərinə münasibət bildiriləcəkdir.

**Açar sözlər:** “Kitabi-Dədə Qorqud”, Seyfəddin Rzasoy, türkman, oğuznamə, folklor, dil, üslub.

### ABSTRACT

Doctor of philological sciences, professor Seyfaddin Rzasoy is the head of the “Mythology” department of the Institute of Folklore ANAS. These days Seyfaddin Rzasoy will be 60 years old. Devoted 40 years of his meaningful life to the science of folklore, the scientist has published 16 books and hundreds of scientific articles. Seyfaddin Rzasoy differs from his contemporaries with his scientific views, mythological worldview and researches in this branch. The last monumental work of the scientist is called Transmediative structure and Ritual – Mythological semantics of “Kitabi-Turkman Lisani” of Oguzname.

It should be noted that this “oguzname” found in recent years has become the main subject of many discussions. Some scientists called this work the 13th chapter of the eposes “The book of Dede Gorgud” and others called it the third manuscript. Written to clarify and devoted to the analysis of the “oguzname” the research work attracts attention with many aspects. The book takes an important place in the scientific activity of the scientist and folklore studies. In this article the opinions will be expressed the actual thoughts about the investigation of Seyfaddin Rzasoy.



**Key words:** “The Book of Dede Gorgud”, Seyfəddin Rzasoy, turkman, oguzname, folklore, language, style.

## GİRİŞ

**4-cü Uluslararası Dədə Qorqud Türk Kültürü, Tarixi və Ədəbiyyatı Konfransına** qatılarkən məqsədim AMEA Folklor İnstitutunun “Mifologiya” şöbəsinin müdiri Seyfəddin Rzasoyun yaradıcılığında ““Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-ifoloji semantikasi” əsərinin yeri haqqında danışmaqla yanaşı, həm də, müəllifi bu günlərdə 60 yaşının tamam olması münasibəti ilə təbrik etməkdir. Əvvəla qeyd edirəm ki, 60 yaş ömrün yaşanılmış böyük bir hissəsidir. Adətən, insan ömrü 80 il kimi qəbul edilir. Xalq yaradıcılığında da bu ömrün təqribən bu qədər olması aşağıdakı bayatıda belə təsvir edilmişdir:

Aşiq minayə dəyər,

Xalın minaya dəyər.

İl var, bir günə dəyməz,

Gün var min aya dəyər (1, s.296).

Min ay, təqribən, 80 il edir, bu da bir insan ömrünün aşağı-yuxarı gerçək ifadəsinə yaxınlaşan rəqəmdir. 60 yaş isə ömrün ən kamil vaxtı olmaqla hər bir ziyalının həyatında mühim əhəmiyyət daşıyır. Bu anlamda Seyfəddin Rzasoyu təbrik etməklə yanaşı, qeyd etməliyəm ki, yubilyar ötən zaman ərzində xalqımıza faydalı olmağa çalışıb və yazdığı elmi əsərləri ilə folklorşünaslığın inkişafında öz sözünü demiş alimlərimizdənndir. Onun türk mifologiyası ilə bağı əsərləri bu sahədə qazanılmış böyük uğurların nəticəsidir. Alim 19 kitabın, 250-dən çox elmi məqalənin müəllifidir. Sonuncu ““Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi» əsəri isə, mənə görə, müəllifin yaradıcılığında xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Kitab giriş, 5 (beş) bölmə və nəticədən ibarət olub, 472 səhifədir. Burada söhbət son zamanlarda ortaya çıxıb ““Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması” adlandırılaraq qaradaş Türkiyə və Azərbaycan folklorşünaslığında səs-küy yaradan əlyazmadan gedir. 2019-cu ildə bu əlyazması AMEA Folklor İnstitutunun Elmi Şurasının qərarı ilə professor doktor Ramiz Əskər tərəfindən nəşrə hazırlanıb çap ediləlidir.

## ÜÇÜNCÜ ƏLYAZMA?

Təqdim olunan əlyazma nə üçün “üçüncü əlyazma” adlandırılıbdı? “Kitabi-Dədə Qorqud”u ilk dəfə 1815-ci ildə alman şərqsünası H.F.Dits Drezden kitabxanasında aşkara çıxarmış, “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”u alman dilinə tərcümə edərək çap etmişdir. Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadənin 1988-ci ildə “Yazıçı” nəşriyyatında çap etdirdikləri “Kitabi-Dədə Qorqud”un dastanına birlikdə yazdıqları “Tükənməz xəzinə” adlı müqəddimədə oxuyuruq: ““Kitabi-Dədə Qorqud”un bizə məlum olan ilk nüsxəsi Drezdendə Kral kitabxanasında aşkar edilən 154 səhifəlik bir əsərdir. Hər səhifədə 13 sətir vardır. Berlində hər səhifəsində 34 sətir olan 37 səhifəlik başqa bir əlyazma da tapılmışdır. Berlin nüsxəsi kimi tanınan bu abidə əslində Drezden nüsxəsindən köçürmədir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un İtaliyada Vatikan kitabxanasında saxlanılan 109 səhifəlik başdan axıradək hərəkələnən (hər səhifə 13 sətir) başqa bir nüsxəsi – Vatikan nüsxəsi də vardır” (4, s. 6).

Göründüyü kimi, elm aləminə “Kitabi-Dədə Qorqud”un 3 (üç) əlyazması məlumdur. Təqdim edilən əlyazma, hətta “Kitabi-Dədə Qorqud”un yeni bir əlyazması olsaydı, dördüncü əlyazması olmalıydı. Amma bu, belə deyildir. Seyfəddin Rzasoy da təqdim olunan əlyazma ilə bağlı





yazdığı ““Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi” adlı əsərinin birinci bölməsində ortaya belə bir sual qoyur: ““Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması, yoxsa “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi” (3, s. 21).

Müəllif öz sualına belə cavab verir: ““Kiabi-Türkman lisani” oğuznaməsi şifahi “Dədə Qorqud” eposunun **“postoğuz”**, yəni Türkman//Türkmən epoxasındakı ənənəsinə aid əlyazma mətnidir. Lakin bu əlyazma Oğuz babalarımızın şifahi “Dədə Qorqud” eposunun Türkman//Türkmən versiyası olsa da, o, heç bir halda və heç bir şərtlər daxilində yazılı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının onunla eyniləşəcək, “nüsxə”ləşəcək yeni əlyazması deyildir” (3, s. 25).

S.Rzasoyun təqdim olunan əlyazmanı ““Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsi” adlandırması təsadüfə hal deyil. Bundan öncə bu oğuznamələr haqqında danışılıbdır. Belə ki, F. Zeynalov və S. Əlizadənin A.H. Kononovun “Rodoslovnaya turkmen” əsərindən iqtibas edərək yazdıqları fikir də bunu təsdiqləməkdədir: ““Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında müəyyən məlumata biz Əbülqazi xan Xivəlinin “Şəcəreyi-tərakəmə” adlı əsərində rast gəlirik. “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Şəcəreyi-tərakəmə” əsəri ilə öyrənilməsi dastanların tarixlə bağlı bir sıra cəhətlərini aydınlaşdırır. Rəşidəddinin “Came-ət-təvarix”ində də “Oğuznamə”yə aid hekayələrin çox olduğu qeyd edilir” (4, s. 5). Buradan da əlyazmanın həmin hekayələrdən biri olduğu müəyyənləşir.

Müəllifin əsas qənaətlərindən biri də “Dədə Qorqud” eposu ilə “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin fərqləndirilməsidir. Rzasoy qeyd edir ki, “bu məsələdə elm aləmi şifahi “Dədə Qorqud” eposu ilə onun konkret bir epoxada yazıya alınmış şəkli olan “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinə eyniləşdirməklə aldadılmışdır” (3, s. 71). Rzasoyun bu qənaətindən belə nəticəyə gəlmək olur ki, **şifahi “Dədə Qorqud” eposu** müxtəlif variantlaşma mərhələlərini bu gün də keçirə bilər, lakin sadə şəkildə desək, **yazılı “Dədə Qorqud kitabı”** artıq variantlaşa bilməz. Təsadüfə deyildir ki, akademik İsa Həbibbəyli də ““Kitabi – Dədə Qorqud” yazılı epos və ya epopeya” əsərində kitabın yazılı ədəbiyyat nümunəsi olduğu qənaətinə gəlmişdir: **“Kitabi – Dədə Qorqud” – Ata kitabımız**. Beləliklə, “Dədə Qorqud kitabı” – şifahi xalq ədəbiyyatı zəminində meydana çıxmış Azərbaycan yazılı ədəbiyyatının böyük başlanğıcı və mühüm ədəbi hadisəsidir” (2, s. 232).

Buradan bir daha aydın olur ki, təqdim olunan əlyazmada Salur Qazanın adı ilə bağlı “Qazan xanın yeddi başlı əjdəhanı öldürməsi boyu” adlı hekayənin verilməsini əşyayi-dəlil kimi göstərən elm aləminə tanıtməyə çalışsalar da (Metin Ekici, Vəli Məhəmməd Xoca və s.) bu, Dədə Qorqud eposunun variantlaşmış hekayələrindən biri ola bilər. Daşlaşmış, ilk yazılı mətn – **Ata kitabımız “Kitabi – Dədə Qorqud”**a yeni əlavələr etmək mümkün deyil və bu hekayənin 13-cü boy kimi qəbul edilməsi imkansızdır.

Əlyazma haqqında bütün bunları araşdırdıqdan sonra Seyfəddin Rzasoy qənaətə gəlir ki, bu əlyazma şifahi Dədə Qorqud ənənələri daxilində formalaşan yeni bir “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsidir: ““Kitabi-Türkman lisani” bir epik mətn kimi bütün hallarda və istinasız olaraq şifahi “Dədə Qorqud” eposu ənənəsini Türkman//Türkmən epoxasında davam etdirən **oğuznamədir**” (3, s. 32).

## ƏLYAZMANIN STRUKTURUNDA “DOQQUZLAMA” RİTUAL SXEMİ

S.Rzasoyun elmi yeniliklərlə zəngin olan tədqiqatının daha bir elmi yeniliyi əlyazmanın strukturunda doqquzlamaların aşkarlamasıdır. Doqquzlama, bildiyimiz kimi, bizə “toquzlama” adı altında məlum olan qədim türk yaradılış ritualıdır. Onun əsasında dünyanın 9 qatdan ibarət olması haqqında təsəvvürlər durur. S.Rzasoya görə, abidənin strukturunda 3 doqquzlama layı müşahidə olunur. Bununla bağlı bildirmək istərdik ki, müəllifin bu yanaşması, yəni oğuznamə mətnindən doqquzlama ritualının strukturunu bərpa etməsi qorqudşünaslıqda tamamilə yeni bir



aşkarlamadır. Bu, eyni zamanda yeni tapılmış “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin qorqudşünaslıq və bütün türkologiya üçün nə qədər böyük əhəmiyyətə malik olduğunu da göstərir. Təsadüfi deyildir ki, S.Rzasoy da öz əsərində əlyazma ilə bağlı bir sıra alimlərlə kəskin polemikalar aparsa da, əsərin müxtəlif yerlərində bu əlyazmanı aşkarlayan, nəşr edərək elm aləminə təqdim edən Məin Ekici, Yusif Azmun və digər alimlərə öz minnətdarlığını dəfələrlə ifadə edir.

## NƏTİCƏ

Mübarək 60 yaşını qeyd etdiyimiz filologiya üzrə elmlər doktoru, professor Seyfəddin Rzasoyun yuxarıda haqqında danışdığımız ““Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi” əsəri Azərbaycan, ümumən türk folklorşünaslığında və qorqudşünaslıqda yeni bir hadisə olub, elmin inkişafına kömək göstərən dəyərli məxəzdir. Ümid edirəm ki, folklorşünas alimlər bu kitabın yol göstəriciliyi ilə bu sahədə yeni-yeni tədqiqat işləri aparacaq, yeni, mükəmməl əsərləri ilə folklorşünaslığın nəzəri sisteminin inkişafında iştirak edəcəklər.

Seyfəddin Rzasoyu 60 illik yubileyi münasibəti ilə bir daha ürəkdən təbrik edir, ona sağlam can, elmimizin inkişafı yolunda uğurlar arzulayıram. Allah yar və yardımçımız olsun!

## ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan bayatıları. Bakı, “XXI – Yeni Nəşrlər Evi”, 2004, 304 s.
2. Həbibbəyli İ. “Kitabi-Dədə Qorqud” yazılı epos və ya epopeya. Bakı: Elm, 2020, 280 s.
3. Rzasoy S. “Kitabi-Türkman lisani” oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasi. Bakı: Elm və təhsil, 2020, 472 s.
4. Zeynalov F., Əlizadə S. Tükənməz xəzinə (ön söz) / Kitabi-Dədə Qorqud. Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, s. 5-28



## XIDIR NƏBİ HAQQINDA MƏRASİM NƏĞMƏLƏRİNİN

### VARIATIV XÜSUSİYYƏTLƏRİ

#### THE VARIABLE FEATURES OF CEREMONIAL SONGS ABOUT KHIDIR NABI

Şakir Əlif oğlu ALBALIYEV

AMEA Folklor İnstitutu,

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

ORCID ID: 0000-0002-4261-3054

### ÖZƏT

Xıdır Nəbi haqqında müxtəlif folklor mühitlərində nəğmələr vardır. Məqalədə həmin nəğmələrin təhlili göstərdi ki, Xızır Nəbi bayramı Novruz bayramı ilə bağlı mərasim kompleksi ilə sıx bağlıdır. Hər iki bayram vahid xalq təqviminin ardıcıl gələn mərhələləridir. Xıdır Nəbi obrazı Xıdır//Xızır kultunu təmsil edir. Xıdır Nəbi xalq içərisində ölümsüz övliya hesab olunmuş, onun şərəfinə həm böyük, həm də uşaqlar tərəfindən mərasimlər icra olunmuşdur. Xıdır Nəbi kosmoloji təbiəti baxımından kosmosyaradıcı, yəni dünyaqurucu obrazdır. Onun gəlişi insnlara yeni həyat bəxş edəcək yeni məkan-zamanın (yazın, yeni ilin) gəlişini simvollaşdırır. Xıdır Nəbi insanlara bərəkət gətirir. İnsanlar ondan ev-eşiklərinə, vətənlərinə xeyir-bərəkət istəyirlər. Ancaq Xıdır baba obrazı eyni zamanda əcdad kultu ilə də bağlıdır. Nəğmələrdə onun qadınlara uşaq bəxş etməsinin də izləri qorunub qalmışdır. O, öz gəlişi ilə insanların “soyuna xoş avaz”, yəni doğumu, artımı, məhsuldarlığı bildirən körpə uşaq səsi də gətirir.

**Açar sözlər:** bayram, mərasim, nəğmə, Xıdır Nəbi, Xıdır Əlləz, Xızır, Kiçik Çillə, Böyük Çillə, inam, ritual, yaradılış

### ABSTRACT

There are songs about Khidir Nabi in various folklore environments. The analysis of these songs in the article showed that Khizir Nabi holiday is closely connected with the ceremonial complex associated with Novruz holiday. Both holidays are successive stages of the unified folk calendar. The image of Khidir Nabi represents Khidir//Khizir cult. Khidir Nabi was considered an immortal saint among the people and ceremonies were held in honor of him by both adults and children. Khidir Nabi is a cosmos-building, it means the world-building image in terms of its cosmological nature. His arrival symbolizes the arrival of a new place-time (spring, New Year), which will give people a new life. Khidir Nabi brings blessings to people. People want blessings from him to their houses and lives. But the image of Khidir is also associated with the ancestral cult. The traces of his such as giving children to women were preserved in the songs. With his arrival he brings “a pleasant voice to people’s generation” – the baby voice, i.e. birth, growth, productivity.

**Keywords:** holiday, ceremony, song, Khidir Nabi, Khidir Ellaz, Khizir, Kichik Chille, Boyuk Chille, belief, ritual, creation



## MƏSƏLƏNİN QOYULUŞU

Xıdır Nəbi haqqında müxtəlif folklor mühitlərində nəğmələr vardır. Həmin nəğmələr Xızır Nəbu obrazı, onunla bağlı kult haqqında qiymətli məlumatlar verir. Bu nəğmələr əsas motivləri baxımından biri-birini, demək olar ki, təkrarlayır. Lakin Qazax bölgəsindən toplanmış nəğmə daha geniş həcmli olmaqla Xıdır Nəbu haqqında daha ətraflı bilgiler təqdim edir.

## İŞİN MƏQSƏDİ

Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd Xıdır Nəbi haqqında mərasim nəğmələrinin variativ xüsusiyyətlərini araşdırmaqdır.

Mərhum prof. Mürsəl Həkimov Qazax bölgəsində çox maraqlı Xıdır Nəbi nəğmələri toplamışdır. Bu nəğmə Xıdır Nəbi bayramının ritual-mifoloji semantikasını, o cümlədən onun Novruz bayramı ilə əlaqəsi və s. barəsində qiymətli bilgiler verir. Nəğmədə Xıdır Nəbiyə “baba” deyə müraciət olunur. Bu, onun nəbi kimi ölməzliyi ilə əlaqədardır. Azərbaycanın hər yerində övliyalara “baba” deyə müraciət olunur. Müşahidələr göstərir ki, dünyasını dəyişmiş o şəxslərə baba deyilir ki, onlar sağlığında müqəddəs şəxslər kimi tanınmışdır və insanlar övliya babaların öldükdən sonra da onlara kömək etdiklərinə inanıb, dar ayaqda, çətinliyə düşəndə, problemləri olanda bu babalara kömək üçün müraciət etmişlər. Qazaxda oxunan nəğmədə də Xıdır da bir baba kimi eyni münasibət vardır. İnsanlar onun ölməz olduğuna, yazı gətirdiyinə, el-obaya bin-bərəkət verəcəyinə inanmışlar. M.Həkimov yazır ki, tərəkmələr Xıdır Nəbilikdə, çərşənbə günlərində bir-birinə qovurma, qovud payı verib, üzlərinə-başlarına, döşlərinə pak su çiləyirlər. Xorla oxuya-oxuya yallı gedirlər:

Xıdır-Xıdır sağ gözüm,

Xıdır baba sağ sözüm.

Xıdır baba, elə var gətir,

Xıdır baba, bağ-bağçaya bar gətir.

Xıdır baba – qar baba,

Yağılara kor baba.

Xıdır baba, hay baba,

Yağılara vay baba.

Göründüyü kimi, insanlar Xıdır Nəbini özlərinin “sağ gözü” və “sağ sözü” adlandırırlar. Bu ifadələr ilk baxışda maraqlı qafiyələr kimi görünsə də, dərin ritual-mifoloji semantikaya malikdir. Həmin ifadələrin əsasında mifoloji düşüncəyə məxsus sağ-sol dəyərləndirmə modeli durur. Mifoloji dünya modelində sağ tərəf – həyatı, işığı, xoşbəxtliyi, istiliyi, yazı, şirinliyi, bir sözlə – kosmosu, sol tərəf – ölümü, qaranlıqı, bədbəxtliyi, soyuğu, qışı, acılığı, bir sözlə – xaosu bildirir. Bu baxımdan, nəğmədə Xıdırı insanların sağ gözü və sağ sözü adlandırılması adamların ona həyatın, xoşbəxtliyin, işığın, istiliyin, yazın, bar-bərəkətin təmzi kimi baxmalarının ifadəsidir.

İnsanlar Xıdır babaya elə var-dövlət, bağ-bağçaya bar gətirmək üçün müraciət edirlər. Bu, Xıdır Nəbinin xeyir-bərəkətlə bağlı məbud olduğunu birbaşa təsdiq edir. O, xeyirxah insanların çağırışını eşidib, onlara xeyir-bərəkət verdiyi kimi, bədhax insanlara, insanlığa düşmən olanlara heç nə vermir. Bu cəhətdən, “Yağılara kor baba” ifadəsi diqqəti xüsusi cəlb edir.



“Yağılara kor baba” Xıdır Nəbinin düşmənlərə qarşı kor olduğunu, yəni onların çağırışlarına heç bir əhəmiyyət verməyib, onlara tərəf baxmadığını bildirir. Ancaq bu ifadənin mifoloji semantikasını da vardır və belə düşünürük ki, “Yağılara kor baba” ifadəsinin “Xıdır-Xıdır sağ gözüm” ifadəsi ilə birbaşa bağlılığı vardır. Belə çıxır ki, Xıdırın sağ gözü – görünən göz, sol gözü – görməyən gözdür. Sağ gözün – kosmosu, sol gözün – xaosu bildirdiyini yada salsaq, aydın olur ki, Xıdır xeyirxah, əməlisaleh insanlara sağ gözü ilə baxıb, onlara xeyir-bərəkət verdiyi kimi, bədhax, əyriəməl insanlarda da sol gözü baxıb onlara bədbəxtlik gətirir. Nəğmədə Xıdırın yaxşı insanlara “hay baba, yağılara vay baba” adlandırılması da bunu təsdiq edir.

“Hay baba” – hərfi mənada haya yetişən, insanların harayını eşidən, onların çağırışına “hay verən” deməkdir. “Vay” isə, bildiyimiz kimi, pis vəziyyətlə bağlı iki mənəni ifadə edir:

1. İnsanların hər hansı qorxulu, pis vəziyyətdə qeyr-ixtiyari dedikləri “vay” nidəsi;
2. “Vay” – vay-şivən, yas mənasında. Məsələn, “Filankəsin evinə vay-şivən düşdü”.

Beləliklə, Xıdır baba yaxşı insanlara sağ gözü ilə baxıb, onların çağırışlarına “hay” verir, pis insanlara isə sol gözü – kor gözü ilə baxıb onlara “vay” verir.

Nəğmədə deyilir:

Kim Xıdırə pay verər,

Xıdır ona pay verər.

Bu bilgi insanlarla Xıdır arasındakı ritual (Xıdır Nəbi mərasiminin) vasitəsilə qurulan münasibətlərinin funksional strukturunu ortaya qoyur. Buradan aşağıdakılar aydın olur:

a) İnsanlarla Xıdır arasındakı münasibət xüsusi mexanizm vasitəsilə həyata keçir. Bu mexanizm “Xıdır Nəbi” mərasimidir. Həmin mərasim standart davranış formullarından ibarətdir.

b) “Xıdır Nəbi” mərasimi konkret bir ideyanın reallaşmasına xidmət edir. Bu ideya ondan ibarətdir ki, insanlar Xıdır Nəbiyə müraciət edərək ondan yazın, istiliyin, xeyir-bərəkət gəlməsini istəyirlər. İnsanların bu istəyi, daha aydın desək, Cəmiyyət-Xıdır münasibətləri funksional baxımdan “qarşılıqla mübadilə” üzərində qurulmuşdur: “Kim Xıdırə pay verər, // Xıdır ona pay verər”. Yəni bu mərasim funksional hərəkətlər baxımından “pay dəyişmə”, “payların mübadiləsi”, “pay-pay” mərasimidir: Xıdırdan pay almaq üçün əvvəlcə onun özünə pay vermək lazımdır. Xıdırə pay verilməsi isə iki yaş qrupu və buna uyğun olaraq iki pay formasında həyata keçirilir:

Birincisi, böyüklərin Xıdır Nəbi üçün bayram gecəsində heç kimin olmadığı qaranlıq bir otaqda Xıdır Nəbi üçün qoyduqları ərzaq payı (qovut, xəşil).

İkincisi, uşaqların Xıdır Nəbinin adından yığdıqları pay.

İnsanlar oxuduqları nəğmədə özlərini Xıdır Nəbinin nəslinə hesab edirlər:

Xıdır mənim boyumdu,

Xıdır mənim soyumdu.

Bu bilgilər Xıdır Nəbi obrazının mifoloji semantikasını ilə bağlı iki funksionu ortaya qoyur:

Birincisi, bizcə, insanların Xıdır öz boyları (tayfaları, qəbilələri) və soyları (nəsilləri) hesab etmələri əski əcdad kultunun qalıdır. Bu, Xıdır Nəbinin uzaq mifoloji keçmişdə Oğuz kağan kimi etnogenez prosesində iştirakını göstərən mifik informasiyadır.



İkincisi, “Xıdır mənim boyumdu, // Xıdır mənim soyumdu” məlumatını Gəncə bölgəsində uşaqların oxuduğu “Kim Xıdır payın verməsə, // Əri yanında yatmaya” məlumatı ilə birləşdikdə hər şey aydın olur. Yəni Xıdır Nəbinin payın verməyən ərsiz//uşaqsız//qısır qalar. Bu, S.Qarayevin göstərdiyi kimi, Xıdırın “fallik gücə sahib olan dölləndirici” funksiyasının [11, s. 83] ifadəsidir. Bu cəhətdən, Xıdır onu erkək kultunun daşıyıcısı olan dölləndirici baba kimi öz “babası” sayan insanların boy kökü, soy köküdür.

Nəğmədə deyilir:

Xıdır baba, yaz gətir,

Var, Xıdırı saz gətir.

Xızıra Xıdır deyərlər,

Yoluna çıraq qoyarlar.

Xızıra pay verməyənin

Gözlərini oyarlar.

Xızıra gəldik hayıman,

Bir boğça şirin payıman.

Xıdırın payı dəmdədi,

Yamanın ürəyi qəmdədi.

Xıdır baba sağ gözüm,

Xıdır baba sağ sözüm.

İnsanların Xıdır babadan yazı gətirmələrini istəmələri bu obrazın kosmosyaradıcı funksiyasını ortaya qoyur. Buradan Xıdır babanın kosmoloji funksiyasının yazı gətirmək olduğu birmənalı şəkildə aydın olur.

İnsanlar Xıdır babanın yazı – istiliyi, xoş həyatı, yeni ilin bərəkətini gətirməsi üçün onun şərəfinə mərasimlər, ayinlər icra edirlər: yoluna çıraq qoyur, Xıdır payı verirlər.

Nəğmədəki “Xızıra Xıdır deyərlər” ifadəsi, bizə belə gəlir ki, elm aləmində “Xızır, yaxud Xıdır olmalıdır” mübahisəsinin üzərinə parlaq işıq salır. Yəni Xıdır ilə Xızır eyni varlıqdır. Burada həm də onu nəzərə almaq lazımdır ki, istər Azərbaycan, istərsə də digər türk dillərində **R//Z** əvəzlənməsi rast gəlinən haldır: bü**R**üşmək//bü**Z**üşmək, alma**Z**san//alma**R**san və s.

Nəğmədə insanla Xıdırın görüşündən də bəhs olunur:

Xıdır babamı gördüm,

Baş əyib salam verdim.

Xıdır babam qonaq gələndə

Xıdır babama pay verdim.

Göy atlı babam xoş gəldi,

El obaya nur-yağış gəldi.

Xıdır yağışı bol bəhrədi,

Bar ağacları pöhrədi.

Yağış yazda bol oldu,



Ağaclar zoğ-zoğ oldu.

Xıdırın gülü çırtıdadı,

İnsan Xıdır babaya rast gələndə ona baş əyib salam verir. Məlum olur ki, insan Xıdır təsadüfən rast gəlmir: Xıdır baba insana qonaq gəlib. İnsan Xıdır babanı ədəblə qarşılayır, onun payını verir. Xıdır baba el-obaya göy rəngdə olan at üstündə gəlir. Onun gəlişi el-obaya həsrətində olduğu nur-bərəkət gətirir. Xıdır babanın gətirdiyi bol yağışla ağaclar zoğ atır, pöhrələnir, gül açır və insanların bu gülü Xıdırın gülü hesab edirlər.

Nəğmənin sonrakı misralarından aydın olur ki, Xıdır baba Novruz bayramı ilə bağlı Kosa, Fatı qarı, Keçəl kimi personajlarla eyni ritual sisteminə daxildir:

Fatı qarı mırtıdadı.

Qarını verdim kosaya,

Kosa gordan xortıdadı.

Xıdır babam sağ olsun,

El-obada üzü ağ olsun.

Xıdır baba, el-obaya bar gətir,

Xıdır baba, el obaya var gətir.

Xıdır gəldi hay-haray ilə,

Kosa batdı palçığa vay ilə.

Kosanı zığdan dartdılar,

Qaranlıq zağaya atdılar.

Kosa getdi hayınan,

Bir qulança dayıman.

Kosa zığa batdı,

Xıdır onu oynatdı.

Xıdır baba, zor baba,

Yağılara gor baba.

Nəğmədə daha sonra deyilir:

Mən Xıdır babanın quluyam,

Göy atının çuluyam.

Göy-boz at bozara gəldi,

Xıdır babam bazara gəldi.

Xıdır babama aldım sazı,

Xıdır babam gətirsin yazı.

Ay Xıdır babam, İlyas babam,

Oymağımıza gətir yaz, babam.

Xıdır babam gəldi yaz oldu,

Soy-sanımda toy-saz oldu.



Xıdır babam, ay babam,

Yağılara vay babam.

Sən gələndə yaz olur,

Soyumda xoş avaz olur [7, s. 99-102].

Xıdır baba haqqında nəğmə oxuyanlar özlərini digər bölgələrin nəğmələrində olduğu kimi “Xıdır babanın qulu”, “Göy atının çulu” da adlandırırlar. Nəğmədən məlum olur ki, Xıdır baba bazara da gəlir. Bazar Azərbaycan mədəniyyət tarixində insanların cəmiyyət halında toplaşdırları, görüşdükləri məkan vahididir. Məsələn, dilimizdə belə ifadələr var: “Bir dükana-bazara çıxım, görün, nə var, nə yox”; “Utandığımdan camaat içinə, dükan-bazara çıxma bilmirəm”. Buradan aydın olur ki, Xıdır Nəbinin bazara gəlməyi onun insanlarla kütləvi şəkildə görüşünü ifadə edir.

Nəğmədə “Xıdır babama aldım sazı, // Xıdır babam gətirsin yazı” misraları da diqqəti cəlb edir. Saz Azərbaycan mədəniyyət tarixində sadəcə bir musiqi aləti olmamış, qədimlərdə magik gücə malik alət sayılmışdır. Mədəniyyət tariximizdən xəstələrin üzərinə aşıqların çağırıldığı, onların saz çalib-oxuyaraq xəstələri müalicə etməyə çalışmaları haqqında faktlar da məlumdur. Bunun kökləri, heç şübhəsiz, şamançılığa gedib çıxır. Nəğmədən aydın olur ki, insanlar Xıdır Nəbiyə sazı ona görə alırlar ki, o, çalib-oxuyaraq yazı gətirsin. Demək, Xıdır Nəbi yazı magik musiqi və nəğmənin köməyi ilə, yəni çalib-oxuyaraq gətirir.

Bizə belə gəlir ki, Xıdır Nəbinin göy atın üstündə insana qonaq gəlməsi, insanın ona salam verməsi, Xıdırın daha sonra bazara gəlməsi, burada saz çalib-oxuyaraq yazı gətirməsi konkret bir mərasimin təsviridir. Yəni biz Xıdır Nəbi mərasimlərindən danışarkən, adətən, uşaqların pay toplaması mərasimini qeyd edirik. Ancaq Qazax bölgəsindəki nəğmə göstərir ki, böyükər arasında da Xıdırın qarşılınması mərasimi olmuşdur. Bu mərasimdə Xıdır rolunu oynayan “aktyor” Xıdırın adından yazın gəlişini təmin edən nəğmələr oxumuşdur. Lakin təəssüf ki, həmin nəğmələrin məzmunu haqqında heç nə bilmirik. Çünki həmin mərasim keçmişlərdə icra olunduğu üçün M.Həkimovun topladığı nəğmədə yalnız həmin mərasimin mövcudluğu haqqında məlumat qalmışdır.

Nəğmədə Xıdır babanın eyni zamanda İlyas baba adlandırılması (“Ay Xıdır babam, İlyas babam”) xalq düşüncəsində bu obrazların qovuşmasını, demək olar ki, eyni funksiyada çıxış etmələrini (yazı gətirmələrini) göstərir.

Xıdır Nəbi bayramı, bildiyimiz kimi, Kiçik Çillədə icra olunur. Lakin A.Xürrəmçizı yazır: “Xıdır İlyas bayramının təsadüf etdiyi günlər bərəsində mənbələrdə fikir müxtəlifliyi mövcuddur... Əhliman Axundov bu bayramın “hər il kiçik çillənin onunda” [3, s. 251], Əzizə Cəfərzadə “kiçik çillənin qurtardığı son üç gündə – yəni 25-28 fevral” arasında keçirildiyini [8, s. 162] qeyd etmişlər. Bəhlul Abdulla isə bayram axşamının kiçik çillənin onuncu gününə təsadüf etdiyini göstərmişdir [1, s. 84]. Farslarda isə Xoca Xızr bayramı ilin son cüməsi bayram edilir [14, s. 317]. Bu bayramın bütün hazırlıq işləri qadınlar tərəfindən aparılır. Ümumiyyətlə, ““Xıdır zində” daha çox qadın bayramı hesab edilir” [13, s. 165; 9, s. 147-148].

Bu arada aydın olur ki, bayram müxtəlif günlərə təsadüf etsə də, həmin müxtəlif tarixlər (kiçik çillənin onu, kiçik çillənin qurtardığı son üç gün) on günlük Kiçik Çillənin daxilində variasiya edir. Yəni Xıdır Nəbi bütün hallarda qışın sonu ilə ilin son ayı olan Boz ay arasındakı dövrə aiddir. Xalq təqvimində Boz ay köhnə ilin axırncı ayı olub, köhnə ildən təzə ilə keçid ayıdır. Yeni məkan-zamanın (təbiətin, kainatın) oyanışını təmin edən dörd ilaxır çərşənbə də bu aydadır. Buradan aydın olur ki, xalq təqviminə görə, Xızır Nəbi bayramı da Novruz kimi qış-yaz əvəzlənməsi ritmini inikas edir.





Ağbaba bölgəsində Novruz bayramı hələ Novruza 30-40 gün qalmış bir sıra mərasimlərdən sonra başlanırdı. Bu mərasimlər Xıdırelləz, Kürdoğlunun qayada qalması, çillə çıxarmaq, külfə ilə danışıq (ilk niyyət), duzlu kökə və duzluca yemək, aş qoymaq və s. ibarət idi. Xıdırelləz boranı fevralın onundan başlanırdı. Boran 10 gün davam edirdi. Ağbaba kəndlərində sacda qovrulan buğda əl dəyirmanında yəni kirkirədə çəkilər (üyüdülər), qovut edilərdi. Sonra bu qovut iri qabda ovulub (quru qovudun içinə yağ, şəkər tozu və su əlavə edilərdi) xəlvət bir otağa, pəncərə qabağına qoyulardı. Səhər olunca onun üstünə diqqətlə baxar, Xıdırelləzin qamçısının izini tapmağa çalışırdılar [4, s. 28].

Buradan məlum olur ki, “Xıdırelləz” Xıdır-İlyas adının xalq içərisindəki deyiliş formasıdır. Daha sonra haqqında bəhs edəcəyimiz kimi, Xıdır da, İlyas da – hər ikisi “nəbi”, yəni peyğəmbərdir. Onlar xalq ənənəsində çox vaxt birgə təsəvvür olunurlar. Xıdır Nəbi Novruz mərasim kompleksinə aiddir, yəni novruzqabağı rituallardan biridir. Novruz təqvim mərasimi olduğu kimi, Xıdır Nəbi də Novruzla eyni təqvimə aid mərasimdir. Bu bayramların ildəyişə prosesində hərəsinin öz mənası, funksiyası, yeri və rolu vardır. Bu cəhətdən, Novruzla Xıdır Nəbi bir-birinə alternativ bayramlar yox, vahid təqvimin il dəyişmə dövrünü əhatə edən ardıcıl mərasimləridir. Xıdır Nəbi bayramında icra olunan “qovut” mərasimi Xıdır Nəbinin antropomorfik obraza malik varlıq kimi təsəvvür olunduğunu, bayram gecəsi evləri ziyarət etdiyini göstərir.

E.Qaliboğlu Xıdır Nəbi obrazını bilvasitə qış fəslə ilə bağlı mifik obraz hesab edir. O yazır: “Azərbaycan əfsanələrində xalq təqvimə zamanla bağlı obrazları qorumuşdur. Bunların içərisində Köhnə ili və qışı təmsil edən Keçəl və Kosa obrazlarını, ili təmsil edən Qarı obrazını, onun qışın 40 günlük dövrünü təmsil edən böyük oğlu Böyük Çilləni, qışın 20 günlük dövrünü təmsil edən kiçik oğlu Kiçik Çilləni, kiçik çillə dövrü ilə bağlı Xıdır Nəbi obrazını və s. göstərmək olar” [10, s. 156]. R.Allahverdi Xıdır Nəbinin bir obraz kimi modelləşdirdiyi zamanın mifoloji təbiəti haqqında yazır: “Kiçik Çillə həm də qışın oğlan çağı sayılmaqla xalq təfəkküründə oğlan kimi modelləşmişdir. Qış fəslinin ən çovğun, ən sərt, dondurucu vaxt kəsiyinin simvolu isə Xıdır Nəbi antropomorfik modelidir. Milli mifopoetik mətnlərimizdən məlum olur ki, Zamanın Kiçik Çillə antropomorfik modeli semantikaca dağıdıcı, məhvedici kimi xaos funksiyaları özündə cəmləşdirir. Bu da belə bir qənaətə gəlməyə əsas verir ki, Kiçik Çillə antropomorfik modelinin alt semantik qatında Xaosun zamansızlıq, məkansızlıq, səhmsizlik kimi mifik funksiyaları dayanır. Başqa sözlə desək, Kiçik Çillə antropomorfik zaman modeli zamansızlığı, səhmsizliyi, məkansızlığı, bir sözlə, bütün bu semantik layları özündə müncərləşdirən Xaosu işarələyir” [2, s. 45-46].

R.Allahverdinin bu fikrindən bu qənaətlər hasil olur ki, Kiçik Çillə qışı təmsil edən obraz kimi dağıdıcı, məhvedici xaos modeləşdirir. “Qış fəslinin ən çovğun, ən sərt, dondurucu vaxt kəsiyinin simvolu” olan Xıdır Nəbi də Kiçik Çillə kimi xaosun dağıdıcı gücünü təmsil edir. Lakin bizə belə gəlir ki, Xıdır Nəbi qışın ən sərt dövrü olan Kiçik Çillə ilə bağlı olsa da, o, sərt, dağıdıcı, məhvedici, ölümyaradıcı xaos yox, əksinə, həyatyaradıcı kosmosu təmsil edir. Biz bu fikri söyləyərkən aşağıdakı amillərə əsaslanırıq:

Birincisi, Xıdır Nəbinin gəlişi ilə qışın sonuncu zaman kəsimi olan Kiçik Çillə bitir.

İkincisi, əgər Xıdır Nəbi insanların getməsini, aradan qalxmasını arzu etdikləri qışı təmsil etsə idi, ondan insanlar Xıdır Nəbinin gəlişini bayram etməzdilər.

Üçüncüsü, Xıdır Nəbinin gəlişi yazqabağı ayın – Boz ayın, başqa sözlə, yeni ilin ərəfəsinin gəlməsini simvollaşdırır. Boz ay – insanların can qurtarmaq istədiyi, qışın çətinliklərindən bezdiyi köhnə ilin axıncı ayıdır. Xıdır Nəbi öz gəlişi ilə bu sonuncu mərhələni gətirir.



Dördüncüsü, Ağbabadan toplanmış mətndə gördüyümüz kimi, insanlar Xıdır Nəbinin gəlib-gəlmədiyini xüsusi ayinlə yoxlayırlar: onun üçün pay qoyur, Xıdırın öz qamçısı ilə həmin payda iz qoymasını arzulayırlar.

Digər mətnlərə müraciət edək. Naxçıvan bölgəsindən toplanmış “Xıdır” adlı mətndə deyilir:

“Xıdırda 5-10 uşax bir yerə toplaşıb, evlərin damlarından hoppana-hoppana o biri damlarda gəzinir, bacadan torbalarını atıb, oxuyullar:

Xıdır-Xıdır Elyazı,

Mən Xıdırın pişiyiyəm,

Damda durub üşüyürəm,

Hər kəs payımı verməsə,

Bu bacadan düşürəm.

Ev sahibi də torbaya şirniyyat qoyar” [12, s. 66].

Göründüyü kimi, uşaqların keçirdiyi bu paytoplama mərasimi daha böyük Xıdır Nəbi bayramının uşaqlar tərəfindən icra olunan tərkib hissəsidir. Nəgmə “Xıdır-Xıdır Elyazı” xitabı ilə başlayır. Burada Elyazı, şübhəsiz ki, İlyas peyğəmbərin adıdır. Azərbaycanda İlyas adına Elyas deyilişində çox rast gəlinir. Nəgməni oxuyan uşaq özünü “Mən Xıdırın pişiyiyəm” adlandırır. Bu ifadə diqqətçəkicidir. “Pişik” sözü burada ilk baxışdan qafiyə qurmaq üçün işlədilən söz təsiri də bağışlaya bilər. Nəgmədə pay verilməzsə, pişiyin bacadan aşağı düşə biləcəyi də deyilir. Pişiklər, məlumdur ki, damda-bacada gəzir, evə keçə biləcəkləri istənilən deşikdən, o cümlədən bacadan da girə bilirlər. Ancaq belə düşünürük ki, Xıdır Nəbui ilə bağlı qədim bir nəgmədə qorunub qalmış pişik obrazı təsadüfi ola bilməz. Bu, Xıdır Nəbinin pişiklə hər hansı şəkildə bağlı olmasının nəticəsidir. Hər halda, “Mən Xıdırın pişiyiyəm” ifadəsi özünü pişik kimi təqdim edən uşağın məhz Xıdır Nəbinin adından danışdığını göstərir.

İndi Gəncə bölgəsində eyni mərasimə diqqət edək:

“Xıdır Nəbi bayramında uşaqlar hansı evə torba atsalar, xorla oxuyarmışlar:

Xıdır Nəbi, Xıdır Ellaz,

Bitdi çiçək, oldu yaz.

Mən Xıdırın quluyam,

Boz atının çuluyam.

Xıdır gəldi hayınan,

Bir qaraca dayınan.

Qara day palçığa batdı,

Xıdır yanında yatdı.

Çatma-çatmaya,

Çatma yerə batmaya.

Kim Xıdır payın verməsə,

Əri yanında yatmaya [5, s. 63].



Buradan aydın olur ki, Gəncədəki nəğmənin də Naxçıvanda olduğu kimi Xıdır və İlyas nəbilərin adları (Xıdır Nəbi, Xıdır Ellaz) ilə başlanması payın uşaqlar tərəfindən həmin peyğəmbərlər üçün toplandığını göstərir. Nəğmənin əvvəlində Xıdır Nəbi və Xıdır Ellazın (İlyasın) yazla əlaqələndirilməsi (“Bitdi çiçək, oldu yaz”) onların bir obraz kimi Xaosu deyil, Kosmosu təmsil etdiklərini, yəni xaosyaradıcı (dünyadağıdıcı) qüvvələr yox, kosmosyaradıcı (dünyaqurucu) güclər olduğunu göstərir. Nəğmənin sonunda uşaqların pay verməyən qadınları bəd dua ilə hədələməsi (“Kim Xıdır payın verməsə, // Əri yanında yatmaya”) Xıdır kultunun semantikasının üzərinə işıq salır. Ərin öz arvadının yanında yatmaması nəticə etibarilə həmin qadının uşaqsız (qısır) qalacağına, doğmayacağına işarədir. Buradan aydın olur ki, xanımların Xıdır Nəbinin adından pay istəyən uşaqlara pay verməsi ritual-mifoloji baxımdan qarşılıqlı mübadilədir: xanımlar Xıdır Nəbiyə pay verir, o da onlara uşaq payı verir. Bu qənaətimiz S.Qarayevin tədqiqatları ilə təsdiq olunur.

Gəncə bölgəsindəki nəğməyə daha geniş şəkildə Zəngəzur bölgəsinə aid mətnə rast gəlinir. Nəğmənin sonunda deyilir:

“Çatma çatmıya,

Çatma yerə batmıya.

Hər kəs Xıdırə ləyaxlı pay verməsə,

Muradına çatmıya.

Belə deermişdər. Bular da gətirif evdə yağdan, baldan nə varsa verəmişdər. Bir qabda da xaşıl bişirəmişdər, qoarmışdər ki, gecə Xıdır gəlif əlin basajax ora. Rəvayətə görə, səhər dururmuşdər ki, orda əl var. Nə biləh, özdəri basırmışdər, yoxsa əlimiş” [6, s. 92].

Mətnədən iki əsas qənaət hasil olur:

1. Xıdırə pay verməyən qadın “muradına çatmaz”. Murad – arzu, istək mənasındadır. Əlbəttə, insanın arzu-istəkləri sonsuzdur. Lakin pay verən qadınlar olduğu üçün burada murad adı altında qadınların arzu-istəkləri nəzərdə tutulur. Gəncə bölgəsindəki nəğməni yada salsaq, onda burada da qadınların arzu-istəklərinin övladla bağlı olduğunu düşünə bilərik.

2. Zəngəzurda Xıdır onun üçün qoyulmuş xəşilə Ağbabadan fərqli olaraq qamçısı ilə toxunmur, əlini basır. Demək, variantlar genişlənir: paya qamçı toxunmaq və əlini basmaq. Hər ikisi öz izini qoymaq mənasındadır. Xıdır Nəbinin yemək üzərindəki izi onun verilmiş payı qəbul etdiyini göstərir. Bu isə eyni zamanda “paya-pay” adlandırma biləcəyimiz ritual mexanizminin (insanlarla Xıdır Nəbi arasında qarşılıqlı mübadilənin) iş düşməsi deməkdir. İnsanlar Xıdır Nəbiyə pay qoyarkən ürəklərində arzu-istəkləri olur. Əgər Xıdır payı qəbul edirsə, bu o deməkdir ki, Xıdır da ev sahibinə pay verəcəkdir və bu payın nədən ibarət olması ev sahibinin arzusundan asılıdır.

## İŞİN ELMİ NƏTİCƏ VƏ YENİLİKLƏRİ

Beləliklə, Xıdır Nəbi haqqında nəğmələrin müxtəlif variantlarının təhlili göstərdi:

Beləliklə, Xıdır Nəbi haqqında buraya qədər nəzərdən keçirilmiş nəğmələr göstərdi ki:

a) Xıdır Nəbi bayramı Novruz bayramı ilə bağlı mərasim kompleksi ilə sıx bağlıdır. Hər iki bayram vahid xalq təqviminin ardıcıl gələn mərhələləridir.

b) Xıdır Nəbi obrazı Xıdır//Xıdır kultunu təmsil edir. Xıdır Nəbi xalq içərisində ölümsüz övliyə hesab olunmuş, onun şərəfinə həm böyükələr, həm də uşaqlar tərəfindən mərasimlər icra olunmuşdur.



c) Xıdır Nəbi kosmoloji təbiəti baxımından kosmosyaradıcı, yəni dünyaqurucu obrazdır. Onun gəlişi insnlara yeni həyat bəxş edəcək yeni məkan-zamanın (yazın, yeni ilin) gəlişini simvollaşdırır.

ç) Xıdır Nəbi insanlara bərəkət gətirir. İnsanlar ondan ev-eşiklərinə, var-dövlətlərinə xeyir-bərəkət istəyirlər. Ancaq Xıdır baba obraz eyni zamanda əcdad kultu ilə də bağlıdır. Nəğmələrdə onun qadınlara uşaq bəxş etməsinin də izləri qorunub qalmışdır. O, öz gəlişi ilə insanların “soyuna xoş avaz”, yəni doğumu, artımı, məhsuldarlığı bildirən körpə uşaq səsi də gətirir.

## İŞİN NƏZƏRİ VƏ PRAKTİKİ ƏHƏMİYYƏTİ

Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti bu işdən bayramlar haqqında aparılacaq başqa tədqiqatlarda nəzəri qaynaq olaraq istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə ali məktəblərdə mərasim folklorunun tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Abdullayev, B. Qış və yaz mərasimlərimizdən // “Qobustan” toplusu, – 1979, – № 2, – s. 83-86
2. Allahverdi R. Təqvim mifləri və Novruz / R.Allahverdi. – Bakı: Nurlan, – 2013. – 180 s.
3. Azərbaycan folkloru antologiyası, I kitab / Toplayanı Ə.Axundov. – Bakı: Azərbaycan CCR EA nəşri, – 1994, – 289 s.
4. Azərbaycan folkloru antologiyası. VIII cild. Ağbaba folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Qurbanov. – Bakı: Səda, – 2003, – 475 s.
5. Azərbaycan folkloru antologiyası. IX cild. Gəncəbasar folkloru / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, R.Quliyeva. – Bakı: Səda, – 2004, – 521 s.
6. Azərbaycan folkloru antologiyası. XII cild. Zəngəzur folkloru / Toplayanlar: V.Nəbioğlu, M.Kazımoğlu, Ə.Əsgər. – Bakı: Səda, – 2005, – 463 s.
7. Azərbaycan folkloru antologiyası. XXI cild. Qazax örnəkləri / Toplayanı M.Həkimov. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012, 376 s.
8. Cəfərzadə, Ə. Unudulmuş əziz günlərimizdən // “Azərbaycan” jurnalı, – 2001-ci il, – № 9, – s. 159-177
9. Xürrəmçızı, A. Azərbaycan mərasim folkloru (Türk və dünya xalqları filkloru ilə tarixi-müqayisəli araşdırma) / A.Xürrəmçızı. – Bakı: Səda, – 2002, – 210 s.
10. Qaliboğlu E. Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri / E.Qaliboğlu. – Bakı: Elm və təhsil, 2020, 180 s.
11. Qarayev, S. Novruzda yaradıcı cinsi davranışların simvolikası: Xızırın gecələr bərəkət paylaması və pərpətmənin psixanalitik semantikasi // “Dədə Qorqud” jur., – 2019, – № 4, – s. 78-92
12. Naxçıvan folkloru. II cild / Tərtib edənlər: M.Cəfərli, Y.Səfərov, R.Babayev. – Naxçıvan: Əcəmi, – 2011, – 486 s.
13. Алекперов, А. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана / А.Алекперов. – Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, – 1960, – 250 с.



14. Садек, Х. Нейрангистан (перевод с персидского, предисловия и комментарии Н.А.Кислякова) // Труды Института Этнографии им. Миклухо-Маклая АН. СССР, – Новая серия, – Том 39, – 1958, – с. 259-336



## ESKİ TÜRKÇEDEN KAZAKÇAYA HAYVAN ADLARI

### ANIMAL NAMES FROM OLD TURKIC KAZAKH

Emin OBA

Dr., Al-Farabi Kazakh National University - Almatı/ Kazakistan

Salih MEMET

Bağımsız Araştırmacı Öğr., Türk Dili ve Edebiyatı

### ÖZET

Türk lehçeleri içerisinde Kuzey-Batı (Kıpçak) grubunda yer alan Kazakça, konuşulduğu coğrafyanın büyüklüğü, sözcük hazinesi, anlatım imkânlarının zenginliği ve tarihî macerasıyla her zaman araştırmacıların ilgi odağı olmuştur. Kazakçanın bugünkü söz varlığını oluşturan kelime kadrosu esas olarak Türkçe kökenli kelimeler ve bu kelimelerden türemiş sözcüklerden oluşmaktadır. Bu çalışmada Eski Türkçeden itibaren Türkçenin Tarihî dönemlerinin tümünü kapsayacak şekilde sözcük hazineleri taranmış ve bu sözcük hazinelerindeki hayvan adlarını içeren kelimeler tespit edilmiştir. Bu hayvan adları ile ilgili tespit edilen kelimelerin bugünkü Kazakçanın söz varlığına yansımaları üzerine durulmuştur. Kelimeler verilirken hangi kaynaktan, hangi tarihî dönemde ve hangi anlamda geçtiği ayrıntılı bir şekilde verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Türkçe, Kazakça, hayvan adları, söz varlığı.

### ABSTRACT

Kazakh, which is in the North-Western (Kipchak) group among Turkic dialects, has always been the focus of attention of researchers with the size of the geography where it is spoken, its vocabulary, the richness of expression possibilities and its historical adventure. The vocabulary that makes up the present vocabulary of Kazakh is mainly composed of words of Turkic origin and words derived from these words. In this study, word treasures were scanned to cover all the historical periods of Turkic from Old Turkic and words containing animal names in these vocabulary treasures were determined. The reflection of the words determined about these animal names to the vocabulary of today's Kazakh language has been emphasized. While the words are given, it is given in detail in which source, in which historical period and in what sense.

**Keywords:** Old Turkic, Kazakh, animal names, vocabulary.

### GİRİŞ

Türk lehçeleri arasında Kuzey-Batı (Kıpçak) grubu içerisinde yer alan Kazakça, konuşulduğu coğrafyanın büyüklüğü, söz varlığı hazinesi, anlatım imkânlarının zenginliği ve tarihî serüveni ile her daim araştırmacılar için ilgi odağı olmuştur. Kazakçanın bugünkü söz varlığını oluşturan sözcük kadrosu esas olarak Türkçe kökenli sözcüklerden ve bu sözcüklerin türemiş şekillerinden oluşmaktadır. Kazakçanın söz varlığını oluşturan bu sözcükler Tarihî Türk lehçelerinin hemen hepsinde görülmektedir.

Bu çalışmada Türkçenin Tarihî lehçelerinde görülen hayvan adlarının Kazakçaya yansımaları üzerinde durulmaktadır. Yani, Eski Türkçede görülen hayvan adlarının bugünkü Kazakçanın



söz varlığında görülen şekilleri üzerine durulmaktadır. Bu hayvan adları verilirken, ilk olarak hangi tarihî dönemde ve tarihî eserde geçtiği şekil verilmekle birlikte sonraki dönemlerdeki şekilleri ve geçtiği eserler hakkında da bilgi verilmektedir. Böylelikle hayvan adlarının Türkçenin tarihî seyri içerisindeki değişimleri hakkında da bilgi verilmektedir.

Çalışmada görüleceği üzere hayvan adlarının geneli Türkçe kökenlidir. Ancak bazı alıntılarda mevcuttur. Bu alıntılar da belirtilmiştir. Ayrıca görüleceği üzere hayvan adlarının geneli DLT'den itibaren görülmeye başlanmış ve sonraki dönemlerde de kullanılmıştır. Çalışmada hayvan adı ele alınırken, görüldüğü bütün dönemler ve eserlerdeki şekilleri ve anlamları da verilmiştir.

Kazakça kısmında ise, sözcük hangi eserde veya çalışmada geçtiyse ayrıntılı bir şekilde verilmiştir. Bu kısımda sözcüklerin bazıları standart sözlüklerde ve çalışmalarda görülememiştir. Bundan dolayı ağızlar sözlüğüne başvurulmuştur. Bu kısımda görüleceği üzere, Eski Türkçeden Kazakçaya geçen hayvan adları, Kazakçanın fonetik yapısına göre şekillenmiştir. Hatta bazen de hayvan adlarına farklı anlamlar da eklenmiştir. Aşağıda hayvan adları alfabetik olarak verilmiştir.

**adğır** “aygır, damızlık at” (EDPT: 47; DTS: 14; ESTY I: 107-108) → Kzk. *ayğır* “damızlık erkek at, aygır” (Koç, 2003: 30).

Sözcük, Eski Uygurca metinlerinden Irk Bitig'de *adğır* “aygır” (Tekin, 2013: 49), DLT'de *adğır* “aygır” (Atalay, 2013: 6), KB'de *adğır* “aygır” (Arat, 1979: 5) şeklinde görülmektedir. Sözcük Harezmi Türkçesi eserlerinden KE, ML *ayğır* “aygır, damızlık at” (Ünlü, 2012: 65), Kıpçak Türkçesi eserlerinden TA, TZ *ayğır* “aygır, damızlık erkek at” (Toparlı, 2014: 18), Çağatay Türkçesi eserlerinden LÇT *ayğır* “aygır, damızlık at” (Ünlü, 2013: 76) şeklinde görülmektedir.

**adığ** “ayı” (EDPT: 45; DTS: 14; ESTY I: 112) → Kzk. *ayu* “ayı” (Koç, 2003: 58).

Sözcük, Eski Uygurca metinlerinden Irk Bitig'de *adığ* “ayı” (Tekin, 2013: 49), DLT ve KB'de *adığ* “ayı” (Atalay, 2013: 6; Arat, 1979: 6) şeklinde görülmektedir. Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden ML *ayığ* “ayı” (Ünlü, 2012: 65), Kıpçak Türkçesi eserlerinden CC, DM, TZ *ayu* “ayı” (Toparlı, 2014: 19) şeklinde görülmektedir.

**argumağ** “Türkmen cinsi safkan at” (ESTY I: 171) → Kzk. *argumağ* “Orta Asya'da yetiştirilen saf kan bir tür at, küheylan, asil at” (Koç, 2003: 49).

Sözcük, Çağatay Türkçesi eserlerinden DTO *argumağ* “hızlı koşan bir at cinsi” (Courteille, 1870: 14), LÇT *argumağ* “Türkmen cinsi safkan Arap atı” (Ünlü, 2013: 49) şeklinde görülmektedir.

**arı** “arı, bal arısı” (EDPT: 196; DTS: 51; ESTY I: 186) → Kzk. *ara* “arı” (Koç, 2003: 48).

Sözcük, DLT'de *arı* “arı” şeklinde görülmektedir (Atalay, 2013: 31). Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden ML *arı* “arı”, KE *aru* “arı” (Ünlü, 2012: 49), Kıpçak Türkçesi eserlerinden TA *arı* / *aru* “bal arısı, arı” TZ *aru* “arı, bal arısı” (Toparlı, 2014: 11), Çağatay Türkçesi eserlerinden LÇT, LD *arı* “arı” (Ünlü, 2013: 50) şeklinde görülmektedir.

**arğar** “dağ keçisi, yabani dağ koyunu” (EDPT: 216; DTS: 54; ESTY I: 176) → Kzk. *arğar* “yabani dağ koyunu” (Koç, 2003: 50).

Sözcük DLT'de *arğar* “boynuzundan bıçak yapılan dişi dağ keçisi” şeklinde görülmektedir (Atalay, 2013: 35). Bununla birlikte, Çağatay Türkçesi eserlerinden DTO, Bâburname'de *arğarğulça* “Türkistan'ın doğusundaki dağlık bölgede yaşayan yabani koyun türü” sözcüğü de görülmektedir (Courteille, 1870: 14; Şen, 1993: 32).



**arслан** “arслан” (EDPT: 238; DTS: 55; ESYT I: 177) → Kzk. *aristan* “arслан” (Koç, 2003: 52).

Sözcük, Eski Uygurca metinlerinden Man I, U I *arслан* “arслан” (Clouston, 1972: 238), DLT ve KB *arслан* “arслан” (Atalay, 2013: 37; Arat, 1979: 24) şeklinde görülmektedir. Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden NF, KE, ML *arслан* “arслан” (Ünlü, 2012: 51), Kıpçak Türkçesi eserlerinden CC, Kİ, TZ *araskan / arslan* “arслан” (Toparlı, 2014: 12), Çağatay Türkçesi eserlerinden LD, MK *arslan* “arслан” (Ünlü, 2013: 53) şeklinde görülmektedir.

**arvana** “dişi deve” (Zajaczkowski, 1958: 8) → Kzk. *arvana* “tek hörgüçlü, kısa tüylü, soğuk havaya dayanıksız sıcak çöle dayanabilen, çok süt veren cins bir deve” (KTAS: 71). Hatta Kazakçada *arvana bota* “arvana cinsi ile tek hörgüçlü devenin birleşiminden oluşan deve yavrusu” sözcüğü de görülmektedir.

Sözcük Kıpçak Türkçesi eserlerinden BM, DM *arvana* “dişi deve” şeklinde görülmektedir (Toparlı, 2003: 16; Zajaczkowski, 1958: 8).

**as, ars** “gelincik, kakım” (EDPT: 240; DTS: 59; ESTY I: 191) → Kzk. *arıs* “gelincik, kakım” (Iskakov I, 2011: 691). Sözcük, Kazakçanın dışında Kırgızcada da *ars / arıs* “kakım, gelincik” şeklinde görülmektedir (Yudahin, 2011: 45).

Sözcük DLT ve KB’de *as* “kakım, hermin” şeklinde görülmektedir (Arat, 1979: 27; Atalay, 2013: 40). Sözcük Harezmi Türkçesi eserlerinden KE, ML *as* “kürkünden yararlanılan bir hayvan, kakım” (Ünlü, 2012: 54), Kıpçak Türkçesi eserlerinden DM *as* “gelincik”, TZ *ars / as* “gelincik, kakım” (Toparlı, 2014: 13), Çağatay Türkçesi eserlerinden LD, ŞHD *as* “kakım denilen hayvan” (Ünlü, 2013: 56) şeklinde görülmektedir.

**at** “at, binek hayvanı” (EDPT: 33; DTS: 65; ESTY I: 62) → Kzk. *at* “at, beygir, binek hayvanı” (Koç, 2003: 54).

Sözcük, Orhon Yazıtlarında *at* “at” (Tekin, 2017: 88), Eski Uygur metinlerinden Irk Bitig’de *at* “at” (Tekin, 2013: 50), DLT ve KB’de *at* “at” (Atalay, 2013: 45; Arat, 1979: 32) şeklinde görülmektedir. Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden NF, KE, ML *at* “at, yük ve binek hayvanı” (Ünlü, 2012: 59), Kıpçak Türkçesi eserlerinden CC, Kİ, TZ *at* “at” (Toparlı, 2014: 15), Çağatay Türkçesi eserlerinden LD, MK *at* “at” (Ünlü, 2013: 66) şeklinde görülmektedir.

**atan** “kısırlaştırılmış deve” (EDPT: 60; DTS: 66; ESTY I: 202) → Kzk. *atan* “dört yaşından büyük ve kısırlaştırılmış deve” (Koç, 2003: 54).

Sözcük, DLT’de *atan* “iğdiş edilmiş deve” şeklinde görülmektedir (Atalay, 2013: 48). Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden ML *atan* “enenmiş deve” (Ünlü, 2012: 60), Kıpçak Türkçesi eserlerinden Kİ *atın* “iğdiş edilmiş deve” (Toparlı, 2014: 15) şeklinde görülmektedir.

**azma, azman** “kısırlaştırılmış koç, hayvan” (EDPT: 288; DTS: 73; ESTY I: 96) → Kzk. *azban* “kısırlaştırılmış hayvan, koç, aygır” (Koç, 2003: 28; Iskakov I, 2011: 119).

Sözcük, DLT’de *azma* “kısırlaştırılmış koç” şeklinde görülmektedir (Atalay, 2013: 57). Sözcük, Kıpçak Türkçesi eserlerinden Kİ *azman* “yaşlı iken enetilmiş aygır” şeklinde görülmektedir (Toparlı, 2014: 20).

**bağa** “kurbağa” (EDPT: 311; DTS: 82; ESTY II: 40) → Kzk. *bağa* “kurbağa” (Koç, 2003: 74).

Sözcük, Eski Uygurca metinlerinden U II *bağa* “kurbağa” (Clouston, 1972: 311), DLT’de *bağa* “kurbağa” (Atalay, 2013: 62) şeklinde görülmektedir. Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden KE *bağa* “kurbağa, kaplumbağa” (Ünlü, 2012: 76), Kıpçak Türkçesi eserlerinden İM *bağa* “kurbağa, kaplumbağa”, TZ *bağa* “kurbağa, kaplumbağa” (Toparlı, 2014: 22), Çağatay Türkçesi eserlerinden LÇT *bağa* “kurbağa” (Ünlü, 2013: 97) şeklinde görülmektedir.





**balaban** “atmaca, şahin, doğan; kuş yavrusu” (ESTY II: 49; VEWT: 59) → Kzk. *balapan* “şahin; kuş yavrusu” (Iskakov II, 2011: 665).

Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden ME’de *balaban* “doğan” (Ünlü, 2012: 76), Kıpçak Türkçesi eserlerinden CC, İM, TZ *balaban* “atmaca” (Toparlı, 2014: 23), Çağatay Türkçesi eserlerinden ŞHD *balaban* “çakır, doğan kuşu” (Ünlü, 2013: 98) şeklinde görülmektedir.

**balık** “balık” (EDPT: 335; DTS: 80; ESTY II: 59) → Kzk. *balık* “balık” (Koç, 2003: 78).

Sözcük, Eski Uygurca metinlerinden TT III *balık* “balık” (Clauson, 1972: 335), DLT ve KB’de *balık* “balık” (Atalay, 2013: 65; Arat, 1979: 55) şeklinde görülmektedir. Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden NF, KE *balık* “balık” (Ünlü, 2012: 77), Kıpçak Türkçesi eserlerinden İM, Kİ, TZ *balık* “balık” (Toparlı, 2014: 23), Çağatay Türkçesi eserlerinden MK, ŞHD *balık* “balık” (Ünlü, 2013: 99) şeklinde görülmektedir.

**balıkçın** “balıkçıl kuşu” (EDPT: 337; DTS: 80) → Kzk. *balıkçı* “balıkçıl kuşu, bataklık yerde yaşayan, gagası uzun, sudaki balıkları avlayan bir tür kuş” (Iskakov II, 2011: 701).

Sözcük, DLT’de *balıkçın* “balıkçıl kuşu” şeklinde görülmektedir (Atalay, 2013: 65).

**barağ** “uzun tüylü bir tür köpek; çoban köpeği” (EDPT: 360; DTS: 80) → Kzk. *barağ* “çok tüylü bir köpek” (Koç, 2003: 79).

Sözcük, DLT’de *barağ* “çok tüylü köpek” şeklinde görülmektedir (Atalay, 2013: 69). Sözcük, Kıpçak Türkçesi eserlerinden İH, TZ *barağ* “çoban köpeği” (Toparlı, 2014: 21), Çağatay Türkçesi eserlerinden ŞHD *barağ* “köpek” (Ünlü, 2013: 101) şeklinde görülmektedir.

**bars** “kaplan, pars” (EDPT: 368; DTS: 84; ESTY II: 68) → Kzk. *bars* “kaplan, pars, leopar” (Koç, 2003: 79).

Sözcük, Eski Uygurca metinlerinden İrk Bitig’de *bars* “kaplan, leopar” (Tekin, 2013: 51), DLT’de *bars* “pars” (Atalay, 2013: 70) şeklinde görülmektedir. Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden NF, KE *bars* “pars” (Ünlü, 2012: 79), Kıpçak Türkçesi eserlerinden İM, Kİ *bars* “pars”, TZ *bars* “pars” (Toparlı, 2014: 24), Çağatay Türkçesi eserlerinden LÇT *bars* “bars, kaplan” (Ünlü, 2013: 103) şeklinde görülmektedir.

**baykuş** “baykuş” (ESTY II: 32; VEWT: 57) → Kzk. *baygız*, *bayguz* “baykuş, kukumav kuşu” (Iskakov II, 2011: 577).

Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden HŞ *baykuş* “baykuş” (Ünlü, 2012: 83), Kıpçak Türkçesi eserlerinden TA *baykuş* “baykuş”, TZ *bayguz* “baykuş” (Toparlı, 2014: 25), Çağatay Türkçesi eserlerinden ŞHD *baykuş* “baykuş” (Ünlü, 2013: 110) şeklinde görülmektedir.

**baytal** “kısırak” (ESTY II: 36; VEWT: 57) → Kzk. *baytal* “2-4 yaşları arası henüz yavru lamamış at” (Koç, 2003: 73).

Sözcük Çağatay Türkçesi çalışmalarından DTO ve ŞT *baytal* “kısırak” şeklinde görülmektedir (Courteille, 1870: 187).

**bé** “kısırak” (EDPT: 291; DTS: 97; ESTY II: 133) → Kzk. *biye* “kısırak” (Koç, 2003: 89).

Sözcük, Eski Uygurca metinlerinden İrk Bitig’de *bi* “kısırak” (Tekin, 2013: 51), DLT *bi* “kısırak” (Atalay, 2013: 90) şeklinde görülmektedir. Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden ML *bi* “gebe yahut taylı kısırak” (Ünlü, 2012: 95), Kıpçak Türkçesi eserlerinden CC *bey* “kısırak” (Toparlı, 2014: 29), Çağatay Türkçesi eserlerinden LÇT *biye* “kısırak” (Ünlü, 2013: 158) şeklinde görülmektedir.



***bıldırçın, budursın, bulduruk*** “bıldırçın” (EDPT: 309; DTS: 120; ESTY II: 305) → Kzk. *bıldırık, bulduruk* “bıldırçın” (Iskakov III, 2011: 703). Kazakça genel kullanım, Moğolcadan alınan *bödene* sözcüğüdür.

Sözcük, DLT’de *budursın* “bıldırçın” şeklinde görülmektedir (Atalay, 2013: 110). Sözcük, Kıpçak Türkçesi eserlerinden BM *bıldırçın* “bıldırçın”, Kİ, TA *bıldırçın* “bıldırçın” (Toparlı, 2014: 30), Çağatay Türkçesi eserlerinden LÇT, DTO *bulduruk* “bıldırçın” (Ünlü, 2013: 172; Courteille, 1870: 175) şeklinde görülmektedir.

***bit*** “bit” (EDPT: 296; DTS: 103; ESTY II: 151) → Kzk. *bit* “bit, böcek” (Shnitnikov, 1966: 54). Ayrıca, Kazakçada *bite* sözcüğü de “bit, böcek” anlamında kullanılmaktadır (Iskakov IV, 2011: 189).

Sözcük, Eski Uygurca metinlerinden Man I *bit* “bit” (Clason, 1972: 296), DLT’de *bit* “bit” (Atalay, 2013: 95) şeklinde görülmektedir. Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden ML *bit* “bit, parazit” (Ünlü, 2012: 102), Kıpçak Türkçesi eserlerinden CC, Kİ, TZ *bit* “bit” (Toparlı, 2014: 33), Çağatay Türkçesi eserlerinden Sİ *bit* “bit” (Ünlü, 2013: 155) şeklinde görülmektedir.

***borsuk*** “porsuk” (EDPT: 368; DTS: 113) → Kzk. *borsık* “porsuk” (Koç, 2003: 92).

Sözcük, DLT’de *porsuk / porsmuk* “porsuk” şeklinde görülmektedir (Atalay, 2013: 475). Sözcük, Kıpçak Türkçesi eserlerinden BM, Kİ *borsuk* “porsuk” (Toparlı, 2014: 34), Çağatay Türkçesi eserlerinden LÇT *borsuk* “derisi siyahlı beyazlı bir tür hayvan” (Ünlü, 2013: 163) şeklinde görülmektedir.

***botu, boto*** “deve yavrusu” (EDPT: 299; DTS: 115; ESTY II: 198) → Kzk. *bota* “deve yavrusu; çocuklara karşı kullanılan bir sevgi ifadesi” (Koç, 2003: 93).

Sözcük, DLT’de *botu / botuk* “potuk, deve yavrusu” (Atalay, 2013: 105), KB’de *botu* “çocuk, yavru, bebek” (Arat, 1979: 104) şeklinde görülmektedir. Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden NF *boda* “deve yavrusu”, KE *bota* “deve yavrusu” (Ünlü, 2012: 105), Kıpçak Türkçesi eserlerinden İM, TZ *bota* “deve yavrusu” (Toparlı, 2014: 35), Çağatay Türkçesi eserlerinden ŞHD *bota* “deve yavrusu, hayvan yavrusu” (Ünlü, 2013: 165) şeklinde görülmektedir.

***bög*** “örümcek, böcek” (EDPT: 323; DTS: 116) → Kzk. *büye, büyi* “örümcek” (Iskakov IV, 2011: 31).

Sözcük, DLT’de *bög / böy* “bir çeşit örümcek” şeklinde görülmektedir (Atalay, 2013: 107). Sözcük, Kıpçak Türkçesi eserlerinden BM *böyi* “akrep”, CC *böv* “örümcek”, TZ *bev / böy* “örümcek” şeklinde görülmektedir (Toparlı, 2014: 36).

***böri*** “kurt” (EDPT: 356; DTS: 118; ESTY II: 219) → Kzk. *böri* “kurt” (Koç, 2003: 94).

Sözcük, Orhon Yazıtları’nda *böri* “kurt” (Tekin, 2017: 90), Eski Uygur metinlerinden Irk Bitig’de *böri* “kurt” (Tekin, 2013: 52), DLT ve KB’de *böri* “kurt” (Atalay, 2013: 108; Arat, 1979: 105) şeklinde görülmektedir. Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden NF *böri / böri* “kurt”, KE *böri* “kurt” (Ünlü, 2012: 109), Kıpçak Türkçesi eserlerinden CC *böri / böri* “kurt”, TZ *böri* “kurt” (Toparlı, 2014: 36), Çağatay Türkçesi eserlerinden LÇT, MK *böri* “kurt” (Ünlü, 2013: 167) şeklinde görülmektedir.

***buğra*** “erkek deve” (EDPT: 317; DTS: 120; ESTY II: 235) → Kzk. *buvra* “erkek deve” (Koç, 2003: 96).

Sözcük, Eski Uygur metinlerinden Irk Bitig’de *buğra* “erkek deve” (Tekin, 2013: 52), DLT ve KB’de *buğra* “erkek deve” (Atalay, 2013: 111; Arat, 1979: 113) şeklinde görülmektedir. Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden ML *buğra* “erkek deve” (Ünlü, 2012: 110), Kıpçak



Türkçesi eserlerinden BM, Kİ *buğra* “erkek deve” (Topları, 2014: 36), Çağatay Türkçesi eserlerinden LÇT, ŞHD *buğra* “erkek deve” (Ünlü, 2013: 169) şeklinde görülmektedir.

**buğa** “boğa” (EDPT: 312; DTS: 125; ESTY II: 230) → Kzk. *buğa* “boğa” (Koç, 2003: 97).

Sözcük, Eski Uygurcada *buğa* “boğa” (Wilkens, 2021: 196), DLT ve KB’de *buğa* “boğa” (Atalay, 2013: 226; Arat, 1979: 113) şeklinde görülmektedir. Sözcük, Kıpçak Türkçesi eserlerinden BM *buğa* “boğa”, CC, Kİ, TZ *boğa* “boğa” (Toparlı, 2014: 33), Çağatay Türkçesi eserlerinden LÇT *boğa* “boğa, sığır aygırı, tosunun büyüğü” (Ünlü, 2013: 159) şeklinde görülmektedir.

**bulağ** “bulağ at = kısa, bodur, sırtı geniş at” (EDPT: 336; DTS: 122) → Kzk. *bulağ* “bulağ at = kısa, bodur, sırtı geniş at” (KTAS: 158).

Sözcük, DLT’de *bulağ at* “boyu kısa, sırtı geniş at” şeklinde görülmektedir (Atalay, 2013: 113). Ayrıca sözcük, Harem Türkçesi eserlerinden ML *bulağ* “haşarı, ürkek at” şeklinde görülmektedir (Ünlü, 2012: 111).

**bulan** “Kıpçak illerinde avlanan büyük bir yaban hayvanı” (EDPT: 343; DTS: 121; ESTY II: 260) → Kzk. *bulan* “Eski zamanda Kazak illerinde avlanan büyük bir av hayvanı” (KTAS: 158).

Sözcük, DLT’de *bulan* “Kıpçak illerinde avlanan büyük bir yaban hayvanı” şeklinde görülmektedir (Atalay, 2013: 113). Ayrıca sözcük, Kıpçak Türkçesi eserlerinden TZ *bulan* “yaban eşiği” şeklinde görülmektedir (Toparlı, 2014: 37).

**buzagu** “buzacı” (EDPT: 391; DTS: 130; ESTY II: 239) → Kzk. *buzav* “buzacı” (Koç, 2003: 97).

Sözcük, Eski Uygurca metinlerinden İrk Bitig’de *buzagu* “buzacı” (Tekin, 2013: 52), DLT’de *buzagu* “buzacı” (Atalay, 2013: 121) şeklinde görülmektedir. Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden NF, KE *buzagu* “buzacı” (Ünlü, 2012: 115), Kıpçak Türkçesi eserlerinden CC *buzav / buzov / buzavu* “buzacı”, Kİ *buzav / buzagu* “buzacı”, BM *buzagu* “buzacı” (Toparlı, 2014: 39), Çağatay Türkçesi eserlerinden LÇT *buzagu* “buzacı” (Ünlü, 2013: 178) şeklinde görülmektedir.

**bürge** “pire” (EDPT: 362; DTS: 133; ESTY II: 289) → Kzk. *bürge* “pire” (Koç, 2003: 101).

Sözcük, DLT’de *bürge* “pire” şeklinde görülmektedir (Atalay, 2013: 125). Sözcük, Harezmi Türkçesi eserlerinden ML *bürge* “pire” (Ünlü, 2012: 116), Kıpçak Türkçesi eserlerinden BM *büre / bürçe* “bit, pire”, TZ *pürşe* “pire” (Toparlı, 2014: 40), Çağatay Türkçesi eserlerinden LÇT *bürge* “pire”, Sİ *bürçe* “pire” (Ünlü, 2013: 182) şeklinde görülmektedir.

**büke** “ejderha, büyük yılan” (DTS: 132) → Kzk. *büke* “ejderha, büyük yılan” (KTAS: 163).

Sözcük, DLT ve KB’de *büke* “ejderha, büyük yılan” şeklinde görülmektedir (Arat, 1979: 120; Atalay, 2013: 123).

## SONUÇ

Kazakçanın söz varlığında Eski Türkçenin izlerini gördüğümüz bu çalışmada; Köktürkçeden, Eski Uygurcadan, Kutadgu Bilig’den, Divan-ı Lügati’-Türk’ten, Kıpçakçadan, Çağataycadan birçok sözcüğün var olduğunu biliyorduk ve burada da hayvan adlarının verilmesiyle bu durumun pekiştiğini görmüş bulunmaktayız. Yukarıda hayvan adları ile ilgili verilen sözcüklerin geneli Türkçe sözcüklerden oluşmakla birlikte bazı alıntı sözcükler de yer almaktadır. Bu alıntı sözcüklere baktığımızda, Türkçenin tarihî dönemlerinde alıntılanmış ve Türkçenin fonetik yapısına uydurulmuştur. Buradan da Kazakçanın söz varlığına geçmiştir.



Sonuç olarak, incelediğimiz sözcüklerin geneli Kazakçanın söz varlığına geçerken, Kazakçanın kendine has fonetik yapısına uygun bir şekle bürünüp sonrasında kullanıma geçmiştir.

## KAYNAKÇA

- Ağar. Mehmet Emin. 1986. “Baytaratü’l-Vâzih (İnceleme-Metin-indeks)”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arat. Reşit Rahmeti. (1979). *Kutadgu Bilig III (index)*. yay. Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce. İstanbul: TKAE.
- Atalay. Besim. (1970). *Abuşka Lûgati veya Çağatay Sözlüğü*. Ankara: Ayyıldız.
- Atalay. Besim. (2013). *Divanü Lugat-it Türk Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ata. Aysu. (1997).  *Kışasü’l-Enbiyâ II (Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ata. Aysu. (1998). *Nehcü’l-Feradis (Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Battal. Aptullah. (1988). *İbni-Mühennâ Lugati*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Bang. W., Anamemarie von Gabain. (1929). *Türkische Turfan-Texte I*. Berlin.
- Bang. W., Anamemarie von Gabain. (1931). *Türkische Turfan-Texte V*. Berlin.
- Bayniyazov. A., J. Bayniyazova. (2007). *Türükşe-Kazakşa Sözdik*. Almatı.
- Caferoğlu. Ahmet (1931). *Abû Hayyân Kitâb al-İdrâk li-lisân al-Atrâk*. İstanbul: Evkaf.
- Clauson. Sir Gerard. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Durgut. Hüseyin. (1995). *Şeyh Süleyman Efendi-yi Buhâri, Lugat-i Çağatay ve Türki-yi Osmani (Cild-i Evvel)*. Yüksek Lisans Tezi. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gabain. Annemarie von. (1954). *Türkische Turfan-Texte VIII, Texte in Brâhmıschrift*. Berlin.
- Grønbech. Kaare. (1942). *Komanisches Wörterbuch. Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus*. Kopenhagen.
- Hacıeminoğlu. Necmettin (2000). *Kutb’un Husrev ü Şirin’i ve Dil Hususiyetleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Iskakov. A. (1966). *Kazak Tiliniñ Kısaşa Etimologiyalık Sözdigi*. Almatı: Kazak SSR Ğılım.
- Iskakov. A. (1974-1976). *Kazak Tiliniñ Tüsindirme Sözdigi 2 cilt* Almatı: Kazak SSR Ğılım.
- Iskakov. A. (1978-1986). *Kazak Tiliniñ Tüsindirme Sözdigi 10 cilt* Almatı: Kazak SSR Ğılım.
- Iskakov. A. (2011). *Kazak Ėdebi Tiliniñ Sözdigi 15 cilt*. Almatı.
- İzbudak. Velet (1936). *El - İdrak Haşiyesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kaliyev. G., O. Hakısbekov, Ş. Sarıbayev, A. Uderbayev. (2005). *Kazak Tiliniñ Aymaktık Sözdigi*. Almatı: Arıs.
- Karaağaç. Günay. (1997). *Mevlânâ Lutfî Dîvanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Karamanlioğlu. Ali Fehmi. (1989). *Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistan bi’t Türkî)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.



- Karasoy. Yakup. (1998). *Şîbân Han Dîvânı (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Koç. Kenan, Ayabek Bayniyazov, Vehbi Başkapan. (2003). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Akçağ.
- Le Coq, Albert von. (1922). *Türkische Manichaica aus Chostscho III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayıq*. Berlin: (APAW. Phil.-hist. K1. 1922).
- Müller, F. W. K. (1920). *Uigurica III*. Berlin: APAW.
- Nadelyayev. V. M., D. M. Nasilov, E. R. Tenişev, A. M. Şçerbak. (1969). *Drevnetyurskiy slovar'*. Leningrad.
- Oba. Emin. (2014). "Kazak Türkçesindeki Arapça ve Farsça Kelimelerin Fonetik Değişimleri". *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 9/6, p. 797-806, Ankara.
- Oba. Emin. (2020). *Kazakçanın Tarihi Türk Lehçelerine Göre Söz Varlığı*. IQ Kültür-Sanat.
- Ölmez. Zuhâl. (1993). "Mahbûbu'l-kulûb, İnceleme-Metin-Sözlük". Doktora Tezi Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Rachmati. G. R. (1930). *Zur Heilkunde der Uiguren I*. SPAW.
- Rachmati. G. R. (1932). *Zur Heilkunde der Uiguren II*. SPAW.
- Räsänen. M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Sevortyan, Yervand Vladimiroviç. (1974-2003). *Etimologičeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov*. Moskva.
- Shnitnikov, Boris N. (1966). *Kazakh-English Dictionary*. London.
- Steingass. Francis Joseph. (1892). *Comprehensive Persian-English Dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature*. London.
- Tekin. Talat. (2017). *Orhon Yazıtları*. Ankara: BilgeSu.
- Toparlı. Recep, M. Sadi Çögenli, Nevzat H. Yanık. (1999). *El-Kavânînü'l-Küllîye Li-Zabti'l-Lügati't-Türkiyye*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Toparlı. Recep, M. Sadi Çögenli, Nevzat H. Yanık. (2000). *Kitâb-ı Mecmu-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugâlî*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Toparlı. Recep, Mustafa Argunşah. (2014). *İslâm Mu'înü'l-Mürîd*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Toparlı. Recep, Hanifi Vural, Recep Karaatlı. (2014). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Türk Dil Kurumu. (1945). *Ettuhfet-üz-Zekiyye Fil-Lugat'it-Türkiyye*. çev. Besim Atalay. Ankara.
- Ünlü. Suat. (2012). *Harezmi-Altınordu Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Ünlü. Suat. (2013). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim.
- Wilkins. Jens. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen, Altuigurisch-Deutsch-Türkisch (Eski Uygurcanın El Sözlüğü, Eski Uygurca-Almanca-Türkçe)*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.



Yüce. Nuri. (1993). *Mukaddimetü'l-Edeb, Hıvârizm Türkçesi ile Tercümelî Şuşter Nüshası (Giriş- Dil Özellikleri- Metin- İndeks)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

## KISALTMALAR

AL: *Abuşka Lûgati veya Çağatay Sözlüğü* → Atalay 1970.

BV: *Baytaratü'l-Vâzih* → Ağar 1986.

CC: *Komanisches Wörterbuch. Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus* → Grønbech 1942.

DLT: *Divanü Lugat-it Türk Tercümesi* → Atalay 2013.

DTS: *Drevnetyurskiy slovar* → Nadelyayev vd. 1969.

EDPT: *Etymological Dictionary of Pre-thirteenth Century Turkish* → Clauson 1972.

ESTY: *Etimolojiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov* → Sevortyan 1974-2003.

ET: Eski Türkçe.

Far. : Farsça.

GT: *Gülistan Tercümesi* → Karamanlıoğlu 1989.

İH: *El - İdrak Haşiyesi* → İzbudak 1936.

KB: *Kutadgu Bilig III (Index)* → Arat 1979.

KE: *Kıssaşü'l-Enbiyâ II (Dizin)* → Ata 1997.

Kİ: *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk* → Caferoğlu 1931.

KK: *El-Kavânînü'l-Küllîye Li-Zabti'l-Lûgati't-Türkiyye* → 1999.

KTAS: *Kazak Tiliniñ Tüsindirme Sözdigi* → Januzakov 2008.

Kzk. Kazakça.

LÇT: *Şeyh Süleyman Efendi-yi Buhâri, Lugat-i Çağatay ve Türki-yi Osmani (Cild-i Evvel)* → Durgut 1995.

LD: *Mevlânâ Lutfî Dîvanı* → 1997.

Man III: *Türkische Manichaica aus Chostscho III* → Le Coq 1922.

MK: *Mahbûbu'l-kulûb* → Ölmez 1993.

ML: *İbni-Mühennâ Lugati* → Battal 1988.

NF: *Nehcü'l-Feradis (Dizin)* → Ata 1998.

ŞHD: *Şîbân Han Dîvanı* → Karasoy 1998.

TA: *Kitâb-ı Mecmu-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî* → Toparlı 2000.

TT I: *Türkische Turfan-Texte I* → Bang 1929.

TT V: *Türkische Turfan-Texte V* → Bang 1931.

TT VIII: *Türkische Turfan-Texte VIII* → Gabain 1954.

U III: *Uigurica III* → Müller 1920.

VEWT: *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen* → Räsänen 1969.

TZ: *Ettuhfet-üz-Zekiyye Fil-Lugat'it-Türkiyye* → Atalay 1945



## AZERBAIJAN TÜRKÇESİNDE AKRABALIK TERİMLERİ ÜZERİNE BİR TASNİF DENEMESİ

### A CLASSIFICATION ATTEMPT ON KINSHIP NOUNS IN AZERBAIJANI TURKISH

Uzman. Doktora Öğrencisi (Doktorant). Yaşar SÖZEN

Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları  
Bölümü, Denizli, TÜRKİYE

ORCID ID: 0000-0002-6801-6442

#### ÖZET

Hem kan, hem de evlilik yoluyla, çeşitli şekillerde insanların birbirlerine yakın olması durumuna, genel olarak akrabalık denir. Akrabalık kavramı ve akrabalık ilişkileri, Türklerde tarihin en eski zamanlarından beri önemli bir yere sahiptir. Çünkü Türk dilinin lehçe ve ağızlarına baktığımızda aile ve akrabalık ilişkilerini ifade eden çok sayıda akrabalık terim ve nüansları mevcuttur. Bundan dolayı Türkiye Türkçesi başta olmak üzere, Türk dilinin tarihî ve çağdaş lehçelerinde zengin bir akrabalık adı karşımıza çıkar.

Akrabalık terimlerinin zengin olduğu Türk lehçelerinden biri de Oğuz grubu içinde yer alan Azerbaycan Türkçesi'dir. Çalışmamızda Azerbaycan Türkçesinde yer alan ve akrabalık bildiren terimler, tarama yöntemi kullanılarak tespit edilmeye çalışılmış, tasnif ve izah edilmiştir. Çalışma sürecinde sözlük tarama yöntemi kullanılmıştır. *Seyfettin Altaylı*'nın 1994 yılında yayımlanan ve iki ciltten meydana gelen *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğünde* yer alan akrabalık terimleri, tarama yöntemi ile tespit edilmiş ve çalışmada alfabetik sıraya göre tasnif edilerek verilmiştir.

Esasında çalışmamız iki ana bölümden oluşur. İlk bölümde *Akraba Terimi ve Türklerde Akrabalık* konusuyla ilgili bilgi verildikten sonra, bu konuda Türkiye'de yapılan tasnif çalışmaları değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise Azerbaycan Türkçesinde yer alan akrabalık bildiren terimler tasnif edilerek açıklanmıştır. Çalışma sürecinde sözlük tarama yöntemi kullanılarak araştırma yapılmış, bulgu ve sonuçlara ulaşılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Akrabalık Terimleri, Azerbaycan Türkçesi, Sözlük Tarama Yöntemi.

#### ABSTRACT

The state of being close to each other in various ways, both by blood and marriage, is generally called kinship. The concept of kinship and kinship relations have had an important place in Turks since the earliest times of history. Because when we look at the dialects and dialects of the Turkish language, there are many kinship terms and nuances that express family and kinship relations. Therefore, we come across a rich kinship name in the historical and contemporary dialects of the Turkish language, especially in Turkey Turkish.

One of the Turkish dialects in which kinship terms are rich is Azerbaijani Turkish, which is included in the Oghuz group. In our study, the terms in Azerbaijani Turkish that indicate kinship were tried to be determined, classified and explained by using the scanning method. Dictionary scanning method was used in the study process. The kinship terms in *Seyfettin Altaylı's Azerbaijan Turkish Dictionary*, which was published in 1994 and consists of two volumes, were determined by scanning method and were classified in alphabetical order in the study.



In fact, our work consists of two main parts. In the first part, after giving information about the term kin and kinship in Turks, the classification studies made in Turkey on this subject were evaluated. In the second part, the terms indicating kinship in Azerbaijani Turkish are classified and explained. In the study process, research was carried out using the dictionary scanning method, and the findings and results were reached.

**Key Words:** Kinship Terms, Azerbaijan Turkish, Dictionary Search Method.

## 1. GİRİŞ

### 1. 1. Akraba Terimi ve Türklerde Akrabalık

Türkçe Sözlükte *Akraba* terimi, 1. huk. Kan bağıyla birbirine bağlı olan kimseler. 2. Oluşma yönünden aynı kaynağa dayanan şeyler. 3. mec. Biri, diğerinin doğurduğu sonuç veya olgular şeklinde ifade edilir (Türkçe Sözlük, 2011: 72). *Akraba* sözü Arapçadan ödünçleme olup ‘*yakınlar*’ anlamındadır. Aslında bu sözcük *karib* (*yakın*) sözcüğünün çoğulu olup aslı *akriba*’dır. Ancak Türkçede tekil bir anlamda kullanılmış ve akraba olarak yaygınlaşmıştır. Akrabalık genel olarak ikiye ayrılır; kan akrabalığı ve kayın akrabalığı. İlk akla gelen ise kan akrabalığıdır. Hukukta akrabalık için hısımlık kelimesi kullanılır (Emiroğlu, 2012: 1692). Bunun yanında akrabalık terimi onunla ilişkin iki yan yapı üzerine kuruludur. Bunlardan ilki soy yapısı veya yakınlığı, diğeri ise sıhriyet yapısıdır (Divitçioğlu, 2000: 143).

Hem kan, hem de evlilik yoluyla, çeşitli şekillerde insanların birbirlerine yakın olması durumuna, genel olarak akrabalık denir. Biz Türklerin, sosyal hayatlarının gelişmesinde ise akrabalığın büyük önemi vardır. İnsanoğlunun yaradılışını şöyle bir düşünecek olursak; bir ana ve babadan tek başımıza dünyaya gelirken, zaman içinde ailemizin büyüdüğünü (kardeş, amca, dayı, hala, teyze vs. çok yakın akrabalar), özellikle evlilik yolu ile de akrabalarımızın sayısının arttığını görürüz (kayın-ata, kayın-ana, baldız, kayın-birader vs. gibi). Sosyal bir cemiyet olan aileler ve akrabalar arasında da kurulmuş olan bağlar, Türk toplum hayatının çok güçlü olmasının en önemli sebeplerindedir. Tarih bize göstermiştir ki, aile yapısı ve ahlaki meyzetleri üstün olan milletlerin tarihten silinip atılması mümkün değildir. Birer birer ele aldığımızda sağlam temellerle kurulmuş Türk ailesinin Türk devlet yapısına da tesir ettiği muhakkaktır (Gömeç, 2001:133).

Sosyologlar tarafından devletin en küçük modeli olarak kabul edilen aile ve buna bağlı olarak akrabalık ilişkilerinin Türklerde son derece önemli olması itibarıyla, bu sosyal müessesenin fertlerinin yakınlığı derecesinde de isimlendirmeler çok zengin görülmektedir (Gömeç, 2001: 134). Eski Türk cemiyetinde ilk sosyal birlik olan aile, bütün içtimaî bünyenin çekirdeği durumundadır. Kan akrabalığı esasına dayanmaktadır. Türklerin, dünyanın dört bucağına dayanmalarına rağmen varlıklarını korumaları, aile yapısına verdikleri büyük ehemmiyetten ileri gelir ki, bunun bir delili de Türk dilinde, başka milletlerde rastlanmayan zenginlikte mevcut olan akrabalık nüanslarını belirleyici kelimelerdir (Kafesoğlu, 2013: 219-220). Eski Türklerde ‘*aile, kabile, hısım, akraba*’ manasına *oguş* kelimesinin kullanıldığı söylenmektedir. Üç değişik kitabede ‘*oguş*’ kelimesine tesadüf etmekteyiz. Bunlar; *Uyuk-Orzak III Yazıtı, Köl Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarıdır*. Bilinen ilk yazılı belgelerimizden olan Kök Türkçe yazılı kaynaklardan başlamak üzere, akrabalık adları hususunda çeşitli eserlerde pek çok kelime tespit edebiliyoruz. Türk kültürünün bu eserlerinden biri de *Divanü Lûgat-it-Türk*’tür (Gömeç, 2001: 134). Saadettin Gömeç (2001: 134-142), *Divanü Lûgat-it-Türk’te Akrabalık Bildiren Terimler* adlı makalesinde Divan’da geçen akrabalık terimlerini incelemiş ve yaklaşık altmışa yakın kelime tespit etmiştir.

Zengin ve köklü bir geçmişe sahip olan Türkçenin tarihî dönemlerinde, özellikle de Eski Türkçe döneminde akrabalık adlarını karşılamak için pek çok kelimenin kullanıldığı görülür. Eski





Türkçenin yazıya geçirilmiş ilk belgeleri olan *Orhun Abidelerinde* *oguş* kelimesi ‘‘oymak, hisim, akraba, kabile, soy sop, kavim, kardeş, aile, nesil, soy’’ anlamlarına gelmekte ve akrabalık kavramını en geniş şekilde karşılamaktadır (Çakmak, 2011: 179). Akrabalık kan ile bağlantılı biyolojik ve genetik bir yatınlıktır. Bundan dolayı Türkçede *baba* ve *kardeş* kelimeleri, muhtemelen ‘‘kan’’ kelimesiyle aynı aileden olan kelimelerle ifade edilmiştir. Nitekim Eski Türkçede *ka* kelimesi ‘‘*akraba, arkadaşı*’’; *kang / kañ / kan* ‘‘*baba*’’; *kadaş* ‘‘*akraba, dost, birader*’’ anlamındadır (Buran, 2000: 173).

Bir dilin zenginliğini belirlememizde bazı ölçütler vardır. Bunlardan biri de akrabalık adlarıdır (Çakmak, 2011: 178). Akrabalık adları, bir dilin anlatım yolları, dili konuşan ulusun dünya görüşü bakımından son derece ilgi çekici öğelerdir. Diller arasındaki akrabalığın saptanmasında da bu adlar, güvenilir ölçüler olarak kullanılabilir (Aksan, 1978: 97). Türk toplumunda akrabalık adları diğer dillere görülmeyecek derecede zenginlik arz eder. Bunun kaynağında da Türklerdeki aile kurumunun ve akrabalık ilişkilerinin çok sağlam bir yapıya dayanması yatmaktadır. Türkçedeki akrabalık adlarının zenginliğine bir örnek verecek olursak bugün İngilizcede birden çok akrabalık adını karşılamak için tek kelimedenden faydalanılır. İngilizcedeki *uncle* kelimesi ‘‘*amca, dayı, enişte*’’; *aunt* kelimesi ise ‘‘*teyze, hala, yenge*’’ anlamlarına gelir. Oysa Türkçede söz konusu kelimeler için yüzlerce karşılık bulmak mümkündür (Çakmak, 2011: 178). Aynı durum diğer Hint-Avrupa dilleri için de geçerlidir. Örneğin Almandada *baba* ile annenin erkek kardeşlerine yani amca ve dayıya *Onkel*, kız kardeşlerine yani hala ve teyze için *Tante* denildiği halde Türkçede farklı akrabalık terimleri için (amca-dayı, teyze-hala) ayrı ayrı karşılıklar bulunması dikkat çekicidir (Aksan, 1978: 97).

Bütün dillerde söz varlığının belirli bir bölümünü aile ve akrabalık isimleri teşkil etmektedir. İnsanlar günlük konuşma dilinde çok sayıda akrabalık isimleri kullanırlar. Türk dilinde ise aile ve akrabalık isimleri birçok dilden çok fazla sayıda ve çeşitlidir (Yazıcı Ersoy, 2011: 87-88). Akrabalık bağlarının Türklerde ne ölçüde sıkı olduğunu, insan ilişkilerine verilen önemi yine, Türkçede bu ilişkileri söz varlığından izleyerek ortaya koyabiliriz (Aksan, 2007: 66). Çoğu dilde tek bir kelimenin birden fazla akrabalık bağını ifade ettiği dikkat çekmektedir. Oysa Türkçede genellikle akrabalık ilişkilerinin her biri için farklı akrabalık terimleri kullanılmaktadır (Yazıcı Ersoy, 2011: 88). Her bir akrabalık terimi bireyin öncelikle kendi ailesi içerisindeki konumunu, daha sonra da ait olduğu toplum içerisindeki statüsünü belirlemektedir (Soydan, 2003: 46).

Akrabalık adları dilin söz varlığı içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu ad topluluğunun sözlükbilim açısından önemini dışında sosyo-kültürel değeri de vardır. Bu adların sözvarlığı değerinin yanında anlam bilimsel, sosyolojik, psikolojik bakış açılarının da incelenmesi gerekmektedir. Türklerdeki akrabalık ilişkileri oldukça yoğun olup araştırmacılar için önemli birer kaynak niteliği taşımaktadır. Türkçedeki akrabalık adlarındaki çeşitlilik toplum yaşamı ile doğrudan alakalıdır. Türk toplum yapısının sağlam olmasının önemli sebeplerinden birisi de akrabalık sistematığının tam oturmuş olması ve buna bağlı olarak da akrabalık adlandırmalarının fazla olmasıdır (Yavuz, 2013a: 345-346). Türk devlet yapısının güçlü olmasının temelinde de Türklerde aile ve akrabalık ilişkilerinin son derece güçlü olması yatmaktadır. Milletimizin binlerce yıldır kültür süzgecinden süzerek taşıdığı kültürümüzün unsurlarından birisi de kendine özgü aile yapısı ve akrabalık sistemidir. Aile kurumu, Türk milletinin temel yapısını teşkil eder. Bu terimler, ferden aile içindeki konumunu ve mensubu olduğu topluluktaki statüsünü belirleyici niteliktedir. Türk topluluklarındaki akrabalık bağlarının çok sıkı olduğu bilinmektedir. Türkçede her tür akrabalık için ayrı ayrı terimler kullanılmaktadır. Çoğu dilde bir tek kelimenin birden fazla akrabalık bağını karşılamasına rağmen (*İngilizce aunt: teyze, hala, uncle: amca, dayı*), Türkçede gerek standart dilde, gerekse halk ağzlarında da akrabalık ilişkilerinin her biri için farklı akrabalık terimleri kullanılmaktadır (Güllüdağ, 2012: 206).



Türk kültür varlığının en önemli kaynaklarından biri halkın dilidir. Dilin beslendiği bu kaynak söz varlığının millî sözlerle zenginleşmesinde çok mühim bir rol oynamaktadır. Akrabalıkla ilgili kelimeler Türk toplumlarının sosyal hayatını, aile fertleri arasındaki ilişkilerini, insanların kendi yakınlarına karşı davranış ve tutumlarını gösteren önemli dil verileridir. Bu bakımdan akrabalık adları dil sisteminde çok önemli bir yere sahip olan kelime gruplarıdır (Aliyeva, 2018: 1-2). İnsanların en çok kullandıkları kelimelerin bir gurubu da akrabalık adlarıdır. Çocuk, bir şeyden korktuğunda ya da yardım istediğinde “anne!” diye bağırrır; babasına güvenir, ağabeyini, ablasını ve kardeşini sayar ve sever; dede, nine, amca, dayı, hala, teyze gibi akrabalarını sık sık ziyaret eder ve gönüllerini alır (Gülensoy, 1973-1974: 283-318).

Söz varlığı üzerine yapılan çalışmalar söz konusu dilin olduğu kadar o dili konuşan insanların özellikleri hakkında da önemli ipuçları ortaya koyar (Emiroğlu, 2012: 1692). Bir dilin yalnızca söz varlığının incelenmesi yoluyla, konuşan ulusun yaşayışı, o toplumdaki kültür hareketleri ve başka uluslarla ilişkileri konusunda bilgi edinilebilir (Aksan, 2007: 139). Söz varlığı çalışmaları içerisinde akrabalık adlarının özel bir yeri vardır çünkü akrabalık adları bir anlamda dilin mirası olup yaşanmasını ve geleceğe uzanmasını sağlar (Emiroğlu, 2012: 1692). Temel söz varlığı içinde önemli bir grup da insanın en yakın çevresi olan aile topluluğunu oluşturan bireyler arasındaki akrabalık bağlarını tanımlayan terimlerdir. Bu tür terimleri incelemekle bir ölçüde o dilin kalıt ya da temel sözcüklerinin hangi dillerden oluştuğunu, hangi kültürlerin bu oluşuma etki ettiğini görme olanağı sağlanmış olur (Soydan, 2003: 43-56).

Akrabalık; bireyleri kan bağı, evlilik ya da evlat edinme yoluyla birbirine bağlayan bir ilişkidir. Akrabalık ilişkilerinde, tanım gereği evlilik ve aile söz konusu olsa da, akrabalık kavramı bu kurumlardan çok daha geniş kapsamlıdır. Kişinin kan bağı ile oluşan akrabalığı elinde değilken sıhri hısımlık denilen akrabalık tercihinine bağlıdır. Evlenme yoluyla gerçekleşen bu akrabalık kişinin insiyatifinde olup kişi bir anlamda seçtiği kimselerle yakınlık kurar. Kan akrabalığı ise kişinin elinde olmadan belirlenen statüler ve bu statülerden beklenen rollerdir (Emiroğlu, 2012: 1693). Bu durumu Tutar (2007: 155-170) şöyle ifade eder: “*Tüm toplumlarda bebekler, bir statünün diğer statüye göre belirlendiği bir ilişkiler ağında dünyaya gelirler. Etiketlenen bu statüler sonucunda akrabalık terminolojisi teşekkül eder. Baba, anne, amca, dayı, kardeş gibi akrabalık terimleri söz konusu statüleri nitelendirmek üzere kullanır. Böylelikle dünyaya gelen her bireyin diğer bireye göre konumu tespit edilmiş olur ve bu konuma bağlı olarak rol icra etmesi beklenir.*”

Yakınlık ve akrabalık ilişkilerine geçmişten beri önem veren Türkler, İslamiyet’le tanıştıktan sonra İslam’ın akrabayla ilişkiyi önemseyen, akrabayı gözetmek gerektiğini vurgulayan kabulleri çerçevesinde akrabalık ilişkilerini genişletip geliştirmişlerdir. Kuran’da akrabalık ilişkilerinden söz edilmiş ve hadislerde akraba ziyaretlerinin (sılayırahim) önemi belirtilmiştir. İslam dininin akrabaya verdiği önem Türk toplumunda yansımaları bulmuş ve güçlü akrabalık ilişkileri oluşturulmuştur (Emiroğlu, 2012: 1693). Toplumsal hayatta insanlar birbirine amca, kardeş, dayı, teyze, abla, abi gibi hitaplarla seslenir. Bunun sosyal ve psikolojik yönü kadar kültürel bir yönü de vardır. Türk kültüründe büyüklere adlarıyla hitap etmemek ve adları hanım, bey gibi bir unvanla veya amca, dayı, teyze gibi bir akrabalık adıyla kullanmak, bir gelenektir (Karahan, 2009: 17-24).

Türkçe, deyimleri ve atasözlerindeki zenginlik ve çeşitliliği kadar akrabalık adları, renk adları, yemek adları, organ adları vs. adlar bakımından da zengin bir dildir. Bunlar içinde akrabalık adlarının özel bir yeri vardır. Bu durumu açıklarken Türk toplumunun yaşayışına, kültürüne ve toplumsal dinamiklerine bakmak gerekir. Türkçede akrabalık adlarının fazla oluşu, toplumsal ve kültürel yaşamın Türkçeye yansımaları gösterir. Kısacası bu terimler, toplum ve birey arasındaki ilişkiyi düzenleyici bir araçtır (Crystal, 2007: 80-81). Sonuç olarak Türkçe bütün lehçe ve ağızlarıyla beraber, akrabalık bildiren sözcükler bakımından dünyanın en zengin dillerinden biridir. Türkçede ve diğer Türk topluluklarının dillerinde akrabalık ilişkilerini ifade



eden pek çok sözcük bulunurken başka dillerde bir sözcükle birden fazla akrabalık isminin karşılandığı görülür. Bu durum, Türkçenin zenginliği kadar Türk kültüründe yakın ilişkilere verilen önemi de göstermektedir. Türk toplumu, gelişmiş ve güçlü akrabalık ilişkilerinin olduğu bir toplumdur. Bu ilişkiler sayesinde dayanışma, hoşgörü, beraberlik ve sorunların paylaşımı hedeflenir. Akrabalık bağı, kan hısımlığı dışında evlilik, evlat edinme ve diğer ilişki biçimleriyle genişletilir (Emiroğlu, 2012: 1691).

Türk toplumunda akrabalık terimlerindeki bu zenginlik, kendini Azerbaycan Türklüğünde ve Azerbaycan Türkçesinde de gösterir. Gerek Azerbaycan Türkçesinin standart yazı dilinde gerek yerel ağızlarında akrabalık kavramı ve ilişkisiyle ilgili çok sayıda terim mevcuttur. Azerbaycan Türkçesinde akrabalık adlarıyla ilgili bu çeşitlilik, aynı zamanda Azerbaycan Türklüğünün zengin ve köklü kültürü hakkında da bize önemli bilgiler sunar. Çünkü toplumların yaşayış şekilleri, kültürleri, yaşadıkları coğrafyalar, yaşanan coğrafyaların iklimleri doğal olarak insanların konuştukları dil üzerinde büyük etkilere sahiptir. Bu etkilerin en somut şekillerinden biri de toplumların akrabalık adlarındaki zenginlik ve çeşitliliğidir. Özeldir Azerbaycan Türkçesine baktığımızda akrabalık adlarıyla ilgili karşımıza zengin bir terminoloji çıkar. Makalemizde bu zengin ve köklü terminoloji incelenmeye çalışılmıştır.

## 1. 2. Türkiye’de Akrabalık Terimleri İncelenirken Yapılan Tasnif Çalışmaları

Türkiye’de akrabalık terimleri hakkında çok sayıda yayın ve araştırma bulunmaktadır. Türkiye’de birçok araştırmacı, ilim adamı ve Türkolog akrabalık terimleri ve adları üzerine çalışmış, bu alanda birçok araştırma yapmış ve yapmış oldukları bu çalışmaları çeşitli yayınlar haline getirmişlerdir.

Tespitlerimize göre akrabalık terimleri üzerine yapılan ilk tasnif *Türkolog Prof. Dr. Tuncer Gülensoy*’a aittir. Gülensoy, 1973-1974 yıllarında kaleme aldığı, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*’de yayınlanan ‘‘*Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar*’’ adlı makalesinde Türk dilindeki akrabalık terimlerini beş ölçüte göre tasnif etmiştir. Gülensoy’un bu makalesi, 1974 yılında *Ankara Üniversitesi Basım Evi* tarafından küçük hacimli bir kitap şeklinde neşredilmiştir. Gülensoy’un (1973-1974: 287-288) tasnifi şu şekildedir:

### 1. Aile İçi Yakınlık:

baba

anne, ana

kız (kardeş)

a. küçük kız kardeş

b. büyük kız kardeş, abla

erkek (kardeş)

a. küçük erkek kardeş

b. büyük erkek kardeş, ağabey

### 2. Baba Tarafından Akrabalık (Kan Yakınlığı Olan Akrabalık):

dede

babaanne, ebe

amca (=babanın küçük veya büyük erkek kardeşi)

hala (=babanın büyük veya küçük kız kardeşi)



amca oğlu, amca kızı

hala oğlu, hala kızı (Kan yakınlığı yoktur).

### 3. Anne Tarafından Akrabalık:

dede, büyükbaba

anneanne, nine, büyükanne

teyze (=annenin küçük veya büyük kız kardeşi)

dayı (=annenin küçük veya büyük erkek kardeşi)

teyze oğlu, teyze kızı

dayı oğlu, dayı kızı.

### 4. Evlilikle Olan Akrabalık:

yenge (=büyük veya küçük erkek kardeşin veya amca ile dayının eşleri)

enişte (=büyük veya küçük kız kardeşin veya teyze ile halanın kocaları)

güvey (damat)

dünür (=birbirlerinden kız ya da oğlan alıp veren anne ya da babanın birbirlerine göre adı)

baldız (=erkeğe göre karısının büyük ya da küçük kız kardeşi)

kayın (veya: kayınbirader) (=erkeğe ya da kadına göre, erkeğin ya da kadının erkek kardeşleri)

elti (=iki erkek kardeşin karılarının birbirlerine göre adı)

görümce (=erkeğin kız kardeşinin, karısına göre adı)

kaynana (kayın valide)

kaynata (kayın peder)

kuma (=eskiden birinci kadın üzerine nikâhla alınan ikinci kadın)

### 5. Dede veya Anneanne / Babaanne'ye Göre Akrabalık:

oğul

kız

torun

torun çocuğu

Gülensoy'un akrabalık terimlerini incelerken yapmış olduğu bu tasnif, bu alanda bilimsel olarak bir temel oluşturmuş ve birçok araştırmacı, ilim adamı Türk dillerinde akrabalık adları üzerine çalışırken bu tasniften yararlanmış ve bu tasnifi kullanmıştır.

Akrabalık terimlerini tasnif eden ve açıklayan ikinci bir çalışma, *Ali Rıza Balaban*'a ait olan ve 1982 ile 2002 yıllarında iki farklı yayın evinden çıkan *Evlilik Akrabalık Adları-Sosyal Antropolojik Yaklaşımla* adlı kitaptır. Balaban (1982: 11) eserinde akrabalık terimlerini; *Soya Dayalı Akrabalık Terimleri (Ailenin Üreme Etkinliği Sonucu Kana Dayalı Olarak Ortaya Çıkan Akrabalık)*, *Evliliğe Dayalı Akrabalık Terimleri (Evlilik Bağıyla Kurulan Akrabalık)* ve *Sonradan Kazanılan Düzmece Akrabalık Terimleri* olarak üç başlık altında tasnif eder.

Akrabalık terimleri incelenirken yapılan diğer bir tasnif çalışması, *Li Yongsong* tarafından 1993 yılında *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Talat Tekin* danışmanlığında hazırlanan "*Türk Dillerinde Akrabalık Adları*" adlı yüksek lisans tezidir. Tez



olarak hazırlanan bu çalışma, tespitlerimize göre Türkiye’de akrabalık terimleri üzerine yapılan ilk bilimsel tez çalışmasıdır. Bundan dolayı aile, akrabalık ve evlilik terimleri üzerine yapılan bütün çalışmalara hazırlandığı günden itibaren temel bir kaynak oluşturmuştur. Hatta bu tez çalışması, 1999 yılında *Simurg* yayınları tarafından kitap olarak neşredilmiştir. Yongsong (1999: 5-10), hazırladığı çalışmasında akrabalık terimlerini *Kan Yoluyla Akrabalık Bildiren Terimler* ve *Evlilik Yoluyla Akrabalık Bildiren Terimler* şeklinde iki ana başlıkta tasnif etmiştir. Ayrıca bu iki başlığa, *Üveylik Bildiren Terimleri* de eklemiştir. Yongsong’un yaptığı tasnif şu şekildedir:

1. *Kan Yoluyla Akrabalık Bildiren Terimler*: dede, nine, baba, anne, amca-dayı, hala-teyze, erkek kardeş, kız kardeş, kuzen-kuzin, kuzen-kuzin çocukları, oğul, kız, yeğen (kardeş çocuğu), torun anlamındaki terimler.

2. *Evlilik Yoluyla Akrabalık Bildiren Terimler*: koca, karı, kaynata, kaynana, kız kardeşin kocası; hala kocası-teyze kocası=enişte, erkek kardeşin karısı; amca karısı-dayı karısı=yenge, kayın birader, baldız-görümce, bacanak, elti, kızın kocası, oğlun karısı.

Akrabalık terimleri üzerine yapılan bir diğer tasnif çalışması ise *Selim Emiroğlu*’na aittir. Emiroğlu, 2012 yılında yayımladığı “*Türkçe Sözlükteki Akrabalık Adlarının Tasnifi*” adlı makalesinde Türk Dil Kurumunun 2012 yılında geliştirip zenginleştirerek kitap biçimiyle 11. basımını yaptığı *Türkçe Sözlüğü*yle ağ ortamındaki *Güncel Türkçe Sözlüğü* birlikte incelemiş, tarama modelini kullanarak çalışmada tespit ettiği akrabalık isimlerini sınıflandırarak çeşitli alt başlıklarla ortaya koymuştur. Emiroğlu’nun tespitlerine göre Türkçe Sözlükte 150 kadar akrabalık ismi mevcuttur. Ayrıca çalışmanın sonunda üç sayfalık bir sözlük bulunmaktadır. Sözlükte tarama sonucu tespit edilen ve akrabalık adı bildiren tüm sözcükler (tasnifte yer almayanlar da dâhil) yer almaktadır. Bizim tespitlerimize göre çalışmanın sonunda verilen sözlükte toplam 167 akrabalık terimi ve ismi bulunmaktadır. Emiroğlu’nun (2012: 1691-1695) çalışmasında akrabalık terimleri üzerine yaptığı tasnif şu şekildedir:

1. Eş Anlamlılık Bakımından Akrabalık Adları
2. Yaşa Bağlı Büyüklük-Küçüklük Bakımından Akrabalık Adları
3. Cinsiyet Bakımından Akrabalık Adları
4. Akrabaların Birbirine Yakınlık Dereceleri Bakımından Akrabalık Adları
4. 1. Kan Hısımlığı (Birinci, İkinci, üçüncü, Dördüncü Derece Akrabalık)
4. 2. Kayın Hısımlığı (Birinci, İkinci, Üçüncü, Dördüncü Derece Akrabalık)
5. Öz-Üvey Olma Durumuna Göre Akrabalık Adları
6. Kültürel Yakınlaşma ve Gelenekler Göre Akrabalık Adları
7. Kadına ve Erkeğe Göre Akrabalık Adları
8. Baba, Anne ve Kardeşler Tarafından Oluşmasına Göre Akrabalık Adları
9. Medeni Duruma Göre Akrabalık Adları
10. Birden Fazla Akrabalık Durumunu Karşılmasına Göre Akrabalık Adları
11. Çokluk ve Teklik Anlamıyla Kullanımına Göre Akrabalık Adları
11. Yapı Bakımından Akrabalık Adları
12. Türkçe, Yabancı ve Karışık Olma Durumuna Göre Akrabalık Adları

Akrabalık terimleri üzerine yapılan bir diğer tasnif çalışması da *Prof. Dr. Serdar Yavuz*’a aittir. Yavuz (2013b: 71-91), 2013 yılında kaleme aldığı ve yayınladığı “*Türkiye Türkçesi*



*Ağızlarında Akrabalık Adları*” adlı makalesinde Türkiye Türkçesindeki ağızlarda kullanılan akrabalık adlarını tespit etmiş ve tespit ettiği bu adları şöyle bir tasnif yaparak izah etmeye çalışmıştır:

1. *Kan Yoluyla Akrabalık Bildiren Terimler:* dede, nine, anne, baba, amca, dayı, hala, teyze, erkek kardeş / ağabey, kız kardeş / abla, kuzen, çocuk / bebek, oğul, kız, torun.
2. *Evlilik Yoluyla Akrabalık Bildiren Terimler:* koca, karı, kaynata, kaynana, enişte, yenge, kayın birader, bacanak, baldız, elti, görümce, damat, gelin.
3. *Akrabalıkla İlişkili Sözcükler:* üvey, dünür, sağdıç.

Bu konuda tasnif yapan diğer bir ilim adamı da *Oğuz Ergene*’dir. Ergene, 2013 yılında kalem aldığı ve yayınladığı *“Türkiye Türkçesinde Akrabalık Terimleri ve Söz Varlığındaki Kullanımları”* adlı makalesinde Türkiye Türkçesinde kullanılan akrabalık terimlerini tespit etmiş ve söz varlığındaki kullanımına dikkat çekmiştir. Ergene (2013: 1583-1604) çalışmasında *Soya Dayalı Akrabalık Terimleri, Evliliğe Dayalı Akrabalık Terimleri ve Sonradan Kazanılan Düzmece Akrabalık Terimleri* şeklinde üç başlıktan meydana gelen bir tasnif yapmıştır. Ergene, makalesinde soya dayalı akrabalık adlarından 84, evliliğe dayalı akrabalık adlarından 56 ve sonradan kazanılan düzmece akrabalık adlarından 14 terim olmak üzere toplam 154 terim tespit etmiştir.

Akrabalık terimleri üzerine yapılan son tasnif çalışması ise *Emel Adıgüzel*’e aittir. Adıgüzel 2014 yılında *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Erdoğan Boz* danışmanlığında hazırladığı *“Sosyal Antropolojiye Göre Akrabalık Sistemleri ve Türkiye Türkçesindeki Akrabalık Adları”* adlı yüksek lisans tezinde Türkiye’deki akrabalık sistemlerini incelemiş ve Türkiye Türkçesindeki akrabalık adlarını izahlı olarak tasnif etmiştir. Adıgüzel’in (2014: 50-123) yaptığı tasnif şu şekildedir:

1. *Kan (Soy) Yoluyla Oluşan Akrabalık Adları:* anne, baba, ebeveyn, kardeş, ağabey, abla, kız kardeş, erkek kardeş, bacı, çocuk, torun, ahfat, anneanne, babaanne, nine, dede, ata, teyze, dayı, hala, amca, kuzen, kuzin, yeğen.
2. *Evlilik Yoluyla Oluşan Akrabalık Adları:* dünür, kayınbaba, kaynana, karı, koca, yenge, gelin, damat, elti, görümce, kayın birader, baldız, enişte, bacanak, kuma, taygeldi, üvey anne, üvey baba, üvey evlat, üvey kardeş.
3. *Sonradan Kazanılan Uydurma Akrabalık Adları:* süt kardeş, süt anne, süt nine, süt baba, süt kız, süt oğul, kan kardeş, ahret kardeşi, sağdıç, yenge (oğlan yengesi, kına yengesi, gelin yengesi), kirve, besleme, haminne, yol kardeş, ad babası.

Biz de Azerbaycan Türkçesinde tespit edebildiğimiz akrabalık terimlerini incelenirken, yapılan bu yedi tasnif çalışmasını ve bu konuda kaleme alınan makale ve bildiri metinlerini, kitapları, sözlük ve ansiklopedi çalışmalarını, tez çalışmalarını kısacası bu alanda yapılan her türlü çalışmayı inceleyerek kendi makalemizde bu tasnif çalışmalarından hareketle bir tasnif modeli geliştirdik. Çalışmamızda Azerbaycan Türkçesi’nde yer alan akrabalık terimlerini *Kan Bağıyla Oluşan Akrabalık Terimleri, Evlilik Bağıyla Oluşan Akrabalık Terimleri ve Akrabalıkla İlgili Diğer Sözcükler* şeklinde üç ana başlık etrafında topladık ve tasnif etmeye çalıştık.

## 2. ARAŞTIRMA VE BULGULAR

### 2. 1. Azerbaycan Türkçesindeki Akrabalık Terimleri

Azerbaycan Türkçesi gerek standart yazı diliyle, gerekse yerel ağızlarıyla akrabalık nüans ve adları bakımından oldukça zengin bir dildir. Çalışmamızda *Seyfettin Altaylı*’nın 1994 yılında *Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları* tarafından iki cilt olarak yayımlanan *Azerbaycan Türkçesi*



Sözlüğü üzerinde tarama modeli kullanılarak, Azerbaycan Türkçesinde yer alan akrabalık terimleri tespit edilmiştir. Tespit edilen akrabalık terimleri; *Kan Bağıyla Oluşan Akrabalık Terimleri*, *Evlilik Bağıyla Oluşan Akrabalık Terimleri* ve *Akrabalıkla İlgili Diğer Sözler* şeklinde üç ana başlık etrafında toplanmıştır. Kan bağıyla oluşan 115, evlilik bağıyla oluşan 37, akrabalıkla ilgili diğer sözler 41 terim (toplamda 193 terim) tespit edilmiş ve alfabetik sıraya göre tasnif edilerek verilmiştir.

Ayrıca İbrahim Kartal tarafından 2019 yılında Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Türkiye ve Azerbaycan Türkçesinde Aile ve Akrabalıkla İlgili Sözcüklerin Cümle İçinde Kullanımları (Ses Bilgisi ve Çekim Eki Örneklerinde)" adlı tezde, editörlüğünü Ə. Orucov'un yaptığı dört ciltlik *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügəti* eserine dayanılarak Azerbaycan Türkçesinde yer alan toplam 81 akrabalık terimine herhangi bir tasnif yapılmadan yer verilmiştir (Kartal, 2019: 58-72). Bizim yaptığımız araştırma ve inceleme neticesinde ise üç başlık altında toplam 196 akrabalık ismi ve terimi tespit edilerek tasnif edilmiştir.

## 2. 1. 1. Kan Bağıyla Oluşan Akrabalık Terimleri

1. **Aba:** mah. 1. Baba. 2. Büyük kız kardeş, abla. (Hürmet için yaşlı hanımlara da denir.)
2. **Aba:** is. ar. Babalar, cet. *Abavü ecdat:* Cetler, atalar, nesil, soy.
3. **Adam:** 4. kon. Erkek, erkek veya eşi veya birbiriyle dolaşan genç ve kız. 6. Yardımcı. mec. Taraftar, himayeci, hısım akraba.
4. **Ağabacı:** is. mah. Ağabey, dayı ve diğer akrabaların eşlerine hürmet için verilen isim.
5. **Ağacan:** is. esk. Baba ve bir büyüğe hürmet ifade eden hitap şekli.
6. **Ana:** is. ar. 1. Doğurduğu kendine benzer kimselere nispetle dişi insan. 2. Yaşlı kadınlara söylenen hürmet ifadesi.
7. **Ana-bacı:** is. kon. Birbirine çok yakın olanlar, ana bacı gibi olanlar, çok yakın dostlar.
8. **Ana-bala:** is. Ana ile oğlu veya kızı.
9. **Anacan:** is. Anneye gönül okşayan hitap şekli, anneciğim.
10. **Analığ:** is. 2. Üvey anne.
11. **Ata:** is. 1. Baba. Çocuğu olan erkek.
12. **Ata-ana:** is. Baba ve anne.
13. **Ata-baba:** is. Ecdat, soyun kurucuları, uluları.
14. **Ata-bala:** is. Baba ile oğlu veya kızı.
15. **Atalığ:** is. 4. Üvey baba.
16. **Baba:** is. 1. Dede 2. Bazı yerlerde peder için kullanılır. 3. Yaşlı ve saygıdeğer insanlara hürmeten teklifsiz seslenme şekli. Çok ihtiyar adam. 4. Bazen hitap manasında. 6. Babalar, ecdat, atalar.
17. **Babacan:** is. Dedeye veya ihtiyar birine hürmet ve sevgiyle hitap şekli. Babaya seslenme.
18. **Babalığ:** is. 1. Üvey dede.
19. **Bacı:** is. 1. Kız kardeş. 2. Tanıdık olamayan bir kadın veya kıza saygıyla sesleniş. Hürmet ifadesi olarak kadınların ad veya lakaplarına ilave edilerek kullanılır.



20. **Bacı-ğardaş:** is. 1. Kız ve erkek kardeş.
21. **Bacığızı:** is. 1. Kız kardeşin kızı, yeğen. 2. Yaşlı bir erkeğin bir kız veya genç bir kadına okşama, nevazişle sesleniş ifadesi.
22. **Bacılığ:** is. 1. Üvey kız kardeş.
23. **Bacioğlu:** is. 1. Kız kardeşin erkek evladı, çocuğu. 2. Yaşlı bir adamın çocuk veya genç birine veya yeğenine sesleniş ifadesi.
24. **Bala:** is. 1. Evlat, çocuk.
25. **Balabacı:** is. kon. Hısım akraba arasında küçüklerin yaşça büyük hanımlara söylediği hürmet ifadesi.
26. **Balabibi:** is. mah. 1. Küçük halaya verilen ad. 2. Gelinlere söylenen lakap.
27. **Bebe:** is. 1. Küçük çocuk, bebek.
28. **Bebek:** is. 2. Süt çocuğu, küçük çocuk.
29. **Berader:** is. far. Kardeş, birader.
30. **Bibi:** is. Hala, babanın kız kardeşi.
31. **Bibigelini:** is. Halanın gelini.
32. **Bibiğızı:** is. Halakızı.
33. **Bibinevesi:** is. Halanın torunu.
34. **Bibioğlu:** is. Halanın oğlu.
35. **Böyük Bacı:** is. Abla.
36. **Böyük Ğardaş:** Ağabey, abi.
37. **Cedd:** is. ar. Baba veya annenin babası, büyükbaba, büyük ata, dede, ecdat.
38. **Çağa:** is. kon. Bebek, çocuk.
39. **Çocuğ:** is. Çocuk.
40. **Dadaş:** is. Küçük kardeş veya kız kardeşlerin ağabeylerine söyledikleri seslenme şekli, verdikleri ad.
41. **Dayı:** is. 1. Annenin erkek kardeşi. 2. İhtiyar birine seslenirken veya konuşurken hürmet ifadesi olarak söylenen söz.
43. **Dayıarvadı:** is. Dayının hanımı, eşi.
44. **Dayıdostu:** is. Saygı ve nezaket ifadesi olarak dayının eşine verilen ad veya hitap şekli.
45. **Dayıgelini:** is. Dayı oğlunun eşi, dayının gelini.
46. **Dayığızı:** is. Dayının kızı.
47. **Dayığızılığ:** is. Dayının üvey kızı.
48. **Dayılığ:** is. Üvey dayı.
49. **Dayınevesi:** is. Dayının torunu.
50. **Dayıoğlu:** is. Dayının oğlu.
51. **Dayıoğluluğ:** is. Dayının üvey oğlu.
52. **Dayıuşağı:** is. Dayının çocuğu, oğlu ve kızı.





53. **Dede:** is. 1. Baba. Babaya seslenme.
54. **Dede-baba:** is. 1. Atalar, ulu babalar, ecdat.
55. **Dedelik:** is. Üvey baba.
56. **Ebevêyn:** is. esk. Anne baba.
57. **Ecdad:** is. ar. Ecdat, atalar.
58. **Ehevi:** is. ar. esk. Kardeş.
59. **Ehevizade:** is. ar. esk. Erkek kardeşin çocuğu, yeğen.
60. **Ehi:** is. ar. klas: 1. Kardeş.
61. **Emi:** is. 1. Babanın erkek kardeşi, amca. 2. Yaşlı birine hürmetle seslenme ifadesi. Hürmet için kendinden büyük yaşlı erkeklerin ismine takılır.
62. **Emiarvadı:** is. Amcanın hanımı, eşi.
63. **Emican(t):** is. 1. Amcanın hanımı için kullanılan bir lakap. 2. Başka bir hanıma hürmet ve saygıyla seslenme ifadesi.
64. **Emidostu:** is. Amcanın hanımı için kullanılan bir lakap.
65. **Emigelini:** is. 1. Hürmet için amcanın karısına takılan bir lakap. 2. Amca oğlunun eşinin lakabı.
66. **Emiğızı:** is. 1. Amca kızı. Amca kızına seslenme şekli. 2. mec. Başka kızlara hürmet ve saygı için seslenme şekli.
67. **Eminevesi:** is. Amcanın torunu.
68. **Emioğlu:** is. 1. Amcanın oğlu. 2. Kendinden yaşlı olan amca çocuğu veya başka bir adama seslenme şekli.
69. **Emiuşağı:** is. Amca çocuğu.
70. **Emizade:** is. esk: 1. Amca çocuğu. 2. Babanın, dedenin, amcalarının neslinden olan.
71. **Emme:** is. ar. klas. Hala.
72. **Évlad:** is. ar. Evlat.
73. **Ġaġa:** is. kon. Hürmet ve saygı için büyük kardeşe, amcaya, dayıya ve genelde yakın akraba olanlara hitaben söylenir, ağabeyi anlamında.
74. **Ġardaş:** is. 1. Aynı ana ve babadan olma veya yalnız ana yahut babası müşterek olan çocuklar.  
(**Ġan Ġardaşı:** a. Aynı kandan olan kardeş. b. mec. Samimi, arkadaş dost.)  
(**Öġy Ġardaş:** Üvey kardeş, babası veya annesi ayrı olan kardeş.)  
(**Süd Ġardaş:** Ayrı ayrı baba veya anneden olan ve bir annenin sütünü emmiş iki adam.)
75. **Ġardaşçıġ:** is. 1. Küçük kardeş. 2. mec. Sevgiyle seslenme şekli.
76. **Ġardaşġızı:** is. 1. Kardeş kızı. 2. Yaşlı birinin yabancı bir kıza seslenme şekli.
77. **Ġardaşlıġ:** is. 2. Üvey kardeş.
78. **Ġardaşoġlu:** is. 1. Kardeşin oğlu, yeğen. 2. Yaşlı birinin kendinden küçük birine seslenme şekli.
79. **Ġarınene:** is. 1. İhtiyar nine; babaanne veya anneanne. 2. Genelde ihtiyar kadın.



80. **Ğız:** is. 1. Dişi evlat, dişi çocuk. 2. Bulûğ çağına ermiş henüz evlenmemiş dişi insan.
81. **Ğızlığ:** is. 3. Biri tarafından evlat edinilmiş kız çocuğu veya evlenen bir kadının önceki kocasından olan ve beraberinde yeni kocasının evine götürdüğü kızı.
82. **Ėala:** is. 1. Annenin kız kardeři, teyze. 2. Yaşlı veya ihtiyar kadınlara seslenme şekli.
83. **Ėalacan:** is. Halaya (teyzeye) okşayışla seslenme. Yaşlı kadına nevazişle, okşayışla, sevgiyle seslenme.
84. **Ėalacığ:** is. Halaya (teyzeye) okşayışla seslenme.
85. **Ėalagelini:** is. Teyzenin gelini.
86. **Ėalağızı:** is. Teyze kızı.
87. **Ėalanevesi:** is. Teyzenin torunu.
88. **Ėalaoğlu:** is. Teyze oğlu.
89. **Körpe:** is. Henüz süt emen çocuk, bebek.
90. **Kötüce:** is. Torunun çocuđu.
91. **Kötükce:** is. 1. Torunun çocuđu.
92. **Nene:** is. 1. Nine. 2. Bazı yerlerde anneye hitap şekli. 3. Yaşlı ve saygıdeğer kadınlara hürmet ifadesi olarak seslenme şekli.
93. **Nenecan:** is. Nineye veya ihtiyar kadına saygıyla seslenme şekli.
94. **Nenecik:** is. Nineye veya ihtiyar kadına saygıyla seslenme şekli.
95. **Nenelik:** is. 1. Üvey anne. 2. Annelik. 3. Ninenin torunları üzerindeki hakkı. Nine ile torun arasındaki kan akrabalığı.
96. **Netice:** is. ar. Torunun çocuđu.
97. **Neve:** is. Torun.
98. **Neve-netice:** is. çoğ. Torunlar, torunların çocukları.
99. **Oğlan:** is. 1. Erkek çocuk. 2. Bulûğ çağına ermiş, ama henüz evlenmemiş genç.
100. **Oğlancığ:** is. Küçük erkek çocuđu.
101. **Oğul:** is. 1. Erkek evlat.
102. **Oğul-uşag:** is. çoğ. Oğullar ve kızlar, evlatlar.
103. **Övrad:** is. ar. 1. Evlat, erkek veya kız evlat; çoluk çocuk. 2. Nesil, soy.
104. **Övradlığ:** is. 2. Çocuđu olmayanların kendilerine (resmî veya gayri resmî) aldıkları, evlat olarak kabul ettikleri çocuk (başkasının çocuđu), üvey evlat.
105. **Peder:** is. far. klas. Baba.
106. **Tifil:** is. ar. Çocuk.
107. **Uşag:** is. 1. Çocuk. Civan, genç (erkek veya kız). 2. Erkek veya kız (bebeklik çağında).
108. **Uşacığ:** is. Küçük çocuk, yavrucuk.
109. **Valid:** is. ar. klas. Baba.
110. **Valide:** is. ar. Anne.
111. **Validëyn:** is. ar. Baba ve anne, ebeveyn.



112. **Veled:** is. ar. esk. Evlat, çocuk, erkek çocuk.

113. **Yavru:** is. Çocuk, küçük çocuk, evlat.

114. **Yavrucuk:** is. Küçük yavru.

115. **Zade:** is. far. klas. Evlat, erkek evlat.

## 2. 1. 2. Evlilik Bağıyla Oluşan Akrabalık Terimleri

1. **Arvad:** is. Kadın. Evli veya evlenmiş kadın.

2. **Arvad-uşag:** is. kon. 1. Aile, eş. 2. Kadınlar ve çocuklar (beraber).

3. **Bacanağ:** is. Birbirine göre iki kız kardeşin eşi.

4. **Baladadaş:** is. mah. Yeni gelin olan birinin kayın biradere söylediği lakap.

5. **Baldız:** is. Karı veya kocanın kız kardeşi.

6. **Damad:** is. far. Kız evladın veya kız evlat yerindeki yeğenlerin kocası, damat.

7. **Derne:** is. mah. Yenge, geline kılavuzluk eden kadın. 2. Düğünü idare eden adam.

8. **Élti:** is. Kardeş eşlerinin birbirine göre adları.

9. **Er:** is. 1. Kadının kanuni kocası.

10. **Er-arvad:** is. Karı koca.

11. **Évlik:** 2. is. esk. Kadın, eş anlamında.

12. **Ġarı:** is. 2. Kadın, eş, zevce.

13. **Ġayın:** is. Karının veya kocanın erkek kardeşi.

14. **Ġayınana:** is. Kadın veya kocanın annesi.

15. **Ġayınarvadı:** is. Kayının eşi.

16. **Ġayınata:** is. Karı veya kocanın babası, kayınbaba.

17. **Ġayınhatını:** is. Kayının eşi.

18. **Gelin:** is. 1. Düğünü yapılan, kocaya giden kız. 2. Kayın valide ve kayın babaya göre oğullarının eşi.

19. **Gelinbacı:** is. kon. Genç geline akrabaları tarafından verilen ad.

20. **Gelin - Ġız:** is. çoğ. Genç kızlar ve gelinler.

21. **Ġoca:** is. 4. Erkek, koca, eş.

22. **Ġuda:** is. Gelin ile damadın baba ve annelerinin birbirine olan akrabalık bağı, münasebeti, dünür.

23. **Ġudalığ:** is. Hısımlık, akrabalık.

24. **Ġanım:** is. 1. Kadınlara hürmet için kullanılan söz. 2. Kadın, eş, zevce.

25. **Ġanımcın:** is. esk. Kadına hürmet ve saygıyla seslenme şekli.

26. **Ġatun:** is. Kadın, hanım.

27. **Heyat Yoldaşı:** is. Zevce veya koca.

28. **Küreken:** is. Damat.



29. **Kürekenlik:** is. Damadın, eşinin anne ve babasına olan durumu, yakınlığı.

30. **Oğulluğ:** is. 2. Birisi tarafından evlatlık olarak alınmış veya annesinin bir başkasıyla evlenmesi dolayısıyla onun üvey babasının evine giden, üvey evlat.

31. **Övret:** is. ar. esk. 1. Eş, zevce, hayat yoldaşı. 2. Genelde kadın.

32. **Refiğe:** is. 2. Kadın, eş, zevce, hayat arkadaşı.

33. **Yenge:** is. etnog. Gelin yeni evine giderken onunla birlikte giden ve ona rehberlik eden kadın.

34. **Yézne:** is. Enişte, kız kardeşin kocası. 2. Damat.

35. **Yoldaş:** is. 3. Yoldaşı, Yoldaşım şeklinde: Eşi, ailesi (eşim, ailem), kocası, kocam anlamında. *Heyat Yoldaşı:* Eş, zevce, koca.

36. **Zövc:** is. ar. Koca, eş.

37. **Zövce:** is. ar. Hayat arkadaşı, eş, zevce, karı.

### 2. 1. 3. Akrabalıkla İlgili Diğer Sözlər

1. **Aile:** is. ar. 1. Anne, baba, çocuklar, büyük anne ve büyük baba ile akrabalarından oluşanların tamamı.

2. **Böyükyaşlı:** sıf. Yaşça diğerlerinden büyük olan.

3. **Cahl:** sıf. ar. kon. Genç.

4. **Cavan:** is. Genç.

5. **Cavanezen:** is. far. Genç kadın.

6. **Cici-bacı:** is. kon. Birbirine çok yakın olan arkadaşlar için söylenir. *Cici-bacı olmak:* Birbirine çok yakın olmak, kardeş gibi, ana kız gibi olmak.

7. **Dost:** is. far. 1. Birisi ile dostluk bağı olan adam, yakın arkadaş. Birinin iyiliğini, mutluluğunu isteyen, onu yürekten seven adam. 3. Genellikle dost ve yakın birine seslenme şekli.

8. **Dul:** 1. sıf. Kocasının ölümünden sonra kocaya varmamış kadın; eşinin ölümünden sonra evlenmemiş erkek. 2. is. Dul erkek veya kadın.

9. **Eğreba:** is. ar. Akrabalar.

10. **Êrkek:** sıf. 1. İnsan ve hayvanın iki cinsinden dölleyici özelliği olan, doğurtmak nitelik ve gücü olan. 2. Erkek anlamında (insan).

11. **Eş:** is. 2. Dost, yar, arkadaş.

12. **Êş:** is. Arkadaş, dost.

13. **Familiya:** is. lat. 1. Babadan bazen de anneden evlatlara geçerek şahıs isimlerine takılan ad, soyadı. 2. Nesil, hısım, akraba. Aile, aile bireyleri.

14. **Ġadın:** is. Kadın, yetişkin dişi insan, kızlığı gitmiş, dişi, evlenmiş kadın.

15. **Ġadınluğ:** is. 2. çoğ. Kadınlar.

16. **Genc:** sıf. 1. Genç, yeni yetme, henüz olgunluğa erişmemiş. is. Genç, yeni yetme delikanlı.

17. **Ġoca:** 1. sıf. Yaşlı, ihtiyar. 2. is. İhtiyarlamış, yaşlı geçmiş. 3. sıf. mec. Eski, kadim, çok yaşlı.



18. **Ġohum:** is. 1. Birisi ile akrabalık bağı olan adam. 2. Soy, menşe itibarıyla birbirine yakın olan.
19. **Ġonşu:** is. 1. Ev, işleri, arazi, köy vs. bakımından yakın olan, yakınında yaşayan adam, komşu. 2. sıf. Komşu olan.
20. **Ġonu(m)-Ġonşu:** is. çoğ. kon. Yakın ve uzak komşular, etraftaki komşular.
21. **Herif:** is. ar. 5. klas. Sırdaş, arkadaş.
22. **İhtiyar:** sıf. ar. İhtiyar, yaşlı, pir.
23. **Kirve:** is. 1. Bir çocuğun sünneti esnasında onu kucağında tutan kimse. 2. Yakın birisine, bir şahsa seslenme şekli (Eskiden Azerbaycan'da Ermenilere sesleniş ifadesi).
24. **Kirvecanı:** is. mah. Kirvenin karısına, eşine sesleniş ifadesi.
25. **Nişanlı:** sıf. 1. Nişanlanmış, adaklanmış, bağlanmış. 2. Nişanlı olan, işaretli, nişan takılmış.
26. **Öğey:** sıf. Üvey, öz olmayan.
27. **Öğelik:** is. Öz olmama durumu, üveylik.
28. **Öksüz:** sıf. 1. Annesini veya babasını kaybetmiş çocuk, yetim. Kimsesiz, bakımsız.
29. **Öksüzlük:** is. Yetimlik, kimsesizlik.
30. **Öz:** is. 1. Şahsına, kendine ait, has, mensup olan. 5. İsim veya şahıs zamiri yerine kullanılır.
31. **Sağdıç:** is. Düğün sırasında damadın sağından giderek ona kılavuzluk eden. Düğün esnasında gelinin sağında oturan ve sağından giderek ona yardım eden arkadaşı, sağdıç.
32. **Sağdıçlığ:** is. Sağdıçın vazifesi, görevi, sağdıçlık.
33. **Sağdıç-solduç:** is. Düğün esnasında damadın veya gelinin sağdıç ve solducu, onların sağında ve solunda oturanlar.
34. **Subay:** sıf. Bekâr, evli olmayan.
35. **Süddaş:** sıf. Süt kardeşi.
36. **Sülale:** is. ar. Soy, aynı soydan olan padişahlar, hükümdarlar silsilesi.
37. **Sülb:** is. ar. Soy, nesil.
38. **Yetim:** sıf. 1. Babası, annesi veya bunlardan birisi ölen kimse, öksüz. Atadan anadan yetim: Babası annesi ölmüş kimse. 2. mec. Fukara, aciz, zavallı, miskin anlamında.
39. **Yetimçe:** is. 1. Küçük öksüz, yetim.
40. **Yetimdar:** sıf. Öksüz (yetim) çocuk besleyip büyüten, ona bakan adam.
41. **Yetim-yèsir:** is. çoğ. kon. 1. Babasız ve annesiz çocuklar, öksüzler. 2. mec. Yoksullar, mazlumlar, zavallılar, evsiz barksızlar.

### 3. SONUÇ

Çalışmamızda Azerbaycan Türkçesinde yer alan akrabalık terimleri, *Seyfettin Altaylı'nın Azerbaycan Türkçesi Sözlüğünde* tarama yöntemi ile incelenip tespit edilmiştir. Yaptığımız araştırma ve çalışma sonucunda şu sonuçlara varılmıştır:

1. Oğuz grubu Türk lehçeleri içerisinde yer alan Azerbaycan Türkçesi, diğer Türk lehçe ve ağızlarında olduğu gibi köklü, zengin ve çeşitlilik arz eden bir akrabalık terminolojisine sahiptir. Yapılan araştırma neticesinde sadece bir sözlükte üç başlık altında (*Kan bağıyla ve*



*evlilik bağıyla oluşan akrabalık terimleri, akrabalıkla ilgili diğer sözler*) toplam 193 akrabalık terimi tespit edilmiştir. Tespit edilen bu terimler, Azerbaycan Türkçesindeki akrabalık terminolojisinin zenginliğinin en büyük delilidir.

2. Tespitlerimize göre Türkiye’de şu ana kadar *Nuray Aliyeva*’nın “*Nahçıvan Ağızlarında Bazı Ortak Türkçe Akrabalık Kelimeleri Hakkında*” adlı makalesinden başka bu konuda makale ve bildiri olarak başka bir yayın hazırlanmamıştır. Yaptığımız bu çalışma, Azerbaycan Türkçesindeki akrabalık terimleri konusunda bir zemin oluşturabilir.

3. Yine tespitlerimize göre Türkiye’de, Azerbaycan Türkçesi ağızlarındaki akrabalık adları ve terimleri üzerine de herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Azerbaycan Türkçesi ağızlarındaki akrabalık terimleri de araştırılıp tespit edilmeli ve yayımlanmalıdır.

4. Azerbaycan Türkçesinde var olan akrabalık terimlerine baktığımızda -yaptığımız literatür taramasında da anlaşılacağına göre- önemli bir kısmı Türk dilinin ilk sözlüğü olan *Dîvânu Lugâti’t – Türk’e* dayanmakta ve Türkçenin en eski zamanlarından beri kullanılmaktadır. Diğer bir kısmı ise Arapça ve Farsça gibi yabancı dillerden Azerbaycan Türkçesine geçmiştir. Ayrıca Azerbaycan Türkçesi ile *Dîvânu Lugâit’t - Türk’te* yer alan ortak akrabalık terimleri tespit edilip bir çalışma hazırlanabilir.

5. Son olarak da Türkiye Türkçesi ile Azerbaycan Türkçesi arasında ortak olan birçok akrabalık terimi mevcuttur. Bunların bir kısmı yalancı eş değerlik konusunun içine girmektedir (*baba, dede, ata, hala, teyze, nene gibi sözcükler*). Türkiye Türkçesi ile Azerbaycan Türkçesinde ortak olan akrabalık terimleri üzerine de bir çalışma yapılabilir.

## KISALTMALAR

**Ar / ar:** Arapça ile ilgili.

**Çoğ:** Çoğul.

**Etnog:** Etnografya ile ilgili.

**Esk:** Eski.

**Far / far:** Farsçadan.

**İs / is:** İsim.

**Klas:** Klasik.

**Kon:** Konuşma Dili.

**Lat:** Latince den.

**Mah:** Mahalli Söz.

**Mec:** Mecazi anlamda.

**Şak:** Şaka ifadesi.

## KAYNAKÇA

Adıgüzel, E. (2014). *Sosyal Antropolojiye Göre Akrabalık Sistemleri ve Türkiye Türkçesinde Akrabalık Adları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.

Aksan, D. (1978). *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.



- Aksan, D. (2007). *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dil Bilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aliyev, N. (2018). Nahçıvan Ağızlarında Bazı Ortak Türkçe Akrabalık Kelimeleri Hakkında. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 22 (2), 1-13.
- Altaylı, S. (1994). *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü I-II*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Armağan, S. (2007). Mehmet Ziya Binler - Türk Dünyası Aile ve Akrabalık Terimleri Sözlüğü Selenge Yayınları - Ankara - 2007. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 16 (1).
- Balaban, A. R. (1982). *Evlilik Akrabalık Türleri - Sosyal Antropolojik Yaklaşımla*. İzmir: İleri Kitap ve Yayın.
- Balaban, A. R. (2002). *Evlilik Akrabalık Türleri - Sosyal Antropolojik Yaklaşımla*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Binler, M. Z. (2007). *Türk Dünyası Aile ve Akrabalık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Buran, A. (2000). Gakgo / Gakgoş Kelimesinin Kökeni ve Anlamı. *Türk Dili*, 578, 173-177.
- Crystali, D. (2007). *Dillerin Katli* (Çeviren: Gökhan Cansız). İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Çakmak, C. (2011). Türkçe ve İngilizcedeki Bazı Akrabalık Adlarının Karşılaştırılması Üzerine Bir Deneme. VI. *Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri (25-28 Eylül 2011 Erzurum)* (178-192. ss.). Ankara.
- Divitçioğlu, S. (2000). *Kök Türkler, Kut, Küç, Ülüg*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Emiroğlu, S. (2012). Türkçe Sözlükteki Akrabalık Adlarının Tasnifi. *Turkish Studies*, 7 (4), 1691-1710.
- Ergene, O. (2013). Türkiye Türkçesinde Akrabalık Terimleri ve Söz Varlığındaki Kullanımları. *Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri (1583-1604. ss.)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gömeç, S. (2001). Divanü Lugat-it- Türk'de Akrabalık Bildiren Terimler. *Türk Kültürü*, 39 (464), 133-142.
- Gülensoy, T. (1973-1974). Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 283-318.
- Güllüdağ, N. (2012). Karay Türklerinde Akrabalık Adları. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5 (6), 205-217.
- Kafesoğlu, İ. (2013). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Karahan, L. (2009). Türkçede Dinî Anlamlı Bazı Kişi Adlarının Ekle Değiştirme Geleneği. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 4, 17-24.
- Kartal, İ. (2019). *Türkiye ve Azerbaycan Türkçesinde Aile ve Akrabalıkla İlgili Sözcüklerin Cümle İçinde Kullanımları (Ses Bilgisi ve Çekim Ekleri Örneklerinde)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karabük.
- Orucov, Ə (Editör). (2006). *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügəti - 4 Cilt*. Bakı: Şərq-Qərb.
- Özder, M. A. (1981). *Türk Halk Biliminde Düğün-Evlilik-Akrabalık Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Ziya Gökalp Derneği Yayınları-Aslımlar Matbaası.



- Soydan, C. (2003). Urdu Dilinde Akrabalık Terimleri ve Müslüman Hint Toplumunda Aile Yapısı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 43, 43-56.
- Tutar, H. (2007). Kırgızlarda Akrabalık Terminolojisi ve Akrabalık İlişkileri. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 6, 155-170.
- Türkçe Sözlük*. (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yavuz, S. (2013a). Divânü Lügâti't- Türk'teki Akrabalık Adları ve Bu Adların Türkiye Türkçesi Ağızlarındaki Karşılıkları. *Ekev Akademi Dergisi*, 17 (56), 345-360.
- Yavuz, S. (2013b). Türkiye Türkçesi Ağızlarında Akrabalık Adları. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23 (2), 71-91.
- Yazıcı Ersoy, H. (2011). Başkurt Türkçesinde Aile ve Akrabalık İsimlerinde Kullanılan –y Biçimbirimi. *Türkbilig*, 21, 87-112.
- Yazım Kılavuzu*. (2012). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yongsong, L. (1993). *Türk Dillerinde Akrabalık Adları* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yong-Song, L. (1999). *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*. İstanbul: Simurg Yayınları.





## QORQUDŞÜNASLIQDA FƏRQLİ VARIANTLARDA OXUNUB ŞƏRH EDİLƏN BƏZİ SÖZLƏR

Asif Hacıyev

pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Azərbaycan Respublikası Təhsil İnstitutu

### ÖZƏT

Hər bir folklor abidəsi kimi, Dədə Qorqudun adı ilə bağlı boylar toplusu sonrakı nəsillərin yaradıcılıq süzgecindən keçməklə zamanın ruhuna uyğun müəyyən məzmun dəyişikliyinə uğrayaraq yazıya alınmışdır. Araşdırmalar göstərir ki “Dədə Qorqud kitabı” adı məşhurlaşan Drezden əlyazması heç də ilkin nüsxə olmayıb, daha qədim əlyazmadan əsrlər sonra üzü köçürülmüş variantdır. Ona görə də əlyazmanın mətnində indiyə qədər oxunuşu mübahisə doğuran çoxsaylı sözlərə rast gəlinməkdədir. Buna imkan yaradan obyektiv səbəblərdən biri ərəb qrafikasının çətinliyi ilə bağlıdırsa, digəri eposun daha qədim leksik layına məxsus sözlərin işləklidən düşməsidir. Çox zaman biri digərini tamamlayan bu amillərin nəticəsidir ki, sonuncu nüsxə katibi ona tanış olmayan həmin sözləri: 1) ən yaxşı halda, mexaniki şəkildə köçürməklə eynilə saxlamışdır; 2) həmin sözün qarşısında müasir qarşılığını işlədərək birgə vermiş, yaxud kontekstdən çıxış edərək düşündüyü uyğun sözlə əvəzləmişdir; 3) mənasını bilmədiyi üçün yazılışında təhriflərə yol vermişdir. Abidənin Azərbaycan və Türkiyə nəşrlərində fərqli variantlarda oxunub şərh edilən sözlərin əksəriyyəti sonuncu amildən qaynaqlanır ki, burada həmin sözlərdən bəziləri təhlilə cəlb edilmişdir. Belə ki, qorqudşünaslıqda daha çox “həm” bağlayıcısı kimi verilmiş “tım” (“sakit, rahat, dinc; işsiz, avara”), müxtəlif variantlarda oxunmuş “əlüglü” (bir əl tutumlu), “ərdil” və ya “erdil” şəklində transkripsiya edilmiş “ərdinə” (“qiymətli, dəyərlı”), əlyazmada “qan” və “qaz” oxunuşunda yazılan “taz” (“alaca, ağıl-qaralı”), say anlamı ilə yanaşı, rəng adı kimi işlənmiş “tümən” (“saya”), “çirkin” və “çərkəz” sözləri kimi oxunan “çərkən (“hıçqıran”), “dil” kimi təqdim edilən “diñ” (“dedi-qodu, şayiə, xəbər”) sözləri üzərində dayanılmış, qədim mənbələrə, xüsusən ulu dilçi M.Kaşğari lüğətinə, eləcə də müasir türk dillərinə istinadən ilkin variant bərpa edilmişdir.

**Açar sözlər:** Dədə Qorqud, əlyazma, nüsxə, qədim sözlər, oxunuş, təhlil

### GİRİŞ

“Dədə Qorqud kitabı”nın mətni üzərində aparılan araşdırmalar göstərir ki, yüzilliklərin qovşağında formalaşmış bu möhtəşəm abidənin Drezden əlyazması daha qədim bir nüsxədən üzü köçürülmüş variantdır. Belə ki əksər boyları islamaqədərki türk dünyasının böyük bilicilərindən sayılan Dədə Qorqud tərəfindən düzülüb-qoşulan bu boylar toplusu sonrakı nəsillərin yaradıcılıq süzgecindən keçirilməklə zamanın ruhuna uyğun müəyyən dəyişiklik və əlavələr edilərək yazıya alınsa da, dövrümüzə məhz üzü köçürülmüş variantda gəlib çıxmışdır. Əsərin söz-söz, sətir-sətir, cümlə-cümlə təhlili deməyə əsas verir ki, orta əsr nasixlərinin, yəni daha qədim əlyazmanın üzünü köçürən katiblərin təcrübəsində rast gəlinən bütün xüsusiyyətlər Drezden əlyazmasında da qabarıq şəkildə özünü büruzə verir. Bu xüsusiyyətlər daha çox ilkin mətnə getmiş və nasixin yaşadığı dövr üçün artıq işləklidən düşən arxaizmlərə münasibətdə üzə çıxır. Sonuncu nüsxə katibi eposun daha qədim leksik layına məxsus sözlərə aşağıdakı şəkildə yanaşmışdır:

1) ən yaxşı halda, mexaniki şəkildə köçürməklə onu eynilə saxlamışdır;



2) həmin sözlün qarşısında müasir qarşılığını işlədərək birgə vermiş, yaxud kontekstdən çıxış edərək düşündüyü uyğun sözlə əvəzləmişdir;

3) mənasını bilmədiyi üçün yazılışında təhriflərə yol vermişdir.

Təbii ki, ərəb qrafikasının türk mənşəli belə arxaizmlərin yazılışında müəyyən çətinliklər yaratması da nəzərə alınmalıdır. Abidənin Azərbaycan və Türkiyə nəşrlərində fərqli variantlarda oxunub şərh edilən sözlərin əksəriyyəti bu amillərdən qaynaqlanır ki, burada həmin sözlərdən bəziləri təhlilə cəlb edilmişdir.

## ARAŞTIRMA VƏ TƏQDİMATLAR

Təhlil göstərir ki, “Dədə Qorqud kitabı”nın bizə məlum nəşrlərində aşağıdakı sözlərin düzgün oxunub açıqlanmasında təhriflərə yol verilmişdir.

### 1. Tım – sakit, rahat, dinc; işsiz, avara

Baqdı gördi, bir qaç çobanlar yoluñ qıyısın almışlar, ağlarlar, tım turmayıb taş yığarlar. [D-101, 4-6]

Bu cümlə Bamsı Beyrəyin adı ilə bağlı 3-cü boydan götürülmüşdür. O.Ş.Gökyay əlyazmadakı yazılışın “benim” sözü olduğunu qeyd kimi verir və bunu katib yanlışlığı kimi düşünərək “hem”(/həm) bağlayıcısı ilə əvəz edir [Gökyay 2006: 75]. Sonrakı nəşrlərin əksəriyyətində bu düzəliş saxlanılmışdır [Cəmişidov 1999: 328; KDQ 1988: 60; Ergin 1958: 137; Tezcan 2001: 85]. H.Araslı isə “yənəm” variantında oxusa da, mənasına aydınlıq gətirməmişdir [KDQ 1978: 61]. Cümlədən göründüyü kimi, söz “turmayıb” feili bağlamasına yanaşaraq ağlaya-ağlaya yola daş yığan çobanların hərəkətini səciyyələndirmək üçün işlədilmişdir. Fikrimizcə, bu söz hələ də bəzi türk dillərində işləkliyi saxlamış “sakit, rahat, dinc” mənalı “tım” kəlməsidir [Budaqov 1969: 740; Radlov 1905: 1342; Sevortyan 1980: 340]. M.Kaşğari lüğətində “tın kişi” birləşməsi “bir işin qulpundan yapışmayan avara adam” kimi [Kaşğari 2006: III c, 142] izah edilib. Bu birləşmədəki “tım” sözü “Kitab”ın dilində m>n səs keçidinin təsiri ilə formalaşmış “tım” sözünün fonetik variantı olub, “işsiz-gücsüz, avara; sakit, dinc” mənasındadır. Ona görə də “tım turmayıb” feili birləşməsinə “işsiz, bekar durmayıb” kimi açıqlamaq daha məntiqli səslənir.

Maraqlıdır ki, “tım” sözü abidənin mətnində daha bir dəfə “Basat Dəpəgözü öldürdüyü boy”da işlədilmişdir:

Dədə Qorqud böylə digəc Dəpəgöz aydır: – Xoş, öylə olsun! Əvət, tım maña iki adam veriñ, yeməgüm bənim pişürsün, mən yeyəyim! – dedi. [D-220, 1-3]


Təhlilə cəlb edilən nəşrlərdə bir qayda olaraq “Əvət, həm” kimi oxunan sözləri H.Araslı bir söz kimi “udmanam” şəklində vermişdir [KDQ 1978: 117]. S.Əlizadənin qeyd etdiyi kimi, Drezden nüsxəsində “iki söz olduğuna şübhə yoxdur” [KDQ 1988: 247]. Lakin əlyazmada “həm” iştirak bağlayıcısının əksər işlənilmə məqamında [D-78, 12; D-78, 13; D-98, 3 və s.], həmçinin bu səhifənin 6-cı sətirində formasında yazılışından çıxış etdikdə sözünün fərqli bir söz olduğunu düşünməyə əsas vardır. Mətn parçasından göründüyü kimi, Təpəgöz Dədə Qorqudan yeməyini bişirmək üçün iki adam istəyir. Bu məqsədlə Oğuzdan Yüklü qoca ilə Yapağlı qocanı seçib ona köməkçi göndərirlər. Belə çıxır ki, bu iki qoca Oğuz üçün o qədər də önəmli deyil. Fikrimizcə, üzərində dayandığımız söz məhz “tım” sözüdür. Bu qədim sözün ikili variantda yazılmasından belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, sonuncu nüsxə katibi də onu mexaniki şəkildə köçürərək birinci məqamda “ı” saitini bildiren “yey” hərfinin nöqtələrini qoymuşdursa, ikinci məqamda lazım bilməmişdir. Cümlədə “tım” sözünün sintaktik əlaqəsinə gəlincə, o, “adam” sözü ilə yanaşma əlaqəsinə girərək əlamət bildirir. Belə çıxır ki, Təpəgöz Dədə Qorqudan




iki işi-gücü olmayan dinc (rahat) adam istəyir. Elə buna görə də Bayındır xan ona həmin iki qocanı verir.

## 2. Əlüglü – bir əl tutumlu; ərdinə – qiymətli, dəyərlı

Fərqli variantlarda transkripsiya edilən bu iki söz də “Basat Dəpəgözü öldürdüğü boy”da işlənmişdir:

Avcına sığmayan əlüglü  oğlu ,

Ərdinə  təkə buynuzundan qatı yaylı [D-221, 5-6]

H.Araslı nəşrində Qapaq qanın qarısının Basata müraciətlə dediyi bu mətn parçası digər nəşrlərdən fərqli olaraq nəsr şəklində aşağıdakı kimi verilmişdir:

“Aydır:

Ovcuna sığmayan əlikli oğlu ərdil! Təkə buynuzundan qatı yaylı! İç Oğuzda, Daş Oğuzda adı bəlli, Aruz oğlu xanım Basat! Mənə mədəd! – dedi”. [KDQ 1978: 118]

Müəyyən ritmlə deyilməsinə görə digər nəşrlərdə isə artıq soylama kimi misralara ayrılaraq alt-alta düzülmüşdür.

Bundan əlavə, “əlikli oğlu” və “ərdil” ifadələrinin mənalandırılmasına da müxtəlif mövqelərdən yanaşılmışdır. O.Ş.Gökyay və Ş.Cəməşidov “əliglü oğlu” birləşməsinə şəxs adı kimi düşünərək “Əlüklü//Elüklü oğlu” şəklində vermişdilərse [Cəməşidov 1999: 384; Gökyay 2006: 147, 470], M.Erkin “elüklü oğlu” kimi oxuyub “karacalı oğlu” (yəni dağ keçisinin oğlu) mənasında açıqlamışdır [Ergin 1958: 209; Ergin 1963: 105; 162, s. 105]. Nəşirlərin bu fikrə gəlmələrinin başlıca səbəbi “oxlu” sözünün “ğeyn” hərfi ilə yazılmasıdır. Lakin “ox” sözünün (-lı leksik şəklidir) işlənilmə məqamlarını nəzərdən keçirdikdə onun həm “qaf”, həm “xe” hərfləri ilə yazıldığı müşahidə olunur:

Oğlumuñ at səgirdişin, qılıc çalışın, oq atışın görəyim, sevinəyim, qıvanayım, güvənəyim, dedi, – dedilər. [D-22, 1-3].


Üç yeləkli qayın oqlar atıldı, dəmrəni düşdi. [D-63, 11-12].


Babam at səgirdişimə baqsun qıvansın, ox atışına baqsun güvənsün, qılıc çalışıma baqsun sevensin! [D-22, 5-6].

Bitəkəllüf kafirlər at dəpdilər, ox səpdilər. [D-41, 7-8].

Ox atdılar. [D-79, 3] və s.

Əlyazmada “otaq” və “yox” sözlərinin “qaf”, “xe” və “ğeyn” hərfləri ilə yazıldığını nəzərə aldıqda “oxlu//oqlı” sözünün “oğlu” şəklində yazılması da qəbul edilməlidir. Digər tərəfdən, bu nitq parçasında Basatın istifadə etdiyi silah növlərindən bəhs olunduğu aydınca görünür. Sonrakı misranın -lı şəkilçisi qəbul etmiş “yay” sözü ilə tamamlanması bir daha göstərir ki, “oğlu” sözü “oqlı//oxlu” sözünün variativ yazılış formasıdır. “Avcuna sığmayan” birləşməsi kimi, “əlüglü” sözü də Basata məxsus oxu səciyyələndirməyə xidmət edir. F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində “əlüklü oxlu” şəklində verilən bu birləşmənin birinci tərəfi “lələkli” mənasında izah edilmişdir [KDQ 1988: 100, 198]. Həqiqətən də, boylardakı təsvirlərdən məlum olur ki, oğuz igidləri öz oxlarının arxasına quş lələyi taxırlar. Lakin quş lələyini adlandırmaq üçün “əlük” deyil, “yelək” sözü işlədilmişdir:


Üç yeləkli  qayın oqlar atıldı, dəmrəni düşdi. [D-63, 11-12]

Ağ yeləklü  ötgün oxdan qayıqmayan


Canvərlər sərvəri qağan aslan



qıran ala köpək itinə kəndüzün taladarmı? [D-184, 4-5]

Ağ yeləklü  ötkün oxuñ maña vergil,

Ərdən ərə keçirəyim səniñ üçün! [D-246, 2-3]




Ağ yeləklü  ötkün oxlar atışaydıq. [D-249, 8-9]

Görünür, dilçi alimlərimiz “y” samitinin düşməsi yolu ilə “yeləklü” sözünün “əlülkü” fonetik şəklini almasını düşünmüş və qeyd edilən mənada açıqlamışalar.

Digər bir yanaşma S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrində “uluñlu oxlu” oxunuş formasında müşahidə olunur [TB 2001: 149]. S.Tezcanın verdiyi şərhdən aydın olur ki, onlar “uluñ” sözünü “ox sapı” anlamında izah etməklə misranı “oxunun sapı ovcuna sığmayacaq qədər qalın olan” mənasında yozmuşlar [Tescan 2001: 304-306].

Yozum tutarlı görünsə də, sözün yazılışı onun məhz “əlülkü” (//əlülkü) şəklində oxunmasını tələb edir. “Kitab”ın mətnində cəmi bir dəfə işlədilmiş bu tipli sözlərin əslinə uyğun oxunub mənalandırılması nə qədər çətin məsələ olsa da, bəzən mətnə işlənmiş bir açar söz gerçəyi ortaya qoymağa imkan yaradır. Fikrimizcə, bu misrada “avcına sığmayan” ifadəsi “əlülkü” sözünün açımında belə bir funksiyayı yerinə yetirmişdir. Araşdırma göstərir ki, “əlüg” sözü tarixən həm də “əl” anlamını bildirmişdir [Kaşğari 2006: I c, 140; QTS 1969: 170]. Bundan əlavə, “əlik/əlig” sözünün bəzi türk dillərində ölçü vahidi kimi “barmaq qalınlığı” mənasında işləndiyi [Radlov 1893: 816, 818], hətta bəzi araşdırmalarda “ovuc dolusu” anlamını ifadə etdiyi də göstərilir [Sevortyan 1974: 264, 267]. Beləliklə, Qapaq qanın xatunu bu ifadə ilə Basatın ölçüsü digərlərindən fərqlənib ovuca sığmayan ox dəstinə sahib olduğunu söyləyir. Boyun sonrakı gedişində Basatın oxunu səciyyələndirən həmin cəhət “bir tutam ox” birləşməsi ilə nəzərə çarpdırılır: “Əsləmədi, yeləgindən bir tutam ox çıxardı, belinə soqdı” [D-225, 4-5]. Deməli, “əlülkü oğlu” birləşməsi “bir əl tutumluğu qədər oxlu” mənasında işlənmişdir.

Soylamada fərqli yanaşılan digər məqam təkə (dağ keçisi) buynuzunu səciyyələndirən “ərdinə” sifətinin oxunuş və açıqlanması ilə bağlıdır. O.Ş.Gökyay və M.Erginin “ərdil” şəklində oxuduqları bu sözün qarşısında sual işarəsi qoymaqla mənasını açıqlamaqdan çəkinmişlər [Gökyay 2006: 284; Ergin 1963: 106]. F.Zeynalov-S.Əlizadə yazılışa uyğun olaraq “ərdil” şəklində oxuduqları bu sözü “yekə” (yekə təkə buynuzu) mənasında çevirmişlər [Kdq 1988: 100, 198]. H.Araslının öncə gətirdiyimiz oxunuşundan isə belə çıxır ki, o, “ərdil” sözünü təkə buynuzuna deyil, “oğlu” sözünə bağlamışdır. Ş.Cəmşidov və S.Tezcanla H.Boeschoten çıxış yolunu “ərdil” sözünü “Ərdəbil// Erdebil” yer adı kimi oxumaqda görmüşlər [Cəmşidov 1999: 386; TB 2001: 149; Tezcan 2001: 306-307].

Bizə görə, burada yazılış xətasına yol verilmişdir. Belə ki, əsərin üzünü köçürən nasix mənasını bilmədiyi bu sözü yanlış yazmışdır. Ehtimal edirik ki, daha əski nüsxədə söz sonunda gəlib -nə hecası yaradan hərf birləşməsinin , yaxud  formalarından birində yazılması onun  (“lam”) hərfi kimi düşünülməsinə səbəb olmuşdur. Elə buna görə də əksər türk dillərində “qiymətli, dəyərlı” anlamı daşıyan “ərdinə” sözü [Radlov 1893: 795] “ərdil” oxunuş şəklində köçürülmüşdür. Belə bir faktı da qeyd etmək istərdik ki, qədim türk dil elementlərini özündə daşlaşmış şəkildə saxlayan bəzi Sibir xalqlarının, o cümlədən oyrot folklorunda olduqca yüksək dəyər verilən “seçmə cins at” mənasında “ərdinə at” ifadəsi işlənir [ORS 1947: 193]. Əgər göstərilən məqamda naməlum “ərdil” sözü əvəzinə, həqiqətən də, “ərdinə” sözü işlədilmişsə, onda bu misrada Basatın yayının adı təkə buynuzundan deyil, seçmə, xüsusi cins təkə buynuzundan hazırlandığı diqqətə çatdırılır. İrəli sürdüyümüz mülahizəni qüvvətləndirən önəmli faktlardan biri də budur ki, “Kitab”ın 3-cü boyunda 16 illik əsirlikdən sonra yayını əlinə alan Bamsı Beyrək “Əlümdə qıl kişlim ayğır malı” soylama misrasını söyləməklə



[D-109, 3] onun aygır, yəni erkək dağ keçisinin buyunuzundan hazırlandığını bildirir [Hacıyev 2007: 137-138].

### 3. **Taz** – alaca; **tümən** – saya

Hər iki söz “Qazan xanın tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy”da getmişdir:

Aq sazın aslanında bir köküm var,

Taz تاز alaca yunduñı turğurmaya.

Əzvay qurd ənügi erkəgündə bir köküm var,

Ağca, yañal, tümən تومى qoyunuñ gəzdirməyə. [D-280, 10-12]

O.Ş.Gökyay “Taz alaca yunduñı” birləşməsindəki təyinedici sözləri “kaz-alaca” şəklində defislə, Ş.Cəmşidov “qazalaca” formasında bitişik, H.Araslı, M.Ergin, F.Zeynalovla S.Əlizadə isə ayrı yazsalar da, “kaz//qaz” sözünü müasir mənada su quşlarının bir növünə verilən ad kimi izah etmişlər [Cəmşidov 1999: 418; KDQ 1978: 147; KDQ 1988: 118, 217; Ergin 1958: 238; Ergin 1963: 177; Gökyay 2006: 179, 344]. Yalnız S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrində “kaz//qaz” sözünün yersiz göründüyü düşünüülərək buraxılmışdır [TB 2001: 181]. S.Tezcan bu faktla bağlı iki fikir irəli sürür. Birinciyə görə, müstəsih iki sətir öncə yazılmış “kaz” sözünün təsiri ilə yanlış olaraq onu buraya daxil etmişdir. İkincisinə görə, “kaz” sözü M.Kaşğari lüğətində “alacalı at” mənasında verilmiş “taz at” birləşməsindəki “taz” sifətinin yanlış yazılışı ola bilər. Lakin müəllif oğuz dillərində belə bir sözün işlənmədiyini əsas gətirərək bu açıqlamasına şübhə ilə yanaşmışdır [Tezcan 2001: 364].

Abidənin dili üzərində aparılan araşdırmalar göstərir ki, onun lüğət tərkibində işlənmiş bəzi sözlər artıq əsərin yazıya alındığı dövrdə və yaxud bir neçə əsr sonra tamamilə arxaikləşərək sıradan çıxmışdır [Hacıyev 2004: 226]. Fikrimizcə, M.Kaşğari lüğətində rənginə görə atı səciyyələndirən söz kimi qeydə alınmış “taz” sifəti də [Kaşğari 2006: IIIc, 150] ilkin arxaikləşməyə məruz qalmış belə leksik vahidlərdəndir. Eyni anlayışı bildirən sifətlərinin yanaşı işlənməsi eposun dilində başqa bir variantda da özünü göstərir:

Yañal ala uyanında dikilsə, gərdək görkli. [D-7, 1-2]

Əgər “yañal” sözü kimi “taz” sözü də rəng bildirən sifətdirsə, “alaca” sözü “ala” sifətinin -ca çoxaltma dərəcə şəkilçisi qəbul etmiş formasıdır.

İstər-istəməz “Bəkil oğlu Əmran boyu”nda işlənmiş “Qan alaca ordusını çapıñ!” demiş” [D-244, 9-10] cümləsi yada düşür. Həmin məqamda oğuzların yaşadıkları çadırın rəngini bildirən قان الچه (“qan alaca”) ifadəsini atın rəngini bildirən قاز الچه (“qaz alaca”) birləşməsi ilə müqayisə etdikdə “qan” və “qaz” sözlərinin qədim türk dilində “alaca” anlamında işlənmiş “taz” sözünün nüsxə katib tərəfindən yanlış köçürməsi kimi qiymətləndirmək mümkündür. Söz əvvəlində “qaf” və “te” hərflərinin, söz sonunda isə “nun” və “ze” hərflərinin oxşar konfigurasiyası qədim “taz” sözünü bir məqamda “qan”, digər məqamda “qaz” şəklində yazılmasına şərait yaratmışdır. Fikrimizcə, “taz” sözünün əsərin üzvü köçürüldüyü XV-XVI əsrlərdə tamamilə arxaikləşərək dildən çıxması nüsxə katibini onu mənasına bələd olduğu oxşar hərf tərkibli sözlərlə yazmağa vadar etmişdir. Maraqlıdır ki, həmin yanaşma müasir nəşirlərin iş üsulunda da özünü göstərir.

Digər önəmli fakt budur ki, türk dili üçün səciyyəvi r~z səs müvaziliyinə istinad etdikdə M.Kaşğari lüğətində “alaca, ağıl-qaralı” mənasında işlənmiş “tarğıl” sözünün [Kaşğari 2006: Ic, 465] “tar/(taz)” kökündən -ğıl şəkilçisi ilə düzəldiyini müəyyənləşdirmək olur. Ulu dilçinin tərtib etdiyi lüğətdə “kırğıl ər” (“saçına qar düşmüş adm, orta yaşlı adam”) və “kızğul at” (“rəngi boz ilə qır arasında olan at”) birləşmələrinin tərkibində işlənmiş “kırğıl” və “kızğul”



sifətləri də [Kaşğari 2006: Ic, 465] bu şəkilçi vasitəsilə düzəlmişdir. Fikrimizcə, rəng bildirən sifətlərin yaranmasında iştirak edən bu şəkilçi sonrakı inkişaf prosesində “ğ” samitini itirməklə -il formasını almış və beləliklə, “qızıl” (qırmızı mənasında), “yaşıl” sözləri də məhz onun iştirakı ilə düzəlmişdir. Yeri gəlmişkən, indi də canlı xalq dilində eyni anlayışı bildirən “qızıl qırmızı” sifətləri bəzi məqamlarda birgə işlənir.

Bu soylamadakı “ağca, yañal, tümən” sözləri qoyunun rəngini bildirən sifətlər olsa da, fərqli mənalarda izah edilmişdir. O.Ş.Gökyay əlyazmada “yañal” kimi yazıldığını qeyd etməklə ikinci sözü “yüñlü” şəklində verib “yunlu” mənasında, “tümən” sözünü isə “çox, sürü-sürü” mənasında açıqlamışdır [Gökyay 2006: 179, 425, 457]. M.Ergin “yañal” sözünü “yuñlu” variantında oxuyub eyni mənada, “tümən” sözünü say kimi “on min” anlamında şərh edir [Ergin 1958: 238; Ergin 1963: 299, 341].

H.Araslının “ağca yunlu tümən” sözləri arasında durğu işarəsi qoymadığından anlaşılır ki, o da həmin sözləri eyni anlamda düşünmüşdür [KDQ 1978: 147]. Ş.Cəmşidovun mövqeyi də fərqli deyil [Cəmşidov 1999: 242, 418]. F.Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində “yañal” sözü “bəkil” kimi oxunub “gözətçi” mənasında anlaşıla bilməsi irəli sürülmüş və misraya tamamilə sərbəst yanaşıaraq “Qorxusundan çobanların qoyunları otarammaz” məzmununda çevrilmişdir [KDQ 1988: 119, 217, 253]. S.Tezcan “yañal” şəklində oxuyub “alaca” mənasında açıqlasa da, çözümlünün qəti olmadığını söyləyir [Tezcan 2001: 366-367].

Araşdırma götürür ki, “qırmızımtraq” rəng mənalı “yañal” sözü “Kitab”ın dilində artıq “Yañal ala uyanında dikilsə, gərdək görklü” cümləsində bir dəfə işlədilmişdir [Hacıyev 2015: 104-108]. Fikrimizcə, “ağca” sözü kimi “yañal” və “tümən” sözləri də qoyunun rəngini bildirən sifətlərdir. M.Kaşğari lüğətində “at rənglərindən saya” mənasında izah edilən “tüm” kökü əsasında [Kaşğari 2006: Ic, 348] formalaşmış “tümən” sözü dilimizin sonrakı dövrlərində “dümən” fonetik şəklini almış və Dədə Qorqud soylamalarından ibarət “Türkman kitabı”nda da işlədilmişdir:

Toxulusı çoq dümən qoyun toylan şiləndə ölür. [Hacıyev 2019: 40]

Göründüyü kimi, “tümən/(dümən)” sözü hər iki məqamda rəng bildirən söz kimi işlədilmişdir.

#### 4. Çərkən – hıçqıran

Bu qədim söz “Qazan xanın tutsaq olub oğlu Uruz çıqardıği boy”da əsir düşmüş Qazanın düşməne söylədiyi soylamada işlənmişdir:

İt kibi gu-gu edən çərkən  xırslı [D-281, 4-5]


Fikrimizcə, bu misradakı sözlər, eləcə də digər misradakı ifadələr soylamanın sonunda gələn “köpəgim kafir” ifadəsini müxtəlif cəhətdən səciyyələndirən üzvlərdir. “Çərkən” (“çerkən” variantı da mümkündür) sözü qorqudşünaslıqda iki variantda: Qafqaz xalqlarından birinin adı olaraq “çərkəz” (KDQ 1988: 119, 217; Gökyay 2006: 180, 256; Ergin 1958: 238; Ergin 1963: 72) və əlamət bildirən “çirkin” [Cəmşidov 1999: 418; KDQ 1978: 147; TB 2001: 182] sözləri kimi oxunmuşdur. S.Tezcanla H.Boeschoten “xırslı” sözünü “hıslı” şəklində oxumuş, lakin düzgünlüyünə əmin olmadıqlarını da qeyd etməyi lazım bilmişlər [TB 2001: 305]. Araşdırma götürür ki, hər iki sözün sözün açımında açar rolunu “it kibi gu-gu edən” və “köpəgim kafir” ifadələri oynayır. “Xırslı” sözü “acgöz, tamahkar, doymaq bilməyən” mənalı “hırslı” sözünün [Gökyay 2006: 314; Radlov 1899: 1801] x~h səs müvaziliyi yolu ilə formalaşmış variantıdır. Gerçək faktıdır ki, tamahkar, acgöz, doymaq bilməyən it yediyini həzm etmək üçün davamlı şəkildə fasilə vermədən hıçqırır. “Çərkən” sifəti məhz həmin prosesi ifadə etmək üçün işlədilmiş sözdür ki, bəzi türk dillərində hələ də “hıçqırmaq”, “boğazını arıtlamaq” mənasında işlənən “çər-” feilindən [Radlov 1905: 1266] -kən şəkilçisi ilə düzəlmişdir (müqayisə et:



döyüş-kən, sürüş-kən və s.). Ona görə də misra “İt kimi gu-gu edib hıçqıran açgöz (sümsük)” şəklində müasirləşdirilə bilər.


5. **Diñ** – dedi-qodu, xəbər, şayiə

“Qazan xanın tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy”da belə bir cümlə verilmişdir:

Diñ  çıxartmadılar, malını yağmaladılar. [D-284, 8-9]

Tədqiqata cəlb etdiyimiz bütün nəşrlərdə bizim “diñ” şəklində oxuduğumuz söz “dil” kimi verilmişdir. O.Ş.Gökyay bu sözü V.V.Radlova istinadən “əsir, dustaq, düşmən haqqında xəbər almaq, düşmənin durumunu söyləmək üçün alınan əsir” mənasında izah etmiş və “dil çıxartmamak” frazemini “xəbərçi çıxmasına yol buraxmamaq, xəbər götürülməsini önləmək” anlamında açıqlamışdır [Gökyay 2006: 270]. M.Ergin “dil çıxartmadılar” frazemini “ağız açdırmadılar” mənasında müasirləşdirsə də, sinonim qarşılığı olaraq “(və ya) quş uçurtmadılar” anlamını ifadə edə bilməsini də qeyd edir [Ergin 1963: 90; Ergin 2008: 199]. F.Zeynalovla S.Əlizadə isə həmin ifadəni öncə gələn cümlə ilə birlikdə “Kafirlərin hamısını qırdılar, bir nəfəri sağ qoymadılar ki, gedib özünükülərə xəbər versin” şəklində çevirmişlər [KDQ 1988: 208].

Diqqətlə yanaşdıqda hər üç yanaşmanın eyni məntiqə əsaslandığı üzə çıxır. Həqiqətən də, “dil” sözü “dil almaq” frazeoloji birləşmələrinin tərkibində düşmən haqqında məlumat əldə etmək üçün tutulan “hərbi əsir” mənasında işlənir [ADİL 2006: 624; Radlov 1905: 1776]. Fikrimizcə, “dil çıxartmadılar” birləşməsinin “əsir, xəbərçi çıxartmadılar” mənasında izahı hadisələrin məntiqi ilə səsləşmir. İlk növbədə belə bir fakt yada düşür ki, Oğuz igidləri əsir götürdükələrini öldürümlər. İkincisi, “dil” deyildikdə, düşmən haqqında məlumat almaq üçün tutulan hərbi əsirlər nəzərdə tutulur ki, bu məqamda işlədilməsi anlaşılır. Odur ki ona fərqli baxış bucağından yanaşmağı lazım bildik.

Sözün yazılışı onu “dedi-qodu”, “xəbər”, “şayiə” mənasını bildirən “diñ” kimi oxumağa imkan verir. Həmin sözə isə abidənin mətnində artıq bir dəfə “diñ  diñlədi” [D-8, 8-9] ifadəsinin tərkibində rast gəlinir. Variantları müqayisə etdikdə “diñ çıxartmadılar” (yəni: xəbər, şayiə çıxartmadılar) ifadəsinin “dil çıxartmadılar” (yəni: hərbi əsir çıxartmadılar) ifadəsindən daha dəqiq olduğu üzə çıxır.

## SONUÇ

Beləliklə, gətirilən faktlar belə bir mülahizəni qüvvətləndirir ki, bu monumental folklor abidəsinin Drezden nüsxəsi daha qədim nüsxədən köçürülmüş əlyazmadır. Əsərin elmi-tənqidi nəşrini hazırlayarkən bu mühüm faktı nəzərə almaq vacib şərtlərdəndir və bununla oxunuşu mübahisə doğuran bəzi qədim sözləri əslinə uyğun bərpa edib açıqlamaq olur.

## QAYNAQ

1. ADİL (2006) – Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti (dörd cildə) / Elmi redaktoru Ə.Orucov, Bakı: Şərq-Qərb, Ic.
2. Будагов, Л.З. (1969). Сравнительный словарь турецко-татарских наречий (в 2 томах). С.-Пб., - т. 1.
3. Cəmişidov, Ş. (1999). “Kitabi-Dədə Qorqud” (Tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiq və Drezden əlyazmasının dürüstləşdirilmiş elmi mətni). – Bakı: Elm.
4. D – Kitab-i Dədəm Qorqud ala lisan-i taife-i Oğuzan. Dresden nüsxəsi.



5. Ergin, M. (1958) – Dede Korkut Kitabı (Giriş – Metin – Faksimile). Ankara: Türk Tarix Kurumu Basımevi, Ic.
6. Ergin, M. (1963) – Dede Korkut Kitabı (İndeks – Gramer). Ankara: Türk Tarix Kurumu Basımevi, Ic.
7. Ergin, M. (2008). Dede Korkut Kitabı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
8. Gökyay, O.Ş. (2006). Dedem Korkutun Kitabı. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
9. Hacıyev, A.X. (2004). Leksik arxaikləşmə baxımından “Dədə Qorqud kitabına bir nəzər // Dədə Qorqud dünyası. Məqalələr. Bakı: Öndər nəşriyyat.
10. Hacıyev, A.X. (2007). “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açılımlar. Bakı: Elm.
11. Hacıyev (Şirvanelli), A.X. (2015). “Dədə Qorqud kitabı”nda işlənmiş bir soylama parçasının məna açımı. Bakı: Türkologiya, № 4, s. 104-111.
12. Hacıyev (Şirvanelli), A.X. (2019). “Türkman kitabı”: oxunuş və şərhlər. Bakı: Dədə Qorqud elmi-ədəbi toplu IV, s. 3-60.
13. Kaşğari, M. (2006). Divani luğat-it-türk (dörd cildə). (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R.Əsgər). Bakı: Ozan.
14. KDK (1978) – Kitabı-Dədə Qorqud (tərtib edən: H.Araslı). Bakı: Gənclik.
15. KDK (1988) – Kitabı-Dədə Qorqud (tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı,
16. QTS (1969) – Древнетюркский словарь. Лен.: Наука.
17. ORS (1947) – Ойротско-русский словарь. Составители Н.А. Баскаков, Т.И. Тоцакова. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей.
18. Радлов, В.В. (1893). Опыт словаря тюркских наречий (в 4 томах). С.-Пб., т. I.
19. Радлов, В.В. (1899). Опыт словаря тюркских наречий (в 4 томах). С.-Пб., т. II.
20. Радлов, В.В. (1905). Опыт словаря тюркских наречий (в 4 томах). С.-Пб., т. III.
21. Севортян, Э.В. (1974). Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на гласные). М.: Наука.
22. Севортян, Э.В. (1980). Этимологический словарь тюркский языков (общетюркские и межтюркские основы на буквы “В”, “Г”, “Д”). М.: Наука.
23. Tescan, S. (2001). Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar. İstanbul: YKY.
24. TB (2001) – Tescan, S., Boeschoten, H. Dede Korkut Oğuznameleri. İstanbul: YKY.





## YENİYETMƏLƏRİN MƏNƏVİ TƏRBIYƏSİNİN FORMALAŞDIRILMASINDA “KİTABİ DƏDƏ-QORQUD” DASTANINDAKI MÜASİR İDEYALARIN ROLU

BDU-nun doktorantı Nadirova Şirinbəyim Mürşüd

Elmi rəhbər: prof. Muxtarova Nübar Muxtar

**Açar sözlər:** yeniyetmə, milli-mənəvi dəyərlər, tərbiyə, xalq, dastanlar, abidə

**Key words:** teenager, national-moral values, upbringing, people, epics, monument

**Ключевые слова:** подросток, национальные моральные ценности, воспитание, народ, эпосы, памятник

### XÜLASƏ

Müasir təhsilin qarşısında duran ən mühüm vəzifələrdən biri milli mənsubiyyətinə, adət-ənənəsinə bağlı, bəşəri dəyərlərə yiyələnməyi bacaran vətəndaş yetişdirməkdir.

Oğuzlarda tərbiyə məsələlərinin qoyuluşu öz mahiyyəti və əhəmiyyəti etibarilə bu günkü cəmiyyətimizdə də aktualdır. Bu gün müasir pedaqogikada, təlim-tərbiyə nəzəriyyəsində rəğbətləndirmə, həvəsləndirmə, mükafatlandırma metodları ilə tez-tez rastlaşırıq. Pedaqoqlar, psixoloqlar istər ailədə, istərsə də məktəbdə uşaqların təlim-tərbiyəsində bu metodlardan bəhrələnməyi tövsiyə edirlər. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Oğuz gənclərinin təlim-tərbiyəsində məhz bu cür yanaşmanın şahidi oluruq. Onlar gəncləri əvvəlcə çətinliyə salırlar. Çətin şəraitdə fiziki imkanlara yiyələndirirlər. Sonra onların fiziki imkanlarını nümayiş etdirdikdən sonra rəğbətləndirilir, mükafatlandırılırlar.

Ailə, ailə həyatına hazırlıq, ailə qurmaq, onu möhkəmləndirmək, cəmiyyətin əsası kimi qoruyub saxlamaq, bütün xalqlarda olduğu kimi, bizim xalqımızda da müqəddəs sayılmış və sayılır. “Kitabi- Dədə Qorqud” dastanlarında ailə məsələlərinə, toy-büsat, qardaş-bacı, bacının qardaşa, qardaşın qardaşa münasibətlərinə geniş yer verilmiş, həmin münasibətlər dövrün ictimai-siyasi tələbləri baxımından şərh edilmişdir.

Oğuz cəmiyyətindəki ailə səmimiyyəti, qadının analıq şərafətinin yüksək qiymətləndirilməsi, böyütdüyü övladın düzgün tərbiyə olunmasında məsuliyyət hissi bu günümüz üçün də aktualdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” ağıla, təfəkkürə yüksək qiymət verir. Oğuz cəmiyyətində gənclərin tərbiyə olunmasında şəxsi nümunə, şəraf və ləyaqətin hər şeydən uca tutulması, ağıllı, müdrik savadlı insanlara hörmətlə yanaşılmasının ən yaxşı tərbiyə məktəbi idi. Oğuzlarda tərbiyənin, ağılın və təfəkkürün inkişafı cəmiyyətin inkişafında təkanverici amil kimi qiymətləndirilirdi. Oğuzların bu xüsusiyyəti müasir dövrümüz üçün də səciyyəvidir. Bu gün Azərbaycanda insanın hərtərəfli inkişafı, maddi kapitalın insan kapitalına çevrilməsi dövlət siyasətinin prioritet istiqamətlərindəndir. Ölkə başçısının insan amilinə yüksək səviyyədə önəm verməsi, ağıllı, savadlı insanların idarəetmə, təşkilatı, eləcə də təlim-tərbiyə işinə cəlb olunması cəmiyyətdə sağlam mənəvi mühit yaradır. Bu da öz növbəsində cəmiyyətin inkişafına təkan verir.

Oğuz mühitindəki mənəvi tərbiyə, vətənpərvərlik hissləri müasir dövrümüzdə də gənc nəslin mənəvi tərbiyəsində müstəsna əhəmiyyətə malikdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının hər birində mərdlik və qəhrəmanlığa, vətəni qorumağa, böyüyə, ağsaqqala hörmət və ehtiram çağırışları eşidilməkdədir. Bu misilsiz sənət nümunəsi xalqımızın zəngin mənəvi mədəniyyətinin, qəhrəmanlıq tarixinin, əxlaqi dəyərlərinin, pedaqoji fikrinin, milli adət və



ənənələrinin mənbəyi olduğu kimi, vətənpərvərlik hissləri aşılaraq, dəyəri heç nə ilə müqayisə edilə bilməyən mənəvi abidə, milli sərvətdir. Amma bu dəyər, bu qiymətli xəzinə o zaman öz qiymətini tapmış, öz mənəvi zirvəsinə yüksəlmiş olur ki, o xalqın mənəvi tərbiyəsində təcəssüm etmiş olsun. “Kitabi-Dədə Qorqud”un əbədiyaşarlığına nail olmaq məhz orada qoyulan mənəvi tərbiyə məsələlərinin xalqın qanında, iliyində saxlanması mümkündür.

Ümumiyyətlə, milli mədəniyyətimizin tarixində əvəzsiz mənbə roluna malik “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı irəli sürdüyü ideyalar baxımından bu günümüz üçün də aktualdır.

## GİRİŞ

Azərbaycan xalq ədəbiyyatının ən qədim yazılı abidələrindən biri olan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu xalqımızın söz abidəsidir. Bu dastan Azərbaycan xalqının deyil, bütün Türk dünyasının möhtəşəm və əzəmətli tarixini yaşadan, onu bu günümüzdə qovuşduran ulu sənət nümunəsidir. Bu bədii söz xəzinəsi türk xalqlarının tarixi salnaməsi, həyat ensiklopediyasıdır.

Oğuz türklərinin tarixini əks etdirən “Kitabi-Dədə Qorqud” yüksək bəşəri ideallar tərənnümçüsü kimi dünya xalqlarının mənəvi sərvətlər xəzinəsinə daxil olmuşdur. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycan tarixinin, mədəniyyətinin, elminin, ədəbiyyatının ən görkəmli, ən parlaq abidəsidir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının fəvqəladə əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki, o bizim tariximizin 1300 illik dövrünü həm əks etdirir, həm də bir daha təsdiq edir. O, tarixi köklərimizi dünyaya göstərir. Oğuz, türk mənşəyimizi və zəngin tariximizi sübut edir.

## ARAŞDIRMA

“Kitabi Dədə Qorqud”da Oğuz elinin qəhrəmanlıq və bəhadrılıq səhifələrindən, yüksək mənəvi dəyər və əxlaqi keyfiyyətlərdən, müdrik babalarımızın həyata baxışı və dünyagörüşündən müfəssəl şəkildə söhbət açılır. Bu qədim abidədən əcdadlarımızın dünyagörüşünə, ömür yoluna xüsusi diqqət yetirməliyik. Ulularımıza bu prizmadan baxış bizim üçün az əhəmiyyət kəsb etməməlidir. Bununla oğuz elini tarixən müdrik bir xalq olaraq öz həyat prinsiplərini dəqiq bilən, onlara sadıq qalan və daim mənəvi yüksəlişə və ucalığa can atan bir xalq olduğunu ön plana çəkmiş olur.

Hazırda informasiya texnologiyalarının sürətli inkişafı cəmiyyətin bütün sahələrində dünyaya inteqrasiyanı təmin etməkdədir. Gələcəyimiz olan gənc nəslin, sakini olduqları qalaktika, planet, qitə, ölkə haqqında əsaslı şəkildə məlumatlandırmaq, günbəgün mürəkkəbləşməkdə olan həyata düzgün istiqamətdə hazırlamaq təhsilimiz qarşısında duran əsas vəzifələrdəndir. Elmlərin əsaslarını tədris etməklə yanaşı, məsuliyyətli vətəndaş, hərtərəfli inkişaf etmiş şəxsiyyət tərbiyə etmək, həm də onların milli mənsubiyyətinə, adət-ənənəsinə bağlı, bəşəri dəyərlərə yiyələnməyi bacaran vətəndaş yetişdirmək təhsilimizin əsas məqsədidir.

Hər bir xalqın mənəvi dəyərləri, tarixi kökləri həmin xalqın yaratmış olduğu milli mədəniyyət nümunələrində epos və dastanlarda öz əksini tapır. Adətən epos millətin formalaşması dövründə düşmənlərlə mübarizənin, münaqişələrinin və münasibətlərin nəticəsi olaraq meydana gəlmişdir. Bir epos olmaq etibarilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına müraciət bu günümüz üçün çox aktualdır. Azərbaycan xalqının başına gətirilən faciələr vaxtilə dədə babalarımızın da başına gətirilib. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını öyrənərkən belə qanəətə gəlmək olar ki, torpaq, yurd əldən gedə bilər, sərhədlər kiçilə, darala bilər. Lakin insan üç şeyi əldən verməməlidir-dilini, dinini, mənəviyyatını. Bu keyfiyyətləri qoruyan millət torpaqlarını qaytara, yağlı düşməndən qisasını ala bilər. Həmçinin oğuzların qənaətinə görə



tərbiyəli və ağıllı insanların təmsil olunduqları cəmiyyət inkişaf edər və məmləkətini qoruya bilər. .

Oğuzlarda tərbiyə məsələlərinin qoyuluşu öz mahiyyəti və əhəmiyyəti etibarilə bu günkü cəmiyyətimizdə də aktualdır. Bu gün müasir pedaqogikada, təlim-tərbiyə nəzəriyyəsində rəğbətləndirmə, həvəsləndirmə, mükafatlandırma metodları ilə tez-tez rastlaşırıq. Pedaqoqlar, psixoloqlar istər ailədə, istərsə də məktəbdə uşaqların təlim-tərbiyəsində bu metodlardan bəhrələnməyi tövsiyə edirlər. Bildirirlər ki, həvəsləndirmə, mükafatlandırma nailiyyətlərin, uğurların sırasını genişləndirməklə, təlim-tərbiyə prosesində müstəsna rola malikdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Oğuz gənclərinin təlim-tərbiyəsində məhz bu cür yanaşmanın şahidi oluruq. Onlar gəncləri əvvəlcə çətinliyə salırlar. Çətin şəraitdə fiziki imkanlara yiyələndirirlər. Sonra onların fiziki imkanlarını nümayiş etdirdikdən sonra rəğbətləndirilir, mükafatlandırılırlar. Dastanda oxuyuruq:

Hey Dirsə xan! Oğlana bəylik ver,

Taxt ver,- güclüdür, ərəmli dir!

Boynu uzun bədəvi at ver,

Qoy minsin, hünərli dir.

... Yaylağından on qoyun ver,

Bu oğlana şişlik olsun, cüssəli dir

Qaytabandan qızılı dəvə ver

Bu oğlana

Qoy yükləsin, hünərli dir!

Burada ölkəyə rəhbərlik edən şəxsin igidlik, qəhrəmanlıq göstərən gəncin əməlinə verilən yüksək qiymətin şahidi oluruq. Müasir dövrümüzdə də belədir. Ölkə başçısı müxtəlif yarışlarda ölkəni ləyaqətlə təmsil edən, onun adına şərəf gətirən şəxsləri rəğbətləndirməklə onların fəaliyyətinə stimül verir, yeni-yeni nailiyyətlərin qazanılmasına yol açır.

Ailə, ailə həyatına hazırlıq, ailə qurmaq, onu möhkəmləndirmək, cəmiyyətin əsası kimi qoruyub saxlamaq, bütün xalqlarda olduğu kimi, bizim xalqımızda da müqəddəs sayılmış və sayılır. “Kitabi- Dədə Qorqud” dastanlarında ailə məsələlərinə, toy-büsat, qardaş-bacı, bacının qardaşa, qardaşın qardaşa münasibətlərinə geniş yer verilmiş, həmin münasibətlər dövrün ictimai-siyasi tələbləri baxımından şərh edilmişdir. “Dədə Qorqud” dastanları böyük el ağsaqqalı, müşkül işləri həll edən, qəhrəmanlara ad qoyan, gələcəkdən xəbər verən Dədə Qorqudun öyüdləri ilə başlayır. Həmin öyüdlərdə qiymətli tərbiyəvi fikirlər, fəlsəfi ideyalar ifadə edilir və dastanlardakı hadisələr həmin öyüdlərin mahiyyət və məzmununa uyğun olaraq cərəyan edir. Dədə Qorqudun 54 öyüdü içərisində 16-sı ailə və ailə tərbiyəsi ilə bilavasitə bağlıdır. Qız anadan görməyincə öyüd olmaz. Oğul atadan görməyincə ata qalxmaz. Ağıllı oğul ocağın közü, ağılsız oğul külüdür. Ata adını doğrultmayan nankor oğlun bu dünyaya gəlməsindən gəlməməsi yaxşıdır. Ana qədri bilməyən namərd oğul doğulmasa yaxşıdır.

Dastanda ata-oğul, ana-oğul məhəbbəti əhatəli verilir, eyni zamanda ata sadələvlüyü, namərdlər sözünə inanması, oxla vurulması, özünün isə namərdlər tərəfindən əsir aparılması, yaralı Buğacın ana südü, dağ çiçəyi ilə sağaldılması, anasının xatirinə atası Dirsə xanın əsirlikdən xilas edilməsi, mal-dövlətlərinin geri qaytarılması inandırıcı təsvir edilir. Ananın böyüklüyü, əzəməti dağlar, ana südünün müqəddəs və həyatverici qüdrəti isə dağ çiçəyi timsalında verilir. Ana məhəbbəti zirvələrin ucası, ümmanların ən dərinidir. Ana məhəbbətinin ziyası övlalara keçir, onlar Yer üzərində yaşamağın mənasını başa düşür,



qəhrəmanlıq dünyasına atalardan vəsiqə alırlar. Buna görə də dastanlarda atalar və oğulların, analar və qızların bir-birinə qayğısı və məhəbbəti çox gözəl təsvir edilir. Atalar-Salur Qazan, Qaragünə, Aruz qoca, Dirsə xan, Qaraca çoban və başqaları övladlarını necə sevir, necə qəhrəmanlıqlar edirlərsə, oğulları da Beyrək, Uruz, Basat, Buğac, Qanturalı və başqaları atalara layiqli igidlik götürür, onları dərin məhəbbətlə sevdiklərini, onlara qayğı göstərdiklərini özlərinin əməli işlərilə təsdiq edirlər. Qadın-ana, qız övladlar dastanlarda böyük qürurla vəsf edilir, ana haqqı Tanrı haqqına bərabər tutulur.

Dastanlarda ailə qurmaq istəyən gənclərin söz bütövlüyünə, bir-birinə sadıq olmalarına, əhd-peyman bağlamalarına xüsusi əhəmiyyət verilir. Beyrəyin dastanında Banuçiçək Beyrəyi on altı il gözləyir. Beyrək də öz növbəsində on altı il çətinliyə dözərək öz sevgilisində sadıq qalır. Dostluq, yoldaşlıq, dostu və yoldaşa sədaqət Oğuz igidlərinin ən gözəl, ən nəcib keyfiyyətləridir. Beyrək düşmən qalasında qoyub gəldiyi 39 igidi azad etməyincə toy eləmir. O, dostlarını azad edəndən sonra toy edilməsinə razılıq verir. Yeddi bacısını yeddi igidə verir, qalanları isə Oğuzda istədiyi qızla evlənir.

Burada ailə səmimiyyəti, qarşılıqlı hörmət və mehribançılıq, ailədə qarşıya çıxan problemləri qarşılıqlı anlaşma şəraitində həll edilməsi, qadının ən ali məqamlardan biri kimi analıq şərəfinin qorunması, ananın övladını öz südü ilə qidalanmasının vacib hesab olunması və bu kimi ideyalar bu gün də öz əhəmiyyətini saxlayır. “Kitabi-Dədə Qorqud”un hər boyu el-obaya, ata-anaya, qardaş-bacıya ülvə məhəbbətin canlı salnaməsidir; mərdlik və qəhrəmanlığa, səadət və bəxtiyarlığa qüdrətli himndir.

Dastanda bəhs edilən ata-ana, valideyn-övlad, ər-arvad məhəbbəti bu gün üçün də böyük tərbiyəvi əhəmiyyət daşıyır. Ata-analarına, vətəninə Oğuz igidləri kimi layiqli münasibət bəsləyən gənclərimiz müasir cəmiyyətimizdə də çoxdur. Belə gənclər cəmiyyətimiz üçün də faydalı insanlardır.

Ölkəni idarə edən şəxsin ağılı ilə yanaşı, mənəvi saflığı, kamilliyi də nəzərə alınır. Gənclərin fiziki kamilliyi, onların sağlam və yetkin formalaşması müasir dövrümüzdə də aktualdır. İndi gənclərimizin fiziki sağlamlığı dövlətimizin apardığı siyasətin ən mühüm tərkib hissərindən biridir. Sağlam gənclik ölkənin mükəmməl müdafiəsi, eləcə də parlaq gələcəyi deməkdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” ağıla, təfəkkürə yüksək qiymət verir. Oğuz cəmiyyətində gənclərin tərbiyə olunmasında şəxsi nümunə, şərəf və ləyaqətin hər şeydən uca tutulması, ağıllı, müdrik savadlı insanlara hörmətlə yanaşılmasının ən yaxşı tərbiyə məktəbi idi. Oğuzlarda tərbiyənin, ağılın və təfəkkürün inkişafı cəmiyyətin inkişafında təkanverici amil kimi qiymətləndirilirdi. Oğuzların bu xüsusiyyəti müasir dövrümüz üçün də səciyyəvidir. Bu gün Azərbaycanda insanın hərtərəfli inkişafı, maddi kapitalın insan kapitalına çevrilməsi dövlət siyasətinin prioritet istiqamətlərindəndir. Ölkə başçısının insan amilinə yüksək səviyyədə önəm verməsi, ağıllı, savadlı insanların idarəetmə, təşkilatı, eləcə də təlim-tərbiyə işinə cəlb olunması cəmiyyətdə sağlam mənəvi mühit yaradır. Bu da öz növbəsində cəmiyyətin inkişafına təkan verir. Təbii ki, bütün bunlar hər dövrün öz sosial-iqtisadi, texnoloji tələbləri səviyyəsində nəzərə alınır.

“Dədə Qorqud” da mənəvi, əxlaqi gözəllik həmişə ilkin yerdə durmuşdur. Belə əxlaqi keyfiyyətlər sırasında insanpərvərlik, əməksevərlik, böyüklərə hörmət, təvazökarlıq, doğru danışmaq, qonaqpərvərlik və s. bu kimi keyfiyyətlər üstün yer tutur. Dədə Qorqudun söylədiyi atalar sözləri bir müdriklik xəzinəsi, insanlara ibrət nəsihət və dəyərli məsləhətlərdir. Dastanda 60-dan çox atalar sözləri vardır. Dədə Qorqud deyimləri bu günümüz üçün vacib və dəyərli tərbiyə vasitəsidir. “Yalan söz dünyada olunca, olmasa yaxşıdır”; “könlünü uca tutan adamda ağıl olmaz”; “kişi malına qıymayınca, adı çıxmaz”; “qonağı gəlməyən qara evlər yığılsa yaxşıdır”; “ata adını doğrultmayan nankor oğlun bu dünyaya gəlməsindən gəlməməsi yaxşıdır”; “çıxan can geri gəlməz”; “ölən adam dirilməz”;



yaxşılıq bilməyən kişidən köpək yaxşıdır”; “bəylərlə vuruşan başı ilə malını itirər”; “allah-allah demməyincə işlər olmaz”; “qadir tanrı verməyincə ər bayılmaz”; “kürəkən oğul olmaz”. El ağsaqqalı olan ulu Qorqud gah ibrətamiz sözləri ilə, gah da öyüd-nəsihətləri ilə yüksək mənəvi keyfiyyətləri təbliğ və tərənnüm edirdi.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı mənəvi kamillik, qəhrəmanlıq kitabıdır. O, birliyimizin təməl qaynağıdır. Dastan xalqımızın əxlaq və mənəviyyatını davranış mədəniyyətini, humanizmini, yurdsevərliyini, qəhrəmanlığını, ata-anaya, böyüyə, müdrik adamlara ehtiram göstərmək hisslərini, o cümlədən, təlim-tərbiyə məsələlərini bədii-pedaqoji lövhələrlə əks etdirən zəngin mənəviyyat xəzinəsidir.

İnsanın sahib olduğu nəcib əxlaqi-mənəvi sifətlər içərisində yoldaşlıq, dostluq və sədaqət mühüm yer tutur. Yoldaşlıq, dostluq və sədaqət insanların qədimdən üzü bəri gələn ictimai ünsiyyəti prosesində yaranmış və həyat təzi ilə bağlı müəyyən tarixi dövrlərdə müəyyən mənəvi və məzmununa malik olmuşdur.

Azərbaycan xalqının əsrlər boyunca yaratdığı eposlara, şifahi və yazılı abidələrə müraciət edəndə görürük ki, xalqımızın yaşayış təzi qarşılıqlı el biliyinə əsaslanmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının boylarından da bu aydın görünməkdədir. “El gücü, sel gücü”, “El bir olsa dağ oynadar yerindən” deyimləri Oğuz elinin igidləri üçün, Oğuz cəmiyyəti üçün xarakterik səslənir. Dastanda ən qüdrətli, ən əsas qəhrəman belə xalqın köməyi olmadan bir iş görə bilmir. Oğuz qəhrəmanları həm fiziki cəhətdən, həm də mənəvi cəhətdən xalqdan güc alırlar, onun tükənməz gücündən bəhrələnirlər. Məsələn, Qazan xan hər hansı çətin bir döyüşə girirsə, bunun öhdəsindən özü təkbaşına gəlmir. Doğrudur, o, çox vaxt təkbaşına döyüşə atılaraq düşməne ağır zərbə endirməyi də bacarır. Bu, onun şəxsi keyfiyyətidir. Lakin bütün hallarda Qazan xan ölüm-dirim döyüşünə girən kimi Oğuz qəhrəmanları özünü bir-bir yetirir və Oğuz igidlərinin birləşməsi ilə düşmən basılıb məğlub edilir.

Oğuz igidlərinin başçısı Qazan xan digər mənəvi-əxlaqi keyfiyyətləri ilə yanaşı yoldaşlıq, dostluq, sədaqətlik və etibarlılığı ilə də nümunədir. Ondan bu keyfiyyətləri nümunə kimi götürən Oğuz igidləri namus, qeyrət, sədaqət, dəyanət kimi gözəl insani keyfiyyətlərin daşıyıcılarıdır. Onlar təmiz ürəkli, pak əxlaqlı, sədaqətli yoldaş, ər, dost, qardaş, övlad, ata, ana, həyat yoldaşlarıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı qəhrəmanlıq və mənəviyyat abidəsi olmaqla bərabər, özündə qeyd etdiyimiz bu mənəvi keyfiyyətləri əxz etdiyi üçün də dəyərlidir, əhəmiyyətlidir. “Dədə Qorqud” qəhrəmanları öz yoldaşlarına dərin hörmət və ehtiram bəsləyir, onların ağıllı məsləhətlərini dinləyib əməl edirlər.

Hər bir şəxsiyyət cəmiyyətin fəal üzvü olduğu, onun həyatında yaxından iştirak etdiyi üçün mənəvi cəhətdən saflığı, bütövlüyü cəmiyyət üçün mühüm önəm daşıyır. Cəmiyyətin təmsil olduğu insanlar mənəvi cəhətdən nə qədər sağlam olarlarsa həmin cəmiyyətin sağlam olacağına şübhə yeri qalmaz. İnsanların mənəvi tərbiyəsi məsələsi ulu əcdadlarımızın da diqqət mərkəzində dayanmışdır. Xalqımıza məxsus şifahi və yazılı ədəbiyyat nümunələrinin, epos və dastanların mərkəzində əsasən mənəvi tərbiyə məsələlərinin durması təsadüfi deyil. Fikrimizcə, bu, xalqımızın genetik xüsusiyyətlərindən irəli gələn bir cəhətdir. Xalqımız tərbiyəli, əxlaqlı, mərifətli insana həmişə hörmətlə yanaşmış, belə insanlardan nümunə götürmüş, ona ehtiram bəsləmişdir. Xalqımızın ana kitabı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı böyük mənəviyyat abidəsi olmaqla, əcdadlarımızın zəngin mənəvi dünyası haqqında geniş məlumat verir. Dastanda mənəvi tərbiyə məsələləri aparıcı xətt təşkil etməklə, müxtəlif aspektlərdən diqqəti cəlb edir. Və ümumilikdə bir məqsəd-mənəvi tərbiyənin inkişafına xidmət göstərir.

Vətənpərvərlik hissi, vətənə məhəbbət duyğusu Oğuz igidlərinin mənəvi tərbiyəsinin tərkib hissəsini təşkil edir. Oğuz igidlərinin vətənpərvərlik duyğuları sadəcə Vətənə məhəbbətlə ölçülmür. Onlar öz qəhrəmanlıqları ilə vətənpərvər olduqlarını sübut edirlər. Onlar bütün



maddi və mənəvi dəyərli torpağı, onun yetirdiyi nemətləri, yeraltı və yerüstü sərvətləri, ananı, bacını, qardaşı, soy-kökü, dostu, silahdaşı öz canı qədər əziz bilir, onu qorumağı mənəvi borc hesab edir. Onlar üçün Vətəndə nə varsa, hamısı əzizdir.

Oğuz mühitindəki mənəvi tərbiyə, vətənpərvərlik hissləri müasir dövrümüzdə də gənc nəslin mənəvi tərbiyəsində müstəsna əhəmiyyətə malikdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” boyalarının hər birində mərdlik və qəhrəmanlığa, vətəni qorumağa, böyüyə, ağsaqqala hörmət və ehtiram çağırışları eşidilməkdədir. Bu misilsiz sənət nümunəsi xalqımızın zəngin mənəvi mədəniyyətinin, qəhrəmanlıq tarixinin, əxlaqi dəyərlərinin, pedaqoji fikrinin, milli adət və ənənələrinin mənbəyi olduğu kimi, vətənpərvərlik hissləri aşılaman, dəyəri heç nə ilə müqayisə edilə bilməyən mənəvi abidə, milli sərvətdir. Amma bu dəyər, bu qiymətli xəzinə o zaman öz qiymətini tağmış, öz mənəvi zirvəsinə yüksəlmiş olur ki, o xalqın mənəvi tərbiyəsində təcəssüm etmiş olsun. “Kitabi-Dədə Qorqud”un əbədiyaşarlığına nail olmaq məhz orada qoyulan mənəvi tərbiyə məsələlərinin xalqın qanında, iliyində saxlanması mümkündür.

Vətənpərvərlik keyfiyyətlərinin təzahürünü yalnız oğullarımızın deyil, qızlarımızın, qadınlarımızın da şəxsində görürük. Bu da deməyə əsas verir ki, qadınlar və qızlar da kişilərlə bərabər döyüşə girməyə vətənin müdafiəsində dayanmağa hazırdırlar.

Məhz bu gün əcdadlarımızdan miras qalan bu vətənpərvər hisslər sayəsində Azərbaycan xalqı mərd oğullarının hünəri nəticəsində öz əzili torpaqlarına qovuşdu. Azərbaycan Respublikasının ərazi bütövlüyü bərpa edildi. 44 günlük müharibə bizə aşılaman vətənpərvərlik hisslərin sayəsində oldu.

## NƏTİCƏ

Ümumiyyətlə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının pedaqoji mahiyyəti, tərbiyəvi təsir qüvvəsi dastan boyu sətirbəsəti hiss olunur. Onun öyrədici, tələqinedici qüvvəsi istər dini-mənəvi dəyərlərə münasibətində, istərsə də ailəyə, dostluğa, vətənə, yoldaşa yanaşmada eyniyyət təşkil edir.

Belə qənaətə gəlmək olar ki, hansı mövqedən yanaşsaq “Kitabi- Dədə Qorqud” dastanı müasirdir. Çünki bu dastan həyat həqiqətləri əsasında yaranıb. Dastan qədim dövrü əhatə etsə də buradakı ideyalar, fikirlər müasir dövrdə də aktualdır, müasir dövr ilə uyğunlaşır.

## İSTİFADƏLƏR

1. Abbasov A.N. Milli əxlaq və ailə etikası. Bakı: Mütərcim, 2010
2. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı antologiyası. Bakı: Çarşıoğlu, 2004
3. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Qorqud ədəbiyyatı. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004
4. Ağayev Ə.Ə. Təlim prosesi: ənənə və müasirlik. Bakı: 2006
5. Əfəndiyev P., Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, Bakı: “Elm və təhsil”, 2013
6. Dədə Qorqud dünyası. Bakı: 2004
7. Səmədov A.S. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının tədqiqi və öyrənilməsi tarixindən. Bakı: Nurlan, 2003
8. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı: 1988
9. “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası: 2 cildə, II cild, Bakı: Yeni nəşrlər evi, 2000



## MUHAMMED LUTFİ VE İBRAHİM HAKKI'DA GÜFTE UNSURU TEXT ELEMENT ON MUHAMMED LUTFİ AND İBRAHİM HAKKI

Lale BEDİROVA (ŞABANOVA)

Doktora öğrencisi, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Güney  
Azerbaycan Folkloru Şubesi, Azerbaycan, Bakü

ORCID NO: 0000-0003-3266-2917

### ÖZET

Musiki, güzel sanatların, kulağa hitabeden bir dalı, en önemlilerinden biri, çok güçlü tesiri olan ve aynı zamanda ses üzerine kurulmuş bir sanat ilmidir. Bu sanat, fertlerin ve toplumların hayatında önemli bir rol oynar ve insanın fitratında bulunan tabii bir ihtiyacdır. Onun manevi duygularını, acı ve tatlı hatıralarını dile getirir.

Mûsikî, lezzetlerin en büyüklerinden olup, işiten ve dinleyenlerin kalplerine neşe ve sevinç verir. Dinleyenin organlarını titretir, nefsinin dinlendirir, sınırlarını rahatlatır. Kederlerini unutturur, zihni açar ve huyunu yumuşatır.

Güzel ses, kanın damarlarda aktığı gibi, vücuda yayılır. Güzel sesle, kan berraklaşır, nefis gelişir, kalp dinlenir. Çünkü mûsikî; organları yormadan elde edilen bir lezzettir.

Erzurum'un yetiştirdiği Tasavvuf edebiyatının en önemli temsilcilerinden biri de Muhamed Lutfi ve İbrahim Hakkı'dır.

Muhammed Lutfi'nin "Hulasatü'l-Hakayık" isimli eserinde bulunan şiirlerin bir kısmı isimleri ile belli olan besteciler tarafında bestelenmiştir. Bir kısmı anonim diyebileceğimiz Halk Musikisi anlayışıyla, isimleri çok defa belli olmayan şahıslar tarafından bestelenmiştir. Bir kısım Gazeller ile Mevlid ve Miraciyeler gibi eserler okuyucular tarafından irticalen okunmaktadır.

Şiirlerindeki duygu ve düşünceler insanların gönüllerinde ayrı bir güzellik oluşturmakla beraber tekke müziğine meraklı gazelhanlara da ilham vermiştir. Gazelhanlar tarafından Muhammed Lutfi'nin birçok şiiri bestelenmiş, kulaktan kulağa yayılan eserlerin bir kısmı zaman içerisinde derlenip TRT repertuarına kazandırılmıştır.

İbrahim Hakkı'nın şiirinin yanı sıra musikiye de büyük önem verdiği bilinmektedir. Musiki için "Aşk ehlinin şahadetidir" tanımını yapmaktadır. Bu ifade Hz. Mevlana'nın "musiki arifler için ruhun gıdasıdır, zira musikide sevgiliye kavuşma ümidi mevcuttur" ifadesiyle paralellik arz etmektedir. İbrahim Hakkı'nın şiirleri 1 durak, 1 teşvih, 1 nefes, 4 şarkı, 54 ilahi formlarında olmak üzere 60 defa bestelenmiştir. İbrahim Hakkı Hazretlerinin şiirlerine yapılan en erken bestelere XVIII. yüzyılda karşılaşıyoruz.

İbrahim Hakkı Hazretlerinin manzumeleri aruz ölçüsüyle yazılmış sebebiyle belirli usullerle bestelenmesi gerekmektedir. Hemen her güfteye tatbik edebileceğimiz sofyan usulünü hariç tutacak olursak, bestelenmiş eserlerin bilhassa müsemmen, devrihindi ve düyek usullerinde olduğunu görüyoruz.

Aynı bölgede farklı yüzyıllarda yaşayan, aynı lehçe, aynı dil, aynı inancı kullanan iki büyük mutasavvıfın eserlerini incelediğimiz zaman her iki şairin eserleri bestelenmiş ve şiirleri Türk Din Musikisinde güfte unsuru olarak kullanılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** güfte, musiki, beste, şiir, sanat, Erzurum



## ABSTRACT

Music is a branch of fine arts that appeals to the ear, one of the most important, is a science of art that has a very strong influence and is also based on sound. This art plays an important role in the lives of individuals and societies and is a natural need of human beings. He expresses his spiritual feelings, bitter and sweet memories.

Music, one of the greatest tastes, brings joy and joy to the hearts of those who hear and listen to it. It vibrates the listener's organs, rests his soul, and relaxes his nerves. It makes you forget your sorrows, opens the mind and softens your temper.

The beautiful voice radiates throughout the body, as blood flows through the veins. With a beautiful voice, the blood becomes clear, the soul develops, the heart rests. Because music; It is a taste obtained without tiring the organs.

One of the most important representatives of Sufi literature raised in Erzurum are Muhamed Lutfi and İbrahim Hakkı.

Some of the poems in Muhammed Lutfi's work named "Hulasatü'l-Hakayık" were composed by composers whose names are known. Some of them were composed by people whose names are not known many times, with the understanding of Folk Music, which we can call anonymous. Some of the works such as Gazelles and Mevlid and Miraciyeler are read impromptu by the readers.

While the feelings and thoughts in his poems create a different beauty in the hearts of people, they also inspired gazelhans who are keen on lodge music. Many poems of Muhammed Lutfi were composed by the Gazelhans, and some of the works that spread from ear to ear were compiled over time and added to the TRT repertoire.

It is known that İbrahim Hakkı gave great importance to music as well as his poetry. He defines music as "the witness of the people of love". This expression St. It is in line with Mevlana's statement that "music is the food of the soul for savants, because there is hope of meeting a lover in music". İbrahim Hakkı's poems were composed 60 times, in the forms of 1 stop, 1 simile, 1 breath, 4 songs, 54 hymns. The earliest compositions made for the Shiites of His Holiness İbrahim Hakkı belong to the XVIII. century we meet.

Since the poems of His Holiness İbrahim Hakkı were written in aruz prosody, they must be composed with certain methods. If we exclude the sofyan method, which we can apply to almost every verse, we see that the composed works are especially in the müsemmen, derehindi and duyek styles.

When we examine the works of two great mystics who lived in the same region in different centuries and used the same dialect, the same language and the same belief, the works of both poets were composed and their poems were used as lyrics in Turkish Religious Music.

**Keywords:** text element, music, composition, poetry, art, Erzurum

## GİRİŞ

Yüce yaratıcı evreni eşsiz bir düzen ve güzellik içinde yaratmıştır. Her şey varlığını bu düzenli ve ahenkli işleyişe borçludur. Akıl ve irade sahibi insandan da bu mükemmel işleyişin bir parçası olması ve ölçülü davranması istenir.

Sanatlar belki de "ilahi nefes"le canlanan insanın bu kozmik ahenge katılma çabasıdır. Kaba bir taş parçası, bir mimarın elinde bütün incelik ve zarafetiyle arz-ı endam eden bir güzelliğe bürünür. Harfler ve kelimeler bir hattatın elinde saf saf dizilir ve görsel bir şölene dönüşür. Ya





da bir şairin dilinde önce kulağa ve sonra insan ruhuna nüfuz eden güçlü bir tesir oluşturur. Hasılı duygu ve düşünceler, sanatlar sayesinde ete kemiğe bürünür ve eşsiz yaratılışın bir parçası olurlar.

Ve tabii ki musiki.... O da sesin ve sözün sanatçının elinde, dilinde veya nefesinde ölçü ve ahenk bulmasıdır. Her ne kadar uzun tarihi geçmişimizde menfi bir yaklaşımdan söz edilse de musiki, İslam medeniyetinin kendi mühürünü vurduğu sanat dallarından biri olmuştur. Mabedimizin kubbesinde akseden Kur'an tilavetinde, tevhidi semalarda dalgandıran ezanlarımızda, ilahi aşkın ve peygamber sevgisinin terennüm edildiği ilahilerimizde duyduğumuz manevi zevki büyük ölçüde musikiye borçluyuz. Musikinin böyle güzel amaçlara hizmet etmesiyle dini duygularımız da renk ve hayat bulmuş, manevi haller ehli aşkın meşkleriyle kemale doğru kanat açmıştır.

## GÜFTE HAKKINDA KISA BİR BİLGİ

Farsça güften (demek, söylemek) masdarından türemiş olup “söylenmiş söz” anlamındadır. Türk musikisinde “kar, beste, semai, şarkı, türkü, ilahi, nefes gibi dini ve din dışı formlarında bestelenen eserlerin sözü” manasında kullanılır. Günümüzde bu anlamda “şarkı sözü” tabiri daha yaygındır. Güfte kelimesi ayrıca “bestelenmek üzere yazılmış şiir” anlamına da gelir. Ancak tekbir, tesbih, sala gibi dini formların sözlerine metin denilmektedir. Güfte kaleme alan kişiye de güftekar adı verilir.

Klasik Türk musikisi repertuarını meydana getiren çeşitli formlardaki eserlerin güfteleri genellikle aruz vezniyle yazılmış gazel, şarkı, rubai, kita, müstezad vb. manzumelerden alınmıştır. Bunların, türlerine ve bestelenecek musiki formunun özelliğine göre iki ile on iki mısra arasında olabildiği görülmektedir. Bu durum dini musikide de aynıdır. Aruz vezniyle yazılan güftelerin seçilmesi, bu vezinle Türk musikisi usulleri arasındaki yakın münasebet sebebiyledir. Aruz vezinlerinin ve bunları meydana getiren tef ilelerle uzun (kapalı), kısa (açık) hecelerdeki ahengin güfte-beste uyuşmasına önemli katkısı vardır. Özellikle klasik Türk musikisinde tef ile ve kalıpların hangi usule nasıl yerleştirileceği konusu, “güfte taksimi” denilen ve prozodi ilminin bir bölümünü meydana getiren sistemin ana unsurunu oluşturmuştur.

Hece vezniyle yazılmış güfteler klasik devirde daha çok hafif bazı şarkı ve türkülerde kanto, köçekçe ve tavşanca gibi popüler eserlerde tercih edilmiştir. Bu vezinle kaleme alınan güfteler dini musiki sahasında başta Bektaşî nefesleri olmak üzere bazı ilahilerde kullanılmıştır. Aruzun unutulduğu günümüzde ise bestecilik alanında hemen hemen tek form olarak kalan şarkılarda hece vezniyle, hatta serbest olarak yazılmış manzumelerin tercih edildiği görülmektedir. (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1994:217-218)

## HÂCE MUHAMMED LUTFÎ'NİN BESTELENMİŞ ŞİİRLERİ

Erzurum'un yetiştirdiği önemli alim, mutasavvıf ve şairlerden birisi olan Muhammed Lutfî, doksan sene ömrü içerisinde dünya malına önem vermemiş, kimsenin gönlünü kırmamış, gayet temiz elbise giymiş, sofrasını daima paylaşmış, düşkünlere, hastalara merhametli, yanına gelenlerin dertlerine maddi ve manevi çareler arayan, onların ıstıraplarına derman olan, sohbetli hoş, bilgisi çok, her hareketi vakur olan bir zattır. (Tuna, 2001: 89)

Şiirlerindeki duygu ve düşünceler insanların gönüllerinde ayrı bir güzellik oluşturmakla beraber tekke müziğine meraklı gazelhanlara da ilham vermiştir. Gazelhanlar tarafından Muhammed Lutfî'nin birçok şiiri bestelenmiş, kulaktan kulağa yayılan eserlerin bir kısmı zaman içerisinde derlenip TRT repertuarına kazandırılmıştır.



Muhammed Lutfî'nin nutk-i şeriflerinin Erzurum yöresel melodileriyle bestelenmiş örnekleri, Türk Din Mûsikîsi için de farklı bir müzikal tarz ve belki de biçim olarak karşımıza çıkmaktadır. “Seyreyle güzel”, “Ey kerem kanı” vb. eserler halk mûsikîsi motifli ilahilerin günümüzde daha da yaygınlaşmasına sebep olduğu gibi, diğer yörelerde okuna gelen bu tarz eserlerin derlenmesi ve icra edilerek yaygınlaşması sonucunu doğurmuştur.

Muhammed Lutfî'nin nutk-i şerifleri konularının güncelliği, dilinin akıcılığı ve anlaşılabilirliği, bilhassa besteye oldukça uygun olması vb. sebeplerden dolayı hala bestecilerin ilgi odağı olup yeni besteler yapılmaktadır. (Turabi, 2013: 83)

Muhammed Lutfî'nin “Hulasatü'l-Hakayık” isimli eserinde bulunan eserlerinin bir kısmı isimleri ile belli olan besteciler tarafından bestelenmiştir. Bir kısmı anonim diyebileceğimiz Halk Mûsikîsi anlayışıyla, isimleri çok defa belli olmayan şahıslar tarafından bestelenmiştir. Bir kısım Gazeller ile Mevlid ve Miraciyeler gibi eserler okuyucular tarafından irticalen okunmaktadır. Bu irticali okuyuşlar çoğunlukla Erzurum şivesiyle ve bendir veya daire eşliğinde icra edilmektedir. Bu okuyuş tarzı Muhammed Lutfî döneminde icra edilen geleneksel bir okuyuş tarzıdır. Bu tür icra solo olarak yapılmakta ve arka arkaya mûsikîşinas veya hafızların daire eşliğinde okuyuşları şeklinde olmaktadır. Bu irticali icrada Erzurum mûsikî kültürüne ait olan “Tatyan” tarzı özellikle göze çarpmaktadır. Bu anonim mûsikî icrasında gazeller arasında veya gazellerin kısımları arasında daire ile veya zincirli bendirler ile de bir müddet velleli usul vurulması adet olmuştur. Bu uygulamanın belki de amacı sesleri yorulan icracıları kısa bir müddet olsun dinlendirebilmek olabilir.

Muhammed Lutfî'nin eserlerinin bir kısmı ise daha önce bestelenmiş olan ve halk tarafından benimsenip sevilmiş olan bazı ilahilere söz uyarlanmak suretiyle yapılmıştır. (Ak, 2013: 89)

Aşağıda Muhammed Lutfî'nin bestelenmiş ilahilerinden örnek verilmiştir.

### **Bayram O Bayram Olur**

“Mevla bizi afvede

Gör ne güzel ıyd olur

Cürm ü hatalar gide

Bayram o bayram olur.

Merhamet ede Rahim

Dermanını vere Hakim

Lutfede lutf-i Kadim

Bayram o bayram olur

Feyz-i muhabbet-i Hak

Nur-i hidayet siyak

Cennet-i a`la durak

Bayram o bayram olur.

Lutfî`ye lutf u kerem



Dahil-i bab-1 harem

Daima Allah direm

Bayram o bayram olur.”

## İBRAHİM HAKKI'DA GÜFTE UNSURU

Toplum, yaşamı sürekli bir etkileşim ve iletişimi gerekli kılar ve bu sayede kendi kendisini yeniden üretir. İnsanlar bir arada yaşadıklarından bir birleriyle ve diğer toplumlarla bilgi alışverişinde bulunmaktadır. Bu yolla insanlar bir birlerine yol göstermekte ve böylece toplumun düşünce düzeyini yükseltmektedirler. İbrahim Hakkı Hazretleri de bu sistemi çok iyi uygulayan ve hayatını topluma adayan, insanların düşünce düzeyini yükselten bir düşünür, alim olarak karşımıza çıkar.

Erzurumlu İbrahim Hakkı hayatını insanlara adanmış, onların hayatını kolaylaştırmak için elinden geleni yapmıştır. Bunu yaparken de tamamen hakkın rızasını gözetmiştir. İbrahim Hakkı hayatı boyunca ilimle uğraşmış insanların istifade edebileceği birçok eser bırakmıştır.

Erzurumlu İbrahim Hakkı 18. yüzyılda yaşamış büyük Türk mutasavvıf âlim ve şairidir. 18 Mayıs 1703 tarihinde Hasankale’de dünyaya gelmiştir. İbrahim Hakkı, telif, tercüme, nazire, iktibas ve intihap (seçme) yoluyla sayısız eserler yazmıştır.

Yunus Emre’yi hatırlatan ve sevgi konulu şiirlerle dikkat çeken İbrahim Hakkı, şiirlerini Türkçe, Arapça ve Farsça olarak kaleme almış, genellikle “Hakkı” ve “Fakiri” mahlaslarını kullanmıştır.

Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın ilk ana eseri Divanı’dır. 1755’de yazılmıştır. Divanı büyük oğlu İsmail Fehim’e ithaf etmiştir. Bu Divanı’nda musikiyle ilgili bilgiler yer alır. İbrahim Hakkı’nın Divanı’nda yer alan musiki ile ilgili şiir aşağıda verilmiştir.

Ey çeng perdelerde sipahanı isterim

Ey mutrip, ol terane-i suzanı isterim

Hoş perde-i irak ile uşşaka zevk ver

Kim rast, buseliğe hoş elhanı isterim

Aşk ehlinin şahadetidir ilm ü musiki

Çün müminin şahadet-ü imanı isterim

Aşkın cemali aksidir insanda hüsnüan

Didarı aşkı görmiye hubanı isterim.

Ey Hakkı, Çünkü can-ı cihan aşk-ı pak imiş,

Candan o nur dilde-i ayanı isterim. (Küleki ve Karabey, 1997:393)

Erzurumlu İbrahim Hakkı, “İlahiname” adını verdiği Divanı’nda da bu ilme önem verdiğini belirtmekte ve musikiyle ilgili birtakım terimleri şiirinde büyük ustalıkla kullanmaktadır. Şiirde geçen Sipahan, Irak, Uşşak, Rast-buselik gibi makamlar Klasik Türk Musikisinde önemli yer tutan makamlardır. Şiirde musikinin en güzel tarifini yapan İbrahim Hakkı, âşıkla maşuk arasındaki ilgiyi artıran, bu ilim olduğunu söylemekle yetinmemiş, insan ruhunun bir gıdası, hastalıklara şifa, insanlara etki eden ilim şeklinde tanımlamıştır. (Diclehan, 1980:59)

Ahmet Kabaklı ondan “ruhunu ve hayatını tamamiyle Yunus Emre’ye, şiirini ise bir yanıyla Fuzuli’ye akraba gördüğümüz İbrahim Hakkı” şeklinde bahsetmektedir. (Kabaklı, 1987:237)



İbrahim Hakkı, ömrünün sonlarına doğru bilhassa manzum eserlerinin lisandan değil gönülden okumasını arzu etmiştir. Bu anlamda kızı Hanife`ye “Güzel yüzlü, güzel sözlü ol ey can” şeklinde tavsiyede bulunmuştur. (Muslu, 2004:412) Şaire göre şiir hikmettir ve ancak hakiki sevgiliye yer verdiğinde anlam ve kıymet kazanır. Şaire göre şiir Hakk`ı anlatan bir araçtır ve şairin bu anlamda “aşık-ı billah” olması gerekmektedir. İbrahim Hakkı şiirle birlikte musikiye de büyük önem vermiştir. Musiki için “Aşk ehlinin şahadetidir” tanımını yapmaktadır. Bu sözler Hz. Mevlana`nın “musiki arifler için ruhun gıdasıdır, zira muskide sevgiliye kavuşma ümidi mevcuttur” ifadesiyle paralellik arz etmektedir. İbrahim Hakkı`nın musiki hakkındaki görüşleri kaynaklarda yer almaz. Bazı araştırmalarda onun bu konuda bilgisiz olmadığı tam tersine bestler öğrendiği ve özellikle besteler yaptığı ile bilgiler yer alır. Eşi Zeliha`ya yazdığı mektupları buna örnek olarak göstere biliriz. Bir mektubunda şöyle der: “Benim nazik aşıkım, senin için yollarda ve İstanbul`da besteler yazıyorum ve öğreniyorum ki inşallah gelende seninle ses sese verelim de türlü türlü besteler, güzel güzel kitaplar okuyalım, Allahü Teala`ya aşık olalım, safalar edelim...” (Çiftçi, 2000:135) Bu mektuptan da anlaşılacağı üzere İbrahim Hakkı`nın öğrendiği veya yaptığı besteleri seslendirme konusunda da yetenekli olduğu görülmektedir.

Kurnuç, çalışmasında İbrahim Hakkı`nın musiki ile ilgili yönüne şöyle dikkat çekmektedir; “Her türlü güzelliğe, her güzel şeye gönül veren İbrahim Hakkı`nın musiki için söyledikleri de dikkate değer. Bu saza ve söze âşık büyük adam Divanın`da ve Marifetname`sinde Musiki`nin zorlu bir müdafaasını yaparken türlü emzara şifa, tab`a kalbe cila, ruhlara gıda ve deva... der. Kalbde ve gönülde kalan gizli sırların yalnız Musiki ile açılabilirdiğini, yazılamayan, söylenemeyen, teessür ve tahassüslerin tesellilerini musiki`de bulabileceğimizi, yirmi dört feleğin başka başka sesleri, perdeleri, nağmeleri, bu ihtizazı getirdiğini söyler”. (Kurnuç, 2005:27)

Musiki, sûfinin görünür dünya ile bağlarını kopararak onu ilâhî âleme taşır. ... Dinleyeni somut düşüncelerle bağlamaz, onu soyuta taşır. Dinleyenin duyuları değil, hisleri ön plândadır musikide. Musiki, insanı görsel ya da işitsel olarak herhangi bir somut bağla sınırlamaz. Bu sebeple, diğer sanatlara oranla insana daha fazla tesir eder. Ayvazoğlu`na göre “Musikinin bu etkisi, nağmelerin göklerin dönüşünden alınmış olmasına bağlanmaktadır.”(Varışoğlu, 2003:190)

Musiki, İbrahim Hakkı`nın düşünce dünyasında yer alan ilimlerden biridir. İbrahim Hakkı, musikiyi Marifetname`de felsefi, Divan`da ise tasavvufi bir yaklaşımla yorumlamaktadır. Hanımlarına yazdığı mektuplarında da salt musiki ile ilgilendiği görülmektedir. İbrahim Hakkı, musikinin felsefe ve astronomi ile ilgili boyutunda, ehl-i hikmet dediği düşünürlerle; tasavvuf, edebiyat ve şiir boyutunda da ehl-i aşk diye nitelendirdiği mutasavvıflarla fikir birliği içerisinde. İbrahim Hakkı, musiki konusunda taassuptan kurtulamamış, kuru düşünceli ve kalbi donmuş kişilerin karşısında yer almaktadır. Ona göre hikmete/felsefeye ait bir ilim/sanat olan musiki, hakikatle gönülden dinlenirse hikmet ve sırlarla dolu olduğu anlaşılır. (Akpınar, 2008:235)

İbrahim Hakkı`nın manzumelerine yapılan ilk bestelere XVIII. Yüzyılda karşılaşıyoruz. En çok beste yapılan eseri, hiç şüphesiz 20 besteye “Hak şerleri hayr eyler” manzumesidir. Bunu dört besteye “Merhaba ey aşk-ı baki” ve “Can ellerinden gelmişim” manzumeleri takip etmektedir.

İbrahim Hakkı Hazretlerinin manzumeleri aruz ölçüsüyle yazılmış sebebiyle belirli usullerle bestelenmesi gerekmektedir. Hemen her güfteye tatbik edebileceğimiz sofyan usulünü hariç tutacak olursak, bestelenmiş eserlerin bilhassa müsemmen, devrihindi ve düyek usullerinde olduğunu görüyoruz.



İbrahim Hakkı'nın şiirleri; 1 durak, 1 teşvih, 1 nefes, 4 şarkı, 54 ilahi formlarında olmak üzere 60 defa bestelenmiştir. Bu bestelerde 27 farklı makam ve 13 farklı usul kullanılmıştır. Şiirleri 34 farklı (7 bestekar meçhul) bestekar (Alaeddin Yavaşca 8, R. Tekin Uğurel 8, Zekai Dede 3) tarafından bestelenmiştir.

Eserlerinde ve hayatında musikiye yer veren değerli mutasavvıf ve ilim insanı Erzurumlu İbrahim Hakkı; musikiden zevk alıp hoşlanmış, onu güzel olarak nitelendirip eserlerindeki ince ifadeleriyle önemli bir yere koymuştur. 18. yüzyılda özellikle mutasavvıf olarak o dönemde müziği “ayıp”, “günah” sayan zihniyetlerin aksine “müziği ruha şifa” olarak görüp bir “ilim” olarak nitelendirmiştir. Bu da onun aydın bir düşünceye sahip olduğunu gösterir.

Büyük Türk-İslam Mütefekkeri İbrahim Hakkı'nın ilahileri Müslümanlar için büyük zevk ve huşu ile okunulan ve dinlenen, büyük feyz alınan birer hazine niteliğindedir.

18. yüzyılda bu kadar geniş düşünce yapısı ve kültür birikimine sahip, bu değerli bilim insanı hakkında yazılan pek çok önemli çalışma mevcuttur. Bu önemli şahsiyet hakkında araştırılıp, incelenecek daha pek çok konu olduğu düşünülmektedir. Özellikle Marifetname ve Divan'da musiki ile ilgili bölümler Arapça, Farsça bilen müzikologlar tarafından ayrıntılı olarak ele alınıp incelenebilir.

## SONUÇ

Türk Din Musikisi'nin bilhassa Tekke musikisi formlarının beslendiği ana kaynak, tasavvufi Türk edebiyatı manzumeleridir. Özellikle tarikat mürşidlerinin müridlerine sufi yol anlatma ve eğitimlerini kolaylaştırmak anlamında kaleme aldıkları şiirler-nutuklar, ilahiler, teşvih, na't, mevlid vb. dini musiki formları için güfte olmaktadır. Bu güftelerden pek çoğu bestelenmiş olup, bestelenen eserler gerek tekkelerde zikrullah esnasında, gerek camilerde ibadet esnasında kullanılmışlar ve hala kullanılmaktadırlar. Gönüllerden çıkan bu eserlerin ifade ettikleri anlamların, musikilerin ruhlar üzerindeki olumlu tesir gücüyle birleşince gönüllere daha da kolay ve etkili bir şekilde nüfuz ettiği tecrübe edilmiştir.

Aynı bölgede farklı yüzyıllarda yaşayan, aynı lehçe, aynı dil, aynı inancı kullanan iki büyük mutasavvıfın eserlerini incelediğimiz zaman her iki şairin eserleri bestelenmiş ve şiirleri Türk Din Musikisinde güfte unsuru olarak kullanılmıştır.

Muhammed Lutfi'nin şiirlerindeki duygu ve düşünceler insanların gönüllerinde ayrı bir güzellik oluşturmakla beraber tekke müziğine meraklı gazelhanlara da ilham vermiştir. Gazelhanlar tarafından Muhammed Lutfi'nin birçok şiiri bestelenmiş, kulaktan kulağa yayılan eserlerin bir kısmı zaman içerisinde derlenip TRT repertuarına kazandırılmıştır.

Sufi şairler arasında bir ruh akrabalığı bulunması elbette ki şaşılacak bir durum değildir. Şiirlerinin toplandığı Hulasatü'l-Hakayık eserini incelediğimizde Muhammed Lutfi'nin bir çok şairlerden etkilendiğini görüyoruz. Muhammed Lutfi'nin İbrahim Hakkı'dan etkilendiğini şiirlerinden görüyoruz.

İbrahim Hakkı'nın şiir yazarken de, bilimsel eser kaleme alırken de, geniş ve üç dile dayalı kültürü, engin İslami bilgisi, birçok defa onu kendinden önce gelip geçenlerin bilgi ve tecrübelerinden biraz fazla ölçüde esinlenmesine sebep olmuş gözükmektedir.

İbrahim Hakkı'nın hayatı ve eserleri incelendiğinde, musikiye ilişkin görüşleri, bakışı, açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Hanımı için besteler yaparak onunla birlikte icra eden İbrahim Hakkı'nın musikinin pratiğine de karşı olmadığını görürüz. Oğlu İsmail Fehim'in musikişinas ve sazende olması, İbrahim Hakkı'nın musiki konusundaki düşünce yapısını anlamamıza ışık tutmaktadır.



## KAYNAKLAR

- Ak, Ahmet Şahin (2013). Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin (Efe Hazretleri) Şiirleri ve Musiki. Uluslararası Hacı Muhammed Lutfi Sempozyumu, 25-26 Nisan, Erzurum.
- Akpınar, Hikmet (2008). İbrahim Hakkı'da Musiki Düşüncesi. (Ed. Ahmet Erkol, Abdurrahman Adak), İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu Bildirileri, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Ayverdi, İ. (2005). Misalli Büyük Türkçe Sözlük. c.II., İstanbul.
- Çiftçi, Cemil (2000). Erzurumlu İbrahim Hakkı. Şule Yayınları, İstanbul
- Develioğlu, F. (1993). Osmanlıca Türkçe Sözlük. Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları.
- Diclehan, Şakir (1980). Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı. Er-Tu Matbaası, İstanbul.
- Ersöz, Ahmet, (1991). Alvarlı Efe Hazretleri. Nil yayınları, İzmir.
- Kabaklı, Ahmet (1987). Sohbetler I. İstanbul.
- Kanar, M. (2003). Osmanlı Türkçesi Sözlüğü. İstanbul.
- Kurnuç, Muzaffer Zeki (2005). Erzurum ve Türk Musikisi. Güneş Vakfı Yayınları, Erzurum.
- Kutlu, H. (2006). Hacı Muhammed Lutfi Hayatı Şahsiyeti ve Eserleri. İstanbul, Damla Yayınevi.
- Külekçi, Numan ve Karabey, Turgut (1997). Divan Erzurumlu İbrahim Hakkı. Atatürk Üniversitesi Yayınları, No: 849, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum.
- Lutfi, M. (2006). Hulasatü'l-Hakâyık ve Mektûbat-ı Hacı Muhammed Lutfi. İstanbul, Damla yayınları.
- Muslu, Ramazan (2004). Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl). İstanbul
- Turabi, Ahmet Hakkı (2013). Türk Din Müsikisinde Alvarlı Efe Hazretleri. Uluslararası Hacı Muhammed Lutfi Sempozyumu, 25-26 Nisan, Erzurum.
- Turabi, Ahmet Hakkı (2011). Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Bestelenmiş Güfteleri. (Ed. Cengiz Gündoğdu), Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu Bildiriler, 16-18 Kasım 2011, Zafer Ofset, Atatürk Üniversitesi Yayınları, No:1008, Erzurum.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1994, 14. cilt.
- Varışoğlu, Celâl (2003). Türk-İslâm Sanatlarının Felsefesi Bağlamında Müzik-Şiir Yakınlığı ve Hâtem Divanı'nda Musiki. Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi, sy. 14.



## DEDE KORKUT DESTANI ÖRNEĞİNDE İNANCIN AHLÂKÎ VE KÜLTÜREL DEĞERLERİN KORUNMASINDAKİ ROLÜ

### THE ROLE OF FAITH IN THE PROTECTION OF ETHICAL AND CULTURAL VALUES IN THE EXAMPLE OF DEDE KORKUT EPIC

**Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU**

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi, Ankara, Türkiye.

ORCID ID: 0000-0003-4796-5232

**Aygün ALİYEVA**

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi, Ankara, Türkiye.

ORCID ID: 0000-0002-9620-9743

#### ÖZET

Destanlar, tarihin belirli dönemlerindeki toplumsal hayat ve olaylar üzerine araştırmalar yapılmasında, onların neden ve sonuçlarının aktarılıp anlaşılmasında değerli bilgi kaynaklarıdır. Destanlar ait oldukları tarihi döneme ve içerdikleri konulara göre sınıflandırılmaktadır. Konularına göre destanları kahramanlık destanları ve dini motifli destanlar olarak sınıflandırabiliriz. Kahramanlık destanlarından biri olan Kitab-ı Dede Korkut; Türklerin, özellikle de Azerbaycan Türklerinin tarihi, inancı ve toplumsal düzeni hakkında kıymetli bilgiler içermektedir. Hamit Araslı, Muharrem Ergin, V. V. Bartold, A. H. Kononov ve V. M. Jirmunski gibi isimleri Dede Korkut üzerine çalışmalar yapmış araştırmacılar arasında zikredebiliriz. Kitab-ı Dede Korkut destanının Dresden nüshası 1815 yılında Friedrich von Diez tarafından bilim dünyasına sunulmuştur. Mukaddime ve on iki boydan müteşekkil olan bu nüsha Almanya'da Kral kütüphanesinde saklanmaktadır. Destanın diğer bir nüshası ise 1950 yılında Ettore Rossi'nin ortaya çıkardığı Vatikan nüshasıdır. Bu nüsha, mukaddime ve altı hikayeden oluşmaktadır. Dede Korkut mirasına dünya genelinde büyük değer verilmekte ve Dede Korkut-Korkut Ata Mirası (Kültürü, Efsaneleri ve Müziği) 2018 yılından itibaren UNESCO'nun somut olmayan kültürel mirası listesinde yer almaktadır. 1997 yılında Haydar Aliyev tarafından Kitab-ı Dede Korkut destanlarının 1300. yıldönümü ile ilgili karar imzalanmıştır. Destanlarda aktarılan değerler toplumların var olabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi açısından genel kabul gören dini-ahlaki motifli kültürel içeriklerden oluşmaktadır. Değerler, aynı zamanda toplumsal düzeni sağlayan ve toplumu oluşturan insanların karşılıklı ilişkilerine anlam kazandıran unsurlardır. İnsanların inançları ile davranışları arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Nitekim ünlü filozof Kant, ahlaki inançla değerler arasındaki ilişkiyi “Tanrı’ya ve başka bir dünyaya olan inancım ahlaki doğamla o kadar iç içedir ki, ikincisinin kaybolmasının ilkinin benden koparılmasına bağlı olduğu endişesi duymaktayım” sözleriyle ifade etmektedir. Bu çalışmada Kitab-ı Dede Korkut destanının Dresden nüshasındaki hikayelerden hareketle inancın ahlaki ve kültürel değerlerin korunmasındaki rolü incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dede Korkut Destanı, kültürel ve ahlaki değerler, inanç, din, toplum.

#### ABSTRACT

Epics are valuable sources of information in conducting research on social life and events in certain periods of history, transmitting and understanding their causes and consequences. Epics are classified according to the historical period they belong to and the subjects they



contain. According to their subjects, we can classify epics as heroic epics and epics with religious motives. Kitab-ı Dede Korkut, one of the heroic epics, contains valuable information about the history, faith and social order of the Turks, especially the Azerbaijani Turks. We can mention the names such as Hamit Araslı, Muharrem Ergin, V.V.Bartold, A.H.Kononov, V.M.Jirmunski among researchers who have studied Dede Korkut. The Dresden copy of Kitab-ı Dede Korkut epic was presented to the scientific world by Friedrich von Diez in 1815. This copy, which consists of the prologue and twelve stories, is kept in the King's library in Germany. The other version of the saga is the Vatican copy which was revealed by Ettore Rossi in 1950. This copy consists of an introduction and six stories. Dede Korkut heritage is highly valued in the world and Dede Korkut-Korkut Ancestor Heritage (Culture, Legends and Music) has been included in the UNESCO list of non-polar cultural heritage since 2018. In 1997, Haydar Aliyev approved the resolution regarding the 1300th anniversary of the Kitab-ı Dede Korkut epics. The values conveyed in epics consist of cultural contents with religious-moral motives that are generally accepted in terms of the existence and survival of societies. Values are also explained as items that provide social order and give meaning to the mutual relations of people who make up the society. There is a relationship between people's beliefs and their behavior. In this context, the famous philosopher Kant expresses the relationship between moral belief and values with the words "My belief in God and another world is so intertwined with my moral nature that I am worried that the disappearance of the second is due to the separation of the first from me". In this study, the role of belief in the preservation of moral and cultural values is examined based on the stories in the Dresden copy of Dede Korkut Epic.

**Keyword:** Dede Korkut Epic, cultural and moral values, faith, religion, society.

## GİRİŞ

*Dede Korkut Destanı*'nın araştırmacılar tarafından üzerinde birçok alanda çalışmalar yapılmış iki önemli nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri Alman şarkiyatçı Friedrich von Diez'in 1815 yılında bilim dünyasına sunmuş olduğu Dresden, diğeri ise 1950 yılında İtalyan şarkiyatçı Ettore Rossi tarafından ortaya çıkarılan Vatikan nüshasıdır. Dresden nüshası, mukaddime ve on iki hikayeden; Vatikan nüshası ise mukaddime ve altı hikayeden oluşmaktadır. Destanın Dresden nüshasında yer alan V, VI, VIII, IX ve X. hikayeler diğeri nüshada yer almamaktadır. Bu iki nüshadan başka 2019 yılında destanın yeni bir nüshası daha bulunmuştur. Destanın üçüncü nüshası Kazakistan'da ortaya çıkartılmış ve Metin Ekici tarafından bilim dünyasına sunulmuştur.

**Tablo 1:** Dede Korkut Destanı Nüshalarındaki Hikayelerin Karşılaştırılması

Her iki nüshada bulunan hikayeler	Dresden nüshasında bulunan hikayeler
I. Dirse Han oğlu Buğaç	V. Duha Koca oğlu Deli Domrul
II. Salur Kazan'ın evinin yağmalanması	VI. Kanlı Koca oğlu Kan Turalı
III. Kam Böre'nin oğlu Bamsı Beyrek	VIII. Basat'ın Depe Gözü öldürdüğü boy
IV. Kazan beyin oğlu Uruz'un tutsak olduğu boy	IX. Bekil oğlu Emran
VII. Kazılık Koca oğlu Yigenek	X. Uşun Koca oğlu Segrek
XII. İç Oğuz'a Daş Oğuz'un dönük çıkması ve Beyrek'in öldüğü boy	XI. Salur Kazan'ın tutsak olduğu ve oğlu Uruz'un onu çıkardığı boy





Kitab-1 Dede Korkut üzerine çalışmalar yapmış isimlere örnek olarak Türk araştırmacılarından İ. Hikmet, O. Ş. Gökyay, M. Ergin; Rus şarkiyatçılarından ve türkologlardan ise V. V. Bartold, A. N. Kononov, V. M. Jirmunski, A. Y. Yakubovski gibi bilim adamlarını gösterebiliriz. Destan'da Azerbaycan'da ilk defa 1939 yılında Hamit Araslı tarafından yayımlanmıştır. Sovyetler döneminde destanın tetkiki, öğrenilmesi ve yayımlanması ile ilgili olarak yasak ve kısıtlamalarla karşılaşılrsa da, 1970'li yıllardan itibaren bu yönde çalışmalara başlanmış ve söz konusu çalışmalar giderek artmıştır. Bu kapsamda M. H. Tahmasib, A. A. Sultanlı, E. Abid, Mir Celal, Ş. Cemşidov, B. Abdulla ve E. Demirçizade gibi şahsiyetler destanla ilgili önemli çalışmalar yürütmüşlerdir. Milli kültür mirasımız olan bu eser İngilizce, Rusça, Farsça gibi birçok dillere çevrilmiş ve aynı zamanda İngiltere, Rusya, Amerika, İran'da neşredilmiştir. (Samedov, 1927, s. 8, 9; Rüstemov ve Aliyeva, 2016, s. 6-8; Hacıyev, 1999, s. 6).

Tarihi mirasımız olan *Dede Korkut Destanı*'nın 1300. yılı hakkında 1997 yılında Azerbaycan Cumhurbaşkanı Haydar Aliyev tarafından kararname imzalanmıştır. Bu kararnamenin 4. maddesinde destanın 1300. yıldönümünün uluslararası düzeyde kutlanmasını temin etmek maksadı ile Birleşmiş Milletler'in UNESCO teşkilatına müracaat edilmesi yer almaktadır. UNESCO tarafından 2018 yılında somut olmayan kültürel miras listesine dahil edilen destan Türklerin, Azerbaycan halkının kültürünün, gelenek ve göreneklerinin, toplumsal yaşam tarzının tetkik edilmesi ve öğrenilmesinde büyük öneme ve değere sahiptir.

Bu çalışmada *Dede Korkut Destanı*'nın Dresden nüshası esas alınmıştır. Dresden nüshasında yer alan on iki hikayenin her biri adalet, yardımseverlik, vatanseverlik, vefa, sadakat, fedakarlık, güvenilirlik ile aileye, vatana karşı sorumluluk, doğru sözlülük ve paylaşım gibi ahlâkî değerleri içermektedir. Destanda ayrıca toplumun birliği, beraberliği, bu birlik ve beraberliğin korunması, düzen ve istikrarın sağlanması açısından sözü edilen değerlere sahip olmanın ve onları korumanın önemine dikkat çekilmektedir. Bu değerler üzerine yapılan araştırmalar birçok açıdan önemli olduğu gibi, özellikle sosyalleşme sürecindeki çocukların ve gençlerin değerler eğitimi bakımından da işlevsel öneme sahiptir.

## AHLÂKÎ DEĞERLERİN VE İNANCIN EVRENSİLLİĞİ

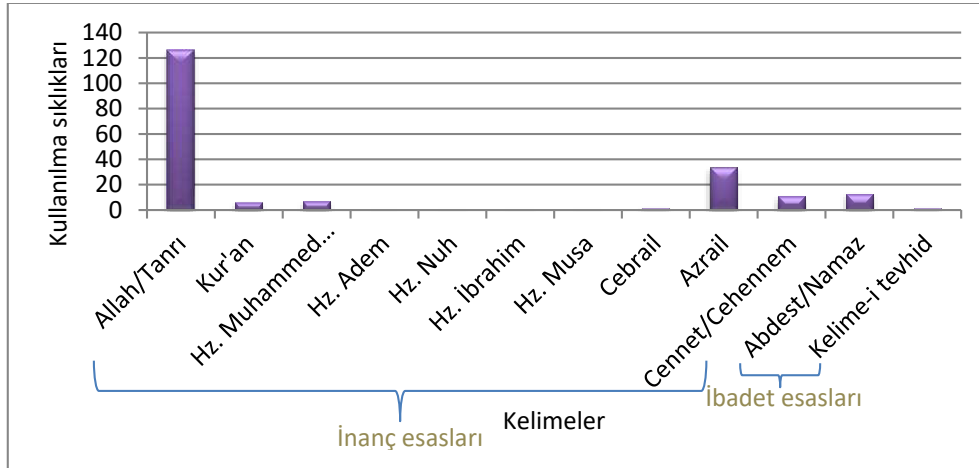
İnsan sosyal bir varlıktır. Bu sebeple her insan toplum içinde, toplumun diğer üyeleri ile karşılıklı ilişki ve uyum içerisinde yaşamak zorundadır. Toplum ve onun düzeni, istikrarı bakımından ahlâkî değerlerin önemi izahtan varestedir. İnsanın mensubu olduğu toplumda uyması gereken, ahlâk olarak ifade edilen davranış biçimleri, kanun ve kurallar mevcuttur. Ahlâk kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup huy anlamını veren hulk/huluk kelimesinden gelmektedir. İslam ahlakçıları tarafından faziletler ve reziletler olarak nitelenen davranışlar ahlâk bilimi kapsamında incelenmektedir. Ahlâkî değerlerin korunmasında toplumun ve toplumsal ilişkilerin rolü önemlidir. İslam ahlakçıları faziletlerin toplumsal hayatın muhafazası ve temel ihtiyaçların sağlanması neticesinde ortaya çıktığını ve insanın var olabilmesi için gerekli olduğunu savunmaktadır (Çağrı, 1989, s. 1; Tusi, 2005, s. 119). İslam ahlakı sadece insanlar arasındaki ilişkilerde değil, aynı zamanda Allah ile kul arasındaki münasebetlerde de dikkat edilmesi gereken hususları esas almaktadır. Her insan önce Allah'a, sonra da Allah'ın yarattıklarına karşı sorumluluklarının farkında olmalı; onlara karşı iyilikte bulunmalı, kötülüklerden ise kaçınmalıdır. Çünkü ancak bu şekilde faziletli insanlardan oluşan bir topluma sahip olmak mümkündür. Hz. Peygamber hiçbir babanın evladına güzel terbiyeden daha üstün bir hediye vermediğini buyurarak insanın kendisinden sonra bırakabileceği en değerli mirasın ahlâkî değerler olduğunu vurgulamaktadır. Yine "müminlerin en güzeli ahlâk bakımından en güzel olanıdır" diyerek ahlâkın insanlık için ne kadar önemli bir değer olduğunu ifade etmektedir (Hadislerle İslam, 2020, cilt. III, s. 17).



Batılı düşünür ve filozoflar da ahlaki faziletlerin anlaşılmasında dini değerlerin önemine dikkat çekmişlerdir. Örneğin Kant'a göre "din, ahlâk alanında meydana gelen belli ödevlerin ilahi buyruk şeklinde açıklanmasıdır". Ahlâk ve din konusu ile ilgili en önemli husus ahlâkın kaynağı meselesidir. William of Ockham'a göre ahlâkî değerlerin kaynağı vahiydir. Başka bir ifadeyle insan bir şeyin iyi ve kötü olduğu sonucuna vahiy yolu ile ulaşabilmektedir. Aquinas tarafından savunulan bir diğer görüşe göre ise insan iyini ve kötüyü anlama, birbirinden ayırma potansiyeline sahiptir. İslam düşünürleri arasında konu ile ilgili üç temel görüş vardır: Mutezili düşünürlerine göre Allah iyi olanı aslında iyi olduğu için emretmekte, kötü olanı ise kötü olduğu için yasaklamaktadır. Bu görüşü savunanlara göre vahiy, akıl vasıtası ile varılan ahlâkî değerleri doğrulayan veya aklın sonuca ulaşmakta yeterli olmadığı meseleleri açıklayan özelliğe sahip olmaktadır. Eş'arî ekolü mensupları ise iyinin sadece Allah onu iyi kıldığı için iyi, kötünün de yine Allah onu kötü kıldığı için kötü olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Çünkü akıl sadece vahiy yolu ile bildirilen hükümleri kavrayabilmektedir. Bu iki görüş arasındaki orta yol olarak ifade edebileceğimiz görüşe sahip olan Maturîdîlere göre ise ahlâkî değerler mutlak ve değişen olmakla iki kısma ayrılmaktadır. Mutlak olan değerlere akıl ile ulaşılmaktadır. Değişen ahlâkî değerler ise Allah tarafından iyi ve kötü olarak belirlenmektedir (Kılıç, s. 49-54; Kant, 2001, s. 19).

## DEDE KORKUT DESTANI'NDA DİNİ-AHLÂKÎ MOTİFLER

İslam dininde iman esasları usulu'd-din, ibadet esasları ise furu-u din başlıkları altında incelenmektedir. İman esasları Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, kaza ve kadere, ahirete inanç şeklinde ifade edilmektedir. İbadet esasları ise kelime-i şahadet, namaz, oruc, zekat ve hacc olarak açıklanmaktadır. *Dede Korkut Destanı*'nda yer alan hikayeler incelendiğinde Oğuzların inanç esaslarını kabul ederek, kamil bir iman ve teslimiyet ile Allah'ın birliğini, yüceliğini ikrar ettiklerini görebilmekteyiz. "Allah Allah demeyince işler olmaz" inancına sahip olan destan kahramanları "Tanrı'nın birliğine yoktur güman" diyerek katıldıkları her savaştan önce arı sudan abdest alarak iki rekat namaz kılmakta ve yine her galibiyet sebebi ile Tanrı'ya şükretmektedirler. *Basat'ın Tepe Gözü öldürdüğü* boyda kahaman zor durumda kaldığı zaman kelime-i tevhidi söylemekte ve Allah'ın yardımı ile yedi yerden kapı açılmaktadır. Destanda Hz. Muhammed'in ismi sıklıkla anılmakta, Hz. İbrahim, Hz. Adem, Hz. Musa'nın kıssalarına işaret edilmekte, Hz. Yakub ve Hz. Yusuf'un kıssası Beyrek ve babasının örneğinde işlenmektedir. Destan da aynı zamanda cennet ve cehennem kelimelerinin, "kaadir Tanrı vermeyince er bayımaz, ezelden yazılmasa kul başına kaza gelmez, ecel vade ermeyince kimse ölmez" gibi düşüncelerin yer alması onların ölümden sonraki hayat, öteki dünya, kaza, kader, ahiret inançları hakkında da ipuçları vermektedir.

**Tablo 2:** Destanda Dini Kavramların Tekrarlanma Sıklığı

Destanın her bir hikayesi ahlâki değerler açısından önemli mesajlar içermektedir. Değerler eğitimi ile ilgili belirlenmiş olan ve kök değerler olarak ifade edilen adalet, sabır, dostluk, dürüstlük, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik ve yardımseverlik gibi birçok ahlâki değer hikayelerin ana konusu olarak işlendiğini görebilmekteyiz. Ahlâk anlayışı içerisinde sadece iyi huy veya davranışları değil, aynı zamanda kötü huy veya davranışları da esas almaktayız. İyi huy ve davranışları fazilet, kötü huy ve davranışları ise rezilet kavramları ile ifade edebilmekteyiz. Destanda nifak, yalan, haset, iftira, kibir gibi kötü huy ve davranışların da fert ve toplum için ne kadar zararlı olduğu gösterilmektedir. Kitab-ı Dede Korkut destanında *Kazılık Koca oğlu Yigenek*, *Salur Kazan'ın tutsak olduğu ve oğlu Uruz'un onu çıkardığı* boylarında baba-oğul, *Uşun Koca oğlu Segrek* boyunda kadeşler, *Dirse Han oğlu Buğaç*, *Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı* boylarında anne-oğul, *Duha Koca oğlu Deli Dumrul*, *Uşun Koca oğlu Segrek*, *Kanlı Koca oğlu Kan Turalı* boylarında ise eşler arasındaki sevgi, saygı, vefa, sadakat, fedakarlık duygularının şahidi olmaktayız. Örneğin Segrek sevdiği kıza beni üç yıl bekle, eğer dönmezsem öldüğümü bil, gözün kimi tutar, könlün kimi severse onunla evlen demekte, kız ise bunu kabul etmeyerek onu bekleyeceğini söylemektedir.

*Kanlı Koca oğlu Kan Turalı* hikayesinde ise eşi kadar mert ve cesaretli olan Selcan hatun düşman saldırısına uğrayan eşi ile birlikte cenk etmekte, onu meydanda yalnız bırakmayarak büyük bir sevgi ve fedakarlık örneği sergilemektedir. Yine Deli Dumrul'un eşi onun için kendi canını Azrail'e vermeye razı olmakla eşine sadakat ve vefa ile bağlı olduğunu göstermektedir. *Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı* boyda Uruz ailesinin, annesinin ve vatanının şerefini kendi canından önde tutarak ölüme razı gelmektedir. Sevgi, özellikle de yaratılan her şeyi Allah için sevmek İslam'da amellerin en faziletlisi olarak değerlendirilmektedir. Allah için sevmek yarattıklarına karşı şefkatli, duyarlı olmayı ve merhametli davranmayı gerektirmektedir. Ailesini, anne ve babasını, vatanını seven bir insanın önce tüm bunları ona bahşetmiş olan Allah'ı sevmesi ve ona verilen bu emanetlerin değerini anlaması, gerektiğinde de canı pahasına da olsa onları koruması gerekmektedir. Vefasızlık ve sadakatsizlik gibi reziletler olarak adlandırabileceğimiz davranışlar da İslam'da kaçınılması gereken kötü huylar olarak ifade edilmektedir. Hz. Peygamber "Kıyamet gününde her vefasızın, vefasızlığının göstergesi olarak bir sancağı olacaktır" buyurarak, faziletlerin ne kadar önemli ahlâki değerler olduğunu vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in "küçüklerine sevgi, büyüklerine ise saygı göstermeyen insanlar bizden değildir" kelamı bu değerlerin önemine bir daha vurgu yapmaktadır.



Deli Kaçar kız kardeşi için elçiliğe gelen Oğuz elinin büyüğü Dede Korkut'a karşı saygısızlık yapar ve Dede Korkut ona elin kurusun dediğinde Deli Kaçar'ın eli yukarıda asılı kalır. Dede Korkut her hikayenin sonunda Oğuz eli kahramanları için dualar eder ve dileklerde bulunur. Büyüklerin hayır duasını almak, onların kalplerini kırmamak, onlara karşı merhametli olmak bizim en büyük değerlerimizden sayılmaktadır. Destanda konu olarak işlenmiş değerlerden biri de dürüstlüktür. Hz. Peygamber "Doğruluktan ayrılmayın. Çünkü doğruluk (insanı) iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Kişi devamlı doğru söyler ve doğruluktan ayrılmazsa Allah katında doğru/sıddik olarak tescillenir. Yalandan sakının! Çünkü yalan (insanı) kötülüğe, kötülük de cehenneme götürür. Kişi devamlı yalan söyler, yalan peşinden koşarsa Allah katında yalancı/kezzab olarak tescillenir." buyurmuştur. Yalancılık gerek fert gerekse toplum açısından büyük felaketler doğurabilecek bir davranıştır. Nitekim *Dirse han oğlu Buğaç* hikayesinde biz hasedin, onun sonucu olan yalanın ve iftiranın hangi neticeleri doğurduğunu, dürüstlüğün ne kadar önemli olduğunu bir daha anlamaktayız. İftira İslam'da yedi helak edici davranıştan biri olarak ifade edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber "Birbirinize kin beslemeyin, birbirinize haset etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin. Ey Allah'ın kulları! Kardeşler olun!.." buyurmaktadır. Bu boyda Buğaç beylik, taht ve tac aldıktan sonra babasının kırk yiğidi tarafından kiskanılır ve sadakatsizlik gösterilerek kendisine tuzak kurulur. Babasına oğlu ile ilgili olarak yalan haberler verilir ve o da oğlunu öldürmek ister. Buğaç ağır yaralanır ancak sonunda iyileşir. Bundan tedirgin olan kırk namert ise Dirse hana yine ihanet eder ve onu elini kolunu bağlayarak esir alırlar. Buğaç babasının esir düştüğünü haber aldıktan sonra babası ona kıysa da o sevgi, saygı ve fadakarlık örneği göstererek onun için savaşır ve babasını kurtarır. Hz. Peygamber kendisine inanan birine yalan söylemenin büyük bir ihanet olduğunu ifade etmektedir. Çünkü yalancıların yaygın olduğu bir toplumda giderek güvensizlik sorunu ve kaos ortaya çıkabilmektedir.

*Kam Böre oğlu Bamsı Beyrek* boyunda ise dostluk, yardımseverlik gibi değerlerin önemine vurgu yapıldığını görmekteyiz. Hikayede Bamsı Beyrek Oğuz elinden olan ve düşman saldırısına uğrayan bezirganlara yardım eder, onlar için savaşır ve canını tehlikeye atar. Yine Beyrek esaret altındaki arkadaşları için canını ortaya koyar ve onları kurtarır. İslam'da arkadaşlığın, komşuluğun değeri şu kelimelerle ifade edilmektedir: "Allah katında arkadaşların en hayırlısı, arkadaşına karşı hayırlı davranandır. Allah katında komşuların en hayırlısı ise komşusuna karşı hayırlı davranandır". *Salur Kazan'ın evi yağmalandığı* boyda da Oğuzların vatan, yurt sevgisi, toplumsal dayanışması, aileye, vatana, devlete karşı olan sorumluluklarının bilincinde olmaları dikkat çekmektedir. *Salur Kazan'ın evi yağmalandığı*, ailesi esir edildiği zaman düşman bir tek sürüleri ele geçirememiştir. Burada sürülerin devletin iktisadi gücünün göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Vatana, devlete karşı sorumluluğunun bilincinde olan Karacık Çoban sayıca çok daha fazla olan düşmanla savaşmaktadır. Bu savaşta kardeşleri şehit düşmesine rağmen Kazan'a yardım eder ve düşman üzerine yürür. Tüm Oğuz beyleri de Kazan ile birlikte savaşarak birlik ve beraberlik örneği sergiler. Bu birlik ve beraberlik ise son boy olan *İç Oğuz'un Daş Oğuz'a asi olup Beyrek öldüğü* boyda bozulur. İki boy arasına düşmanlık girer. Kazan'a asi olan Aruz Beyrek'ten de aynı tutumu bekler, fakat Beyrek Kazan hana ihanet etmez, ona olan vefa ve sadakatını ifade eder. Bu boy birlik, beraberlik ve dayanışmanın önemine bir kez daha dikkat çekmekte ve toplumsal düzenin sağlanması için dayanışmanın gerekliliği düşüncesini ortaya koymaktadır. *Dirse Han oğlu Buğaç* hikayesinde çocuğu olmayan Dirse han sabretmekte ve eşinin tavsiyeleri üzerine aç görse doyurmakta, çıplak görse donatmakta ve borçluyu borcundan kurtarmaktadır. Sonunda bir ağzı dualının hayır duasını almakta ve Allah ona bir evlat bahşetmektedir. Allah için iyi işler yapıp sabredenlerin sonunda mükafatını alacakları düşüncesi de bu hikayede yer almaktadır.



Destanda savaş ahlâkı ile ilgili iki önemli hususla karşılaşmaktayız. Bunlardan ilki kaçanın kovulmaması, diğeri ise aman dileyenin öldürülmemesidir. Savaş sırasında düşman tarafından esir alınanlara nasıl muamele edilemeyeceğini *Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı boyda* görmekteyiz. Hz. Peygamber “her kim (esirler arasındaki) anne ile çocuğunu birbirinden ayırırsa Allah da o kimseyi kıyamet gününde sevdiklerinden ayırır.” buyurmaktadır. Hz. Peygamber savaş sırasında aşırıya gidilmemesini; yaşlılara, çocuklara, kadınlara zarar verilmemesini ve onlara dokunulmamasını emretmektedir. Destanda dikkat çeken bir diğer husus ise ad koyma törenleridir. Bilindiği üzere İslam’da çocuğa güzel bir isim verilmesi tavsiye edilmektedir. Dede Korkut Destanı’nda da gençler kahramanlık gösterdikten sonra yaptıkları yiğitliğe göre ad almakta ve bu isimle anılmaktadırlar. Destanda Türklerin potlaç geleneğine benzetilen yağma törenleri ile karşılaşmaktayız. Salur Kazan sıklıkla ailesini alarak evden çıkar ve malını, mülkünü yağmalattırır. Potlaç geleneğinin armağan yaklaşımı ile İslam’daki infak anlayışı arasında bir benzerliğin olduğunu söyleyebiliriz. Infak, insanın sahip olduğu mal ve mülkü Allah yolunda ve O’nun rızasını kazanmak için ihtiyaç sahiplerine sarf etmesidir. Bu anlamda Türklerin yağma geleneği ile infak anlayışı arasında bir ilişki kurabilmemiz mümkün olmaktadır. Sahip olduğumuz tüm bu ahlâki ve kültürel değerlerimizin korunup, nesilden nesile aktarılmasında dini inancımızın rolü büyüktür. İnsanın zor durumlarında bile isyan, şükürsüzlük etmeyerek Allah’a sığınması, toplumsal sorumluluklarının farkında olması ve bu doğrultuda hareket etmesi sahip olduğu inancın tesiri ile mümkün olmaktadır. Kamil insan birlik beraberliğin ve bunun ifadesi olan adaletin koruyucusu olmalıdır. Adaletli olmak mutedil olmayı gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle insan reziletleri doğurabilecek fazlalık ve eksiklikten kaçınmalı, her zaman ifrat ve tefrit arasındaki orta yolu bulmaya çalışmalıdır. Ahlâki değerler sadece insanlar arası ilişkilerde değil aynı zamanda Tanrı ile kul arasındaki münasebetlerde de ortaya çıkmaktadır. Ahlâki değerlerin bütünü olarak ifade edebileceğimiz adalet anlayışı ise, öncelikle insanın kendisini yaradan varlığa karşı sorumluluklarının farkında olmasını ve onları yerine getirmesini gerektirmektedir. İkinci olarak ise diğer insanlar ve topluma karşı sorumluluklar gelmektedir. İnsan kendi nefsinin hatalarını görmekte ve idrak etmekte zorluk çekebilmektedir. Bu durumda onun sahip olduğu değerleri kendisine yol göstermekte; onu kötülükten sakındırmakta ve iyiliğe yönlendirmektedir.

## SONUÇ

Dede Korkut Destanı’nda yer alan hikayeler incelendiğinde Nasredin Tusi’nin nefsin korku anında sabır ve temkin göstermesi, nizamsız davranışlara yol vermemesi olarak ifade ettiği cesaret, yine nefsin musibet, keder anında dayanıklılık göstermesi olarak belirttiği metanet, tevazu, vatan, aile, halk şerefini korumakta nefsin kayıtsız kalmaması olarak tarif ettiği gayret, haysiyet ve kendi yaratıcısı olan Tanrı’ya, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inanç, Tanrı’nın, meleklerinin, peygamberlerinin söylediklerine iman etmek, helal, haram konularında emredilenlere uymak, takva sahibi olmak şeklinde tarif ettiği İslam ahlakının temel ilkelerine rastlamaktayız. Destanın *Kazan beyin oğlu Uruz’un tutsak olduğu boyda* Kazan beyin sözleri yaradana tevekkülün en güzel örneklerinden biridir. Hikayede Kazan bey, eşinden esir alınmış oğlu Uruz’u bulmak için vakit istemektedir. Bulamayacağı takdirde ise Tanrı verdi, Tanrı aldı diyerek kaderine razı gelmesi gerektiğini ifade etmektedir. Tusi de aynı şekilde tevekkülü insan kudreti dışında, imkansız, aklın fevkinde olan durumlarda insanın ifrat ve tefrite düşmemesi olarak açıklamaktadır. Hz. Eyyub’un başına gelen musibetlere sabretmesi tevekkülün en güzel örneklerindedir. İnsan yalnız inancı vasıtası ile başına gelen musibetlere karşı dayanıklı olup günah işlemekten çekinebilmektedir (Tusi, 2005, s. 91, 94).



Ahlâk ve din birbiri ile ilişkili olan ve iç içe geçmiş iki kavramdır. Bu iki kavramı birbirinden ayrı düşünmenin imkansız olduğunu bile söylememiz mümkündür. Sosyal kurumlar içerisinde yer alan dinin değerler meydana getirmek gibi bir fonksiyona sahip olmasının yanı sıra, aynı zamanda kontrol mekanizması gibi özelliği de mevcuttur. Din, insanı iyi olana teşvik etmekte ve kötü olandan çekindirmektedir. Bu doğrultuda ahlâki erdemlere uygun olarak yaşamak, insanın kendi sorumluluğundadır. Eğer insan bu sorumluluğunun farkında olmaz, bu değerleri esas almaz ve kötülüğü tercih ederse, bu durumda ilahi adalat devreye girmektedir. İnsan iyiliklerinin mükafatını aldığı gibi aynı zamanda yapmış olduğu kötülöklere göre cezalandırılmaktadır. Çünkü ahlâki değerlerden en önemlisi ve diğer ahlâki değerlerin esası olarak nitelendirebileceğimiz adalet de bunu gerektirmektedir. Dinlerin kendisi bir ahlâk sistemi olarak değerlendirilmekte ve onların birer ahlâk sistemi ortaya koydukları ifade edilmektedir. Din, aynı zamanda insan üzerinde harekete geçirmiş olduğu vicdan ve merhamet duyguları vasıtası ile onarıcı bir fonksiyona sahiptir. Nitekim “Güngör, insanın insana zarar vermemesi ve herkesin birbirine faydalı olması ilkeleri ile ahlaki buyrukları özetlenebilecek olan dinin, temel ahlâki değerlerin kaynağını oluşturduğuna inanmaktadır. Kaynağında kültürel değerlerin yer aldığı sosyal ahlâk; din, aile, devlet, hukuk, hak, adalet, eşitlik, sorumluluk, dayanışma, örf, adet, ve vatan-millet sevgisi gibi temel ahlâki değerler üzerine inşa edilmelidir. Zira toplumların mutluluk ve refahı ancak bu ilkeleri hayata katmalarıyla mümkündür.” (Çapcıoğlu, 2015, s. 197).

## KAYNAKÇA

- Abay, A., “Kur’an’ın Bireye ve Topuma Kazandırdığı Ahlâki Değerler”, *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*, 2018, Kahramanmaraş, s. 635-648.
- Abdulla, K., (1997), *Kitabi-Dede Korkut ve İsam Dini*, Bakü: Ozan.
- Arıkoğlu, E., “Dede Korkut Kitabı’nın Üçüncü Yazmasının Bulunuşu”, *Milli Folklor*, S.123, 2019, s. 23-30.
- Aslaç, F., “Dede Korkut Hikayeler’inde Kültürel Bellek Bağlamında Gelenekler”, *Journal of Turkish Language and Literature*, C. 4, S. 1, 2018, s. 17-35.
- Ceferov, N., (1999), *Kitabi-Dede Korkutta İslama Geçidin Poetikası*, Bakü: Yeni Neşrler Evi.
- Çağlayan, H., “Ahlâki Davranış Açısından İnanç ve Görev Ahlâkı”, *E-Şarkiyat Dergisi*, C. 8, S. 1, 2016, s. 93-107.
- Çağrııcı, M., “İnfak”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XXII, İstanbul, 2000, s. 289-290.
- Çapcıoğlu, İ., “Erol Güngör Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi ve Sosyal Ahlâk”, *Geçmişten Geleceğe Ahlâk*, 2015, Bartın, s. 191-197.
- Çapcıoğlu, İ., Çapcıoğlu, F., “Popüler Kültürün Metalaştırdığı Değerlerimizi Nasıl Yeniden İnşa Edelim?”, *Uluslararası Sempozyum İnsani Değerlerin Yeniden İnşası*, 2014, Erzurum, s. 21-29.
- Deveci, H., Belet, D., Türe, H., “Dede Korkut Hikayelerinde Yer Alan Değerler”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 12, S. 46, 2013, s. 294-321.
- Ergin, M., (1971), *Dede Korkut Kitabı*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Gökyay, O.Ş., (1973), *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.
- Güngör, R. Ş., “Dede Korkut Hikayelerinde İslami Unsurlar”, *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi*, S. 5, 2016, s. 314-335.



- Hacıyev, T., (1999), *Dede Korkut: Dilimiz, Düşüncemiz*, Bakü: İlm neşriyatı.
- Hadislerle İslam, (2020), İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı. Hökelekli, H., “Din Değerler ve Eğitim”, *Eskiyeni*, S. 3, 2006, s. 46-56.
- Kant, İ., (2001), *Pratik Usun Eleştirisi*, (İ. Z. Eyuboğlu, çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, İ., (2013), *The Critique of Pure Reason*. Yayınevi Belirtilmemiş.
- Kılıç, R., (t.y.), “Bunalım Dönemlerinde Ahlâkın Dini Temelinin Önemi”, s. 39-57, *Çağımız Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, Ensar Neşriyatı. Kitabi-Dede Korkut, (1999), Bakü: Yeni Neşrler Evi.
- Kitapçı, İ., “Gösterişçi Tüketim Örneği Olarak Potlaç Kültürü ve Günümüzün Küresel Kapitalist Dünyasındaki Yansımaları”, *MAEÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, C 11, S. 29, 2019, s. 603-622. Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine, (2017), Ankara: MEB.
- Özbay, M., Tayşi, E. K., “Dede Korkut Hikâyeleri’nin Türkçe Öğretimi ve Değer Aktarımı Açısından Önemi”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, C. 1, S. 1, 2011, s. 21-31.
- Özmen, F., “Dede Korkut Hikayelerinde Konukseverlik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, C. 8, S. 20, 2020, s. 45-63.
- Rüstemov A., Aliyeva, G., (2016), *Kitabi-Dede Korkut ve H. F. Dits*, Bakü: Mütercim.
- Samedov, A., (2003), *Kitabi-Dede Korkut Destanının Tetkiki ve Öğrenilmesi Tarihinden*, Bakü: Nurlan.
- Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı, (2018), Ankara: MEB.
- Soyuçok, M., “Batur, Z., Dede Korkut Hikayelerinde İnanç Kavramı ve Bu Kavrama Yüklenen Anlamlar”, *Turkish Studies*, C. 12/18, Ankara, s. 545-560.
- Şahin, H., “Dede Korkut Kitabı’nda Vefa Değeri”, Erişim adresi: [file:///C:/Users/User/Desktop/D.Q007/New%20folder/Dede\\_Korkut\\_Kitabinda\\_Vefa\\_Degeri.pdf](file:///C:/Users/User/Desktop/D.Q007/New%20folder/Dede_Korkut_Kitabinda_Vefa_Degeri.pdf).
- Tabak, S., Yaylak, E., “Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Kök Değerlerin Yeri”, *IJOEEC*, C. 5, S. 8, 2020, s. 1-51.
- Tural, A., “Dede Korkut Hikayelerinin Sosyal Bilgiler Öğretim Programındaki Değerler Açısından İncelenmesi”, *Turkish Studies*, C. 13/11, 2018, s. 1337-1346.
- Tusi, N., (2005), *Ahlaki-Nasiri*, Bakü: Lider Neşriyatı.
- Yazıcı, M., “Değerler ve Toplumsal Yapıda Sosyal Değerlerin Yeri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 24, S.1, 2014, s. 209-223.
- Yazıcı, M., “Toplumsal Değişim ve Sosyal Değerler”, *Turkish Studies*, C. 8, 2013, Ankara, s. 1489-1501.
- Yazoğlu, R., “Din-Ahlâk İlişisine Genel Bir Bakış”, *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı*, 2017, s. 33-45.
- Yetiş, K., “Destan”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. IX, İstanbul, 1994, s. 202-205.



## SEYFƏDDİN RZASOY – ÖMRÜN ÖZÜNÜTƏSDİQ MƏQAMI

SEYFADDIN RZASOY - A MOMENT OF SELF-ASSERTION IN LIFE

SEYFEDDİN RZASOY - HAYATTA BİR KENDİNİ İFADE ETME ANI

**Elçin Qaliboğlu**

AMEA Folklor İnstitutunun

böyük elmi işçisi,

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

### ÖZƏT

Professor Seyfəddin Rzasoy elmi yaradıcılıq yönünü tapdığı dərəcədə onu ifadə edənlərdəndir. Onun alim uğurunun məncə, nədəni budur: ardıcıl məqsədli mütaliə, düşünmək və yazmaq. Ən başlıcası isə arxayınlaşmamasıdır. Arxayınlaşmağı ötmək – yaradıcılığı ardıcıllaşdırmaqdır. Tükənməyin səbəbi – ideyasızlıqdır, ideyasızlığın kökü – ruhsuzluq. Məqsədsizlik – halsızlıq (ətalət) yaradır, ömrü çulğayır.

Yaradıcılıq – düşüncədən başlayır. İnamlı düşüncə insanı həqiqətə yetirir.

Dünyada hər şeyin kəşf olunduğu, hər sahədə fikirlər deyildiyi üçün insan əlini-qolunu sallayıb otursunmu, ya axtarışa ard eləsin? S.Rzasoy həmişə inanıb ki, fərdiliyini, özünəməxsusluğunu aşkarlamaq üçün dayanmadan çalışmalıdır. Onu öz yaradıcılıq sahəsinin bilgini edən çətinlikdən qorxmamasıdır. Yaradıcı düşüncə çətin yolun doğruluğunu anlayır, asan yoldan vaz keçir.

Məncə, S.Rzasoyun Azərbaycan filoloji, türkoloji, mifoloji fikri üçün verəcəyi daha böyük töhfə hələ qarşıdadır: dünyanı, həyatı, xalqı, insanı dərkən yeni üfüqlərinin yaradıcılıqda daha aydın, daha məntiqli, daha yaşarı, daha universal ifadəsi.

Alim Seyfəddin Rzasoy həm də pedaqoqdur, özünəməxsus öyrətmə yönü var. Özünəməxsusluq – başqasından fərqlənməkdir. Başqasından fərqlənən – özü olur, var olur.

Ali məktəb auditoriyasında tələbələrlə söhbətlərinin davamını şöbədə görmüşəm. Çoxluğun içindən ümidverən azlığı aşkarlayıb özünə inandırmaq, inkişafı üçün ardıcıl çaba göstərmək də hər müəllimin işi deyil. S.Rzasoy bunu bacara bildi.

Onun ardıcılığı universallığa əsaslanır: alimliyi ilə pedaqoqluğunu birləşdirə bildi.

Gənclərin elmi araşdırmaçılığa yönləndirilməsi, hər zaman onlara mənəvi dayaq durmaq, ideya yaradıcılığı üstə kökləmək, uğurlarından mənəvi zövq almaq...

Sevinə bilmək asan göründüyü dərəcədə çətin işdir. S.Rzasoy nəinki tələbələrinin, ətrafındakı hər kəsin uğurlarına sevinə bilir.

S.Rzasoyun fəlsəfəçiliyi elmi axtarışlarını ümumiləşdirməyə, başqalarından və özündən öyrəndiklərini sistemləşdirməyə imkan verir.

Məqalədə 18 kitabın, 300-dən çox elmi məqalə müəllifi, prof. S.Rzasoyun alimliyi, pedaqoqluğu araşdırılır, əsərləri təhlil olunur.

**Açar sözlər:** Professor Seyfəddin Rzasoy, S.Rzasoyun kitabları, S.Rzasoyun yaradıcılığı, Azərbaycan mifologiyası və S.Rzasoy, alim-pedaqoq S.Rzasoy.





## ABSTRACT

Professor Seyfeddin Rzasoy is one of those who expressed his scientific creativity. I think this is the reason for his scientific success: consistent reading, thinking, and writing. The main thing is not to be reassured. Overcoming reassurance is the consistency of creativity. The reason for exhaustion is lack of ideas, the root of lack of ideas is a lack of spirit. Purposelessness - creates weakness (inertia), envelops life.

Creativity begins with thinking. Confident thinking brings a person to the truth.

Should a person shake hands or pursue a search because everything in the world has been discovered and opinions have been expressed in every field? Rzasoy has always believed that he must work tirelessly to reveal his individuality and uniqueness. It is not afraid of the difficulties that make him knowledgeable in his field of creativity. Creative thinking understands the correctness of the difficult way, gives up the easy way.

In my opinion, S.Rzasoy's great contribution to the philological, turkological, mythological thought of Azerbaijan is still ahead: a clearer, more logical, more age-old, more universal expression of the new horizons of understanding the world, life, people, people.

Scientist Seyfaddin Rzasoy is also a pedagogue, he has his way of teaching. Uniqueness is to be different from others. Different from others - it happens, it exists.

I saw the continuation of his conversations with students in the university auditorium in the department. It is not the job of every teacher to identify and persuade a promising minority out of the majority and to make consistent efforts for its development. S.Rzasoy was able to do that.

His sequence is based on universality: he was able to combine his science with his pedagogy.

To direct young people to scientific research, to always support them morally, to focus on creativity, to enjoy their success ...

It is as difficult as it seems easy to be happy. S.Rzasoy can rejoice in the success of not only his students but everyone around him.

Today every creative person must have at least some philosophical ability to be a questioner of the essence and to organize his thoughts logically. S.Rzasoy's philosophy allows generalizing scientific researches, to systematize what he has learned from others and himself.

The article includes about 18 books, hundreds of scientific articles, prof. S.Rzasoy's science and pedagogy are studied and his works are analyzed.

**Keywords:** Professor Seyfaddin Rzasoy, S.Rzasoy's books, S.Rzasoy's creativity, Azerbaijani mythology and S.Rzasoy, scientist-pedagogue S.Rzasoy.

## ÖZET

Profesör Seyfeddin Rzasoy, bilimsel yaratıcılığını dile getirenlerden biridir. Bilimsel başarısının nedeninin bu olduğunu düşünüyorum: devamlı okuma, düşünme ve yazma. Ana şey, güvence altına alınmamaktır. Güvenin üstesinden gelmek, yaratıcılığın tutarlılığıdır. Tükenmenin nedeni fikir eksikliğidir, fikir eksikliğinin kökü de ruh eksikliğidir. Amaçsızlık - zayıflık (atalet) yaratır, hayatı sarar.

Yaratıcılık düşünmekle başlar. Kendinden emin düşünce insanı gerçeğe götürür.



Dünyada her şey keşfedildi ve her alanda görüşler dile getirildi diye bir insan elini sallamalı mı, yoksa bir arayışa mı girmeli? S.Rzasoy, bireyselliğini ve benzersizliğini ortaya çıkarmak için yorulmadan çalışması gerektiğine her zaman inanmıştır. Onu yaratıcılık alanında bilgili yapan zorluklardan korkmaz. Yaratıcı düşünme, zor yolun doğruluğunu anlar, kolay yoldan vazgeçer.

Bence S. Rzasoy'un Azərbaycan'ın filolojik, türkolojik, mitolojik düşüncesine büyük katkısı hala önde: dünyayı, hayatı, ulusu, insanları anlamının yeni ufuklarının daha net, daha mantıklı, daha canlı, daha evrensel bir ifadesi.

Bilim adamı Seyfəddin Rzasoy aynı zamanda bir pedaqogdur, kendine has bir öqretme şekli vardır. Özgünlük diqerlerinden farklı olmaqdır. Diqerlerinden farklı - olur, var olur.

Bölümdeki üniversite oditoryumunda öqrencilerle yaptığı konuşmaların devamını gördüm. Çoğunluktan gelecek vadeden bir azınlığı belirleyip ikna etmek ve gelişimi için tutarlı bir çaba göstermek her öqretmenin işi değıldir. S.Rzasoy bunu başardı.

Sıralaması evrensellik üzerine kuruludur: bilimini pedaqojisiyle birleştirmeyi başarmıştır.

Gençleri bilimsel araştırmalara yönlendirmek, moral olarak her zaman desteklemek, fikir üretmeye odaklanmak, başarılarının tadını çıkarmak...

Mutlu olmak kolay görüldüğü kadar zordur. S.Rzasoy sadece öqrencilerinin değıl, etrafındaki herkesin başarısına sevinebilir.

Bugün aslında her yaratıcı insanın özü sorgulayıcı olabilmesi, düşüncelerini mantıksal olarak düzenleyebilmesi için en azından felsefeçiliye sahip olması gerekir. S.Rzasoy'un felsefeçiliyi bilimsel araştırmaları genelleştirmeye, başkalarından ve kendisinden öqrendiklerini sistematize etmeye olanak tanır.

Makalede 18 kitap, 300-dən fazla bilimsel makale yazarı, prof. S.Rzasoy'un bilim ve pedaqojisi, eserleri incelenir.

**Anahtar Kelimeler:** Profesör Seyfəddin Rzasoy, S.Rzasoy'un kitapları, S.Rzasoy'un yaratıcılığı, Azərbaycan mitolojisi ve S.Rzasoy, bilim adamı-pedagog S.Rzasoy.

## GİRİŞ

Həyat insan üçün özünütəsdıq meydanıdır: kimi bu meydanda var olur, kimi də yox olur. Bu, təbiidir, ona görə ki, insan yalnız bioloji var olmaq üçün dünyaya gəlir. Biolojilik başqa canlılara da xasdır. İnsanın isə ruhsal (mənavi) borcu var. Müəyyən dövəndə ruh-bədən birliyinin uzunömürlü olması isə insandan hünər istəyir. Özünütəsdıq mərhələsi əslində buradan başlayır.

Heç bir insan o birinə bənzəmir. Hər kəsin özünəməxsusluğu var. Çünki hər bir insanın fərdiliyi – onun bənzərsizliyinin təsdiqidir. Burada söhbət insanın həyat gedişini anladığı dərəcədə özünü azdan-çoxdan yaratmasından, var olmasından gedir.

Bir də var, insanın başqalarından mahiyyətcə fərqi yoxdur, hamı kimi yaşayır, düşünür, var olduğunu zənn edir, özünü aldadır...

## ARAŞDIRMA

Yaşamaq – yaradıcılıqdır. Yaradıcılıq çeşidləri çoxdur: düşünmək fərqliliyi, yəni fərdiliyi, özünüifadə, yaşam fərqliliyi...



Həyat axtarırlarının davamlı sonucu var: ömür çay kimi axdığından onu kəsmək olmur, olmaz. İnsanın diləkləri (arzuları) saysız olduğu dərəcədə bunların azı gerçəkləşir, ancaq o, ruhdan düşmür, az olan ömrü dəyərləndirir, ömrün hər anını mənəylə doldurmağa çalışır. Bu gedişdə dünyaya uşaqkən heyran-heyran baxmağımız da var, gənclik çağımızın coşğunluğu, məcrasına sığmayan dağ çayı kimi kükrəməyimiz də, habelə ömrümüzün yetkinliyindən qocalığımıza bəzən hiddətli, bəzən də kövrək-kövrək boylanmağımız da, yetə bildiyimizdə qocalığımızın ucalığı da...

\*\*\*

Həyat bizi gözləmir, axır gedir. Bu az ömrü nəylə doldururuq? Həqiqətlə, ya yalanlarla? Özünütəsdiqlə, özündənkeçməklə, ya həqiqətdən keçməklə? Nədən çox zaman halsızlığımızdan diksinmirik, ya da bildiyimiz dərəcədə məqamı aşmaq istəmirik? Sualları özümüzə hey veririk, özümüzə üz-üzə qalmağa çalışırıq, çox zaman alınmır, ancaq bu kimi məqamlar əslində mənəvi təsdiq üçün hava-su kimi gərəklidir...

Belə sualları insanlar daha çox ömrün 40-50 yaşlarında özlərinə verirlər. Təəssüf ki, belə sualları bizə orta və ali məktəbdə öyrətmirlər, nədənsə özümüz sövqi-təbii öyrənirik.

Deməli, insanın özünüöyrənməyi ilə yanaşı özünüöyrətmənliyi də var – başqasından öyrəndiyi kimi, başqasının öyrətdiyi kimi... Başlıcası, əslində özünü öyrənmək heç zaman gec deyil, əsas odur bunu başlayasan.

\*\*\*

Yaradıcılıq çoxçeşidli, əlvan bir prosesdir. Yaradıcı insanın ixtisaslaşdığı sahə üzrə yazdığı kitablar ola bilsin, onun iç dünyasını az açsın, ya da heç açmasın. Adətən yazıçı-şairlərdə, rəssamlarda, bəstəkarlarda özünüifadə bu mənada daha aydın görünür, ancaq mənəcə, bunlarda da tam olmur. Ona görə ki, insan özünü adətən cəmiyyətdə tam aşkarlamağa çəkinir, müəyyən məqamlarıyla görünür, bilinir, bu da istər-istəməz yaradıcılığa ziyan vurur...

Ancaq insan həm də daxilən – içdən aşkarlanmağa can atır. Nə olur-olsun! Səni anlamırlar, hətta qəbul etmirlər, di gəl, özünütəsdiq deyilən insani məqam var!

Yaradıcılığın elə sahələri var ki, orada bədiyyata istər-istəməz çox meydan olmur. İctimai-siyasi, elmi yöndə belədir. Ancaq insanın iç dünyası bilinməlidir, görünməlidir, çünki fərdilik, bənzərsizlik insan aqibətidir.

\*\*\*

Ömrün 60 yaş dönəmi gerçəkdən özünütəsdiq məqamıdır. İnsan var bu məqama gecikir, insan da var tez çatır. Hər şey məqamında gözəldir. Necə deyərlər, asta gedən usta gedər. Həyat üzü yoxuşadır, qaçsaq, bağrımız partlayar.

Bu düşüncələrin izində Seyfəddin Rzasoyun obrazını yaratmağa çalışacağam. Elmi yöndə yaradıcılıq bu gün də bəzilərinə “soyuq sahə” kimi gəlir. Bunu sözügedən sahədə yaradıcı özünüifadəsinin hamı tərəfindən anlaşılması kimi izah edirlər. Ancaq həyatın, dünyanı dərkən əlvanlığı var və bu əlvanlığı çatdırmaq insandan hünər istəyir.

S.Rzasoyun alim ömrü haqqında yazılıb, şübhəsiz, bundan sonra daha çox yazılacaq. Bu, onun yaradıcı insan olaraq haqqıdır. Ancaq düşünürəm, bu yazıda hərtərəfli şəkildə obrazının yaradılmasına gərək var. İnsanın görünməyən tərəflərdən ifadə olunması yaradıcılığının daha yaxşı anlaşılmasına təkan verən amil sayıla bilər.

\*\*\*

Onun çılğın çağlarını da görmüşəm, sakit çağlarını da. Ancaq heç vaxt yaradıcılıqdan qalmayıb. Xəstəxanada can ağrılarıyla çarpışan günlərdə belə yaradıcılıq şövqüyləydi. Bu, içdən



yaratıcılıqla bir olmaqdır, bir an da olsun, ayrılmamaqdır. Belə hala gəlib çıxmaq, 3-5 günün işi deyil, insandan ömür istəyir.

Yaratıcılıq – düşüncədən başlayır. İnamlı düşüncə insanı həqiqətə yetirir. Ayrıca elmi həqiqət varmı? Əslində həqiqət birdir, onun elmdə, həyatın başqa sahələrində insan şəxsində ifadəsi var.

S.Rzasoy elmi yaratıcılıq yönünü tapdığı dərəcədə onu ifadə edənlərdəndir. Onun alim uğurunun mənə, nədəni budur: ardıcıl mütlaliə, düşünmək və yazmaq. Əslində indi onun üçün burada ayrıca mərhələ axtarmağa da gərək yoxdur, çünki yaratıcı proses çoxdan axarındadır.

Ən başlıcası isə onda dəyərləndirdiyim cəhət - arxayınlaşmamasıdır.

Arxayınlaşmağı ötmək – yaratıcılığı ardıcıllaşdırmaqdır, arxayınlaşmaq – yaratıcılıqda tükənməkdir.

Tükənməyin nədəni (səbəbi) – ideyasızlıqdır, ideyasızlığın kökü – ruhsuzluq.

Məqsədsizlik – halsızlıq (ətalət) yaradır, ömrü çulğayır...

Dünyada hər şeyin kəşf olunduğu, hər sahədə fikirlər deyildiyi üçün insan əlini-qolunu sallayıb otursunmu, ya axtarırsa ard eləsin? Axı çətinidir yeni söz demək?

S.Rzasoy həmişə inanıb ki, fərdiliyini, özünəməxsusluğunu aşkarlamaq üçün dayanmadan çalışmalıdır. Onu öz yaratıcılıq sahəsinin bilgini edən çətinlikdən qorxmamasıdır. Yaratıcı düşüncə çətin yolun doğruluğunu anlayır, asan yoldan vaz keçir.

\*\*\*

S.Rzasoyla tanışlığımın tarixi 2006-cı ilin yanvarında oldu. Şöbəyə ilk gəlişimdə onu kompüter arxasında işləyən gördüm. İndi də belədir.

Mənə, S.Rzasoyun Azərbaycan filoloji, türkoloji, mifoloji fikri üçün verəcəyi böyük töhfə hələ qarşıdadır. Dünyanı, həyatı, xalqı, insanı dərkin yeni üfüqlərinin yaratıcılıqda daha aydın, daha məntiqli, daha yaşarı, daha universal ifadəsi.

60 yaşın məntiqi özgür düşüncə üçün yeni imkanlar açır: sitatçılıqdan çıxmaq qaçılmazlığı (baxmayaraq ki, indiyə kimi sitatçılıqda qalmaq qaçılmazlığı, gərəkliyi vardı), fikri birbaşa demək, özündən öyrənib özünü ifadə etmək, öncəkindən daha çox müzakirələrə açıq olmaq.

İndiyə kimi əsərlərində S.Rzasoyu heç zaman sitatdan asılı qalan görməmişəm. Sitatçılıq onun üçün daha çox yaxşı mənada özünü (burada: fikrini) təsdiq vasitəsi olub.

\*\*\*

60 yaş – ömrün arı pətəyi kimi tam dolan, bəhrəli vaxtıdır. Əslində böyük özünüifadə bu yaşdan sonra başlayır.

Alim Seyfəddin Rzasoy həm də pedaqoqdur, özünəməxsus öyrətmə yönü var. Özünəməxsusluq – başqasından fərqlənməkdir. Başqasından fərqlənən – özü olur, var olur. Qəribədir, o, bu prosesdə qəliz sayılan əsərlərini də sadə izah etməyi bacarır...

Burada onun pedaqoji ustalığı şübhəsiz, köməyinə gəlir. Əgər sovet dövründən üzü bəri çağdaş metodika elminin də standartlarına əsaslanaraq, metodika – standart (qəlib) biliyin standart (qəlib) də təqdimatını uyğun sayır. Ancaq inanıram ki, yaxşı (istedadlı) müəllimin metodikası elə onunla birgə sinfə daxil olur. Çünki özüm də bu halı yaşamışam. Gərək müəllim olaraq can yandırasan ki, uğurun ola. Gərək yanasan ki, gözündən yaş çıxa. Yalançı göz yaşıyla əsil göz yaşını ayırd etmək öyrənən üçün çətin olmur.



Ümumi metodiki prinsiplər ola bilər, var, ancaq əsil müəllim metodikasını özü yaradır, inkişaf etdirir. Bu da yaradıcılıqdır.

S.Rzasoy orta məktəbdə (həm rayonda, həm də Bakıda) dərs deyib, metodikasını da özüylə birgə sifə aparıb. Çılgıncasına o dövrdən danışanda şübhə etməmişəm, çünki hal həminkidir.

Ali məktəb auditoriyasında tələbələriylə söhbətlərinin davamını şöbədə görmüşəm. Əlbəttə, bütünlüklə auditoriyanın elmi yönə meyilli olması heç zaman alınmır. Çətinliyi hər kəs sevmir. Ancaq çoxluğun içindən ümidverən azlığı aşkarlayıb özünə inandırmaq, inkişafı üçün ardıcıl cəba göstərmək də hər müəllimin işi deyil. S.Rzasoy bunu bacara bildi.

Onun ardıcılığı universallığa əsaslanır: alimliyi ilə pedaqoqluğunu birləşdirə bildi.

Az qala sıfırdan gənclərin elmi araşdırmaçılığa yönləndirilməsi, hər zaman onlara mənəvi dayaq durmaq, ideya yaradıcılığı üstə kökləmək, uğurlarından mənəvi zövq almaq...

Sevinə bilmək asan göründüyü dərəcədə çətin işdir. S.Rzasoy nəinki tələbələrinin, ətrafındakı hər kəsin uğurlarına sevinə bilir. Hələ özünün yanlışlarını da görə, etiraf edə bilir. Təbii, çətin işdir. Bu, hansı həddədir, yetərlidirmi? Özüylə üz-üzə qalmasından razıdır mı? Sayıram, bu yaşdan sonra S.Rzasoyun yaşamına, yaradıcılığına həsr etdiyi ayrıca yazıları da olacaq, çünki insanın ömrünü-günü özündən yaxşı bilən, ifadə edən yoxdur.

\*\*\*

60 yaşında S.Rzasoyu ailəçiliyi sarıdan xoşbəxt saymaq olar. O, ailəçiliyin insan üçün əvəzsizliyini dərinlən anlayır. Bu gün qloballaşma (kürəsəlləşmə) həşirindən ailəçiliyini göz-bəbəyi kimi qoruyanlar hünərvərlər sayılmalıdır.

\*\*\*

Elm “necədir” sualına cavab verir, fəlsəfə “nə üçün”. Bunların arasında fərq çoxdur. Qarşıdakı dövərdə alim universallığı, elmlərin inteqrasiyası (birliyi) məsələsi daha da konkretləşəcək, tələblər artacaq. Yuxarıda S.Rzasoyun alim kimi yaradıcı imkanlarının genişliyindən danışarkən fitri (fəlsəfi) mühakiməçilik qabiliyyətini vurğulamaq istərdim.

Fəlsəfəçilik – qədimdən üzü bəri özündə universallığı yaradan, daşıyan, inkişaf, təsdiq edən bənzərsiz yöndür. Təbi ki, bunun başında filosofluq gəlir.

Bu gün əslində hər bir yaradıcılıqla məşğul olanın heç olmasa, az-çox fəlsəfəçiliyi gərəkdir ki, mahiyyət soraqçısı ola bilsin, düşüncələrini məntiqli şəkildə ipə-sapa düzə bilsin. S.Rzasoyun fəlsəfəçiliyi ona elmi axtarışlarını ümumiləşdirməyə, başqalarından və özündən öyrəndiklərini sistemləşdirməyə imkan verir. O, yaradıcı insan olaraq bu axarın ardıcılığını təmin edə bilər.

Özünə hərtərəfli bələdlik insanı daha yeni düşüncə üföqlərinə yetməyə kökləyir.

\*\*\*

Onun dili qismən asan anlaşılacaq əsərləri ilə yanaşı qəliz anlaşılacaq əsərləri var. Bəs elə nə niyə müəyyən əsərlərinin dili qəlizdir? Bunu ona çoxları deyib. Seyfəddin müəllim mürəkkəb problemlə mifoloji əsərlərin terminlərsiz ifadə edilməsinin qeyri-mümkünlüyünü əsaslandırır. Həm də son əsərlərində çalışır ki, dili qəlizlikdən çıxsın. Əlbəttə, burada müəllifin gələcəkli inadı da var.

İndiyə kimi işıq üzü görən 18 kitabı (1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18) onun alim olaraq həyata, dünyaya elmi baxışının ifadəsidir. Sayıram ki, o, bundan sonrakı yaradıcılıq dövərində sitatı və terminləri az olan əsərlərini ərsəyə gətirə bilər. Əlbəttə, bu, bir diləkdir. Əminəm ki, bu əsərlər yaradıcı ömrün özünü təsdiq məqamının bitməyən nöqtələri olacaq...



## SONUC

S.Rzasoy folklor, mifologiya, ritual və ədəbiyyatla bağlı 18 kitabın, 300-dən çox elmi məqalənin müəllifidir. İlk gənclik dönməndən qət edib ki, ömrünü elmi yaradıcılıqla həsr etsin. Bir an da qərarından dönməyib. Bu gün ömrünün 60 yaşında prof. Seyfəddin Rzasoy coşğun yaradıcılıq eşqiylə yaşayır, yeni əsərlərin mövzusunu götür-qoy edir. Bu, onun alim aqibətidir.

60 yaşınız qutlu olsun, Seyfəddin müəllim!

## QAYNAQÇA

1. İslam Ağayev: ömür və yaradıcılıq etüdləri. Bakı, “Tural-Ə” NPM, 2002, 121 s.
2. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı, “Ağrıdağ”, 2003, 211 s.
3. Oğuz mifinin paradigmatları. Bakı, “Səda”, 2004, 199 s.
4. Yaddaş və şəxsiyyət. Bakı, “Səda”, 2004, 130 s. (M.Həkimovla birgə)
5. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı, “Nurlan”, 2007, 181 s.
6. Folklorlaşan alim ömrü. Bakı, “Nurlan”, 2007, 197 s.
7. Azərbaycan folklorşünaslıq tarixi və Sədnik Paşa Pirsultanlı. Bakı, “Nurlan”, 2008, 212 s.
8. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı, “Nurlan”, 2008, 188 s.
9. Oğuz mifologiyası. Bakı, “Nurlan”, 2009, 363 s.
10. Əbülqazi “Oğuznamə”sində mif və ritual. Bakı, “Nurlan”, 2013, 172 s.
11. Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı. 2 cildə, I cild. Mif və epos məsələləri. Bakı, “Nurlan”, 2013, 364 s.
12. Muğanlıda Novruz karnavalı. Tiflis, 2014, 103 s.
13. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 436 s.
14. Ustad-namə. Naxçıvan, “Nuh”, 2016, 107 s. (R.Babayevlə birgə)
15. Əbülqazi "Oğuznamə"sinin ritual-mifoloji semantikasını. Mersin, "Mer-Ak", 2020
16. Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı. 2 cildə, 2 cild. Sənətkar, mətn və mühit məsələləri. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 308 s.
17. "Kitabi-Türkman lisanı" oğuznaməsinin transmediativ strukturu və ritual-mifoloji semantikasını. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 472 s.
18. “Nizami Gəncəvi: etnogenez və mifologiya”. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2021. 120 s.



## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD”DA İNİSİASİYA MƏRASİMİ RİTUALLARI VƏ ADƏT-ƏNƏNƏLƏRİ

### RITUALS AND TRADITIONS OF THE INITIATION CEREMONY IN "KITABI-DADA GORGUD"

**Doç. Dr. Meleyke Memmedova**

AMEA Folklor İnstitutu

Mifologiya Şöbəsi

#### ÖZƏT

Azərbaycan xalq ədəbiyyatının ən qədim yazılı abidəsi olan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanları rəngarəng adət-ənənələrin, mərasim, xüsusilə doğum, evlənmə və ölüm ilə bağlı inisiyasiya rituallarının öyrənilməsində zəngin və çox dəyərli mənbələrdən biridir. Dastanda yer alan doğum mərasimi ritualları və adətləri olduqca maraqlıdır. İnsanoglu yarandığı gündən onun ən ali məqsədi nəsil artırmaq və yetişdirməkdir. "Kitabi Dədə Qorqud"dakı Oğuz tayfaları da nəsil artırmağa böyük önəm vermişlər. Dastanda belə bir hissəyə rast gəlinir. Belə ki, övladlı şəxsləri qızılı, ağ rəngli otağa dəvət etmiş, övladları olmayanları isə qara otaqda oturtmuşlar ki, "Allah-Taala qarğıyıbdır, biz dəxi qarğayız".

Doğum mərasimləri içərisində "Ad qoyma" mərasimi mövcuddur. "Kitabi Dədə Qorqud" dastanında ad qoyan şəxs el ağsaqqalı hesab olunan Dədə Qorquddur. Dastanda adlar adətən gəncin göstərdiyi hünər ilə əlaqəli olur. Bu o deməkdir ki, uşaq doğulduğu an ona ad qoyulmur. Yalnız inisiyasiya mərhələsindən sonra ona ad verilir. Bunu "Dastan"ın birinci, üçüncü və səkkizinci boylarında görmək olar. Məs. Buğac, Basat və s. hünərləri ilə ad qazanan şəxslərdir.

"Kitabi Dədə Qorqud"da öz əksini tapan mərasimlərdən biri də evlənmə ritualı və adətləri ilə zəngin olan toy mərasimidir. Dastanda "Beşikkərtmə" adətinə də rast gəlinir. Bayandır xanın məclisində bütün bəylər əl açıb Baybörə bəy üçün oğlan diləyəndə, Baybörə bəy onlardan qız üçün dua etmələrini istəmişdi. Bəylərin duasından sora Baybican deyir ki: "Əgər mənim oğlum olsa Baybörənin qızı ilə evləndirəcəyəm".

Əski dünyagörüşünə uyğun olaraq yaranan adətlərdən biri də yas mərasimidir. Yas mərasimində dünyasını dəyişən şəxsin arxasından ağılar deyilir. "Bamsı Beyrək" boyunda Beyrək kafirlərə əsir düşərkən, adaxlısı Banıççək şivən qoparır, zar-zar ağlayıb ağılar deyir.

**Açar sözlər:** Dədə Qorqud, dastan, inisiyasiya ritualları, adət-ənənə, mərasim.

#### ABSTRACT

The Kitabi-Dada Gorgud epos, the oldest written monument of Azerbaijani folk literature, is one of the richest and most valuable sources in the study of colorful traditions, ceremonies, especially initiation rituals related to birth, marriage and death. The birth rituals and customs in the saga are very interesting. Since the day human beings were created, his highest goal is to reproduce and raise a generation. The Oghuz tribes in "Kitabi Dada Gorgud" attached great importance to reproduction. Such a part is found in the saga. So, they invited those who had children to a golden and white room, and those who did not have children were seated in a black room and said, "Allah Almighty has cursed, we curse too."



There is a "naming" ceremony among the birth ceremonies. The person who named in the epos "Kitabi Dada Gorgud" is Dada Gorgud considered as an elder. In the saga, names are usually associated with a young man's courage. This means that the baby is not named at birth. It is named only after the initiation stage. This can be seen in the first, third and eighth stanzas of the Epic. For example, Bugac, Basat and others are famous for their skills.

One of the ceremonies reflected in "Kitabi Dada Gorgud" is a wedding ceremony which is rich with wedding rituals and customs. The custom of "Besikkartme" is also found in the saga. "When all the beys in Bayandır khan's assembly opened their hands and asked for a boy for Baybora bey, Baybora bey asked them to pray for the girl. After the beys' prayer, Baybıjan said:" If I have a son, I will marry him to Baybora's daughter. "

One of the customs of the ancient world is mourning. In the mourning ceremony, laments are uttered behind the dead person. When Beyrak was captured by the infidels in the "Bamsi Beyrak", his fiancée Banichichek vociferated and lamented.

**Keywords:** Dada Gorgud, saga, initiation rituals, traditions, ceremony.

## GİRİŞ

Dastanşünaslıqda belə bir fikir var ki, qəhrəmanlıq dastanı xalqın tarixinin şifahi dərslidir (Hacıyev, 2014: 3). Xalqımızın ən qədim yazılı abidəsi olan, bizə həyat dərsi verən "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanları rəngarəng adət-ənənələrin (böyüklərə, ağsaqqala, ata-anaya sayqı göstərmə, kiçiklərə sevgi bəsləmə, xanımla məsləhətləşmə, ov ovlama, ailəyə sahib çıxma, kasıblara, ehtiyacı olanlara əl tutma, boclunu borcdan qurtarma, savaştan öncə namazqılma, dua etmə vb.), mərasim, xüsusilə insan həyatının üç əsas dönmə nöqtəsi olan, keçid dediyimiz doğum, evlənmə və ölüm ilə bağlı inisiyasiya rituallarının öyrənilməsində zəngin və çox dəyərli mənbələrdəndir.

İnsan, hansı cəmiyyətdə yaşamağından asılı olmayaraq müəyyən dövrlərdə həm şəxsi, həm də toplum içində yerinin və statusunun dəyişdiyi mərhələlərdən keçir. Bu mərhələlərdən keçərkən isə adət-ənənələrlə, inanclarla zəngin bəzi mərasim və rituallar icra edilir. "Dədə Qorqud" dastanında Atif İslamzadənin (2017: 199) də qeyd etdiyi kimi, ritual prosesi epik səviyyədə xaqan, yaxud xan tərəfindən elan olunur, Qorqud Dədə tərəfindən isə icra edilir. Hətta bəzi hallarda təşkil olunan mərasimlərdə (şölən, yığıncaq, toy və s.) mərasim xaqan, xan tərəfindən başlandırılır, oğuz ərənləri isə mərasim içində Dədə Qorqudu ritualı icra etməyə dəvət edirlər.

## DOĞUM MƏRASİMİ RİTUALLARI VƏ ADƏTLƏRİ

Dastanda yer alan doğum mərasimi ritualları və adətləri olduqca maraqlıdır. Bildiyimiz kimi, insanoğlu yarandığı gündən onun ən ali məqsədi nəsil artırmaq və yetişdirmək olmuşdur. "Kitabi Dədə Qorqud"dakı Oğuz tayfaları da nəsil artırmağa böyük önəm vermişlər. Dastanda belə bir hissəyə rast gəlinir. "Dirse Xan Oğlu Buğac Xan Boyu"nda göstərilir ki, Xanlar xanı Bayandır xan ildə bir dəfə şadlıq edib, oğuz bəylərini qonaq edərdi. Üç otaq qurduardı. Oğlu olanları ağ, qızı olanları qırmızı, övladı olmayanları isə qara otağa yerləşdirərdi. "Oğlu-qızı olmayanları Allah qarğıyıb, biz də qarğayaq; qoy bilsin" deyərdi (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 190). Məclisə gələn Dirse xan da qara otağa oturulanda çox xətrinə deyir. Gedib xanımına acıqlanır. Xanımı isə ona məsləhət görür ki, məclis qursun acları, kasıbları doyursun, borcluların borcunu versin, darda qalanlara kömək olsun və Allaha dua eləyib övlad diləsin. Dirse xan da övladı olmağı üçün xanımının məsləhətinə qulaq asır və övladının olması üçün *övlad dilmə ritualını* həyata keçirir (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 190-





192): “Dirse xan arvadının sözü ilə böyük məclis qurdurdu, Allahdan istəyini dilədi. Atdan aygır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırdı. İç Oğuz, Daş Oğuz bəylərini ora topladı. Ac gördüsə, doyurdu. Yalın gördüsə, geyindirdi. Borclunu borcundan qurtardı. Təpə kimi ət yığdı. Göl kimi qımız sağdırdı. Əl götürüb arzularını dilədilər. Allah bir ağzı dualının alqışı ilə bir oğlan övladı verdi (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 192).

## QURBANKƏSMƏ ADƏTİ

“Duxa Qoca oğlu Dəli Dömrül Boyu”nda ata ilə oğul arasındakı söhbətdə oğluna maraqlı bir tərzdə muraciət edir: “Doğulanda doqquz buğra öldürdüyüm aslan oğul!” (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 258). Bu müraciət formasından uşaq doğulanda qurban kəsmə adətinin də dastanda yerinə yetirildiyini görürük, mərasim şəklində təşkil olunan bu adətlərdə məclis düzəldilib yemək-içmək verilir. Həmçinin dastanda bütün gözəl işlərin sonunda, yəni ilk ova gedib qayıdan igidə, doğulan uşağa və igidlik göstərən qəhrəmana, eyni zamanda ad qoyma, evlənmə vb. kimi əlamətdar günlərin sonunda əldə edilən uğurlara görə məclislərin qurulması, şükürlər, dualar edilməsi türklərin qədim adət-ənələrinin dastanda bu şəkildə yaşadılması və bugününümüzə qədər çatdırılması baxımından olduqca əhəmiyyət kəsb edir.

## GÖBƏKKƏSMƏ ADƏTİ

“Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək Boyu”nda elimizin çox maraqlı bir ənənəsi olan göbəkkəsmə adətinə rast gəlinir. Baybican bəy deyir: “Bəylər, siz şahid olun, Allah-taala mənə bir qız verərsə, Baybörə bəyin oğluna göbəkkəsmə adaxlı olsun!”. Bunun üstündən bir müddət keçdi. Allah Baybörə bəyə bir oğul, Baybican bəyə bir qız verdi. (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 216). Bu şəkildə dastanda göbəkkəsmə adəti təsvir olunmuşdur.

## ADQOYMA MƏRASİMİ

Doğum mərasimləri içərisində "Ad qoyma" mərasimi dastanda xüsusi diqqət çəkir. O zamanlar bir oğlan baş kəsməsə, qan tökməsəydi, ona ad qoyulmazdı. "Kitabi Dədə Qorqud" dastanında ad qoyan şəxs el ağsaqqalı hesab olunan Dədə Qorquddur. Dastanda adlar adətən gəncin göstərdiyi hünər ilə əlaqəli olur. Bu o deməkdir ki, uşaq doğulduğu an ona ad qoyulmur. Yalnız inisiyasiya mərhələsindən sonra ona ad verilir. Bunu "Dastan"ın birinci, üçüncü və səkkizinci boylarında görmək olar. Məs. Buğac, Basat və s. hünərləri ilə ad qazanan şəxslərdir. Belə ki, “Dirse Xan Oğlu Buğac Xan Boyu”nda Dirse xanın oğlu ona hücum edən buğanı yıxıb başını kəsəndə oğuz bəyləri başına topplaşdı və Dədə Qorqud ona ad qoyub atasından ona bəylik, taxt, at, on qoyun, dəvə, ev, don verməsini istəyir. Bayındır xanın uca meydanında buğanı öldürdüyü üçün adını da Buğac qoyur (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 192-193). Bu epizoddan məlum olur ki, Dədə Qorqud oğlana atası Dirse xandan bəylik istəyir, yəni Dədə Qorqudun başçılığı və oğuz bəylərinin iştirakı ilə oğlanı bəy edirlər. Bəyliyə keçirilmənin bir əsas şərti var: özünü hünərli və ərđəmli kimi təsdiq etmək. Ağaverdi Xəlil (2006: 122) yazır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Oğuz igidlərinə ad verilməsi zamanı iki əsas zəruri qabiliyyət (ərđəm və hünər) əsas götürülürdü. Ritualın icraçısı Dədə Qorqud oğuz igidinin mənəvi və fiziki yetkinliyini təsdiq edəndən sonra boy başçısı Dirse xan ona bəylik verirdi.

Dastanın “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək Boyu”nda isə Baybörənin oğlu tacirlərə hücum edib mallarını ələ keçirən kafirlərlə savaşıdığı, onları qılıncdan keçirdiyi, tacirlərin malların



geri qaytardığı üçün Dədə Qorqud ona Bamsı Beyrək adını qoydu (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 217-218).

“Basatın Təpəgözü Öldürdüyü Boy”da isə ad verilən igid digərlərindən fərqli olaraq elə bir qəhrəmanlıq göstərmir. Sadəcə ansızın düşmən basqını zamanı qaçıb gedərkən yolda düşürdükleri Aruz qocanın körpə oğlunu bir müddət sonra oğuz camaatı geri dönərkən şirin yanında böyümüş olaraq tapırlar və Dədə Qorqud da gəlib ona Basat adını verərək heyvan olmadığını və insan kimi yaşamağa çağırdığı göstərilir (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 280).

A.Fərəcəovanın (2018: 71) da qeyd etdiyi kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında öz əksini tapmış qəhrəmanlıq psixologiyasının iki əsas kateqoriyası vardır: ərdəm – aqlın gücü və hünər – qolun gücü. Qəhrəman ağıl və qol gücündən istifadə etməklə özünə ad və bəylik qazanır. Dastanın on iki boyunda oğuz qəhrəmanlarının bu mənəvi keyfiyyətləri özünü göstərir.

## EVLƏNMƏ MƏRASİMİ RİTUALLARI VƏ ADƏTLƏRİ

Nişan, qız istəmə, evlənmə, toy hazırlıqları və adətləri, 40 gün 40 gecə edilən toy mərasimləri "Kitabi Dədə Qorqud"da diqqət çəkən maraqlı el-oba adətlərimizdir. Hətta dastanın “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək Boyu”nda gələcəkdə nişanlanıb evlənəcək olan gənclərin doğularkən keçirdikləri "Beşikkərtmə" (“Göbəkəsmə”) adətinə də rast gəlinir. Bayandır xanın məclisində bütün bəylər əl açıb Baybörə bəy üçün oğlan diləyəndə, Baybörə bəy onlardan qız üçün dua etmələrini istəmişdi. Bəylərin duasından sora Baybican deyir ki: "Əgər mənim oğlum olsa Baybörənin qızı ilə evləndirəcəyəm" (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 216).

Dastanda qədim adət-ənənələrimizdən olan sevgililərin bir-birlərilə at, ox və qurşaq tutma yarışlarına girdikləri görülür. Belə ki, dastanda Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək adaxlısı Baybican bəyin qızı Banıçiçək ilə at, ox atma və qurşaq tutma yarışına girir. Beyrək qalib gəlir, Banıçiçək yeniləndə dayə yox, Banıçiçək olduğunu etiraf edir. Beyrək də onun barmağına üzük taxaraq nişanlı olduqlarını qeyd edir. Burda da biz üzük taxma, nişan adətinə rast gəlirik. Davamında isə qız istəmə adəti olaraq Beyrək Banıçiçəklə evlənmək istəyini atasına çatdıranda atası Qalın Oğuz bəylərini evinə qonaq çağıraraq məsləhət-məşvərət edir ki, Dədə Qorqudu göndərsinlər Banıçiçəyi istəməyə (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 219-220).

Dədə Qorqud Dəli Qacardan bacısı Banıçiçəyi Beyrəyə istəyir:

Qarşı yatan uca dağı aşmağa gəlmişəm,

Coşub daşan təmiz suyunu keçməyə gəlmişəm.

Gen ətəyinə, dar qoltuğuna qısılmağa gəlmişəm,

Tanrının əmriylə, peyğəmbərin rəyi ilə

Aydan arı, gündən duru bacın Banıçiçəyi

Bamsı Beyrəyə diləməyə gəlmişəm! (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 221)

Dəli Qacar qəzəblənib Dədə Qorquda qılinc qaldırır. Dədə Qorqud da ona bəddua edir ki, vursan əlin qurusun. Vilayətin ruhani ağsaqqalının duası qəbul olur. Dəli Qacarin əli havada qalır, Dəli Qacar anlayır ki, səhv edib ağsaqqala hörmət lazımdır. Allahın birliyinə inandığını deyib qocadan əf diləyərək qolunu sağaltmağını və qarşılığında bacısını Beyrəyə verəcəyini vəd edir. (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 221)



Dəli Qacarın istədiyi mal-qara da verildəndən sonra toy hazırlıqları başlanılır. Oğuz zamanında evlənən hər igid ox atardı, oxu sancılan yerdə otağın qurdururdu. Adaxlısından bir bəylik qırmızı qaftan gəldi, qırx igidlə yeyib içib oturmuşdular (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 223). Toy mərasimi, 40 gün 40 gecə davam etdi. Dədə Qorqud da gəlib soy soyladı, qopuz çalib xeyir-dua verdi (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 237-238).

Evlənmə adət-ənənələrimizə dastanın “Qanlı Qoca Oğlu Qanturalı boyu”nda (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 262-274) da rast gəlirik. Bu boyda Qanlı Qoca oğlu Qanturalı evləndirmək istəyir. Qanturalı isə özü kimi igid, cəsur qız arzulayır. Ancaq istədiyi qızı oğuz ellərində tapa bilmir. Atası özü igidləri ilə yola çıxır və nəhayət gəlib Trabzon təkurunun qızını bəyənir. Ancaq bu qızla oğlunun evlənmə bilməsi üçün gərək onların saxladıqları üç heyvan (buğa, aslan, dəvə) ilə savaşmalı, hünər göstərməli idi. Qanturalı heyvanlarla savaşıb onları boğazlayır və qızı alıb gedir. Təkur peşman olub qızı Selcanı geri qaytarmaq üçün qoşun göndərir. Qanturalı və Selcan birlikdə savaşıb qoşunu məğlub edirlər. Oğuz elinə birlikdə qayıdıb evlənilər. Sonda Dədə Qorqud da gəlib qopuzun çalib xeyir-dua verir. Həmçinin dastanın “Uşun Qoca Oğlu Seyrək Boyu”nda (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 301, 306) Uşun oğlu Seyrək ilə Əyrəki evləndirib gəlin gətiridiyi məlumdur.

Seyfəddin Rzasoyun (2015: 114) qeyd etdiyi kimi, oğuzlar ərgənlik ritualından keçərək bəy statusu almış qəhrəmana toy edirlər. Qəhrəmanlıq göstərərək ərđəmli və hünərli ritual statusunu alan qəhrəmana ad və bəylik verildikdən sonra evlənmə mərasimi həyata keçirilir.

## ÖLÜM MƏRASİMİ RİTUALLARI VƏ ADƏTLƏRİ

Əski dünyagörüşünə uyğun olaraq yaranan adətlərindən biri də yas mərasimidir. Yas mərasimində dünyasını dəyişən şəxsin arxasından ağılar deyilir. Həmçinin dastanda itgin düşən, ovdan qayıtmayan, əsir düşən igidlər üçün də sevdikləri, anaları-bacıları ağılar deyib, qaralar geyinib üzlərini cırraraq, saç-başını yolaraq yas saxlayır. "Bamsı Beyrək" boyunda Beyrək kafirlərə əsir düşərkən, adaxlısı Banıçiçək şivən qoparıb zar-zar ağlayıb ağılar deməyini, yaxud ova gedib qayıtmayan Qazan xanın oğlu Uruz üçün anası Burla xatunun ağılar deməyini vb. örnək göstərilə bilər.

Xalq ədəbiyyatı janrlarından olan ağılar, digər janrlar kimi icra edildiyi cəmiyyətin yaşama şəklini, ortağ dəyərlərini, dünyanı necə dərk edib yozduqlarını başa düşmək üçün önəmli mənbələrdəndir (Yeşil, 2014; 300). Bu baxımdan dastanda söylənən ağılar, oğuz qəhrəmanlarının dünyagörüşündən və həyat tərzindən bilgi verməsi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir.

KDQ boylarında ölümlə bağlı maraqlı, bir o qədər də düşündürücü didaktik-fəlsəfi fikirlər aşılayan inaclar, adət-ənənələr də öz əksini tapmışdır. Dastanda Dədə Qorqudun dilindən söylənən ölümlə, dünyanın faniliyi, cənnətlə vb. bağlı hikmətli sözlər vardır. Dastanın müqəddiməsində Dədə Qorqud ölümlə bağlı inanclarını bu şəkildə dilə gətirmişdir:

Əzəldən yazılmasa, qul başına qəza gəlməz,

Əcəl vaxtı çatmayınca kimsə ölməz.

Ölən adam dirilməz, çıxan can geri gəlməz (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 186).

Dədə Qorqudun bu hikmətli sözlərindən də məlum olur ki, qədər deyə öncədən yazılmış qulun alınyazısı var. Beləcə əcəli gəlməyən adamın başına nə iş gəlsə də ölməz, ölən adamın isə bu dünyada dirildiyi görülməmişdir.



## ÖLÜMDƏN QAÇMA, QƏDƏRİ DƏYİŞMƏ RİTUALLARI

Dastanda qarşımıza çıxan maraqlı məqamlardan biri ölümdən qaçma, qədəri dəyişmə ritualıdır. Bu ritual ya Allahın birliyinə inanaraq ona edilən dualar, yalvarışlar, yaxud da ölməkdə olan insana xalq təbabətinə dayanaraq yarasına sürülən məlhəm və duallarla gerçəkləşdirilmə şəklində görülür. Dastanın “Duxa Qoca Oğlu Dəli Domrul Boyu”nda (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 255-261) bir gün obada ölənlər üçün hər kəsin çox üzöldüyünü görənlər Dəli Domrul Allahdan diləyir ki, Əzrayılı onun gözüne göstərsin ki, onunla döyüşüb məğlub etsin, yaxşı igidlərin canını almağa qoymasın. Bu isə Allahın xoşuna gəlmir və Əzrayılı göndərir ki, gedib şükürsüz olan, məğrurluq edən Dəli Domrulun canını alsın.

Əzrayıl gəlib Dəli Domrulla döyüşür, ilk qarşıdurmada göyərçin olub uçan Əzrayılı ələ salan Dəli Domrul atı ilə Əzrayılın arxasınca gedərək bir neçə göyərçin öldürür. Qayıdarkən atının gözüne Əzrayıl göründüyü üçün onu ürkdür. At da Dəli Domrulu yaman pis yerə çırpır və Əzrayıl sıçrayıb Dəli Domrulun üzərinə oturaraq onu boğmağa başlayır. Dəli Domrul öncə Əzrayıla yalvarır onu bağışlasın, sonra Əzrayılın dalnaması üzərinə Allahı övərək, ondan bağışlanma diləyir, canını isə sadəcə Allahın almasını istəyir. Onun bu davranışı Allah-taalaya xoş gəlir. Allah bir şərtlə Dəli Domrulun canını bağışlayır ki, gərək öz canı yerinə kiminsə canını verə. Dəli Domrul da atasından istəyir, atası canın vermir. Sonra anasından istəyir canın, ana da can şirin şeydi deyərək oğluna canın vermir. Əzrayıl təkrar gəlir Dəli Domrulun canını almağa. Dəli Domrul da Əzrayıldan möhlət istəyib gedir iki övladının anası, həyat yoldaşı ilə vədələşməyə. Həyat yoldaşı isə Əzrayıldan ərinin yerinə onun canını almağını istəyir. Dəli Domrul öz xanımına qıymır və Allaha dua edərək hər ikisinin canını bir yerdə almağını, ya da bağışlamağını diləyir. Kəsiblərə kömək olacağını vəd edir. Onun yalvarışları Allahın xoşuna gedir və onları bağışlayır və Dədə Qorqud da xeyir-dua verir. Bir vaxtlar qurumuş çay üzərində körpü salan Dəli Domrul körpünün üzərindən keçəndən 33 axça, keçmək istəməyəndən isə 40 axça alaraq lovğalanar, özündən güclü cəsur hesab edərək heç kəsi görməzdi, amma ölüm mələyi Əzrayılla qarşılaşması, Allahın birliyinə inanması onun dəyişməsinə səbəb oldu. Ata və anası öz canını oğlunun yerinə vermir, xanımı vermək istəyir, Dəli Domrul isə ona qıymır və yalvarışla, dua ilə qədərini dəyişib ölümdən qutulur, yenidən yaşama şansı əldə edir.

“Dirsə Xan Oğlu Buğac Xan Boyu”nda (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 198). Dirsə xanın oğlu Buğac yaralananda, Boz atlı Xızır oğlanın yanında hazır olur və üç dəfə yarasını əli ilə sıgallayır: “Oğlan qorxma, sənə bu yaradan ölüm yoxdur. Dağ çiçəyi ilə ananın südü sənə yarana məlhəmdir” – deyib qeyb olur. Deyilən edilir, 40 günə sağalır. Xalq təbabəti, Xızıra inanma, məlhəmlərlə və dualarla qədəri dəyişmə, ölümdən qurtulma, və bunun üçün gerçəkləşdirilən rituallardan görürük ki, bu da folklorumuzun, inanc və adət-ənələrimizin, mərasimlərimizin zənginliyindən xəbər verir.

Buğac 40 igidi ilə atasını namərdlərin əlindən qurtaranda Dədə Qorqud ölümlə bağlı çox gözəl hikmətli sözlər deyir:

Onlar da bu dünyadan gəldi, keçdi,

Karvan kimi qondu, köçdü.

Onları da yer gizlədi, əcəl aldı.

Fani dünya yenə qaldı...

Gəlimli-gedimli dünya,

Son ucu ölümlü dünya!



Qara ölüm gəldikdə keçid versin.

Sağlıqda dövlətini Allah versin..( Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 200)

Ölümün hak olduğu və o dünyanın varlığı, cənnət və cəhənnəm anlayışları Dədə Qorqudda da öz əksini tapmışdır. “Qazılıq Qoca Oğlu Yeynək Boyu”nda 16 il sonra atasının yaşadığını və dustaq olduğunu xəbər tutan Yeynək atasını xilas etdiyi üçün onun bu igidliyi qarşısında Dədə Qorqud gəlib qopuz çalıb söylədiyi oğuznaməni Yeynəyə itaf edərək ona xeyir-dua verir:

Yerli uca dağların yıxılmasın!

Kölgəlik iri ağacın kəsilməsin!

Ağ saqqalı atanın yeri cənnət olsun!

Ağ birçəkli ananın yeri cənnət olsun!

Axır gündə Allah sizi pak imandan ayırmasın!

Ağ alnın önündə beş kəlmə dua etdik, qəbul olunsun!

Günahınızı adı gözəl Məhəmməd Mustafa

Üzü suyuna bağışlasın, xanım, hey!!! (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 279)

## ÖLÜMSÜZLÜK RİTUALI

Dastanda ölümsüzlük ritualına da rast gəlinir. Ölümsüzlüyü biz “Basatın Təpəgözü Öldürdüyü Boy”da (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 281) görürük. Təpəgözün Pəri anası gəlib onun barmağına üzük taxaraq “Oğul, sənə ox batmasın, qılınc kəsməsin!”-deyib bu ritualı gerçəkləşdirir. Ona görə də dastanda Təpəgözü öldürmək çox çətinləşir, bədəninə nə ox batır, nə qılınc kəsir. Sadəcə gözündən başqa.

Təpəgöz fəvqəlobraz olduğu üçün onunla oğuz igidləri bacara bilmir, bunu sadəcə Basat edə bilir. Çünki aslan tərəfindən böyüdülməyən Basatın mifik qaynağı aslandan gəlir (Rzasoy, 2013: 237). Pəri anası tərəfindən ölümsüzlük ritualı ilə ölümsüzlük qazandırılan Təpəgözün bu özəlliyi Basat tərəfindən alınır.

## ÖLÜB-DİRİLMƏ RİTUALI VƏ DÜNYANIN FANİLİYİ MOTİVİ

S.Rzasoyun (2009: 151) qeyd etdiyi kimi, oğuzlar yuxunu gerçək ölümdən fərqləndirmək üçün ona “kiçik ölüm” deyirlər. Yeddi gün çəkən kiçik ölümün böyük ölümdən fərqi şərti ölüm, yalançı ölüm, ölüb-dirilmə olmasıdır. Ölüb dirilmə yalnız ritual rejimi ilə baş verə bilərdi. Oğuzlar bu ritual vasitəsilə ölüb-dirilirlər. Qazan xanın, Qanturalının vb. oğuz igidlərinin 7 günlük yuxusu dastanda diqqətçəkən kiçik ölüm, yəni ölüb-dirilmə ritualıdır.

Oğuz bəylərinin yeddi gün yatdığı, yuxuya da “kiçik ölüm” (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 307) dedikləri dastanda ölümlü dünya, fani dünya ilə bağlı hikmətli sözlərə tez-tez rast gəlirik. “İç Oğuz və Daş Oğuzun Dönük Çıxması və Beyrəyin Öldüyü Boy”da Daş oğuzlar Beyrəyin də Qazan xana düşməni olmasını istəyirlər, Beyrək qarşı çıxdığı üçün onu öldürürlər. Qazan xan da gəlib onun qisasını Aruzu öldürərək alır. Bundan sonra təkrar Daş oğuzlar əf diləyərək bağışlanmaq istəyirlər. Qazan xan da onları bağışlayaraq böyük qənimət ələ keçirir. Dədə Qorqud şadlıq mahnısı çalıb ölümlə, dünyanın faniliyi ilə bağlı aşağıdakı hikətli sözləri deyib Qazan xana xeyir-dua verir:

Hanı dediyin bəy ərənlər,

Dünya mənimdir deyənlər?



Əcəl gəldi, yer gizlətdi,  
Fani dünya kimə qaldı?  
Gəlimli-gedimli dünya!  
Son ucu ölümlü dünya!  
Ən nəhayət, uzun yaşın  
Sonu ölüm, axırı ayrılıq (Azərbaycan Folkloru Külliyyatı 2009: 322)

## SONUC

Oğuz türklərinin ən qədim epik dastanlarından biri olan “Kitab-i Dədə Qorquq” qorunması vacib olan maddi-mənəvi dəyərlərimizdəndir. Zəngin adət-ənənələrilə, mərasim və ritualları, hikmətli sözləri ilə günümüzdə işıq tutan çox qiymətli bir əsər, yol göstərən hikmət kitabımızdır. Dədə-Qorqud boylarında gördüyümüz əsas adətlər adqoyma mərasimi və evlənmə mərasimlərinin gerçəkləşməsi üçün igidlər mütləq hünər göstərməli idilər. İgidlərin ad alması üçün ova getmək, düşmənlə savaşıb qalib gəlmək əsas şərt idi. Evlənmək istəyən igidlər də həmçinin könül verdikləri qızların atalarının qoyduğu şərti yerinə yetirməli, igidlik, qəhrəmanlıq sərgiləməli idilər. Həmçinin diləklərinin gerçəkləşməsi üçün həyata keçirilən rituallarda Allah inancı, Allahın birliyinə inanma və güvənmə ilə edilən dua və yalvarışlar, verilən mücadələlər türkün qırılmaz iradə, sağlan imanından xəbər verir.

## QAYNAQLAR

- Azərbaycan Folkloru Külliyyatı (2009). XII Cild, Dastanlar (II Kitab), “Kitabi-Dədə Qorqud” Dastanı. Bakı: Nurlan nəşriyyat, 390 s.
- “Dədəm Qorqudun kitabı” tədqiqat işığında (Əzizxan Tanrıverdi qorqudşünaslıqda). (2015). Bakı: Elm və təhsil, 268 s.
- Fərəcova A. (2018). “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qəhrəman və Cəmiyyət. Bakı: Elm və Təhsil, 200 s.
- Hacıyev T. (2014). “Dədə Qorqud kitabı”: tariximizin ilk yazılı dərslisi. Bakı: Elm və təhsil, 344 s.
- Xəlil A. (2006). Əski türk savlarının semiotikası. Bakı: Səda, 164 s
- İslamzadə A. (2017). Oğuz Epik Ənənəsində Qazan Xan obrazının Mifoloji Strukturu. Bakı: Elm və Təhsil, 238 s.
- Rzasoy S. (2015). Azərbaycan Dastanlarında Şaman-Qəhrəman Arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 438 s.
- Rzasoy S. (2013). Müasir Azərbaycan Folklorşünaslığı. I Cild, Mif və Epos Məsələsi. Bakı: Nurlan, 364 s.
- Rzasoy S. (2009). Oğuz Mifologiyası. Bakı: Nurlan, 363 s.
- Yeşil Y. (2014). Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri (Doğum-Evlenme-Ölüm Gelenekleri). Ankara: Grafiker, 380 s.



## QƏHRƏMANIN QADIN MÜHİTİNDƏN KİŞİ MÜHİTİNƏ KEÇİDİ KONTEKSTİNDƏ BASATIN DAVRANIŞLARININ PSİXOSEMANTİKASI

PSYCHOSEMANTICS OF BASAT'S BEHAVIOUR IN THE CONTEXT OF TRANSITION  
FROM WOMAN'S ENVIRONMENT TO MAN'S

Assos. Prof. Səfa Qarayev

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Folklor İnstitutu,

ORCID NO: 0000-0002-2736-5873

### XÜLASƏ

Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda mühüm obrazlardan biri olan Basatın davranışları kontekstində qəhrəmanın qadın mühitindən kişi mühitinə keçidi öyrənilmişdir. Araşdırma nəticəsində məlum olunmuşdur ki, Təpəgözlə qarşılaşma prosesində Basatın özünü təsdiqlədiyi tədrici inkişaf xətti üzrə gedir və bu inkişaf onun alp kimi təsdiqlənməsi ilə sona çatır. Bundan başqa, o da müəyyən olmuşdur ki, Basat ata soyunun, Təpəgöz isə ana soyunun gücünü təqdim edən qəhrəmanlardır. Odur ki, onların qarşıdurması kontekstində ata və ana soyu, qadın və kişi mühiti arasındakı qarşıdurma səviyyələri də aktuallaşır. Eposun müvafiq boyunun metaforik dilinin analizi nəticəsində aşkar olmuşdur ki, Basatdan fərqli olaraq, Təpəgöz igidlərin ərgənləşməsinə və müstəqilləşməsinə mane olan ana mühitinə metaforik təmsilçisi kimi çıxış edir. Həmçinin boyun strukturunun və metaforik dilinin təhlili nəticəsində Basatın qadın mühitindən kişi mühitinə, Təpəgözün isə kişi mühitindən qadın mühitinə keçən qəhrəmanlar olması müəyyən edilmişdir. Bütün bu yaradıcılıq faktları isə eposda kişilərin mövqeyindən ifadə olunmuşdur.

**Açar sözlər:** ana mühiti, ata mühiti, ərgənləşmə, psixoloji komplekslər, Basat, Təpəgöz

### ABSTRACT

In the article the metaphoric dynamics of the puberty in the context of Basat-Tepegöz confrontation in the epos “The Book of Dede Gorgud” is studied. As a result of the investigation it is known that in the process of meeting with Tepegöz the self-affirmation of Basat goes on the line of gradual development and this development ends with his affirmation as Alp. Besides it, it is also known that Basat introduces the force of his father’s kin, but Tepegöz presents his mother’s kin. That is why in their confrontation context the family of father and mother, the confrontation levels between the woman and man sphere also become urgent. As a result of the analysis of the metaphorical language of the corresponding part of the epos, it is found out that, unlike Basat, Tepegöz shows itself as the metaphoric representative of the main sphere preventing from the puberty and self-dependence of the heroes. According to the result of the analysis of the structure and metaphoric language of the part it is determined that Basat is the hero who passed from the female sphere to the male environment, but Tepegöz is the hero passing from the male environment to the female sphere. All these activity facts are expressed in the epos from the situation of the men.

**Key words:** the mother sphere, the father environment, puberty, psychological complexes, Basat, Tepegöz,



## GİRİŞ

“KDQ” eposu kişi mövqeyini təcəssüm etdirən yaradıcılıq hadisəsidir. Bununla yanaşı, kişi mövqeyinin təqdimatına xidmət edən epos düşüncəsi (və ya mətni) oğuz həyatını yalnız sosial reallığa bənzər şəkildə əks etdirmir. Daha doğrusu, eposda görünənlər, sadəcə, Oğuz kişi mühitinin realist üslubda təsviri deyil, yaradıcılıq faktı kimi onu yaradan kişi mühitinin arzularının proyektiv ifadəsidir. Sözsüz ki, solumun özünün də kişimərkəzli olması təsvir olunan epik və sosial reallıq arasında müəyyən uyğunluğun olduğunu deməyə əsas verir. Bununla belə, bilməliyik ki, sosial reallıqla mətn fakturası arasında “yaradıcılıq fokusu” fəaliyyət göstərir ki, bu da heç bir halda onların eyniləşdirilməsinə əsas vermir. Odur ki, eposda sosial reallıq birbaşa deyil, kişilərin stereotip və psixoloji kompleksləri kontekstində təcəssüm olunmuşdur. Bu mənada, biz “KDQ” mətni əsasında sosial reallıqdakı aktual ərgənlik rituallarının sadə təsvirini deyil, ərgənləşmə ilə bağlı kişi kollektivinin metaforik dünyasını öyrənmək imkanı əldə edirik. Bu yanaşma kontekstində biz “KDQ”-nin “Basatın Təpəgözü öldürdüğü boyu”ndakı Basat və Təpəgöz münasibətləri kontekstində ərgənlik metaforaları analiz etmək istərdik.

## SOSIAL-PSIXOLOJİ KOMPLEKSLƏR VƏ METAFORİK DİNAMİKA

Basatın yeni statusa keçidi Təpəgözün Oğuzun bütün igidlərinə, o cümlədən “Ağ saqqallı Aruz qocaya qan qusdurduğu” (Kitabi-Dədə Qorqud 1999, 140) bir şəraitdə reallaşır. Təpəgözlə olan konfliktin keçid semantikasını daşıması Təpəgöz və Basat arasındakı aşağıdakı mükəllimədəki metaforaların inkişaf dinamikasından da aydın görünür: “Dəpəgöz olduğu Salaxana qayasına gəldi. Görü Dəpəgöz günə qarşı arxasını vermiş. Yalnız çəkildi belindən bir ox çıqardı. Dəpəgözün yağrına bir ox urdu. Ox keçmədi, paralandı. Bir dəxi atdı. Ol dəxi parə-parə oldi. Dəpəgöz qocalara ayıtdı: “Bu yerin sinəgi bizi üşəndirdi!” – dedi. Basat bir dəxi atdı. Ol dəxi paralandı, bir parəsi Dəpəgözün ögünə düşdü. Dəpəgöz sıçradı baqdı, Basatı gördi, əlin-əlinə çaldı, qas-qas güldi. Qocalara aydır: “Oğuzdan yenə bizə bir türfəndə quzu gəldi,” – dedi. Basatı öginə qatdı, tutdı. Boğazından salındırdı. Yatağına gətürdü. Ədüginin quncına soqdı. Aydır: Mərə qocalar, ekindi vəqti munı mana çevirəsiz, yiyəm,” – dedi. Yenə uyıdı” (Kitabi-Dədə Qorqud 1999, 143). Boydan məlumdur ki, Təpəgözə adam qurban etmə hər ailədən bir dəfə olmaqla Oğuz cəmiyyətində bir kərə dövrə vurmuşdur. Aruzun Qıyan adlı övladının artıq Təpəgöz tərəfindən yeyildiyini nəzərə alsaq, Aruzun ailəsindən növbəti qurban edilməli olan şəxs heç şübhəsiz, Basatdır. Yəni Basatın Təpəgözlə döyüşə yollanması həm də elə onun Oğuzun növbəti qurban kimi Təpəgöz məmləkətinə göndərilməsidir. Məndən görürük ki, xaos dünyasına səfər edən Basatın ilk oxu Təpəgözün ayağına dəyəndə o “Bu yerin sinəgi bizi üşəndirdi”, – deməklə onun kiçiklik, balacılığına işarə edir. Daha sonra Basat tərəfindən atılan növbəti oxun sınıb qabağına düşməsindən sonra ayağa duran Təpəgöz Basatı görür və deyir: “Oğuzdan yenə bizə bir türfəndə quzu gəldi”. Burada “quzu” sözü də xaos səfər edən Basatın statusuzluğuna, kiçikliyinə işarə edir. Sonrakı məqamda isə Basatın Təpəgözün gözünü həlak etməsini görürük. Boydan bəllidir ki, Təpəgözün gözünü çıxardıqdan sonra Basat sıçrayıb qoyunların içərisinə, mağaraya düşür. Bu zaman Təpəgöz mağaranın ağzına gəlib xaos dünyasına aid varlıq kimi heyvanlarla danışmağa başlayır. Mağaranın ağzında dayanan erkək qoyunlara müraciət edir ki, gəl keç və özü də bir-bir onları yoxlayır; Məqsəd Basatı tapmaqdır. Basat isə elə bu zaman bir qoçu basıb boğazlayır, quyruğunu və başını ayırmadan girir onun içərisinə. Daha sonra təsvir olunur: “Basat Dəpəgözün ögünə gəldi. Dəpəgöz də bildi kim, Basat dəri içindədir. Aydır: Ay saqar qoc, mənim nərdən həlak olacağımi bildin?” (Kitabi-Dədə Qorqud 1999, 143). Göründüyü kimi, bu məqamda Təpəgöz Basatın qoyun dərisi içərisində olduğunu bilir və onu “saqar qoc” deyər müraciət edir. Daha əvvəlki məqamda sinək, quzu kimi haqqında bəhs olunan Basata





Təpəgözün gözünü həlak etdikdən sonra “qoç” kimi müraciət olunması təsadüfi hadisə olmayıb, ritual prosesdə onun keçidinin inkişaf dinamikası kontekstində anlaşılmalıdır. Yəni o, Təpəgözün gözünü kor etməklə ritual prosesdə kiçiklik kompleksini ifadə edən sinək və quzu əlamətlərindən imtina edir və bu, Təpəgöz tərəfindən mətndə onun “qoç” kimi qavranılmasına gətirib çıxarır. Mətdən görürük ki, Basat qoç dərisi içərisində olanda ona qoç kimi müraciət edildiyi halda, insani kontekstdə artıq ona “oğlan” kimi də müraciət edilir: “Oğlan, qurtuldunmu? (Kitabi-Dədə Qorqud 1999, 143). Yəni Təpəgözün gözündə əvvəl sinək, sonra quzu kimi kiçiklik kompleksləri ilə təqdim olunan Basat onun gözünü kor etdikdən sonra “qoç” və “oğlan” kimi metaforalarla qavranılır. Daha sonrakı müraciətdə isə Təpəgöz Basata “igid” deyərək müraciət edir: Gözüm, gözüm yalnız gözüm!

Sən yalnız gözlə

mən Oğuzı sındırmışdım.

Ala gözdən ayırdın, yigit məni! (Kitabi-Dədə Qorqud 2004, 131).

Bir qədər sonra Təpəgöz üzünü Basata tutub deyir:

Dəpəgöz aydır:

Qalarda-qoparda yigit,

yerin nə yerdür?

Qarannu dün içində yol azsan,

umun nədir?

Qaba ələm götürən xanınız kim

qırıq günü ögdin?

Ağ saqallı baban adı nədir?

Alp ərən ərədən adın

yaşurmaq eyib olur,

Adın nədir, yigit, degil mana! – dedi (Kitabi-Dədə Qorqud 2004, 132).

Göründüyü kimi, Basat qəhrəmanlıq göstərdikcə onun statusunun qəbul olunma dinamikası da dəyişir. Təpəgöz əvvəl ona sinək, daha sonra quzu, ondan sonra qoç, ən sonda isə igid deyərək müraciət edir. Beləliklə, mərkəzi gücün, Qazanın, o cümlədən Aruzun ata gücünün zəifləməsi kontekstində Basatın qəhrəman kimi tanınması prosesi ortaya çıxır. Basatı igid kimi qəbul edən Təpəgöz ona "alp ərən" deyərək müraciət edir. Özü də ona deyir ki, Alp ərənin ərədən adının gizlətməsi eyib olar. Təsadüfi deyildir ki, R. Kamal yazır: “Adın nədir, yigit, degil mana” sorğusu ilk baxışdan informativ məzmun daşısa da, ərənlilik-bəylik etiketindən gəlir. Bu etiketə görə, bir igidin başqa igiddən adını gizlətməsi eyib sayılır” (Kamal 2013, 101). Amma mətnin əvvəlində görürük ki, Basat adını Təpəgözdən gizlətməmişdir. Sadəcə olaraq Təpəgöz onu sinək, quzu kimi kiçikliyə işarə edən anlayışlarla adlandıraraq adını soruşmağa lüzum görmür. Lakin onun qəhrəmanlıq göstərməsindən sonra onu igid, alp ərən kimi qəbul edib, adını soruşur. Bu zaman igidin cəmiyyət tərəfindən tanınması prosesi həyata keçirilir. Bu məqamda Basat cəmiyyətdə kim olmasını və məramını açıq şəkildə təqdim edir.

Qalarda-qoparda yerim Günortac!

Qaranu dün içrə yol azsam,

umum Allah!

Qaba ələm götürən xanımız –



Bayındır xan!

Qırış günü öndin dəpən alpımız

Salur oğlu Qazan!

Anam adın sorar olsan, – Qaba Ağac!

Atam adın deyərsən, – Qağan Aslan!

Mənim adım sorarsan,

Aruz oğlu Basatdır, – dedi (Kitabi-Dədə Qorqud 1999, 132).

Mərhum Ə. Tanrıverdi müəlliflər tərəfindən "Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac!" ifadəsini mətnin orijinalına əsasən "Atam adın sorar olsan – Qaba Ağac!" kimi oxuyur. Müəllif bu oxunuşun mahiyyətini eposdakı digər qəhrəmanların da özünütəqdimi ilə müqayisə əsasında da əsaslandırır. Müəllif müvafiq boyda Basatın özünütəqdimini Qazanın özünütəqdimi ilə müqayisə edir. Aydın olur ki, Qazan özünü kişi xətti ilə qohumluq müstəvisində təqdim edir. Odur ki, müəllif yazır: "Qazanın dilində: köküm erkək qaplan, köküm aslan, köküm qurd balası, köküm ağ sunqur quşu... Sonra isə cəmiyyətdəki qohumluq əlaqələri ifadə edilir: Basatın dilində – Aruz oğlu Basat; Qazanın dilində – oğlum Uruz, qardaşım Qaragünə (burada Qazanın atası Ulaşın adının çəkilməməsi birbaşa sintaktik mühitlə bağlıdır); Qazanın dilindən verilmiş qaplanın erkəgi, qurd ənügi erkəgi, ağ sunqur quşu erkəgi kimi söz birləşmələrində kişi cinsinə aid fərd anamlı "erkəg" sözü bir təyinedici kimi çıxış edir (həmin sistemdəki semantik dinamika aslanın da erkəyindən danışmağa əsas verir). Bu semantik dinamika sintaktik bütövün sonuna qədər davam edir, daha dəqiqi, kişi cinsini ifadə edən qohumluq terminləri ilə tamamlanır: oğul (oğlum Uruz), qardaş (qardaşım Qaragünə). Basatın dilindən verilmiş parçada da həmin semantik dinamika özünü göstərir: atam Qaba Ağac = kişi, erkək (ata sözüne görə); atam Qağan Aslan = kişi, erkək (ata sözüne görə); Aruz oğlu Basat = kişi, erkək (qohumluq bildirən oğul sözüne və kişi şəxs adlarına görə); hər iki parçada obrazların qohumluq münasibətləri təbiət və cəmiyyət kontekstində təqdim olunur ki, bunlardan da birincisi mifik, ikinci realdır (Tanrıverdi 2014, 41). Biz də bu oxunuşu daha məqbul hesab edirik. Bu faktın özü də müvafiq boyda qəhrəmanın ana mühitindən ata mühitinə keçidinin təqdim olunmasını inkar etmir. Diqqət etsək, Təpəgözün Basata sualları kişilik stereotipləri ilə bağlı suallardır və Basat da ona verdiyi cavablarla özünün aid olduğu kişi dünyası barədə məlumat verir. Başqa sözlə, özünü ana mühitindən ata mühitinə keçən qəhrəman kimi təsdiq edir.

Boyda Basatın ana mühitindən ata mühitinə keçidinin simvolik təsvir olunması ilə bağlı yanaşmamızı daha ətraflı izah etmək üçün həmin süjetdəki digər məqamlara da diqqət yetirək: "Məgər, xanım, bir gün Oğuz otururkən üstinə yağı gəldi. Dün içində ürkdü, köçdü. Qaçub gedərkən Aruz qocanın oğlancığı düşmüş, bir aslan bulub götürmüş, bəsləmiş. Oğuz genə əyyamla gəlüb, yurdına qondı. Oğuz xanın ilqıçısı gəlüb xəbər gətürdü. Aydır: "Xanım, sazdan bir aslan çıxar, at urar, apul-apul yürüyüşü adam kibi. At basuban, qan sümürər" (Kitabi-Dədə Qorqud 2004, 125). "Dədə Qorqud" eposunun Türkmənsəhra variantındaki soylamalarda aslan balası bu şəkildə təqdim olunur: "Acıklı aslan yavrisı gür mişənin gölində yer yerlənür, dünək ılılara yetişəndə salla urur, at ayırur, aykır dutar, alın başdan götürür, aşrı salur, boynın, budın sökübeni su yerinə qan sümürər..." (Ekici 2019, 59). Aslan balasının bu şəkildə təqdimatına sözügedən əlyazmanın bir neçə yerində rast gəlinir (Ekici 2019, 162, 169, 172). Mətnləri tutuşduranda aydın şəkildə görünür ki, "atdan qan sümürmək" kontekstində aslan balası və Basat oxşar davranışlar kontekstində təqdim olunur. Yəni eposda sözügedən metaforalar Basatı aslan balası kimi təqdim etməyə köklənmişdir. Seyfi Karabaş yazır ki, "Xanın at çobanı bəylərə insana bənzəyən amma bir aslan kimi



heyvanlara hücum edən varlığın ortaya çıxmasını bildirir. Aruz Qoca bu varlığın itirilmiş oğlu ola biləcəyini söyləyir və bəylər bu varlığı tuturlar. Qısacası, itirilmiş olan insan balası tamamilə heyvanlaşmış olduğuna, təbii bir varlıq formasına düşdüyünə görə bəylər ona qarşı ilkin olaraq heyvanlaşmış biri kimi davranırlar. İkinci dəfə bu varlığı tutduqdan sonra Dədə Qorqud ona insan olmasını söyləyir və əhlilləşdirib “Basat” adını verir. Basatın əhlilləşdirilməsi ondakı heyvana xas olan təbii tərəflərinin sona çatdırılması deməkdir” (Karabaş 1981, 185). Bundan savayı, onun adı da ana mühitindəki davranışlarına işarə əsasında qoyulmuşdur. Bizim müəyyənləşdirdiyimiz kimi, Basatın təbiəti Dədə Qorqud tərəfindən hər nə qədər aşağıdakı ritual davranışlarla kosmikləşdirilsə də, xtonik və ya təbii başlanğıc ad səviyyəsində onun üzərində qalmaqda davam edir: “...onun ata qarşı olan heyvani fəaliyyəti, Oğuz cəmiyyəti ilə qarşıdurmada olmasının göstəricilərindən biridir. İnisiyada onun təbiətində olan bu xüsusiyyətin aradan qaldırılmasına xüsusi önəm verildiyi aydınlaşır. Aslan kimi yeriyan, aslan kimi qan sümürən Basata Dədə Qorqud deyir: “Oğlum, sən insansan. Heyvana münasib olmağıl. Gəl yaxşı at bin. Yaxşı igidlər ilə iş yürüt”. Beləliklə, xaosdan (təbiətdən) kosmosa (cəmiyyətə) keçid ritualı xotik əlamətlərin kosmoslaşdırılması ilə müşayiət olunur:

- 1) Heyvani mühitdən insani cəmiyyətə keçirilir. Mətn işarəsi: “Heyvana münasib olmağıl... Yaxşı igidlər ilə iş yürüt”.
- 2) Adsız (formasız) varlıqdan adlı varlığa keçirilir. Mətn işarəsi: “Sənin adın Basat olsun”.
- 3) Yırtıcı təbiətdən insani təbiətə keçirilir. Mətn işarəsi: “Gəl yaxşı at bin”. Əgər biz onun “At basuban qan sümürmə” xüsusiyyətini nəzərə alsaq, o zaman “Gəl yaxşı at bin” deyimi ilə ondan ata olan yırtıcı təbiətini dəyişməyin tələb olunduğunu anlayırıq” (Qarayev 2015, 156).

Yəni Basat hər nə qədər heyvan mühitindən insan mühitinə keçirilsə də, “ad” səviyyəsində ana mühitin xatirəsini öz üzərində gəzdirir. Biz də semantik analiz nəticəsində müəyyənləşdirdiyimiz kimi, “Təpəgözün kosmosa müdaxiləsini onun gözü təmin etdiyi halda, Basatın ona qalib gəlməsində isə onun itkin düşərək xaosda gedib aslan südü əmməklə qazandığı xtonik mənşəyi mühüm rol oynayır” (Qarayev 2015, 173). Amma Basat ana mühitindən (aslan dünyasından) ata mühitinə, təbiətdən cəmiyyətə keçirildiyi halda onun qarşıdurma yaşadığı Təpəgöz boyun əvvəlindən axıra qədər ana, qadın dünyasının təsiri altında olur. O, zorlanmış anasının Oğuzdan qisas almaqla bağlı arzularının icraçısına çevrilir. “Təpəgözün Basatla, bütövlükdə Oğuz eli ilə düşmənçiliyinin səbəbi aydındır: Aruzun Qonur Qoca Sarı Çoban adlı bir çobanı sakral aləmə xas yasağı pozub pəri qızına qarşı zina işlətdiyinə görə həmin qız Oğuz elindən qisas almaq qərarına gəlir və Qonur Qoca Sarı Çobanın zinasından doğduğu Təpəgözü Oğuz elinə bir bəla kimi göndərir. Qonur Qoca Sarı Çoban sakral aləmin nizam-intizamını pozduğuna görə pəri də Təpəgözün əli ilə Oğuz elinin nizam-intizamını pozmaq istəyir” (Kazımoğlu 2011, 40). Aruz Təpəgözü evinə gətirsə də, o özünü digər uşaqlar kimi aparmır: “Aruz Dəpəgözü aldı, evinə gətirdi. Buyurdu, bir dayə gəldi. Əmcəğini ağzına verdi. Bir sordı, olanca südin aldı. İki sordı, qanın aldı. Üç sordı, canın aldı. Bir qaç dayə gətürdilər, həlak etdi. Gördilər olmaz, “Süd ilə bəsliyəlim” – dedilər. Gündə bir qazan süd yetməzdi. Bəslədilər, böyüdü, gözər oldı. Oğlancılqlarla oynar oldı. Oğlancılqların kiminün burnın, kiminün qulağın yeməgə başladı. Əlhasili, ordı bunun ucundan qatı incindilər. Aciz qaldılar. Aruza şikayət edüb ağlaşdılar. Aruz, Dəpəgözü dögdü-sögdü, yasaq eylədi, esləmədi. Axır evindən qodı (Kitabi-Dədə Qorqud 2004, 126)”. “Oğuz eli ilə, o cümlədən Basatla düşmənçilik Təpəgözün adam əti yeməsindən və Aruzun onu evdən qovmasından sonra başlayır (Kazımoğlu 2011, 40). Əslində dayə onun anasının əvəzedicisidir. Təpəgöz dayəni öldürməklə kosmik normaları qəbul etməməsini ən başdan ifadə etmiş olur. Daha sonra isə digər davranışları ilə o, ata normalarını pozan varlıq kimi



təqdim olunur. Mətnəndən göründür ki, ata statusunda çıxış edən Aruz Təpəgözə nə qədər yasaq qoysa da, o, bu yasaqların heç birinə əməl etmir. Yəni ata normaları ilə idarə olunan cəmiyyəti qəbul etmir. Nəticədə, Aruz onu evdən qovur. Bu aktla o, cəmiyyətdən təbiətə, ata mühitindən ana mühitinə göndərilir. Beləliklə, digər igidlər üçün norma hesab edilən ana mühitindən ata mühitinə keçid aktı, Təpəgöz timsalında tərsinə, əksinə şəkildə həyata keçirilir. Təsadüfi deyildir ki, Təpəgöz mahmızlama nəticəsində kişi dünyasında doğulmuşdur.

Aruzun Təpəgözü tabe edə bilmədikdə evdən qovması onun ata mühitindən geri, ana mühitinə qaytarılmasıdır. Mətnəndən görünür ki, Basatda da tapıldıqdan sonra təbiətə, ata mühitindən aslanın onu bəslədiyi meşəyə (ana mühitinə) qaçır. “Amma oğlanı nə qədər götürdülərsə, durmadı, gerü aslan yatağına vardı. Gerü tutub götürdülər” (Kitabi-Dədə Qorqud 2004, 125). Amma Dədə Qorqud ritual davranışla Basatı cəmiyyətə, kişi mühitinə daxil edir (“Yaxşı igidlər ilən iş yürüt”) və onu sosiallaşdırır. Xatırladaq ki, boyun ideologiyasında ata mühitinə keçidin ana mühitinə keçidlə əvəzlənməsi pis hadisə hesab edilir, kişilik ideokulturasının sarsılması kimi dəyərləndirilir. Məsələn, “Uruzun dustaq olduğu boy”da oğlunu kişi dünyasının davranışları ilə tanış edən Qazan düşmənlə döyüşdən sonra elə bilir ki, Uruz qaçıb anasının yanına gedib. Odur ki, onu öldürmək istəyir, amma biləndə ki oğlu anasının yanına getməyib, əsir düşüb, Qazan Uruzun xilasedicisinə çevrilir. Bu mənada Basat ana mühitindən kişi mühitinə keçən qəhrəman, Təpəgöz isə kişi mühitindən qadın mühitinə, ata gücünün hakim olduğu dünyadan ana arzularının aktual olduğu dünyaya qayıdır. Təsadüfi deyildir ki, Təpəgöz ata mühitindən, evdən qovulan kimi “Dəpəgözün pəri anası gələb oğlunun parmağına bir yüzük keçürdi. “Oğul, sana ox batmasun, tənünü qılıc kəsməsün!” – dedi” (Kitabi-Dədə Qorqud 2004, 126). Beləliklə, Təpəgöz anasının oğuzdan qisas almaqla bağlı arzularının rüporuna çevrilir. Yəni Təpəgöz qadın dünyasının mövqeyini müdafiə etməklə onun bir hissəsi kimi çıxış edir. Təpəgöz qadın dünyasının bir hissəsi kimi, kişi dünyasını ölümlə üz-üzə qoyur, atası və digər Oğuz bəylərinə sitəm edir: “Ağ saqallı Aruz qocaya qan qusdurdı” (Kitabi-Dədə Qorqud 2004, 127). Başqa bir yazımızda diqqətə çatdırdığımız kimi, bu konfliktin psixosemantik mahiyyətində edip kompleksindən qaynaqlanan psixoloji realıq dayanır: “Psixanalitik yanaşma müstəvisində aydın olur ki, anası ilə birlik və yaxınlıq nümayiş etdirən Təpəgözün sosial normalara və Oğuz sosisumuna düşmənçiliyi edipal kompleks əsasında ataya duyulan düşmənçilik fonunda aktuallaşır. Lakin mədəniyyətdə edip kompleksindəki arzuların ifadə qadağası boy tərkibində bu arzunun tamamilə şəklini dəyişmiş formada ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur” (Qarayev 2018, 121).

Sözgedən süjətdə pozitiv edip kompleksi kontekstində normal oğuz igidlərinin yetişmə prosesinin əksinə olan bir çox xüsusiyyətlər özünü büruzə verir. Normal psixososial inkişaf modelinə görə ana uğrunda ata ilə yaşanan psixoloji konflikt oğulda ataya qarşı ikili münasibət formalaşdırır: sevgi və nifrət. Məlum olduğu kimi, “Oğlan uşağı ilə atası arasında rəqabət hissi Freudun Oedipus kompleksi nəzəriyyəsinin mərkəzindədir” (Breger 2005, 33). Belə ki, anayla bağlı “...xəyali zövq uşağı xoşbəxt edir, amma həmçinin onda dərin narahatçılığa səbəb olur. Şuluqluq edən balaca oğlan günah müqabilində cəzalandırılacağını düşünür və cəzalandırılmanın güc, qürur və zövq simvolu olan fallosun axtalanması ilə icra olunacağını düşünür... Nəticə etibarlı ilə bu xəyali zövqün əks tərəfi narahatçılıq təşkil edir. Daha dəqiq desək, əks tərəfi olmadan hər hansı bir edipal zövqdən söhbət gedə bilməz: arzulardan narahatçılıq və cəzalandırılma qorxusu. Zövq və cəzalandırılma qorxusundan ibarət antaqonist hisslər qoşası nevrozun əsasını təşkil edir” (Nasio 2005, 18-19). Atanın yerinə keçmək arzusu və bu arzunun müqabilində də atanın xədimedicisi təsirinə məruz qalma qorxusu oğulun ailə mühitindən kənara yönəlməsi və onun müstəqilləşməsi ilə nəticələnir. “Oedipus kompleksinin sona çatması ilə birlikdə uşaq atası ilə eyniləşməyə başlayır” (Geçtan 1998, 39). Bu psixoloji kontekstdə atayla konflikt yaşayan və sonda



müstəqilləşən oğuz igidlərinin "dəli" adlandırılması məsələsini yazımızın başqa yerində şərh etdiyimizə görə burada üzərində geniş dayanmırıq. Oğuz igidlərindən fərqli olaraq Təpəgöz anası ilə eyniləşir və onun ən ali qayəsi anasının Oğuzla bəla vermə funksiyasını yerinə yetirmək olur. Təsadüfi deyildir ki, Təpəgözlə bağlı müxtəlif nağıl və əfsanələrdə bu varlığın "anası ilə tək yaşması", "zinadan doğulması", "tapılan övlad" olmasına diqqət yönəldilməklə onun atasının və soyunun kim olmasının bilinməməsi faktına xüsusi diqqət yönəldilir. Oğuz igidləri arasında "atayla" bağlı sual və problemin ortaya çıxması və igidlərin bu məsələ ilə sınağa çəkildikdən sonra nüfuz qazanması cəmiyyətdə şəxslərin ata xətti, soy-kökləri kontekstində tanındıqlarını göstərir. Bu mənada soy kökü bəlli olmayan Təpəgöz Basatdan həm də gerçək atasının bilinməməsi ilə fərqlənir. Təpəgözün bioloji atasının Sarı Çoban olması dinləyici və oxucuya məlum olan faktdır. Mətnin süjetindən görünən odur ki, onun atasının kimliyi Oğuz cəmiyyətinə məlum deyildir. Məhz gerçək atasının bilinməməsinə görə cəmiyyət Təpəgözü oğulluğa götürən Aruzu onun atası kimi tanıyır. O. Əliyev "Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy"u müvafiq süjetli nağıllarla müqayisə edərək yazır: "Bu süjetin nağıl variantlarında Təpəgözün kimliyi, ata-anasının kim olması aydın olmur, yalnız onun qeyri-adi şəkildə tapıldığı nəzərə çatdırılır. "Kitabi-Dədə Qorqud"da isə göstərilir ki, onun atası adi bir çoban, anası isə pəri qızıdır. Ona görə də Təpəgözə qalib gəlmək adi insanların qüvvəsi xaricindədir. Oğuzun ən tanınmış alpları...onu məğlub edə bilmirlər" (Əliyev 1999, 12). Düzdür, təqdimat prosesində səhnənin arxasını da görən dinləyici və oxucu Təpəgözün atasının kim olmasını bilir, amma yaradıcı düşüncə onun atasının kimliyini süjətdəki digər personajlara tanıtdırmır. Yəni Təpəgöz atası, soy-kökü naməlum olan obraz kimi təqdim olunur. Məsələyə bu kontekstdə yanaşanda aydın olur ki, Təpəgöz və Basat qarşılıqlı kontekstində kaos və kosmos, təbiət və cəmiyyət qarşılıqlı ilə yanaşı anasoylu və atasoylu qəhrəmanların qarşılıqlı aktuallaşır. Biz bu qarşılıqlı səviyyəsinə matriarxal quruluşdan patriarxal quruluşa keçid dövrünün xatirəsini özündə yaşadan süjet kimi baxmaq fikrində deyilik. Əslində belə yanaşmalar folklorun tarixə münasibətinin poetikasının bilinməməsindən qaynaqlanır. Ana və ata soyu arasında belə bir konfliktin psixoloji əsası patriarxal normaların içərisindən qaynaqlanır. Oğlan uşaqlarının müəyyən yaş dövründən sonra ana mühitindən ata mühitinə keçidini zəruri hesab edən patriarxal mühit bu psixososial ideoloji kontekstdə qeyri-şüari olaraq ana və ata soyuna bağlı qəhrəmanların konfliktindən ibarət süjet yaratmışdır (Eposda bu hadisəyə ekvivalent olan münasibətlərdən biri də bacıoğlu və dayı arasındakı konfliktlərdir). Konkret desək, qadınları bütün pisliklərin və mənfi hadisələrin səbəbkarı hesab edən kişi mühiti Basat və Təpəgözün konfliktləri kontekstində qeyri-şüari olaraq öz ideokulturalarını dəstəkləyən bir çox mesaj verir:

– Ana mühitindən ata mühitinə keçid hər bir igid üçün zəruridir. Hər bir şəxs öz ata xətti ilə özünü cəmiyyətdə tanıtdırmalıdır. Bunun üçün isə o, ana xəttini və mühitini inkar etməli, ata varisi olan oğul kimi özünü təsdiqləməlidir və s.

– Kişi mühitinə keçməyən, anasına bağlı olan oğlanlar cəmiyyətdə xaos hadisələrin iştirakçısı kimi çıxış edirlər. Onlar düşməne deyil, öz cəmiyyətlərinin məhvinə səbəb ola bilərlər. Bu ideokulturaya görə qadınlar mənfi qüvvədirlər və onların təsir dairəsində olan oğlanlar da kişi mərkəzli normaları dağıtmağa çalışacaqlar. Təsadüfi deyildir ki, bu günün özündə belə bir şəxsin hər hansısa mənfi davranış edib-etməməsi ilə bağlı ehtimallar irəli sürülərkən belə bir deyimdən istifadə olunur: "insan çiy süd əmib". Məlumdur ki, "ana südü ... hər şeydən öncə, ana başlanğıcını ifadə edir" (İsmayılova 2018, 51). Bu deyimdə diqqət çəkilən məqam ondan ibarətdir ki, insana mənfi davranışlar anadan gəlir. Axıska türklərindən toplanılan aşağıdakı mətn məsələnin mahiyyətini anlamaq üçün daha geniş ipucu verir: "Qədimdə bir gəlin oluyer. Qaynənəsi hər kilidin anaxtarını veriyer gəlinə, amma birini vermiyer. Qaynanesi yatanda bu qız həməən anaxtarı götüriyer otağı açıyer, görür küvəc var. Kuvəcin qapağını açıyer, içində insan əli, qolu görüniyer. Demə qaynanesigil



adamyeyiciymişlər. Qız qorxiyer, çıxıb cocuğunu götürüyər, qaçıyər. Körpüdən keçəndə qaynanası əvdən çıxıyər, cocuğı için qışqırıyər:

–

Südən çək, südən çək.

Yəni uruğuna (nəslinə) çək, adamyeyici ol. Südəmər cocuq da uruğuna çəkiyər, anasının döşündən yapışb dişliyər. Ana uşağı körpüdən çaya atıyər, kəndi də dəli oliyər” (Axısqa türk folkloru 2008, 34). Göründüyü kimi, bu mətndə də “südə çəkmək” uşağı xaosa aid olan varlığa çevirir. Baxmayaraq ki, ilk baxışdan qaynana uşağa “südüne çək” deməklə ondan ata xəttinə bənzəməsinə istəyir, amma uşağın nənəsinin aqressiv əmrini yerinə yetirməsi onun qadın dünyasının təsir dairəsində olmasını göstərir. Ana südüne çəkən uşaq Təpəgöz kimi adam yeyənə çevrilir. Ana südüne belə münasibət kişimərkəzli cəmiyyətin yaradıcılığı kimi anlaşılmalıdır. Təsadüfi deyildir ki, bu günün özündə belə oğlanlar haqqında deyilən “mama uşağı” ifadəsi ana dünyasından ayrılmayan uşaqlara mənfi münasibət sərgiləmək üçün istifadə olunur.

Təpəgöz süjetinin psixoloji əsasını edip kompleksi kontekstindəki konflikt təşkil edir: ana mühitini inkar etməklə atayla eyniləşən Basat və ata mühitini inkar etməklə anayla vahid maraq çərçivəsində birləşən Təpəgöz. Yəni süjet öz yaradıcılıq başlanğıcını tarixdən yox, edipal psixososial reallıqdan götürür. Sonda atasoylu normaları qəbul edən qəhrəmanın (Basatın) bu normaları inkar edərək anaya bağlı qalan qəhrəman (Təpəgözə) üzərindəki qələbəsi kosmik nizamın bərpa olunmasına səbəb olur və atasoylu qəhrəmanın kosmosyaradıcı təbiəti diqqət mərkəzinə gətirilir. Yeri gəlmişkən deyək ki, div, pəri qızı və s. digər xaotik varlıqlar da daha çox atasoylu şəkildə təqdim olunurlar. Təsadüfi deyildir ki, onlar məhz analarının südüne and verildikdən sonra atasoylu mühitdən gedən qəhrəmana tabe olurlar. Bu, o deməkdir ki, kosmik dünya atasoylu normalar əsasında qurulduğu halda, kaos dünyası atasoylu normalar əsasında təşkil olunmuşdur. Təbiidir ki, bu da yaradıcılıq faktının kişi mövqeyi əsasında ortaya çıxmasından irəli gəlir.

Bu təhlillər əsasında məlum olur ki, mərhum professor Ə. Tanrıverdinin "Atam (Əzizxan Tanrıverdi) adın sorar olsan, – Qaba Ağac!" oxunuşu daha ağıla batandır. Atasoylu Basatın atasoylu Təpəgöz üzərindəki qələbəsi onun öz atasoyuna işarə edən nəsnələri və varlıqları ucaltması ilə də özünü büruzə verir.

## NƏTİCƏ

Mətndəki qəhrəmanın qadın mühitindən kişi mühitinə, uşaqlıqdan igidliyə keçidi kontekstindəki inkişaf dinamikası onu deməyə əsas verir ki, Basat özünün kişi, erkək cinsinə aid olan qohumluq münasibətini təqdim edir. Xatırladaq ki, tədqiqatlarda vurğulandığı kimi (Ong 1989, 130), oğlan uşağı da, qız uşağı da ana ilə bioloji bağlılıq kontekstində böyüyürlər. Qız uşağı inkişafının sonrakı mərhələlərində bu mühitdən ayrılmaq məcburiyyətində qalmadığı halda, oğlanlar “qadın dünyasından ayrılıb kişi dünyasına qoşulmalıdırlar. Bu, adətən kişi inisiyasiya rituallarının bəzi formaları ilə yerinə yetirilir... Oğlanlar tay-tuşları və çox ehtimal ki, ataları tərəfindən onu kişi kimliyini əldə etməyə mane olan ana mühitindən uzaqlaşmağa, onunla əlaqəni kəsməyə məcbur edilir” (Dundes 2005, 358). Bu mənada Basatın məqsədi özünü kişi mühitinə təqdim etmək, buradakı statusunu diqqətə çatdırmaqdır. Şərti şəkildə ritual inkişaf modeli dediyimiz bu mətndə məqsəd qəhrəmanın qadın mühitindən kişi mühitinə keçidinin metaforalarını diqqətə çatdırmaqdır. Cəmiyyətdəki igidlik konsepti yaradıcılığa da proyeksiya olunmuş və bu da uşaqlıq və alp igidlik intervalının müxtəlif metaforalarla eposda təqdim olunmasına gətirib çıxarmışdır.



Basat-Təpəgöz qarşılıqlı kontekstində ərgənliyin metaforik dinamikasının öyrənilməsi nəticəsində məlum oldu ki, Təpəgözlə qarşılaşma prosesində Basatın özünü təsdiqləyən tədrici inkişaf xətti üzrə gedir və bu inkişaf onun uşaqlıqdan çıxıb alp kimi təsdiqlənməsi ilə sona çatır. Bundan başqa, Basat ata soyunun, Təpəgöz isə ana soyunun gücünü təqdim edən qəhrəmanlardır. Odur ki, onların qarşılıqlı kontekstində ata və ana soyu, qadın və kişi mühiti arasındakı qarşılıqlı əlaqələri də aktuallaşır. Eposun müvafiq boyunun metaforik dilinin analizi nəticəsində Basatdan fərqli olaraq, Təpəgözün igidlərin ərgənləşməsinə və müstəqilləşməsinə mane olan ana mühitinin metaforik təmsilçisi olması da aydın oldu. Həmçinin boyun strukturunun və metaforik dilinin təhlili nəticəsində Basatın qadın mühitindən kişi mühitinə, Təpəgözün isə kişi mühitindən qadın mühitinə keçən qəhrəmanlar kimi də biri-birləri ilə qarşılıqlı əlaqədə olmaları bəlli oldu.

## ƏDƏBİYYAT

- Axısqa türk folkloru. 2008. (toplayanlar: Əhmədli, A., Qubadlı Q.) Bakı: Nurlan, 268 s.
- Breger, L. 2005. Freud: Görüntünün Ortasındaki Karanlık, (Çev: Aslı Biçen), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 635 s.
- Dundes, Alan 2005. Afterword: Many Manly Traditions—A Folkloristic Maelstrom. In Manly Traditions: The Folk Roots of American Masculinities. Edited by Simon J. Bronner, Indiana University Press, pp. 351 -365.
- Ekici, Metin. 2019. Dede Korkut Kitabı, Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar və 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürməsi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım)-Transkripsiyon-Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat, , 224 s.
- Geçtan, Engin. 1998. Psikanaliz ve Sonrası. İstanbul: Remzi Kitabevi, 350 s.
- İsmayılova, Yeganə. 2018. Anarın “Dədə Qorqud” yaradıcılığı. Bakı: Elm, 291 s.
- Kamal, R. 2013. “Kitabi-Dədə Qorqud»: nitq janrları və davranış poetikası”, Bakı: Nurlan, 148 s.
- Karabaş, S. 1981. Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru. Ankara: ODTÜ Yayınları, 362 s.
- Kazımoğlu, M. 2011. Folklorlarda obrazın ikiləşməsi (monoqrafiya). Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 228 s.
- Kitabi-Dədə Qorqud. 1999. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 704 s.
- Kitabi-Dədə Qorqud. 2004. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı I Öndər nəşriyyatı, 376 s.
- Qarayev, S. 2015. Azərbaycan Folklorunda Mifoloji Xaos. Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı, 190 s.
- Qarayev, S. 2018. Mifin tarixə müdaxiləsi: 21 dekabr 2012-ci il. Bakı: Sabah, , 204 s.
- Nasio, Juan-David. 2005. Oedipus: The most crucial concept in psychoanalysis (translated by David Pettigrew and François Raffoul) United States of America: Sunny Press, 109 s.
- Ong, Walter J. 1989. Fighting for Life: Contest, Sexuality, and Consciousness. Amherst: University of Massachusetts, , 240 p.
- Tanrıverdi, Ə. 2014. Dədə sözü işığında. Bakı, “Elm və təhsil”, , 232 s.
- Əliyev, Oruc. 1999. ”Kitabi-Dədə Qorqud” və Azərbaycan folkloru. Bakı: Elm, 72 s.



## ORTA MƏKTƏB DƏRSLİKLƏRİNDƏ ATALAR SÖZLƏRİNƏ MÜNASİBƏT

### ATTITUDE TO PROVERBS IN HIGH SCHOOL TEXTBOOKS

Fil.ü.f.d. Xuraman Daşdəmir qızı Kərimova

AMEA Folklor İnstitutunun “Dədə Qorqud”

şöbəsinin böyük elmi işçisi

#### ÖZƏT

Orta məktəb dərslikləri struktur, kosepsiya baxımından məktəbli marağını ödəməklə yanaşı, onların dünyagörüşü, elmi təfəkkürü və tərbiyəsində milli-mənəvi dəyərlərin mühüm yer tutmasına xidmət edir. Xalq yaradıcılığı nümunələrindən bol-bol istifadə, didaktik materialların seçilib məqamında verilməsi şagirdlərin dərsliklə işləmək marağını artırır. Xalq yaradıcılığına müraciət, uşaq folkloru janrlarından seçmələr ibtidai sinif dərsliklərində mövzu zənginliyi yaradır. Folklor toplularında uşaqlara aid materiallar sırasında atalar sözləri yer almasa da, orta məktəb təhsilinin ilk illərindən tədris materiallarının içərisində şagirdlərə yer gəldikcə mözuya uyğun atalar sözlərinin təqdim edildiyini görürük. Bunun başlıca səbəbi həmin janrın uşaqdan-böyüyə hər kəsə aid ola bilməsi, bütün hallarda didaktik mahiyyətdə olmasıdır. Nümunələrin həcmcə kiçikliyi, çox zaman daxili qafiyənin, alliterasiya və assonansın olması, iki hissədən ibarət olanlarda fikirlərin qarşılaşdırma və müqayisə yolu ilə verilməsi məktəblilərdə qavrama və yaddaxılmanı asanlaşdırır.

Məqalədə orta məktəb dərsliklərində atalar sözlərinin verilməsindən bəhs olunur. Azərbaycan maarifçiliyi tarixində müxtəlif dövrlərə məxsus dərsliklərdə folklorun bu janrına münasibət araşdırılır.

**Açar sözlər:** folklor, orta məktəb, dərslik, atalar sözü

#### ABSTRACT

High school textbooks not only satisfying the interests of students in terms of structure and concept but also serve to play an important role in their worldview, scientific thinking, and education of national and spiritual values. Extensive use of examples of folk art, selection of didactic materials, and timely delivery increase the interest of students to work with the textbook. Appeals to folk art, selections from children's folklore genres create a wealth of topics in primary school textbooks. Although proverbs for children are not included in folklore collections, we see that from the first years of primary education, proverbs related to the topic are presented to students in the teaching materials. The main reason for this is that the genre can be for everyone, from children to adults, and in all cases is didactic. The small size of the samples, often with rhyme, having alliteration and assonance, and the ability to compare and contrast ideas in two parts makes it easier for students to comprehend and remember.

The article discusses the use of proverbs in primary school textbooks and it is examined the attitude to this genre of folklore in textbooks of different periods in the history of the Azerbaijani enlightenment

**Keywords:** folklore, high school, textbook, proverb





## GİRİŞ

Orta məktəbdə ana dili dərslərləri struktur, kosepsiya baxımından məktəbli marağını ödəməklə yanaşı, onların dünyagörüşü, elmi təfəkkürü və tərbiyəsində milli-mənəvi dəyərlərin mühüm yer tutmasına xidmət edir. Xalq yaradıcılığı nümunələrindən bol-bol istifadə, didaktik materialların seçilib məqamında verilməsi şagirdlərin dərsləklə işləmək marağını artırır. Xalq yaradıcılığına müraciət, uşaq folkloru janrlarından seçmələr ibtidai sinif dərsləklərində mövzu zənginliyi yaradır. Folklor toplularında uşaqlara aid materiallar sırasında atalar sözləri yer almasa da, orta məktəb təhsilinin ilk illərindən tədris materiallarının içərisində şagirdlərə yeri gəldikcə mözuya uyğun atalar sözlərinin təqdim edildiyini görürük. Bunun başlıca səbəbi həmin janrın bütün hallarda didaktik mahiyyətdə olması, uşaqdan-böyüyə hər kəsə aid ola bilməsidir. Nümunələrin həcmcə kiçikliyi, çox zaman daxili qafiyənin, alliterasiya və assonansın olması, iki hissədən ibarət olanlarda fikirlərin qarşılaşdırma və müqayisə yolu ilə verilməsi məktəblilərdə qavrama və yaddasaxlamaları asanlaşdırır.

Atalar sözü ulu babalarımızın dil və təfəkkür inciləri, şifahi xalq ədəbiyyatının ən mükəmməl və zəngin janrlarından biridir. Müəllifi, söylənmə zamanı məlum olmayan bu nümunələr insanların ağıllı və rahat yaşaması üçün hazır həyat düsturları, xalqımızın inkişaf tarixini öyrənmək üçün mötəbər mənbələrdir. Lakonikliyi ilə seçilən həmin mətnlərin içərisində qədim dövrlərdən başlamış, indiyə qədər xalq məişətinin bütün sahələrinə aid hikmətlərə rast gəlmək mümkündür. Elə buna görə də həmin mətnlərin orta məktəb dərsləklərində verilməsini və şagirdlərə mənimsədilməsini təhsil və təlim-tərbiyə məsələlərində məqsədə doğru ən kəsə yol hesab etmək olar.

## ƏSAS HİSSƏ

Atalar sözü və məsələlərdən ibarət “Oğuznamə” folklor toplusu bu janrın dəyərini verən, yerini göstərən nümunə ilə başlayır: *Atalar sözi Qurana girməz, amma Quran yanınca yalın-yalın yalışur* (Oğuznamə: 1987, s.18). Mətnə ifadə olunan fikir bu janrın insan düşüncəsi, mənəviyyatı, davranışı üçün hansı mövqeyə malik olduğunu aydın ifadə edir. Rəsmi şəkildə təhsilə başlayan ibtidai sinif şagirdləri ilə atalar sözləri üzərində iş aparmaq xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Bu baxımdan müxtəlif dövrlərdə tərtib olunmuş dərsləklərdə bu janrdan istifadə aktivliyi müşahidə olunur.

Mirzə Şəfi Vazeh və İ.İ.Qriqoriyevin “Kitabi-türki” (1852); A.Çernyayevski və S.Vəlibəyovun “Vətən dili” (1882-1888); R.Əfəndiyevin “Uşaq bağçası” (1912), “Bəsürətül-ətfal” (1901); M.Mahmudbəyov və başqalarının “İkinci il” (1912); A.Şaiqin “Uşaq gözlüyü” (1919), “Gülzar” (1912); F.Köçərlinin “Balalara hədiyyə” (1912); A.Abbasadənin “Birinci il tatar əlifbası” (1913) və A.Əfəndiyevin “Son türk əlifbası” (1919) ibtidai sinif dərsləkləri və qiraət kitabları, həmçinin adlarını çəkmədiyimiz başqa dərsləklərdə əxlaqi-didaktik məzmunlu yazılı ədəbiyyat nümunələri ilə yanaşı, folklor mətnlərinə də önəm verildiyini görürük.

Azərbaycan maarifçiliyi tarixində ilk dərslək 1852-ci ildə Mirzə Şəfi Vazeh və İ.İ.Qriqoriyevin tərəfindən tərtib edilmişdir. Çox uğurlu taleyi olmasa da, “Kitabi-türki” adlanan müntəxəbat “Hikmətlər və nəsihətlər” bölməsi ilə başlayır (Vazeh: 2018, s.17-35).



17-ci səhifədən 35-ci səhifəyədək rus dilinə tərcüməsi və sözlüklə birlikdə atalar sözləri verilmişdir. Həmin nümunələrdən bir neçəsinə diqqət edək:

1. Hikmətin başı Allahdandır qorxmaqdır.
2. Evdən irəli qonşu axtar, yoldan irəli yoldaş.
3. Atın ölməyi itin bayramıdır.
4. Tələsməkdə peşimanlıq var və səbrdə səlamət və s.

I hissəsi 1882-ci ildə A.Çernyayevski, II hissəsi 1888-ci ildə A.Çernyayevski və S.Vəlibəyov tərəfindən tərtib olunmuş “Vətən dili” dərsliyi təxminən qırx ilə yaxın bir müddət ərzində təhsilə yararlı olmuş, böyük ziyalı nəslinin yetişməsində müstəsna rol oynamışdır. I hissə 1-ci siniflər üçün, II hissə isə 2-ci, 3-cü siniflər üçün nəzərdə tutulmuşdur. Kitaba Azərbaycan ədəblərinin əxlaqi-didaktik əsərləri, həmçinin milli folklorumuzdan nümunələr də salınmışdır. “Vətən dili”nin I hissəsində 108, II hissəsində isə 271 atalar sözü verilmişdir (Vətən dili: 2007, s.192-201). Həmin nümunələr bu gün də öz ümumişləkliyini itirməmişdir. Məsələn:

1. Axtaran tapar.
2. Yanan yerdən tüstü çıxar.
3. Yaman günün ömrü az olar.
4. Ucuz ətin şorbası olmaz və s.

“Vətən dili”nin 2007-ci il nəşrinin elmi redaktoru T.Hacıyev onu dərslik mədəniyyətinizin ən mükəmməl nümunəsi olduğunu söyləyir və qeyd edir ki, dərslik uşaqlarla gündəlik ünsiyyət vasitəsi olan ana dilində danışır. “Məsələ burasındadır ki, bizim bu gün işlədiyimiz ədəbi dil norması “Vətən dili”nin və onun yolunu gedən XX əsrin əvvəllərindəki dərsliklərin dil normasının üstündə durur” (Hacıyev: 2007, s.6).

Təlim və tərbiyə işində uşaq folklorunun təməl rolu oynaması xalq pedaqogikasından hər kəsə məlumdur. Azərbaycanın ilk professional pedaqoqları da təhsil prosesində uşaq və yeniyetmələrin fiziki və zehni inkişafı, mənəviyyatlarının milli zəmində formalaşması üçün bu materiallara önəm vermişlər.

Dil zənginliyi, həmçinin asan dərk edilməsi və yadda qalması, gözəl səslənməyə malik olması atalar sözlərinin ilk nəzərə çarpan xüsusiyyətləridir. Dilşünas alim T.Hacıyev göstərir ki, uşaq ədəbiyyatı dilinin son dərəcə sadə olması, lüğət tərkibinin tam anlaşılqlığı ilə seçilir. Bu dildə didaktik ünsürlərə geniş yer verilir, sadə, aydın, ibrətamiz hikmətlər, atalar sözü və zərb-məsəllər tez-tez işlənir (Hacıyev: 2017, s.290). Belə mətnləri uşaq qısa müddətə və həvəslə hazırlaya bilər, əhvalı şən olur, özünü ağır yük altında hiss etmir. Nəticədə şagirdin təhsilə, dərsliyə rəğbəti artır, ailədə valideynlə uşaq arasında bu proseslə bağlı konflikt yaranmır, yeni biliklər almaq ruhun ehtiyacına çevrilir. Deməli, xoşbəxt məktəbli ömrü yaşamağın bir mənbəyi də uşağın yaşına, marağına münasib dərs vəsaitinin olmasıdır. F.Köçərliyin təbirincə desək, “Qəlbi şad etmək özlüyündə bir xidmətdir” (Köçərli: 2013, s.3).

Bugünkü ibtidai sinif dərsliklərində (birinci sinif dərsliyindən başqa) atalar sözlərinə münasibət daha həssas və çoxcəhətlidir. Düzdür, hazırkı birinci sinif “Azərbaycan dili” dərsliyinin digər üstün cəhətlərinin olmasına baxmayaraq, atalar sözlərinə münasibət məsələsində “Vətən dili”ndən xeyli geri qalır. Bu dərslik də “Vətən dili” kimi iki hissədən ibarətdir. I hissədə hərflər öyrədilir, II hissədə isə əsasən oxu materialları verilmişdir (Azərbaycan dili: 2020). II hissədə nağıl janrından geniş şəkildə istifadə olunmuşdur. Yalnız bir yerdə atalar sözü verildiyini görürük. Halbuki, həmin nağılların sonunda mətnə uyğun atalar sözləri vermək şagirdlərin xeyrinə olardı. Bunun üçün qarşımızda F.Köçərliyin “Balalara hədiyyə” kitabı kimi mötəbər bir nümunə var (Köçərli: 2013). Bu mükəmməl qiraət



kitabında hər mətnin sonunda mövzu ilə bağlı atalar sözü, tapmaca və s. verilir ki, bu da, hər şeydən əvvəl, uşaqların dünyagörüşünün artmasına xidmət edir.

II sinif dərliyinin 7-ci bölməsi “Söz sənətimiz” adlanır (Azərbaycan dili: 2019, s.160-180). Bu bölmədə əsasən folklorun uşaqlara aid olan janrları yer almışdır: tapmacalar, sanamalar, oyunlar, atalar sözləri, laylalar, yanılmaclar və s. Lakin bütün dərslük boyu yeri gəldikcə atalar sözü janrından geniş şəkildə istifadə olunmuş, şagirdlərə mətn üzərində müxtəlif əməliyyatlar təklif olunmuşdur.

III sinif “Azərbaycan dili” dərsliyi səkkiz bölmədən ibarətdir. Hər bölmədə keçilən mövzunun sonunda ona uyğun xalq hikmətləri verilmişdir. Şagirdlərə həmin mətnlərlə bağlı bir-birindən fərqli maraqlı çalışmalar təqdim olunur. Məsələn, “Hikmət xəzinəsi” bölməsində “Güc birlikdədir” mətninin sonunda “– Doğrudan da, atalar düz deyib: ...” fikri yarımçıq verilmiş və şagirdlərdən sonuncu cümlənin tamamlanması üçün üç atalar sözü təklif edilmişdir:

1. El bir olsa, dağ oynadar yerindən.
2. Qərrib quşun yuvası olmaz.
3. Yaman günün ömrü az olar (Azərbaycan dili: 2018, s.162-163).

Mətnlə bağlı bu cür seçim etmək şagirdlərin təhlil və seçim qabiliyyətini artırır, fəhmینی gücləndirir.

IV sinif “Azərbaycan dili” dərsliyi atalar sözləri üzərində iş baxımından şagirdlərin yaş qrupuna münasib şəkildə bir qədər də zənginləşdirilmişdir (Azərbaycan dili: 2019, s.42-52). Həmin mətnlər üzərində çalışmalar təxminən bu şəkildədir:

Atalar sözlərinin mövzusunu müəyyənləşdirin.

Hansı atalar sözü mətnin məzmununa uyğundur?

Həyatdan misallar gətirməklə dostluq haqqında atalar sözlərini izah edin və s.

Hal-hazırda istifadə olunan ibtidai sinif dərslükləri ilə ilk dərslüklərimizi müqayisə etdikdə inkişaf trayektoriyasında nəzərə çarpacaq dərəcədə yüksəliş olduğunu görürük. Əgər “Kitabi-türki”də, “Vətən dili”ndə şagirdlərə, sadəcə, atalar sözü və ya dərstdə keçilən mətnə uyğun nümunələr təqdim edilirdisə, müasir dərslüklərdə atalar sözlərinin mətni üzərində müxtəlif əməliyyatlar aparmaq təklif olunur. Məsələn, fərqli mövzuda verilmiş bir neçə atalar sözündən hansının dərstdə keçilmiş nağıla, hekayəyə və s. aid olduğu soruşulur. Və ya mövzu da, atalar sözləri də verilir, lakin onlardan hansının mövzuya uyğun olmadığını tapmaq tələb olunur. Mövzu, ideya, məzmun sorğularından başqa, bu nümunələrin mətni üzərində maraqlı dil araşdırmaları aparılır. Məsələn, təqdim edilən sözlər içərisindən seçim etməklə atalar sözünün mətnində buraxılmış sözü bərpa et; sözlər üzərində yerdəyişmə etməklə pozulmuş məntiqi aradan qaldır; buraxılmış hərfləri yerinə yaz və s. Mətn üzərində aparılan bu cür fonetik, leksik, qrammatik əməliyyatlar şagirdlərdə düzgün yazı vərdisləri, məntiqi təfəkkür, əqli nəticəyə gəlmək bacarığı aşılayır, onlara fikri ifadə edərkən ən uğurlu dil vahidlərindən istifadə etməyi, anlaşıqlıq üçün cümlədə söz sırasına əməl etməyin vacib olduğunu öyrədir. Nəticədə uşaq ana dilini söz-söz, cümlə-cümlə həm praktik, həm də elmi şəkildə öyrənmiş olur.

Lakin araşdırdığımız dərslüklərlə bağlı təəssüf doğuran bir hal da var. Bu, həmin vəsaitlərdə milli kimliyimizin vizit kartı, möhtəşəm dil abidəmiz olan “Dədə Qorqud kitabı”ndan nümunələrə rast gəlməməyimizdir. “Dədə Qorqud kitabı” əsrlərin yadigarı, Azərbaycan xalqının düşüncəsinin, dilinin silinməz tarixidir; məntiqi düşüncə tərzimizi, etno-psixoloji xüsusiyyətlərimizi, adət-ənənələrimizi əks etdirən ən qiymətli məxəz, ən monumental abidədir. Mənəviyyatımızın təməl daşı, xalqımızın ruhunun enerjisi mənbəyi olan dastanda



anaya məhəbbət, ağsaqqala ehtiram, gənclərə güvənc, dostla etibar, vətən, xalq, yurd sevgisi, igidliyin tərənnümü əsərin insanlıq, ləyaqət abidəsi olduğunu göstərir. Dastanın müqəddiməsində verilmiş “Təkəbbürlük eləyəni tanrı sevməz”, “Qarı düşmən dost olmaz”, müxtəlif boylarda “Ana haqqı – tanrı haqqı” (Kitabi-Dədə Qorqud: 1988, s.129; 145) kimi atalar sözlərini dərsləklərdə verməklə uşaqlarda bu janrın digər keyfiyyətləri ilə yanaşı, həm də dastan haqqında ilkin təsəvvürlər yaradılmış olardı.

## NƏTİCƏ

Folklorla yaddaş ədəbiyyatı da demək mümkündür. O yalnız sevgi və könüllülük prinsipi əsasında yaşayır və yadda qalır. Yaddaşlardan ötürülərək bugünümüzədək gəlmiş folklor mətnləri təlim-tədris işində keyfiyyətli nəticə əldə edilməsini xeyli asanlaşdırır. Atalar sözləri didaktik xüsusiyyətlərinə görə folklor janrlarının fəvqündə dayanır. Bu nümunələr uşaqların canlı xalq dilinə qırılmaz tellərlə bağlanmasına, doğma dilimizin imkanları, eləcə də xalq həyatının bütün sahələri ilə yaxından tanış olmalarına şərait yaradır. Ana dili dərsləklərində atalar sözlərinə önəm verilməsinin digər mühüm səbəbləri tələffüzün asanlıq, oynaq ritm və ahəngə malik olması, səs gözəlliyi, uşaqların buna biganə qala bilməməsi, mətnin yadda saxlanılmasının asan olmasıdır.

Təlim və tərbiyə işində uşaq folklorunun təməl rolu oynaması xalq pedaqogikasıdan hər kəsə məlumdur. Uşaq folkloru sırasında olmasa da, təhsil prosesində atalar sözlərinə əxlaq kodeksi kimi yanaşılır, inkişaf etməkdə olan nəslin təfəkkür və davranışlarının formalaşmasında, mənəviyyatının milli ruhda qurulmasında əvəzsiz mənbə hesab edilir. Heç şübhə yoxdur ki, bu xalq yaradıcılığı nümunələrinin uzunömürlü olması, bəlkə də, əbədiyaşarlığı onların daşdığı hikmətdə, həmin fikirlərin bütün zamanlar üçün doğru olmasındadır. Lakin bu uzunömürlüyün bir səbəbi də həmin hikmətlərin yadda qalma imkanlarının genişliyidir. Atalar sözləri köhnəlmir, onlar həmişə müasirdir, bütün dövrlərin ən kəsərli fikirləri bu mətnlərdə əks olunmuşdur. Məntiqi təfəkkür və əxlaqi davranış formalaşdırmaq məqsədilə məktəb dərsləklərində atalar sözlərindən istifadə çox əlverişli üsuldur. Dilçilik baxımından da xalq ədəbiyyatı nümunələri, xüsusən atalar sözləri vasitəsi ilə şagirdlərə ana dilimizin zənginliklərini təqdim etmiş oluruq. Uşaqlar hələ kiçik yaşlarından az sözlə çox fikir, böyük məna ifadə etməyi öyrənir.

Əsrlər boyu xalq arasında yayılıb yaşayan və nəsillərdən-nəsillərə keçən bu obrazlı müdrik fikirlər həm keçmiş düşüncə tərzini öyrədir, həm də bugünkü əxlaq kodeksi kimi mühüm əhəmiyyətə malikdir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan dili. Ümumtəhsil məktəblərinin 1-ci sinifləri üçün dərslik (II hissə). Tərtibçi heyət: Nurullayeva Ü. Və baş. – Bakı: Qərb-Şərq, 2020, – 96 s.
2. Azərbaycan dili. Ümumtəhsil məktəblərinin 2-ci sinfi üçün dərslik. Tərtibçi heyət: İsmayılov R. və baş. – Bakı: Qərb-Şərq, 2019, – 208 s.
3. Azərbaycan dili. Ümumtəhsil məktəblərinin 3-cü sinfi üçün dərslik. İsmayılov R. və baş. – Bakı: Altun kitab, 2018, – 208 s.
4. Azərbaycan dili. Ümumtəhsil məktəblərinin 4-cü sinfi üçün dərslik. İsmayılov R., Abdullayeva S., Cəfərova D., Qasıмова X. – Bakı: Aspoliqraf LTD, 2019, – 224 s.



5. Hacıyev, T. “Vətən dili” – tarixdir // Vətən dili, I-II hissə. Çernyayevski A.O., Vəlibəyov S.H. Tərtib və transfonelit. ed., ön söz, qeyd və şərhələr, sözlük və cədvəllərin müəll.: V.Qaradağlı. – Bakı, 2007, – s. 6
6. Hacıyev, T. Seçilmiş əsərləri, I c (II hissə). – Bakı: Elm, 2017, – 448 s.
7. Kitabı-Dədə Qorqud. Tərtib edənlər: Zeynalov F., Əlizadə S. – Bakı: Yazıçı, 1988, – 265 s.
8. Köçərli, F. Balalara hədiyyə. – Bakı, Şərq-Qərb, 2013, – 172 s.
9. Oğuznamə. Tərtib edən: Əlizadə S. – Bakı: Yazıçı, 1987, – 223 s.
10. Vazeh, M.Ş., Qriqoriyev, İ.. Kitabı-türki. Translit. və ön sözün müəll. X.Yusifli. – Bakı: Elm və təhsil, 2018, – 260 s.
11. Vətən dili, I-II hissə. Çernyayevski A.O., Vəlibəyov S.H. Tərtib və transfonelit. ed., ön söz, qeyd və şərhələr, sözlük və cədvəllərin müəll.: V.Qaradağlı. – Bakı, 2007, – 740 s.



## “DƏDƏ QORQUD KİTABI”NIN YAZILMA TARİXİ: ARAŞDIRMALAR, MÜLAHİZƏLƏR

Sadıqova Sevda Muradxan qızı

BDU-nun Türkologiya kafedrasının dosenti, f.ü.f.d.

### Xülasə

Azərbaycan ədəbi dilinin qədim yazı nümunəsi olan “Dədə Qorqud kitabı”nın yaranma və yazılma tarixi ilə bağlı fikirlər müxtəlifdir. Təqdim edilən məqalədə “Kitab”ın yazılma tarixi haqqında elmi mülahizələr, “Oğuznamə”lər silsiləsində əsərin yeri, meydana gəlməsi haqqında elmi mənbələrin verdiyi məlumatlar xülasə şəklində nəzərdən keçirilir. Ümumtürk kontekstində elmi-nəzəri fikirlər ümumiləşdirilərkən abidənin Drezden nüsxəsinin son səhivəsində verilən tarixə, həmçinin müxtəlif tədqiqatlarda adı çəkilən türk xalqlarının qeyb olmuş “Ulu Xan Ata Bitigi” adlı əsri ilə müəyyən tarixi əlaqəsinə diqqət yetirilir. Elmi mülahizələrdən hasil olan bu fikir xüsusi olaraq diqqətə çatırılır ki, VI-VIII əsrlərdə farscaya və ərəbcəyə tərcümə edilən “Ulu Xan Ata Bitigi” adlı əsər yazılırsa, “Dədə Qorqud” motivləri əks olunan “Oğuznamə” adlı bir kitab əldən-ələ gəzirsə, “Dədə Qorqud kitabı”nın da o zamanlarda yazılma ehtimalını diqqətdən qaçıрмаq olmaz. “Oğuznamə” bütün oğuzların müqəddəs kitabı hesab olunursa, o əsasda “Dədə Qorqud kitabı”nın bu coğrafiyada Azərbaycan türkcəsində yazılma tarixi və elmi faktıdır.

“Dədə Qorqud kitabı”nın yaranma və yazılma tarixi haqqında ən tutarlı mənbə onun dili hesab olunur. Məqalədə abidə üzərində uzun illər məzmun və dil müstəvisində aparılan tədqiqatlar nəzərdən keçirilir və abidənin dili XIII-XVI əsrin yazılı nümunələri ilə müqayisəli şəkildə təqdim edilir. XVI əsrdən ədəbi dildə arxaikləşən türkmənşəli leksik qata xüsusi diqqət yetirilir. XIII-XVI əsr nümunələrində bu dil faktlarının azalması, işlənmə nisbətində dəyişməsi də vacib dil faktı kimi qeyd olunur. Onomastik vahidlərin millilik nisbətində XIII-XVI əsr nümunələri ilə müqayisədə “Kitab”da aparıcılığında bəhs edilir. Ümumilikdə türk mifiki düşüncəsindən reallığa doğru tarixi yolun izlərini dil müstəvisində qoruyaraq təqdim edən “Dədə Qorqud kitabı”nın linqvotekstoloji faktları qədimlik və millik göstəricisi kimi spesifik səciyyə daşıyır. Bu isə bütün dövrlərdə abidə üzərində milli kimlik, milli düşüncə və milli dil istiqamətində araşdırmaların aktuallığını təmin edir.

**Açar sözlər:** Dədə Qorqud, tarix, yazı, arxaik söz, ad, mətn

### GİRİŞ

Ümumtürk mədəniyyətinin bir hissəsi olan “Dədə Qorqud kitabı” Azərbaycan türkünün qədim həyat tərzi, mental sistemi və dilinin inkişaf tarixi haqqında məlumat verən dəyərli mənbədir. “Kitab”ın ilk nüsxəsi H.O.Fleyşer tərəfindən tapılmışdır. O, Drezden Kral kitabxanasında saxlanan əlyazma haqqında kataloqda bu məlumatı qeyd etmişdir: “152 vərəqlik türkcə məcmuə; kiçik 4, nəsx yazılı, əski Şərq türkcəsi və ya Oğuz şivəsi ilə yazılmış Kitabı-Dədə Qorqud”dur. İç Oğuz və Daş Oğuz qəbilələrinin Məhəmməd dövründəki macəralarının hekayətləridir. Kitabın adı bütün hekayələrdə Qorqud adlı birinin böyük rolu olmasından irəli gəlməkdədir. Qorqudun dindar, ağıllı və oğuz qəbilələri mənsubları arasında böyük etibar sahibi olduğu rəvayət edilir”. Əlyazmanın üzərində “Kitabi-Dədəm Qorqud əla lisani-tayfeyi-oğuzan (Oğuz tayfasının dilində Dedem Qorqud kitabı)” yazılmışdır. Abidənin elm aləminə geniş şəkildə təqdimi isə türk dilini yaxşı bilən, İstanbulda səfir kimi yaşamış alman şərqşünası



H.F.Ditsin adı ilə bağlıdır. 1892-ci ildən abidə üzərində V.Bartold geniş tədqiqatlar aparmışdır(13,13;7,8).

“Dədə Qorqud” dastanlarının ikinci nüsxəsini 1952-ci ildə italyan alimi Ettore Rossi Vatikan kitabxanasında ortaya çıxarmışdır. “Dədə Qorqud kitabı”nın elmi mətni Kilisli müəllim Rüşfət, Orxan Şaiq Gökyay, Həmid Araslı, Mühərrəm Ergin, Ş.Cəmşidov, Fərhad Zeynalov, Samət Əlizadə tərəfindən nəşrə hazırlanmış və müxtəlif dövrlərdə çap edilmişdir.

Müqəddimə və 12 boydan ibarət olan Drezden nüsxəsi 154 səhifə və hərəkəsiz, Müqəddimə və 6 boydan ibarət “Hekayəti-Oğuznameyi-Qazan bəg və ğeyri” adlı Vatikan nüsxəsi isə 109 səhifə və hərəkəli yazılmışdır. Tədqiqatçılar tərəfindən ən mükəmməl nüsxə Drezden nüsxəsi hesab olunur.

Son dövrdə “Dədə Qorqud kitabı”nın yeni nüsxəsi və bu nüsxədə yer alan 13-cü boydan bəhs edilir. Elm aləminə bu boy haqqında məlumat türk alimi Metin Ekici tərəfindən verilmiş və tədqiqata cəlb edilmişdir. O, bu abidəni “Türkmən nüsxəsi adlandırmışdır. Əlyazma 2018-ci ilin dekabrında İranın Gülüstan (əski Xorasan vilayəti, yaxud Türkmən səhra vilayəti) vilayətinin Günbət şəhərində yaşayan Vəli Məhəmməd Xoca tərəfindən Tehrandə bir bukinistdən-kitabçıdan alınmışdır. O, bu əlyazmanı Türkiyədə tanıdığı mütəxəssislərə göndərmişdir. Ankarada dörd nəfərdən ibarət bir qrup, İstanbulda Yusif Azman, İzmirdə Metin Ekici mətni tədqiq etmişdir. Azərbaycanda R.Əskər tərəfindən transkripsiyası ilə çap olunmuşdur(12,4-5).

“Türkologiya” jurnalının 2019-cu il saylarında xüsusilə dördüncü nömrəsində yeni tapılmış bu abidə haqqında ardıcıl məlumatlar verilmiş, məqalələr dərc olunmuş və müzakirələr təqdim edilmişdir. Jurnalda yazılarda qeyd edilir ki, 2019-cu ilin yanvar ayında iranlı türkmən Vəli Məhəmməd Xoca tərəfindən prof. Hüseyin Sadiqə bir neçə əlyazma kitabı hədiyyə edilmiş, kitablar arasında 62 səhifəlik, sonralar “Dədə Qorqud soylamaları” adı ilə tanınan bir kitab da olmuşdur. Hüseyin Sadiq əsər üzərində elmi araşdırma aparmışdır. Tehran Universitetinin professoru Hüseyin Düzgün əlyazmanın mətnini latın əlifbası ilə hazırlamışdır. (20,62).

Müzakirələrdə müxtəlif fikirlər söylənmiş, həmçinin yeni tapılan əlyazmanın, “Kitabi-Türkman lisanı”nın “Dədə Qorqud” eposunun yazılı nüsxəsi olsa da, digər əlyazmalardan fərqləndiyi və dastan tipologiyası ilə uyğun gəlməməsi fikri də səsləndirilmişdir. Bu və digər səbəbdən Günbed(Türkmen Sahra) yazması variant, versiya, nüsxə deyil, “paralel mətn” hesab edilmişdir(20,66). Əhməd Bican Ərcilasunun fikrincə “Günbed nüshasının dili Güney Azərbaycan türkcəsidir, özəlliklə Təbriz ağzıdır”(20,74). Ümumi qənaətə görə yeni tapılan nümunə XVIII əsrə aid olan bir əlyazmadır. Bəzi tədqiqatçılar onu “Dədə Qorqud kitabı”nın yeni tapılmış “Salur qazanın yeddi başlı əjdahanı öldürməsi boyu”, bəziləri “Kitabi-Türkman lisanı” oğuznaməsi, bəziləri isə “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması hesab edirlər.

## 1.YAZIYA ALINAN “DƏDƏ QORQUD KİTABI”

“Dədə Qorqud kitabı” son dərəcə kamil bir yaradıcılıq nümunəsidir, ümumtürk müstəvisində Azərbaycan dilinin bütün fonetik sistemi, lüğət tərkibi, qrammatik quruluşu barədə dolğun təsəvvür yaradan bir mənbədir. Abidə üzərində akademik tədqiqatlar Drezden nüsxəsi əsasında aparılmış, Vatikan nüsxəsindən də paralel şəkildə istifadə edilmişdir. Bu araşdırmalarda müxtəliflik, mübahisə yaradan əsas məsələlərdən biri abidənin ədəbi nümunə olaraq yaranması, formalaşması və ən əsası isə yazıya alınma tarixi haqqında fikirlərdir. T.Hacıyev öz tədqiqatlarında Türkiyə qorqudşünasları tərəfindən dastanların XIV-XVI əsrlərdən əvvəl yarandığını, demək olar ki, qəbul olunmadığını qeyd edir(7,6-19). F.Zeynalov Orxan Şaiq Gökyayın araşdırmalarını təqdim edərkən “Dədə Qorqud kitabı”nın XV əsrin sonunda yazıya köçürüldüyünü, onun dilinin isə Azərbaycan dili olmadığını, kimi fikirlərinə aydınlıq gətirir.



Bildirir ki, belə təqdimatdan “XIV əsrdə hələ Azərbaycan dili müstəqil dil deyildir” kimi fikir hasil ola bilər, bu cür iddia isə əsassızdır. Alim “Dədə Qorqud kitabı”nın XIV əsrdən sonra yazılmadığı təsdiqləyən bir sıra arqumentlər təqdim edir(22,88-.90).

Azərbaycan qorqudsünaslığının atası adlandırılan H.Araslı abidəni X-XI əsrlərin yadigarı sayır, oğuzların Azərbaycana gəlişi ilə bağlayır.....eyni zamanda onu dastan, şifahi yaradıcılıq bilir, deməli, əsərin yaranmasının daha əvvələ getməsinə də qəbul edir(7,14).

“Dədə Qorqud kitabı” ilə bağlı sistemli araşdırmalar aparan tədqiqatçılardan biri Ə.Dəmirçizadədir. O, abidənin “XII əsrdən qabaq, VIII-IX əsrlərdən sonra Qafqazda, daha doğrusu Azərbaycanda yaşayıb yaratmış olan dədələr- ozanlar tərəfindən məharətlə qurulub-qoşulduğu, el-oba arasında yayılmış”dığı fikrinin üzərində dayanır(2,9). O, qeyd edir ki, “Dədə Qorqud” dastanlarını IX-XII əsrlər arasında Azərbaycanda ümumxalq Azərbaycan dilində azərbaycanlı dədələr, ozanlar yaratmış və yaymışlar; çox güman ki, təqribən bu dövrdə də həmin dastanlar toplanılıb, yazıya köçürülüb, “Kitabi-Dədə Qorqud” düzəldilmişdir”(2,11).

T.Hacıyev abidənin yazılma tarixinin yeniləndirilməsi, daha yaxın tarixin qəbul edilməsi ilə bağlı yazır ki, bunun əsas səbəbi Drezden nüsxəsinin üzərində “Tarixi-vəfati-Osman-sənə-993”(1584 miladi) yazısıdır. Ədəbiyyatşünas və dilçilərin əksəriyyəti bu tarixdən kənara çıxmamışlar. Onlar abidənin dili və məzmununu deyil, əlyazmanın üzərindəki tarixi əsas götürmüşlər. Digər səbəb isə abidədəki əsas obrazların adlarını daşıyan tarixi şəxsiyyətlərin həmin dövrdə mövcud olmasıdır(7,19).

S.Əlizadə nüsxə üzərində “Tarixi-vəfati-Osman-sənə-993” yazısı ilə yanaşı vərəqin aşağı sağ küncündə “Məhəbbətnamə ağzında yazılmışdır” qeydi haqqında yazır ki, “..qrafika və imla baxımından “Məhəbbətnamə ağzında yazılmışdır” sözləri əlyazmadakı mətnə bənzəyir, həmin qeyd katibə məxsusdursa, “Məhəbbətnamə ağzı” sözlərini əbcəd hesabı ilə Drezden əlyazmasının yarandığı tarix kimi də qeyd etmək olar: hicri 664(miladi 1284) il”(13,13).

Elmi ədəbiyyatlarda “Kitab”ın Drezden nüsxəsinin sonunda «Təmmət» (bittdi) sözündən sonrakı buta naxışların arasında uyğur yazı üsulu ilə 466 rəqəminin aşkar edilməsi abidənin yazıya köçürülmə tarixi haqqında mülahizələrə bir qədər aydınlıq gətirdi. Bu rəqəmlər miladi tarixi ilə 1074–cü ili göstərir(7,7;13,14). Deməli tapılan əlyazmanın XV əsr nüsxəsi ilk yazı nümunəsi olmamış, abidənin XI əsrə aid nüsxəsi də mövcud olmuşdur.

Abidənin 1988-ci il nəşrinə ön sözdə F.Zeynalov və S.Əlizadə «Kitabi-Dədə Qorqud»da cərəyan edən hadisələr hansı real dövrü əks etdirir?» sualına «VI-VIII əsrlər» cavabını vermişlər”. “Əksər tədqiqatçıların fikrincə, «Dədə Qorqud» boylarının formalaşma prosesi II-V əsrlərdə, tam formalaşma isə VI-VIII əsrlərdə olmuşdur. Bir çox hadisələr daha qədimlərə gedir: «...dastanda təsvir olunan hadisələrin 1300 il və ondan daha əvvəllərə aid olması barəsində mövcud olan mülahizələr də ümumi vahid rəy kimi, demək olar ki, bütün görkəmli alimlər tərəfindən qəbul edilir ” (11,485,486).

“Dədə Qorqud kitabı”ı “Oğuznamə”lər silsiləsinə daxil edilir. Tədqiqatlarda diqqəti cəkən, qeyd edilən əsas cəhətlərdən biri “Oğuznamə”dəki atalar sözlərinin bir qisminin, ibarələrin, yaxud bunlardakı ifadə tərzinin, “Dədə Qorqud kitabı” ilə eyniliyi, oxşar olmasıdır (2,9-11). F.Köprülü “Türk ədəbiyyatında ilk mutasavvıflar” əsərində yazır ki, “Bugün “Kitabi-Dədə Qorqud” adı ilə əlimizdə bulunan ünlü əsərin, əsil “Oğuznamə”nin tamamı deyilsə belə, hər halda pək mühüm və əsas bir cüzi olduğu artıq hər dürlü şübhənin üstündədir”(14,250-251).

S.Əlizadə belə bir fikrin üzərində dayanır: “Şübhə yoxdur ki, “Oğuznamə”də toplanmış atalar sözü və məsələlərin böyük əksəriyyətinin dili tarixən əvvəlki dövrlərə (IX-XI əsrlər) aiddir. Lakin əlimizdəki nüsxə, artıq deyildiyi kimi, özündən əvvəlki nüsxədən köçürülüb”. “Çox maraqlı, bəlkə də qanunauyğundur ki, “Kitabi Dədə Qorqud” və “Oğuznamə” üçün müştərək olan bir neçə nümunə tamamilə təkrardır, məzmunca bir-birinin eynidir. Məs: “Allah-allah





deməyincə işlər önməz”, “Qonşu haqqı-tanrı haqqı”, “Qaravaşa don geyirsən qadın olmaz”, “Qadir tanrı verməyincə ər bayımaz”, “Qara eşəkə yular ursan, qatır olmaz”, “Güyəgü oğul olmaz”, “Kül dəpə olmaz”, Yapa-yapa qarlar yaösa, yaza qalmaz və s.” (19,6-8). N.Demir 2021-ci ildə nəşr etdirdiyi yeddi cildlik “Oğuznamə”nin I cildində yazır ki, “ bu ortaqlıq və bənzərliklər daha qədim tarixlərdə yazılmış ortaqlıq bir qaynağın tapıla biləcəyini düşündürür”(17,19).

Müxtəlif araşdırmalarda türk xalqlarının qeyb olmuş “Ulu Xan Ata Bitigi” adlı kitabından bəhs edilir. Bu məlumatlar “Dədə Qorqud” dastlarının mövcudluq və yaranma tarixi, dili haqqında bəzi məqamlara aydınlıq gətirmək baxımından xüsusi əhəmiyyət daşıyır.

“Ulu Xan Ata Bitigi” “Oğuznamə”lərin, o cümlədən, “Dədə Qorqud kitabı”nın əsas ilkin mənbəyi, oğuz nəslinin qədim müqəddəs kitabı kimi dəyərləndirilir. Əsər haqqında XIV əsr Məmlük Türk dövləti zamanında Misirdə yaşayan, əslən türk olan tarixçi Əbubəkir bin Abdullah bin Aybək əd-Dəvədarinin “Dürəri-t ticcan və gürəri təvərihi-z zaman” və dünya tarixi haqqında 1337-ci ildə tamamladığı 9 cildlik “Kənzü-d dürər və cami-ül qurər” əsərlərində məlumat verilir.

Ulu Xan Ata ilk türk insanı və bu əsər də türk insanının yaranışı və onunla bağlı bütün məlumatları əks etdirən əsərdir. Aybək əd-Dəvədarini kitab haqqında məlumat verərək yazır: “Bu bilgiler və daha başqa bilgiler onların “Ulu Xan Ata Bitigi” kitabında anlatılmışdır... Bu kitab moğollar, kipçaklar və əski türklərdə çox dəyərli və kutsal bir kitabdır.Onlar bu kitaba çox dəyər verirlər”(18,76-77). O, türklərin digər müqəddəs bir kitabının olmasından da bəhs edir: “Türklərdə çox önəmli bir kitab da vardır. Bu kitaba türklər çox dəyər verirlər və əldən ələ dolaşdırırlar. Adı “Oğuznamə”dir. Bu kitabın içində oğuzun günlük yaşamaı, ilk kağan ölüsü, adını və namını Oğuz olaraq alışı anlatılmışdır”, ““Oğuznamə”də bu günə qədər olan hekayələr zikr edilməkdədir.Türklərin alim və zəki olanları soy soylayıb, boy boylama yapa bilənləri bu hekayələri əzbərləyib anladılar”(18,77). Ət-Dəvədarinin verdiyi məlumatlardan aydın olur ki, “Dədə Qorqud kitabı”ndakı hadisələr, əhvalatlar məhz bu “Oğuznamə” içərisində toplanmış hekayələr əsasında yaranmışdır. İlk mənbə isə “Ulu Xan Ata bitigi” hesab oluna bilər(18,77-78).

Tədqiqatçıların fikrincə “Ulu Xan Ata Bitigi” 580-ci ildən öncə türkcə yazılmış bir kitabdır(18,31). Belə ki, Aybəkin verdiyi məlumata görə Əba Müslüm Xorasani “Ulu Xan Ata Bitigi” kitabının babası Bozorgmihr bin el-Bahtikanın kitablarından olmasını və onun tərəfindən türkcədən farscaya tərcümə edildiyini söyləmişdir. Bozorgmihr bin el-Bahtikan Sasanı hökmdarı Ənuşirəvanın vəziri olmuş, 531-579-cu illərdə yaşamışdır(18,81). 826-cı ildə isə Çəbrayil bin Buxtişu əl-Təbib bu əsəri farscadan ərəbcəyə tərcümə edir. Ət-Dəvədarini yazılarında çox mühüm bir məqama da toxunur: “Bu kitab Türkcədən farscaya çevrildiyində içində bəzi türkcə kəlmələr buraxılmışdır. Mən bu türkcə kəlmələrə heç toxunmadım, eynən türkcə olaraq saxladım”(18,81). Mifoloji ünsürlərin çoxluğu, ağıla və məntiqə sığmayan bir çox məlumatlara rəğmən o, anlayabildiyi və onun məntiqi düşüncəsinə uyğun gələnləri yazdığını deyir: “Mənim yazdığım bilgiler inanılır bilgilərdir və kimsə onu inkar etməzdi. İndi onları mən sizə anlatacam”(18,81).

580-ci ildən öncə yazılmış, ilk türk insanının yaranışından bəhs edən “Ulu Xan Ata Bitigi” yazılırsa, “Oğuznamə” adlı müqəddəs və qədim bir kitab əldən-ələ gəzirsə, orada “Dədə Qorqud” motivləri əks olunursa, deməli “Dədə Qorqud kitabı”nın yazılması da təxminən o zamanlara gedib çıxır.

Belə fikrin üzərində dayanmaq məqsədəuyğun olar ki, məhz “Dədə Qorqud kitabı” Azərbaycan ərazisində V- VII əsrlərə qədər formalaşan oğuz köklü Azərbaycan türkləri tərəfindən qədim mənbə əsasında yaranmış və yazılmışdır. İlk variantı olmasa da araşdırmalar bu fikri söyləməyə imkan verir.



“Dədə Qorqud kitabı”nın 1300 illik tarixinin elmi və siyasi müstəvidə qəbul olunması və qədim tarixə malik “Ulu Xan Ata bitigi” əsərinə aid məlumatlar da bir daha bu fikrə işıq salır, türklərin qədim kitab tərtib etmə və yazı mədəniyyətindən xəbər verir.

“Yazı fəaliyyətinin özü tarixən bəşər idrakı və təxəyyülünün ən böyük kəşflərindən biri olduğu kimi, yazı dilinin meydana gəlməsi, müəyyən mənada, dilin rəsmi-tarixi məzmun kəsb etməsi, yazılı abidələr şəklində maddiləşməsi, onun ədəbi normalarının yaranması və sabitləşməsi, bir sözlə, dil-nitq dioxotomiyasında yeni mövcudiyət formasının əyaniləşməsi deməkdir. Deməli, “yazı yazma prosesi” hər bir dilin öz yazılı təcəssümünü tapması, xalqın öz dilini hərtərəfli “tanınması” deməkdir, dilə münasibətən ciddi, daha doğrusu sənədli şəkil alması deməkdir”(3,3).

K.Abdulla qeyd edir ki, dastan mifoloji düşüncədən yazı mədəniyyətinə keçidi reallaşdıran körpüdür. Bu mənada yaradılan Dastanla yazılan Dastan eyni deyildir(10,12). Bununla belə, hər bir əsərin məzmunu və dili onun yarandığı, yazıldığı dövrün şahididir.

“Dədə Qorqud” dastanlarının əsas qədimlik göstəricisi, Azərbaycan türkcəsində yazılması, bu coğrafi məkanda yaşayan oğuzların dilini əks etdirməsi öz təsdiqini dil faktlarında tapır. Digər tərəfdən, əsərdə baş verən hadisələr, tarixi faktlar, mətnlərin koqnitiv-semantik məzmunu İslamdan əvvəlki dövrlərin türk mental sistemindən, həyat və məişət tərzindən, şaman düşüncəsindən xəbər verir, daha qədim zaman qatlarına qədər gedir.

Abidə üzərində geniş tədqiqat aparan M.Ergin “belə bir ümumi fikrə gəlmişdir ki, “Dədə Qorqud” dastanları Azərbaycan dilində yazılmış və azərbaycanlılara aid abidədir(22,86).

N.Demire görə “Ana nüsxənin də Azərbaycan türkcəsi özəllikləri daşdığı heç şübhə edilməyəcək bir gerçəkdir. Yəni bu durumda, “Dədə Qorqud kitabı”nın Drezden və Vatikan nüsxələri Azərbaycan türkcəsinin özəlliklərini daşımaqdadır(16,19).

F.Zeynalov qeyd edir ki, “ Bizcə, “Dastanların” qədimdən–hələ oğuz-səlcuq qəbilələrinin güclü axınla Qafqaz, İran, Kiçik Asiya və ərəb ölkələrinə gəlməmişdən şamanlığın (qamlığın) hökmran olduğu bir dövrdə digər türk qəbilə ittifaqlarının əhatəsi və təsiri altında meydana çıxdığını, sonralar bu ərazidə get-gedə cilləndiyini, yerli türk dilli xalqların şifahi ədəbiyyat nümunələri – dastanları ilə qaynayıb qarışdığını, dəfələrlə yazıya köçürüldüyünü, son variantın isə, kim bilir, neçənci variant olduğunu unutmaq olmaz”(22,88-90).

“V.Aslanovun fikrincə, “Kitabi-Dədə Qorqud”un dili bir çox hallarda II-VI əsrlər qədim Azərbaycan dilini əks etdirir”(6,17).

T.Hacıyev öz tədqiqatlarında Azərbaycan ədəbi dilinin inkişaf tarixini yazıyaqədərki və yazılı mərhələ deyə iki dövrə ayırır. Bu bölgüyə əsasən birinci (yazıyaqədərki) dövr Azərbaycan xalq türkcəsinin fəaliyyəti və formalaşması dövrü hesab olunur, tayfa konsolidasiyasının meydana gəlməsi, bu müstəvidə isə dilin qlottogenezi, Azərbaycan xalq dilinin yaranması, formalaşması kimi məsələlərə aydınlıq gətirilir. Yazılı dövrün ilk yarımmərhələsi isə VII-XII əsrləri əhatə edir və “Dədə Qorqud kitabı” ilk yazılı abidə hesab olunur(8,75-,90-91). Azərbaycan ədəbi dilinin inkişaf tarixinin yazılı mərhələsinin məhz “Dədə Qorqud kitabı”nın dili ilə başladığını deyən alim, elmi mənbələrə və əlyazmanın dil faktlarına (abidənin dilindəki milli və alınma leksikanın nisbəti, arxaik dil vahidlərinin işlənmə spesifikasi, arxaik leksika, onomastik vahidlər, sintaktik quruluş və s) əsaslanır(8, 91). T.Hacıyev abidənin yaranma tarixinin qədimliyini sübut edən faktları iki qrupa ayırır: 1)hadisə-faktlar və ya hadisə-süjet elementləri 2) dil faktları(8,117-119). Tədqiqatlar göstərir ki, dastanda XI əsrdən əvvəlki hadisələrdən, oğuzların el və tayfa birliyi şəklində yaşadığı, həmçinin VIII əsrdən də öncəki İç və Dış oğuzla ayrıldığı bir dövrdən bəhs edilir(7,16-17;1,55-56).



Görkəmli türk tarixçisi Zəki Vəlidi Toğan türklərin tarixini araşdırarkən onların çox qədimlərdən şərqdən qərbə, cənubdan şimala, Dəmir qapı Dərbənd, Xəzərin sahilləri və digər coğrafi koordinatlarda mərhələli axınları, e.ə V-I əsrlərdə və sonrakı dövrlərdə oğuz və başqa türk tayfalarının Azərbaycan ərazisində məskunlaşması haqqında geniş faktlar təqdim edir(21,108-109; 21,166-177). “Dədə Qorqud kitabı”nda da hadisələr Azərbaycan coğrafiyasında, əsasən oğuz elinin daxilində, öz sərhədləri içərisində baş verir. Bu müstəvidə adı keçən İç və Dış oğuzları da öncə və sonra gələn, yerli və gəlmə türk tayfaları kimi qəbul etmək olar.

Oğuzların qədim tarixi axınları, dastandakı hadisələr nəzərə alınaraq bir çox araşdırmalarda bu boyların yaranma tarixinin daha qədim olması və müxtəlif dövrlərdə formalaşması, sonradan yazıya alınması qeyd olunur.

## 2. DİL FAKTLARINDA QƏDİMLİK.

Əlyazmanın XV əsrə aid edilməsinə baxmayaraq, abidənin dilinin XIV-XVI əsrlərin yazılı nümunələrinin dilindən müəyyən cəhətləri ilə seçilməsi əsas faktlardandır. Yazılan hər bir əsər dil faktları ilə düşüncə tərzini təqdim edən ədəbi sistemdir. Bu aspektdən yanaşdıqda onu nəzərə almaq lazımdır ki, IX-XI əsrlərdən türk xalqlarının mental sisteminə təsir edən islam təbliği ədəbi düşüncəni əhatə edir, ədəbi-bədii yaradıcılığı öz təsiri altına alır, Göy türk yazılarında “Yuxarıda mavi göy, aşağıda qonur yer yarandıqda ikisinin arasında əcdadım Bumin və İstəmi xaqan yarandı” təqdimatından fərqli olaraq türklərin tarixini əks etdirən, tarixi mənbə hesab olunan XIV-XVI əsr oğuznamələrində türk insanının dünya meydanına gəlişinə islam düşüncəsi müdaxilə edir (Adəm, Nuh peyğəmbərlə bağlı). IX əsrdə bulqar yazıçısı Mikayıl Baştunun “Şan qızı dastanı”nda yaranış mifoloji əsaslarla təqdim edilsə də, əsərdə islamın təbliği öz əksini tapır. XI əsrdə Yusif Balasaqunlunun “Kutatqu bilig”, XII əsrdə Ə.Yəsəvinin “Divani-Hikmət”, eləcə də XI-XII əsrlər farsdilli Azərbaycan ədəbi nümunələrində artıq islam moitivlərini, peyğəmbərin mədhi, səhabələr, islamın təqdim etdiyi Allah düşüncəsi və s aydın görünür. XIV-XVI əsr ədəbi mühitində də davamlı dini hadisələr, qissələr, Quran” əhvalatları, həmçinin təsəvvüf fəlsəfi düşüncəsi əsasında əsərlər yaranır, geniş yayılır. XIV-XVI əsrlərdə tərcümə əsərləri də məzmunca dini düşüncə sisteminə uyğun gəlir. Türkdilli xalqların ədəbi düşüncəsinə köçürülən, sintez olunan türk islam dünyagörüşü ədəbi nümunələrdə aparıcılıq qazanır. Tədqiqatlarda “Dədə Qorqud Kitabı”nda islam elementlərinin zəifliyi və sonradan əlavə olunması haqqında fikirlər söylənilir, ən yaxşı formada keçid dövründə yazıya alınarkən həmin elementlərin əlavəsindən bəhs olunur. Bu da əsas faktlarandandır ki, “DOK”nda görünən islam elementləri XIV-XVI əsrlərdə yazılmış nümunələrə uyğun gəlmir, ümumi məzmun və dil faktlarından görüldüyü kimi islam düşüncəsi oğuz eli düşüncəsindən aşağı qatda qalır. Mətnlər yazıya köçürülərkən Azərbaycan-türk dilinin leksik, qrammatik sisteminin millilik və xəlqilik faktları yüksək səviyyədə qorunub saxlanır. “Dədə Qorqud kitabı”nın dili ilə bağlı iki mühüm cəhəti xüsusi qeyd etmək lazım gəlir:

1. XIII-XVI əsrlərin xalq dili təzahüründə yazılan müxtəlif üslub nümunələrinin dili “Dədə Qorqud” dastanları ilə səsleşir. Hətta XIV-XVI əsr ədəbi dilində aparıcı olan klassik janr nümunələrinin dilində “Dədə Qorqud kitabı”nın dil-üslub xüsusiyyətləri müəyyən səviyyədə davam edir.

2. Məzmun və janr baxımından yenilənmə XIII-XVI əsr nümunələri ilə “Dədə Qorqud kitabı”nın dili arasında nəzərə çarpacaq dərəcədə fərqlilik vardır.

Tədqiqatlardan məlum olur ki, “Dədə Qorqud kitabı”nın leksik qatı milliliyi ilə seçilir: bu özünü milli və alınma leksikanın işlənmə tezliyində daha qabarıq şəkildə göstərir. Statistik hesablamalar göstərmişdir ki, «Dədə Qorqud Kitabı»nın lüğət tərkibini təşkil edən 4825 sözdən



486-sı ərəb-fars mənşəlidir, yəni alınma sözlər bütün lüğət tərkibinin cəmi 10-15 %-ni təşkil edir. Ərəb-fars sözlərindən ibarət olan alınma leksikanın əksər hissəsi anlaşıqlı dil vahidləridir. Bu XIII-XVI əsr yazılı nümunələrin lüğət tərkibi ilə müqayisədə nəzərə çarpan fərkdir. Alınma leksikanın belə az faizi dilin millilik, şəffaflıq göstəricisidir.

1. Qeyd etmək lazımdır ki, “Dədə Qorqud kitabı”ndakı milli vahidlərin böyük əksəriyyəti əsaslı dəyişikliyə uğramadan ədəbi dilin bütün dövrlərində, bu gün belə Azərbaycan dilinin lüğət tərkibində qalmaqdadır. Bununla belə, “Dədə Qorqud kitabı”nın dili üçün fəal olan: *sayru, tışra, damu, ayıtmaq, irmək, varmaq, qonmaq, yeg, eyü, əsən, yazı, ög, sunmaq, suç, çəri-əsgər yumuş-buyruq qulu, xidmətçi oğlan, is-yiyə, sahib, qurma-hörük, çətik-pişik* və s. leksik vahidlər Q.Bürhanəddin, Nəsimi, Füzuli və başqa sənətkarların dilində, ümumilikdə XIV-XVI əsr yazılı abidələrinin lüğət tərkibində işləkliyini saxlasa da, getdikcə seyrəlməyə və kəmiyyətcə azalmağa başlayır. XVII-XVIII əsrlərdən sonra ədəbi dil faktı kimi fəallığını itirir, arxaikləşir. Bu arxaik qatın bir hissəsi Azərbaycan dilində öz işlənmə sahəsini tamamilə itirir, bir qismi azacıq fonetik, semantik dəyişikliklə dialekt və şivələrdə qalır. Azərbaycan türkcəsində işləklidən çıxan belə ümumtürk mənşəli vahidlərdən bəziləri digər türk dillərində öz varlığını qoruyur. Eyni zamanda, klassik janrın tələbləri çərçivəsində müəyyən qrup ərəb-fars mənşəli leksika XIII-XVI əsrlər ədəbi nümunələrin dilində norma səviyyəsində fəallaşır. Qeyd etmək lazımdır ki, leksik vahidlərin arxaikləşib tamamilə dildən çıxması üçün kifayət qədər zaman tələb olunur. Belə zaman məsafəsi “Dədə Qorqud” dastanları ilə XIV-XVI əsr abidələri arasında görünür. Bu sözlərin işləkliyinin zəifləməsi istər həyat tərz, düşüncə sistemi, istərsə də dilin daxili inkişaf təməlinə bağlı olub kifayət qədər zaman məsafəsini əks etdirir:

*Alalmaq-qızarmaq*; gözünü açıb dik-dik baxmaq. XIII-XVI əsr abidələrində *al* hiylə və qırmızı mənasında işlənir, “Dədə Qorqud kitabı”ndakı feil formasına rast gəlinmir.

*Anaru-* o tərəfə, o yana;

*Arğış-karvan*, karvançı, tacir, yurdundan uzaq düşmüş olana xəbərçi(qasid) kimi göndərilən şəxs. “Kül tığı” abidəsindəsinin dilində *arkış-tırkeş* şəklində işlənir.

*Anı-yaddaş* (sonrakı mərhələdə anmaq şəklində işlənir

*Ban-* böyük çadırın qurulmasında dayaq və divar rolu oynayan söyüd tipli hündür ağac və ya nərdivan; çadırın tavanında açılan nəfəslük, baca;ban(sağır nunla)- Azan, uca səs

*Bəkil-gözətçi*, qaravulçu;

*Binəd*-minik, minik heyvanı.

*Cilasun*-igid

*Çavlanmaq*-şöhrətlənmək, səs salmaq

*Evərmək* –evləndirmək

*Əvrən-əjdaha*, div, qarşısı alınmayan mifik nəhəng

*Genəz-* daha gen, uzaq, kənar; asan

*İlqar*-atla xəbərsiz(qəflətən) hücum

*Quv-qeybət*, böhtan və yalan söz, dedi-**qodu**; quvlamaq-qeybət etmək

*Olun-* onun

*Saq-oyaq*, həssas, göz-qulaqda

*Saqac*-saç

*Sağinc*-məqsəd, ümid, əməl, düşüncə



*Sağraq*- sürahi, qədäh, içki qabı

*Yıldır*-yıldır – par-par, işim-işim

*Yum*-xeyir-dua

Bir qrup kök morfemlərin abidənin dilində ilkin variantlarında işlənməsi də qədimlik faktıdır və sözlərin struktur-semantik inkişafı haqqında məlumat verən tutarlı dəlildir(8,13;7,111). Belə sözlər tarixi inkişaf nəticəsində müstəqil leksik vahid hüququnu itirmiş, müasir dildə sözlərin tərkibində qalmışdır:

*Uz*-iti, kəsərli; uzun

*Tü*-tük, saçın bir teli

*Ut*-abır, həya; *utsız*-abırsız. utanmaq

*Al*-hiylə, aldatmaq, *y-al-an,y-al-taq*

*Dan*-dansux-söz-sov, xəbər; indi: danlamaq, danmaq

*Qu*- səs,xəbər, qulaq

*Us*-ağıl; uslu durmaq, yəni -sakit olmaq

*Um*-ümid (ummaq sözünün kökü); umu-umulan şey; umu-küsü müasir dildə

2. “Dədə Qorqud kitabı”nin leksik qatında qədimlik faktı kimi onomastik vahidlər diqqəti cəlb edir. “Dədə Qorqud kitabı”nın dilində olan ad sistemi türk mənşəliliyi ilə seçilir və tədqiqatlardan da aydın olur ki, bütün abidə boyu türk onomastik vahidləri aparıcıdır, sonrakı mərhələlərin ədəbi nümunələrində olmadığı qədər millidir.

“Dədə Qorqud kitabı”ndakı hadisələrin ümumi coğrafi koordinasiyası Azərbaycana uyğun gəlir, coğrafi adlar Azərbaycanın tarixi ərazisini əhatə edir: Bərdə, Gəncə, Əlincə qalası, Dərəşam, Qaradağ, Göycə dəniz (Göycə göl), Ağrı dağ , Sürməli, Qazlıq dağı-Qafqaz dağı, Qaracüq dağı, Şərur, Dəmirqapı Dərvənd və s.

Azərbaycan qorqudşünası Ş.Cəmsidov abidənin dilində işlənmiş Dərbənd, Bərdə, Gəncə, Əlincə kimi toponimik vahidlərlə yanaşı, dastandakı antroponimik vahidlərlə səsleşən, konkret olaraq, onların əsasında yaranan Alpan, Qazanlı, Qıpçaq, Düyərli, Dondar, Əgərik, Sərek və s. kimi toponimlərin müasir Azərbaycan coğrafiyasındakı mövqeyindən bəhs etmiş və bu cür onomastik vahidləri əhatə edən geniş, həm də orijinal bir cədvəl təqdim etmişdir(5,18).

T.Hacıyev «Dədə Qorqud» dastanındakı Azərbaycan toponimini əks etdirən real (Bərdə, Gəncə, Əlincə qalası, Qaradağ, Şərur və s.) və qeyri-real toponimlərlə bərabər, xəyali (Günortac, Bambam təpə, Aygırgözlər və s.) toponimləri də müəyyənləşdirmiş, qeyri-real (xəyali) toponimlərin fonetik deformasiyaya uğramış real toponimlər olduğu ehtimalını söyləmişdir(7,311; 8,19).

«Dədə Qorqud kitabı»nın dilindəki antroponimlərin tədqiqi tarixi V.V.Bartoldun adı ilə bağlıdır və onun tədqiqatları ilə başlayır. Müəllif uzun zaman «Dədə Qorqud» dastanlarının təhlili, həmçinin rus dilinə tərcüməsi ilə məşğul olmuş, «Dədə Qorqud kitabı»ndakı antroponimləri boylar üzrə qruplaşdırmış, Qazan, Uruz kimi antroponimlərin bir neçə boyda işlənməsinin dəqiqləşdirilməsi, qəhrəmanların bir-birinə qohumluq münasibətini və titullarını boyların müqayisəsi əsasında müəyyənləşdirmişdir(5,13).

Ş.Cəmsidovun «Kitabi-Dədə Qorqud»da şəxs adları» məqaləsində göstərilir ki, «Dədə Qorqud» dastanında şəxs adlarının təsnifi, bu adların araşdırılması abidənin tarixilik baxımından tədqiqinə və xalqımızın keçmiş mədəniyyət tarixini dərindən öyrənməyə çox kömək edir. Həmin məqalədə «Dədə Qorqud» dastanındakı antroponimlərin leksik-semantik



qruplarından, advermə adət-ənənəsindən, oğul adlarının zahirə səslənməsinə görə ata adı ilə uzlaşdırılmasından (Qanlı Qoca oğlu Qanturalı, Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul), mənfı qəhrəmanların da adlarının, əsasən, türk adları olmasından (Arşın oğlu Dirək, Qıpçaq Məlik və s.) bəhs edilmişdir (5,19-20).

T.Hacıyevin fikrincə əsərin dilindəki antroponimlər islamdan əvvəlki dövrün dil faktlarıdır. Azərbaycan dastanlarının heç birində bu qədər türkmənşəli ad sistemi görünmür (8,119). İslam dini, ərəb-fars lüğətləri bu adlara ciddi müdaxilə edə bilmir: Qorqud, Salur Qazan, Qam(kahin) Ğan(qan-xan) oğlu xan Bayındır, Bamsı Beyrək, Banuçiçək, Selcan xatun, Basat, Qaraca çoban, Uruz, Səlcuk oğlu Dəli Donda. Ümumi sistemdən kənara çıxan şəxs adları azdır, dini adlar isə sonrakı dövrün əlavəsi kimi də qeyd olunur: Məhəmməd, Həsən, Hüseyin, Fatimə və s. onların məişətə dilə yeni gəlidiyi görünür. Bir çox adlar isə qədim ad sistemi ilə uyğunlaşaraq, birləşərək işlənir: Qıpçıq Məlik, Şöklü Məlik, Ağ Məlik, Qəflət qoca oğlu Şirşəmsəddin; Alp Rüstəm.

Maraqlı fakt ki, Q.Qeybullayev «Dədə Qorqud» dastanındakı bəzi adları Kanlı - kanq+lı, Bayandur - bayan +dur, Qazan - kas//qas+an modelində izah edir. «Dondar bəy» antroponiminin «dondarlı» etnonimi əsasında yarandığını göstərən müəllif həmin etnonim əsasında yaranan toponimlərin Qafqaz, xüsusilə Azərbaycan ərazisindəki coğrafi kordinatlarını dəqiqləşdirir. «Uruz» antroponiminin b.e.ə. I əsrdə Albaniyada Oroz, Oriz, Oruz fonetik variantlarında, xoşbəxtlik mənasında olduğunu göstərir (5,32).

### 3. MƏTN SİNTAKSİSİNDƏ QƏDİMLİK

“Dədə Qorqud kitabı” başqa dil xüsusiyyətləri ilə yanaşı, həm də kamil sintaksisi ilə səciyyəvidir. İfadə tərzinin elastikliyi və dürüstlüyü, anlaşılanın tezliyi və incəliyi sintaksisin səciyyəsi ilə şərtlənir”(7,259). Abidənin mətn quruluşu, cümlə həcmi, intonasiya sintaksisi sonrakı dövrün yazı dilindən seçilir. Müasir dövrə “XVI yüzillikdə yazıya alınmış halda çatan “Dədə Qorqud kitabı”nın dili, o sıradan sintaksisi.... XIV-XVI əsrin dil kontekstinə düşür”(7, 259 -260).

Şifahi dildən yazılı dilə keçən dedim-dedi formatlı nitq strukturu işləkdir. Sadə və tabesiz mürəkkəb cümlə tipləri, vasitəsiz nitqdən istifadə abidənin mətn sintaksisi üçün səciyyəvidir. Tabeli və qarışıq tipli mürəkkəb cümləli mətnlərdə nitqin axıcılığı, sintaqmatik bölgü şifahi nitq, danışq dili ahəngi ilə hamarlanır. Odur ki, “dastanın sintaksisi XIV-XVI əsrlərə aid nəsr abidələrinin heç birinin dilində olmadığı qədər təmiz türkcədir”(7,260). XV-XVI əsr mətnləri ilə müqayisədə daha qabarıq görünən belə türkcəlik, milli kolorit intonasiya sintaksisinə aiddir:

“Dirsə xanın xatunı “oğlancığımı\* ilk avidir” – deyü, atdan, ayğırdan, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırdı. “Qanlı Oğuz bəglərin toylayayım” – dedi. Yumurlanıb yerindən uru turdu. Qırq incə qızı boyuna aldı. Dərsə xana qarşı vardı. Qapaq qaldırdı. Dirsə xanın yuzinə baqdı. Sağlən solna göz gəzdirdi, oğlancığımı görmədi. Qara bağı sarsıldı. Dün yürəgi oynadı. Qara qıyma gözləri qan-yaş toldı. Çağırıb Dərsə xana soylar, görəlmiş, xanım, nə soylar:” (Dədə Qorqud Kitabı) (13,41).

“Günəş kim Qövs bürcündə idi, bundan sayıcek yeddinci bürcündə Gəmərdir kim, Cəvzadıur kim, ol vəqtin Gəmər Cəvza bürcündə imiş” (İxtiyarati-qevaidi-külliyə”, XV əsr)

“Yaqubun oğlanları ol gecə quyun(un) üstündə yatdılar. Uyxu anları apardı. Yəhudanın uyxusu gəlməz idi. Haman kim gördi kim, qardaşları uyudular. Qənimət bulub yalğüz qalxub, ol quyunun başına vardı və avaz verdi ki, ey qardaşım Yusif, aya dirimisen ya ölü? Yusif anın ünün eşidib cavab verdi kim, sən kimsən ki, biçarələrin halın sorarsan və qəribləri anarsan?” (“Şühədanamə”, XVI əsrin əvvəli) (15, 101).



Və yaxud:

«*Və bu kələmdən belə fəhm olur ki, bəla dostlara yüz qoyar və möhnət məhəbbət əhlinin könünə qonar. Hər yerdə ki, məhəbbət binasını qoyubdur asari-möhnətdən bir qapu ana açubdurlar*», («Şühədanamə», XVI əsrin əvvəli)

«*Rəvayətdir ki, İsmayıl əleyhissəlam bir gün avdan qayıtmış idi. Yüzünə toz qonmuş və günəşin, issiligindən saçları pərişan olmuş idi və həzrəti-Xəlil anun yolu üstündə durmuş idi. Çün gözi İsmayıla Yetdi, bir rüxsar gördi gül kimi açılmış və bir izar gördi iki həftəlik qəmər kimi görkək məşriğindən çıxmış. Atalıq mehri hərəkətə gəlüb, İbrahimün könli sevindi.*» («Şühədanamə», XVI əsrin əvvəli) (15,102).

. Müqayisə üçün təqdim edilən «Şühədanamə» Azərbaycan ədəbi dilinin üslub mənzərəsində danışiq-folklor dilini əks etdirən bədii nəsr nümunəsidir. Tədqiqatlarda da qeyd edildiyi kimi, tərcümə edərkən Nişati əsərdə dilin xəlqiliyi və milliyini qorumağa, öz tərcümə prinsipinə uyğun olaraq farsca mətndəki bütün sözləri ana dilindəki qarşılıqları ilə verməyə çalışmışdır. Bəzən buna nail olmadıqda həmin sözlərin ərəb və ya fars dillərindəki digər qarşılıqlarını-sinonimlərini işlətməmişdir. Maraqlıdır ki, Nişati bəzən farsca mətndəki şəxs adlarını da olduğu kimi verməyərək, onları türkcələşdirməyə can atmışdır. Məsələn: o, «Şühədanamə»də İbn Ziyad şəxs adını *Ziyadoğlu* kimi, «Şeyx Səfi təzkirəsi»ndə isə *Təbrizi, Tusi, Səravı* kimi nisbələri *Təbrizli, Tuslu, Səravlu* kimi vermişdir(15,102). Deməli, sadəlik və millilik istiqamətində müəllifin tərcümə dili üzərində gördüyü bütün işlərə rəğmən, «Dədə Qorqud Kitabı»nın dili ilə müqayisədə əsərin intonasiya sintaksisində əcnəbi təsir özünü göstərir. Bununla bərabər, digər fərqli cəhətlər, xüsusilə alınma leksikanın fəallığı nəzərə çarpacaq dərəcədədir.

«Dədə Qorqud Kitabı»nın nəzm dili vəzn və intonasiya baxımından XIV-XVI əsr ədəbi yazıların dilinə uyğun gəlmir. Doğrudur, sonrakı mərhələdə yazılmış nəzm nümunələrində Həsənoğlunun «Necəsin gəl...» «Dastani-Əhnəd hərami», Əhmədinin «Əsrarnamə», həmçinin bir çox nümunələrdə «Dədə Qorqud kitabı»nın canlı xalq dili ənənəsi davam edir. Ancaq burada diqqəti çəkən əsas məqam ondan ibarətdir ki, XIV-XVI əsr ədəbi dilində artıq nəsr və nəzm dili ədəbi forma kimi ciddi şəkildə ayrılır: «XV-XVI əsrlər əruzun və onun tipologiyası üzrə formalaşmış hecanın dövrəsidir»(7, 311-312). XI əsrdə M.Kaşğarının «Divani-lügət-it türk» əsərindəki nəzm parçalarında türk şeirinin heca sistemi üstündür, onun ölçüləri haqqında aydın təsəvvür yaradır. Ş.İ.Xətəinin xalq şeiri janrında yazdığı əsərlər formalaşmış, dəqiq sərhədləri olan heca janrındadır. XVII-XVIII əsrlərin dastan yaradıcılığı kimi «Koroğlu» dastanının dilində də nəsr və nəzm hissələri forma və məzmunca ayrılır. «Dədə Qorqud Kitabı»nda isə XV-XVI və sonrakı mərhələlərdəki ənənvi heca bölgüsü görünür, nəsr və nəzm hissələri arasında üslubi səviyyədə, demək olar ki, ciddi sərhəd qoyulmur, hətta nəsr parçaları nəzm qafiyəsinə uyğun gəlir. Bu xüsusiyyət demək olar ki, nəslə təqdim edilən mətn parçalarının böyük əksəriyyətində müşahidə olunur:

« Aydır:

«Bəglər,

qafillüce qara başım.gözüm

uyxuda ikən düş gördi.

Ala gözüm açiban, dünya gördüm.

Ağ-boz atlar çapdırır alpanlar gördüm.

Ağ aşıqlı alpları yanıma saldım.

Ağ saqqallı Dədə Qorqudan ögüt aldım.



Ala yatan qara tağları aşdım” (13,134).

Ən əsası isə nəsr və nəzm hissələri mətndə məzmun tamlığını təmin edir. T.Hacıyev mətn strukturunda qədim türk şeir texnikasının, alliterasiya, assonas və ilkin heca sisteminin üstün olduğu abidənin ilk variantının nəzm şəklində olması, yazıya köçürülərkən nəsrləşməsi fikrinin üzərində dayanır: “Dastanın sintaktik vahidlərinin-söz birləşmələri və cümlələrinin leksik sistemi göstərir ki, bu yaradılışında nəsr sintaksisi olmayıb; ilkin poetik formaların sonrakı şəkil dəyişmələri nəticəsində gəldikcə zamanə katiblərinin, yazıya alanların əlilə onda az-çox nəsrləşdirmə işi aparılmışdır. Bununla belə, dəyişmə əməliyyatları dastanın dilini ilkin poetik mahiyyətindən “təmizləyə” bilməmişdir”. (7.265)

## NƏTİCƏ

Bütün bu araşdırmalar və mülahizələr onu göstərir ki, ümumilikdə türk mifik düşüncəsindən reallığa doğru tarixi yolun izlərini dil müstəvisində qoruyaraq təqdim edən “Dədə Qorqud kitabı”nın səsdən cümləyədək bütün linqvotekstoloji faktları qədimlik və millik göstəriciləri kimi spesifik səciyyə daşıyır. Abidənin əlyazması XV-XVI əsr nüsxəsi hesab olunsa da, linqvistik struktura əcnəbi təsir zəifdir, ilkin, qədim mənbənin dil xüsusiyyətləri qorunur. “Dədə Qorqud kitabı” Azərbaycan ədəbi dilinin yaranma, formalaşma dövrü haqqında zəngin məlumat verir, bu dilin keçdiyi tarixi inkişaf yolu, səviyyəsi haqqında mənzərə yaradır. Dilinin millilik və müasirlik əlamətləri ədəbi nümunənin yeni dövrə zaman yaxınlığından daha çox, mental-mənəvi bağlılığını təmin edir, qədimlik faktını müxtəlif rakurslardan işıqlandırır və təsdiqləyir. Bu isə bütün dövrlərdə abidə üzərində milli kimlik, milli düşüncə və milli dil istiqamətində araşdırmaların aktuallığını təmin edir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. Dörd cildə, I cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2007 480 s.
2. Dəmirçizadə Ə.M. “Kitabi-Dədə Qorqud” . dastanlarının dili. Bakı. 1959
3. Əlizadə. S.Q. Orta əsrlər Azərbaycan yazı dili. (Orfoqrafik-fonetik və morfoloji normaları) Bakı, 1985, 87 s.
4. Əzizxan Tanrıverdi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un obrazlı dili. Bakı, Nurlan, 2006, 146 s.
5. Əzizxan Tanrıverdi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası. Bakı, 2006, 471s.
6. Əzizov E. Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı, Elm və təhsil, 2016, 348 s.
7. Hacıyev T. “Dədə Qorqud Kitabı” tariximizin ilk yazılı dərsliyi. “Dədə Qorqud” eposunun elm aləminə bəlli olmasının 200 illiyinə həsr olunur. Bakı. 2014, 344 s.
8. Hacıyev T. Seçilmiş əsərləri. I cild, I hissə, Bakı, Elm, 2016, 496 s.
9. Hacıyeva Z. İlk anadilli abidələrimizin arxaik qatının leksik-semantik xüsusiyyətləri. Bakı. Elm, 1997, 84 s.
10. Kamal Abdulla. Seçilmiş əsərləri.7 cildə.I cild, Bakı, Mütərcim,2020 780 s.
11. Kazımov Q. Azərbaycan dilinin tarixi. Bakı, 2009. 638 s.
12. “Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü əlyazması. Bakı 2019. 160 s.
13. Kitabi-Dədəm Qorqud əla lisani-taifeyi-oğuzan. Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, 1999, 704s.
14. Köprülü F. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara, 1984, 415s.





15. Nağısoylu M. Seçilmiş əsərləri. 2-ci cild Elm, Bakı, 2017, 652 səh.
16. Necati Demir. Dede Korkut destanı. İstanbul, 2019, 389s.
17. Necati Demir. Oğuzname (Atasözleri). I cild, İstanbul, 2021, 360s.
18. Necati Demir. Türklerin en eski destanı Ulu Han Ata Bitigi. İstanbul, 2020, 150 s.
19. Oğuznamə. Bakı, Yazıçı, 1987, 223 s.
20. Türkologiya jurnalı. 2019, N 4
21. Zeki Velidi Togan. Umumi türk tarixinə giriş. I cild, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1981, 540s.
22. Zeynalov F. Qədim türk yazılı abidələri. Orta türk dövrü. Bakı, ADU-nun nəşri, 1980, 111 s.



## “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA OĞUZ BƏYİNİN FUNKSİYALARI

### OGHUZ BEY'S FUNCTIONS IN THE EPOS “KITABI-DEDE KORKUT”

**Dos. Məhəmməd MƏMMƏDOV**

Bakı Dövlət Universiteti, Filologiya fakültəsi,  
Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı kafedrası, Bakı

ORCID NO: 0000-0002-2630-2651

### XÜLASƏ

Əski türk cəmiyyətində dövlət və xalq qarşısında yüksək xidmətlər göstərən şəxslərə bəy titulu xaqan tərəfindən verilirdi. “Dədə Qorqud kitabı”nda irsi olan və atadan oğula keçən bəy tituluna layiq olmanın əsas şərtləri ərđəmli olmaq, alplıq, igidlikdir. Bəyliyin insana bir Allah sevgisi bilinib müqəddəs sayıldığı Oğuz cəmiyyətdə bəy xalqın özünün sevib saydığı və özünə başçı elan etdiyi bir şəxsdir. Oğuz elində bəylər alp-igid olmaları, həqiqəti sevmələri ilə tanınanlar arasından seçilirdi. Baş kəsib, qan tökmək, ac doyurub, yalavac donatmaq bəyliyin başlıca şərtlərindəndir.

Oğuz cəmiyyətində bəyliyə keçirilmənin əsas şərti özünü hünərli və ərđəmli kim təsdiq etməkdir. Dədə Qorqud oğuz gəncinə bəylik istərkən onu “ərđəmli” adlandırmaqla mənəvi keyfiyyətini, “hünərli” adlandırmaqla isə fiziki keyfiyyətlərini bəyan edir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında ad qoyma ritualının icraçısı, əcdad və hami funksiyalarını yerinə yetirən Dədə Qorqud oğuz igidinin fiziki və mənəvi yetkinliyini təsdiq edəndən sonra boy, tayfa başçısı tərəfindən ona bəylik, yəni sosial status verilir, cəmiyyətdə yeri müəyyənləşdirilir. Oğuz cəmiyyətində sosial statusu əldə etmiş qəhrəman bəy adlanır. Gəncin göstərdiyi qəhrəmanlığın hünər olub-olmadığı qeyb aləmi ilə bağlı olan, bilici, biliklərini Həqq-təaladan alan Dədə Qorqud tərəfindən təsdiq olunmalıdır. Dədə Qorqud soylamasında igidlik göstərmiş Oğuz gəncinə veriləcək bəyliyin bütün atributları sadalanılır. Oğuz gəncinə verilən yeni ad- bəylik adı gəncin bəy statusunu təsdiq edir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Oğuz bəyinin daşdığı funksiyalar aşağıdakılardır:

- Bəy vətəninini, torpağını, yurdunu, obasını yadelli düşmənlərdən qorunmalıdır;
- siyasi və idarə sahəsində bilikli, ərđəmli və fəzilət sahibi olmalıdır;
- bəy əsil-nəcabətli, soylu olmalıdır;
- bəy cəsur, qüvvətli və qəhrəman olmalıdır;
- dövlət işlərində tədbirli və ayıq olmalıdır;
- xalqı ədalətli və adil qanunlarla idarə etməlidir;
- mərhəmətli və təvazökar olmalıdır;
- bəy zülm etməməli, qəzəbinə hakim olmalıdır və s.

**Açar sözlər:** bəy, xalq, funksiya, ad qoyma ritualı, ana torpağı qorumaq, ədalət, bilikli



## ABSTRACT

Persons were awarded the title “bey” for their merits to the state and people distinguished by Khagan in the ancient Turkic society. The main conditions for earning the title “bey” inherited from father to son in the epos “Kitabi Dede Korkut” are the following: strength, heroism, courage. The status of bey was considered to be the holy God’s gift in the Oghuz society where bey was a person loved by people and declared their leader. Beys were famous and chosen for their bravery, courage, heroism, love of truth among Oghuz people. Bloodshed, beheading, feeding the hungry, help the needy were the basic conditions of beys.

One of the main conditions of obtaining the status of bey was to have proved to be brave, skillful and clever. When Dede Korkut asked for status of bey for an Oghuz fellow, he called the fellow “clever” emphasizing his moral quality, and called him “brave” emphasizing his physical quality. Having confirmed the Oghuz hero’s physical and moral maturity Dede Korkut who was a performer of name giving ritual, functions of ancestor and guarding in the epos “Kitabi Dede Korkut” asked status of bey for the fellow, and tribal chief gave him beyiliy, i.e. the social status and his place in the society was determined. A hero obtained the social status in the Oghuz society was called “bey”, and Dede Korkut who was connected with the other world, who gained his knowledge from God determined the fellow’s prowess and boldness.

When talking to the fellow who demonstrated heroism Dede Korkut listed all attributes of bey status given to the fellow. The new name “bey” given to the fellow confirmed his status of bey.

There are the following functions carried out by the Oghuz bey in the epos “Kitabi Dede Korkut”:

- Bey must defend his motherland, native land, region from foes;
- he must be aware, wise and decent in the political and governance sphere;
- bey must be brave, powerful and courageous;
- he must be experienced and vigilant in the state affairs;
- he must rule the people fairly and lawfully;
- he must be merciful, patient and modest;
- bey must not torment and must control his anger, etc.

**Key words:** bey, function, name giving ritual, protecting motherland, justice, literate,

## GİRİŞ

Türk xaqan və bəylərinin yeganə məqsədi ölkələr fəth etmək, türk bayrağı altında bir Tanrı nizamı yaratmaq, tarazlığı bərpa etməklə Tanrı qarşısında müqəddəs borcu ödəməkdir. Dövrünün görkəmli mütəfəkkiri olan Yusif Balasaqunlu “Qutadğu bilig” kimi möhtəşəm əsərində bəylik və bəyliyin insana necə keçməsi fikrini belə açıqlayır: “Bəy nəcabətli nəsildən olmalıdır // Bəy igid, cəsur, qəhrəman, şirurəkli olmalıdır // Atası bəydirsə, oğul bəy doğular // O da ataları kimi bəy olar! // Bəy bilikli və ağıllı olmalıdır // Comərd və xoşxasiyyət də olmalıdır. // Bəylər biliklə xalqa baş oldular, // Ağılla elin-günün işini gördülər, // Bəy adı bilik sözü ilə bağlıdır // Biliyin lamı getsə də bəy adı qalar. // Bəy çox ağıllı olmalı, aqlın qiymətini bilməlidir... Bəy bilikli, ağıllı və sayıq olmalıdır” (Balasaqunlu, 2006: 152, beyt: 1949-1956).



Nüzamülmülkə görə, hökmdarın sahib olması vacib olan özəlliklərin başında ədalət və bilgi gəlməkdədir. Dövlətin uzun müddət bərqərar olmasını müəyyənləşdirən 2 əsas ünsürə gəldikdə isə bunlar-insan və ədalətdir. Bəy öncəliklə əxlaqi cəhətdən tutarlı olmalı, dövlətin idarə olunmasında ağıl və bilgiyə dayanmalıdır. Ədalət, qanun və cəzanı təmsil edən xaqan və ya bəy duyğularına hakim olmalı, ona bağlı olmamalıdır ( Balcı, 2018: 153).

Bəy titulu əski türk cəmiyyətində dövlət və xalq qarşısında böyük xidmətlər göstərən şəxslərə xaqan tərəfindən verilir. Orxon kitabələrində bəy qara bodun - camaatdan fərqli olan, əsil soylular sinfinə aid imtiyazlı təbəqədir. Əski türk yazılarında “bəq” şəklində olmuş “bəy” sözünün ilkin anlamı araşdırıcılara görə, “əcdad” mənasını bildirmişdir.

Bəy sözünün sakral mənə qatıyla bağlılığı sonralar bəyliyin türklərdə insana bir Tanrı vergisi olması düşüncəsindən də aydın görünür. Türk bəylərinin yeganə məqsədi Tanrı bayrağı altında bir türk nizamı yaratmaqdır. Mifoloq alim C. Bəydilin fikrincə, əski türklərin “bəy” sözü semantik genişlənmə keçirən və sakral qatda “Tanrı” anlamı bildirən türk mənşəli əski “Baq”dan törəmişdir. V. Bartolda görə, bəy ilkin zamanlarda kahin, dini ayinin aparıcısı, yəni türk tanrıçılıq kultunun icraçısı idi. Türklərin “bəy // biy ( beg)” və ya monqolların “beki”şəkillərində işlətdikləri bu məfhum, V.Yeqorovun fikrincə, ilk əvvəl “əcdad” anlamında işlənmiş, digər məlum mənaları isə sonralar qazanmışdır ( Bəydili, 2003, 63-64).

## ARAŞDIRMA

Ərdəmli və hünərli olmaq bəyliyin əsas şərtidir. Alplıq, igidlik bəyliyin əsas şərtlərindən olduğundan Oğuzun igid ərənlərinə bəy-yigit deyə müraciət edilərdi. Məsələn, “Bəg yigit, bizə sən ərlək işlədin”( Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 54) və ya “Yigidim, bəg yigidim!” (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 114). Oğuz düşüncəsində ərlək və bəylik anlayışları eyni düşünülür: “Anda dəxi “ərəm-bəgəm” deyü ögünmədim”. (Dədə Qorqud Kitabı, 2004: 63-64). Bəy anlayışının ən gözəl ifadəsi bəy-ərən ifadəsi ilə bağlıdır: “ Qanı dedigim bəg ərənlər? Dünya mənim deyənlər?...” (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 51).

Bəy titulu irsən atadan oğula keçməsi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında özünü göstərir: “Oğuz bəgləri gəlüb, oğlan üstinə yığnaq oldılar, təhsin dedilər. “Dədəm Qorqud gəlsün, bu oğlana ad qosun; biləsinçə alub, babasına varsun. Babasından oğlana bəglik istəsün...”( Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 27).

Dirsə xanın və ya Baybörə bəyin oğullarına, yəni Oğuz gənclərinə bəylik verməsi onların ərdəmli olması ilə birbaşa bağlıdır: “Hey Dirsə xan, , bəglik vergil bu oğlana, Taxt vergil, -- ərdəmlidir” ...”( Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 27).

Eposda adları çəkilən bəylərin hər biri Oğuz elinin say-seçmə qəhrəmanlarıdır. Oğuz cəmiyyətində qəhrəmanlıq statusunu əldə edən fərd bəyə çevrilir. Deməli, bəy həm də qəhrəmanlığın sosial işarəsidir. Ancaq hər bir qəhrəman bəy statusunu ala bilməz, hünər göstərmək, ərdəmli olmaq bəy-qəhrəman olmağın əsas şərtlərindən olsa da, hamısını əks etdirmir. Müəyyən yaşda qəhrəmanlıq göstərmək bəylik yolunun başlanğıcıdır. Bəyliyə gedən yolda Oğuz elinin ağsaqqalı, bilicisi, qaibdən dürlü xəbərlər gətirən, övliyə Dədə Qorqud ilə yanaşı Oğuz cəmiyyətinin seçilmiş üzvləri də iştirak edir. Sosial statusu əldə etmiş qəhrəman bəy adlanır. Bəy adını almaq üçün bəyolma mərasimindən keçmək lazımdır. Bəyolma mərasiminin icraçısı Dədə Qorqudun Oğuz gəncinin atasına soylamasında bəylik və onun bütün atributları sadalanılır:

Hey Dirsə xan, bəglik vergil bu oğlana

Təxt vergil, ərdəmlidir!



Boynı uzun bədvi at vergil,  
Binər olsun, hünərlidir!  
Ağayıldan tümən qoyun vergil, bu oğlana  
Şişlik olsun, ərđəmlidir!  
Qaytabandan qızıl dävə vergil bu oğlana,  
Yüklət olsun, hünərlidir!  
Altun başlı ban ev vergil bu oğlana,  
Kölgə olsun, ərđəmlidir!  
Çigin quşlı cübbə ton vergil bu oğlana,  
Geyər olsun, hünərlidir!

... Adını bən verdim, yaşını Allah versün,- dedi (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 27-28).

Hər bir Oğuz bəyi dövlətin, xalqın, cəmiyyətin sadıq müdafiəçisi, qoruyucusudur. Oğuz bəyləri üçün vətənin sərhədlərini, torpaqlarını yağdı düşməndən qorumaq birinci vəzifədir. Ayıq-sayıq olan Oğuz bəyləri elin üstünü qara buludlar alanda bir nəfər kimi öz alpları ilə birlikdə düşməni üstünə gedirlər. Vətəni düşməndən qorumaq hər bir Oğuz igidinin, bəyinin canında və qanında yaşayır. Vətəni qoruyan alp, ər kimi Oğuz bəyi özünün kim olduğunu, dövlət, el, xalq qarşısında hansı məsuliyyət daşdığını anlayır, öz borc və vəzifələrini dərk edir. .

Oğuzların ətraf aləm haqqında mifik düşüncələrinin əsasında “özümüz-özlər”, “doğmalar-yadlar” modeli durduğundan, düşməni tanımaq vətənin qoruyucusu, müdafiəçisi funksiyasını daşıyan qəhrəman üçün əsas psixoloji keyfiyyətdir. Dastanda hər bir oğuz qəhrəmanının vətən uğrunda apardığı döyüş bütün oğuzların qəhrəmanlığı ilə qovuşaraq yenilməz bir qüvvəyə çevrilir. Oğuz bəyləri vətən uğrunda qəhrəmancasına vuruşduqları kimi, vətən yolunda şəhid olmağı da özlərinə şərəf bilirlər: “On iki bin kafir qılıcdan keçdi. Beş yüz Oğuz yigitləri şəhid oldu. Qaçanını Qazan bəg qomadı, aman deyəni öldürmədi. Qalın Oğuz bəgləri toyum oldı (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 50).

Dastanda Oğuz bəylərinin hərbi sərkərdəsi, bəylərbəyi titulu ilə tanınan qazi ərən Salur Qazan bu mövqeyi öz qılıncı və alp igid keyfiyyətləri ilə qazanmışdır. Oğuz bəyləri öz yoldaşlarına qarşı sədaqətlidir, heç bir yoldaşını darda qoymur. Döyüşü qələbə ilə bitirən Qazan Uruzu öz yerində tapmadıqda oğlunun qanlı döyüşün vahiməsindən qorxub qaçdığını düşünür, oğlunu öldürmək qərarına gəlir: “A bəglər, oğlan qancaru getdü, ola?- dedi. Bəglər aydır:” Oğlan quş yürəkli olur. Qaçub anasına getmişdir”- dedilər. Qazan qarardı, döndü. Aydır:” Bəglər, [Tanrı], bizə bir kür oğul vermiş. Varayın anı anası yanından alayın. Qılıncla paralılayın, altı bölük edəyin, altı yolun ayırında burağayın. Bir dəxi kimsə yazı yerdə yoldaş qoyub qaçmıya!”-dedi” (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 84).

“Qazılıq Qoca oğlu Yegnək boyını bəyan edər, xanım, hey” adlı VII boyunda Bayandır xanın vəziri Qazılıq qoca Düzmürd qalasında kafirlərlə döyüşdə əsir düşür. On altı il əsirlikdə qaldığı müddətində böyüyüb dəliqanlı igid olan Yegnək atasının əsir olduğundan xəbər tutduqdan sonra Düzmürd qalasına yürüş etmək üçün Bayandır xandan qoşun istəyir. Bayandır xan başqa bəyləri də ona qoşub düşməni üstünə yollayır. Oğuz bəyini heç bir təhlükə, heç bir ölüm qorxusu yolundan saxlaya bilmir.

Dastanda Oğuz bəyi üçün oğul övladının varlığı böyük səadətdir. “Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək boyını bəyan edər, xanım hey...” boyunda göstərilir ki, Bayandır xanın hüsurunda oğuz bəylərini oğulları ilə yanaşı görəndə Baybura bəy ağlayır. Salur Qazan ona yaxınlaşır



ağlamağının səbəbini soruşduqda Baybura bəy belə deyir: “Xan Qazan, neçə ağlamayayın, necə bozlamayayın? Oğulda ortacım yox, qardaşda qədərım yox! Allah Taala mənı qarğayıbdır...Bəglər, tacım-taxtım için ağlaram. Bir gün ola, düşəm öləm, yerimdə-yurdumda kimsə qalmaya...” (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 52). Oğuzların sayılıb seçilən bəylərindən olan Baybörə bəyin yeddi qızı olsa da, oğlu yoxdur. Oğuzlarda nəsil şəcərəsinin oğulla davam etdiyini nəzərə alsaq, oğul yoxdursa, deməli taxt-tacı dağılacaq (Fərəcova, 2018: 157). Oğuzlarda oğlan övladının, qız övladının da öz dəyəri, yeri vardır. T.Hacıyev qeyd edir ki, türkün erkək və dişi övlada ictimai baxımdan uyğun baxışı, ögey-doğma münasibətdə olmaması dil vahidlərinin lüğət mənasında da görünür: həm qıza, həm də oğlana “oğul” deyilməsi, bacının “qız qardaşı” adlandırılması bu cəhəti əks etdirir (Hacıyev, 2004: 16-20).

Dastandakı yaşlı oğuz bəyləri ağır döyüşlərdə dəfələrlə özünü təsdiq etmiş alp igidlərdir. Oğuz bəyinin əsas qayğılarından biri oğullarını qəhrəman, alp kimi yetişdirməkdir. Dastandakı gənc oğuz bəyləri də ilk növbədə atalarının gözündə qəhrəman kimi özlərini təsdiq etmək istəyirlər. Hər bir oğuz bəyi addım atarkən, bir iş görmək istərkən soyunun ad-sanını, namusunu, qeyrətini düşünür. Gənc oğuz bəyi torpağı, vətəni, atasının adı-sanı, namusu üçün ölümə getməyə hazırdır.

Oğuz bəyi alp, igid olmaqla yanaşı, ailə başçısıdır, bir xanımın həyat yoldaşı, vəfalı bir qızın nişanlısıdır. Oğuz bəyləri sədaqətli, namuslu olduqlarından xatunları da onlara qarşı təmkinli davranır, səbirli hərəkət edir, müdrik məsləhətlər verirlər. Oğuz bəyləri qılınc qəhrəmanı, alp olduqlarından səbir və təmkin kimi onların xarakterində çatışmayan cəhətləri xanımları tamamlayır. Oğuz bəylərinin xarakterindəki namus, vəfa, sədaqət kimi keyfiyyətləri öyrənmək baxımından Bamsı Beyrək- Banuçiçək xətti səciyyəvidir. Düşmənləri tərəfindən toy gecəsi oğurlanan Beyrək 16 il əsirlikdə qalsa da, bir an belə öz sevgilisini unutmur. Oğuz bəyləri öz ailələrinə, xanımlarına aşıq, səmimi və sədaqətli olduqlarından, qadınları onlardan sonra yaşanılacaq ömrü belə qəbul etmirlər.

Yaxşı bəy ətrafındakılara, xidmətçilərə, həmçinin hər bir işdə ona yardımçı olan şəxslərə qarşı sadıq olmalı, qədrini bilməlidir. Xüsusilə ağır tapşırığı yerinə yetirən, bu işin altında əzilən hər bir şəxsə qarşı vəfalı və diqqətli olmalıdır (Sarıkaya, 2014: 557). Oğuzlarda qardaş və qardaşlıq müqəddəs və əziz bir münasibət olduğundan Qazan öz yuxusunu qardaşı Qaragünəyə danışır, vuruş səhnələrində onun köməyinə tələsən Oğuz bəylərinin başında belə ilk olaraq Qaragünənin adı çəkilir. Oğuz bəyləri öz yoldaşlarını darda qoymayan, ağır gündə düşmən qoşunu ilə təkbətək qalmış alp yoldaşlarının köməyinə tələsən bahadırlardır. Oğuz bəyləri dost, yoldaş kimi sədaqətliyərlər. Oğuz bəyinin əxlaqi dünyagörüşündə dostu-yoldaşı çətin vəziyyətdə atıb getmək, düşmənlə köməksiz vəziyyətdə buraxmaq xəyanət sayılırdı və belə bir xəyanətin cəzası ölümdür. “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunda Salur Qazana sədaqətli olan, bir dost kimi sevən Qaraca Çoban qardaşları ilə birlikdə onun düşmənlərinə qarşı vuruşur və düşmən üzərinə yürüşdə bəyini tək qoymur. Oğuz bəyi yaxınlarının düşmən əlində əsir olduğu xəbərini aldıqda, ata-anaları onu yürüşdən saxlamaq istəsələr belə, öz inadından dönmür. “Uşun qoca oğlu Səgrək” boyunda qardaşını azad etmək üçün Əlincəyə yollanmaq istəyən Səgrəyi yürüşdən saxlamaq üçün qoca ata-anası Qazan xanın məsləhəti ilə evləndirirlər. Zifaf gecəsi qılıncını çıxarıb qızla özünün arasına qoyan Səgrək qıza deyir: “Mərə qavat qızı, mən qılıcına doğranayım, oxuma sancıluyım! Oğlum doğmasun, doğarsa, on yaşına varmasun, ağamın yüzün görməyincə, ölmüş isə, qanın almayınca bu gərdəyə girərsəm!..” (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 148). Səgrəyin dediyi bu sözlər oğuz bəyinin, alpinin mənəvi-əxlaqi dünyagörüşündə qardaşlıq, yoldaşlıq anlayışının əhəmiyyətini əks etdirir. Unutmayaq ki, Təpəgöz oğuz ərlərinin əxlaq normalarını - qardaşlıq prinsipini pozduğuna görə Oğuz cəmiyyətində yaşamaq hüququnu itirir.



Hər bir oğuz bəyi 40 igiddən ibarət olan yoldaşlarına qarşı hörmətlə davranır. “Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda göstərilir ki, toy günü Bamsı Beyrəyə nişanlısı Banuçiçəyin qırmızı qaftan yollaması yoldaşlarının xoşuna gəlmədikdə onları incik salmamaq üçün vəziyyətdən çıxış yolu tapır: “...Bu qədər nəsnədən ötrü niyə səxt olursuz? Bu gün bən geydim, yarın naibim geysün. Qırq günə dəkin sıravardı geyədüz. Andan sonra bir dəvişə verələyim!...” (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 61). Folklorşünas A. Fərəcova qeyd edir ki, 40 igidin Beyrəklə belə sərbəst rəftar etmələri onların da bəy övladları olmasından irəli gəlir. Beyrəyin dostlarının köynəyi 40 gün ərzində növbə ilə geyinmələri göstərir ki, oğuzlar dostluq münasibətlərində incikliyə yol verməyi qəbul etmirlər. (Fərəcova, 2018: 175). Qeyd etmək lazımdır ki, dostluqda bərabərlik, sədaqət prinsipi nümayiş etdirən Oğuz bəyləri özlərini heç kəsdən üstün tutmurlar. Belə ki, 16 illik əsirlik həyata keçirən Beyrək düşmən qızının köməyi ilə Bayburd hasarından xilas olduqdan sonra birinci növbədə 39 yoldaşını dustaqlıqdan azad edir. Qazan bəy “Gəl muradına yetiş!” dedikdə Beyrək “Yoldaşlarımı çıxarmayınca, hasar almayınca murada irməzəm!”- cavabını verir!..” (Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 76).

Oğuz bəyi dostuna xəyanət etməkdənsə, ölümü üstün tutur, yəni ictimai borcu şəxsi mənafeədən üstün tutur. “İç Oğuz Daş Oğuz asi olub Böyrək öldüğü boyı bəyan edər” adlı XII boyda göstərilir ki, adəti üzrə Üç ox və Boz ox tayfaları arasında evini talan etdirən, əmlakını bölüşdürən Qazan bu dəfəki yağmalanmaya yalnız İç Oğuzu dəvət edir. Qalın Oğuz elinin Daş Oğuz və İç Oğuz qolları arasında dostluq düşmənçiliyə çevrilir və Bamsı Beyrək bu düşmənçiliyin qurbanı olaraq öldürülür. Aruz tərəfindən ölümcül yaralanan Beyrək “...Mənim qanım Aruza qomasın” vəsiyyətini söyləyir. Yeddi gün divanından çıxmıyıb Beyrəyin ölümünə yas tutan Qazan xan yalnız “Beyrəyin qanını alağ” təklifindən sonra hərəkətə gəlir və Aruzla savaşa girir. Oğuz bəyləri bir-birinə kömək etməli, oç almaqda birgə hərəkət etməlidirlər.

Ümumiyyətlə, oğuz bəylərinin güc birliyinin əsasında bərabərlik və sədaqətə əsaslanan dostluq durur. Oğuz bəyinin evini yağmalatdırmaqda məqsəd alplarının ona olan sədaqətini artırmaq və əhalinin maddi vəziyyətini yaxşılaşdırmaqdır..

Türk düşüncəsində haqq yolundan dönməyən, mərhəmətli və təvazökar söz söyləyən, söylədiyi sözlə gördüyü əməli bir olan bəy hər zaman uğur qazanar. Oğuz bəyi mərhəmətli və təvazökardır. Oğuz bəylərinin apardığı müharibələr kafir basqınlarının qarşısını almaq, onları haqq dininə gətirmək məqsədi daşıyır. Oğuz bəyi döyüşdə qaçanı qovmur, “aman” diləyəni öldürmür. Dastanda “yucalardan yucasan, kimsə bilməz necəsən, görklü Tənri”yə itaət edən Oğuz bəyləri döyüşdən əvvəl iki rükət namaz qılar, adı əziz Məhəmmədə salavat gətirdikdən sonra kafirin üstünə yürüş edərdilər. Qələbə ilə yürüşdən qayıdan Oğuz bəyləri öz alplarını, döyüşdə fərqlənən igidləri mükafatlandırardılar. “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da göstərilir ki, arvad-uşağını, xəzinəsini geri alan, qızıl taxtında geri dönən Qazan bəy “Qaraca çobana əmiraxur etdi. Yeddi gün, yeddi gecə yemək-içmək oldu. Qırx nəfər qulu, qırx kənizi oğlu Uruza görə azad elədi. Cəsur qoç igidlərə çoxlu torpaqlar verdi: şalvar, çuxa, arxalıq verdi...”(Kitabi-Dədə Qorqud, 2004: 200).

İdarə etmə bəydən böyük məsuliyyət tələb etdiyindən, bəy gördüyü hər işdə Allah rızasını gözləməli, haqq və ədalət yolundan dönməməlidir. Yusif Balasaqunlunun nəsihətlərindən aydın olur ki, ölkələri qılıncla tutmaq olar, amma dövlət uzun zaman zorla idarə oluna bilməz. Zülm ölkədə bəyin nüfuzunu aşağı salar, xaos yaradar və nəticədə dövləti də, hökmdarı da məhv edər. Fikrimizcə, bəy və idarə edənlərə bir öyud kitabı olan “Qutadğu bilig”də verilən nəsihətlərin əksəriyyəti “Kitabi- Dədə Qorqud” dastanındakı Oğuz bəyinin daşdığı funksiyalarla üst-üstə düşür və dövlət, millətə xidmət edən insanların nə kimi özəlliklərə malik olması şərtlərini hərtərəfli açıqlayır.



## NƏTİCƏ

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Oğuz bəyinin daşdığı funksiyaları araşdırarkən aşağıdakı nəticələrə gəlmişik:

- bəy vətəni, torpağını, yurdunu, obasını yadelli düşmənlərdən qormalıdır;
- vətən uğrunda qəhrəmancasına vuruşduqları kimi, vətən yolunda şəhid olmağı da özlərinə şərəf bilməlidirlər;
- siyasi və idarə sahəsində bilikli, ərđəmli və fəzilət sahibi olmalıdır;
- bəy əsil-nəcabətli, soylu olmalıdır;
- bəy cəsur, qüvvətli və qəhrəman olmalıdır;
- öz alp yoldaşlarını darda qoymayan bahadır olmalıdır
- ailə və xanımına qarşı sədaqətli və səmimidir;
- dövlət işlərində tədbirli və ayıq olmalıdır;
- xalqı ədalətli və adil qanunlarla idarə etməlidir;
- mərhəmətli və təvazökar olmalıdır;
- bəy zülm etməməli, qəzəbinə hakim olmalıdır;

## QAYNAQLAR

Balasaqunlu, Y. (2006). Kutadğu bilig. Bakı: Avrasiya press.

Balcı, C. (2018). Türk dövlət töresi. İstanbul: Bilgeoğuz yayınları

Bəydili, C. (2003). Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003,

Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik lüğət. (2004). Bakı: “Öndər” nəşriyyatı

Fərəcova, A. (2018) “ Kitabi-Dədə Qorqud”da qəhrəman və cəmiyyət. Bakı: Elm və təhsil

Kitabi-Dədə Qorqud. (2004). Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: “Öndər” nəşriyyatı

Hacıyev, T. (2004). Ailə // Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər nəşriyyatı, s.16-20.

Sarıkaya, M.Z. (2014). Kutadğu Bilig’e göre bey’in özellikleri. / The Journal of Academic Social Science Studies. Number: 30, p. 551-568.





**“DƏDƏ QORQUD” KİTABININ MÜQƏDDİMƏSİNDƏ XANIMLAR**  
**"DEDE KORKUT" KİTABININ GİRİŞİNDE BAYANLAR**  
**WOMEN IN THE INTRODUCTION OF THE BOOKS "DEDE KORKUD"**

**Ramazan QAFARLI**

filologiya üzrə elmlər doktoru

**XÜLASƏ**

Məqələdə gender probleminin sifahi və yazılı abidələrdə necə əks olunmasından danışılır. Orta çağlardan başlayaraq bir sual bütün ictimaiyyəti düşündürmüşdür: sosial strukturlarda, ailə, icma, qəbilə, tayfa sistemində qadının funksiyası necə olmalıdır? Lakin qərb dairələrində mübahisələrin burulğanında qadın daha çox cəmiyyətin əsas sütunu, “başın tacı, başın baxtı, evin taxtı” kimi deyil, yenə də özündə pisliyi, xəyanəti, intiriqanı yaşadan, insanlar arasında nifaq salan varlıq kimi qələmə verilmişdir. Ancaq şərq intibahının nəhəng simaları – Ömər Xəyyam, Sədi Şirazi, Nəsirəddin Tusi, xüsusilə Nizami Gəncəvi qadına tamamilə başqa prizmadan yanaşmışdır. Türk epik düşüncəsinin şah əsəri olan “Dədə Qorqud” eposunda isə gender məsələsinə az qala müasir düşüncə strukturlarına yaxın münasibət bəslənmişdir. Dresden və Vatikan nüsxələrinin müqəddimə hissəsində orta çağların gender probleminə İslam – Türk baxış bucağından baxılmış və qadınlar kateqoriyalara ayrılmışdır. Qruplardan yalnız biri müsbət xasiyyətli və ozanlar hər qrupa aid qadınların ən xarakterik cızıqlarını da göstərir. Əslində əski yazılı abidələrdəki təsvirlərdə gender probleminin izlərini nəzərdən keçirəndə xüsusi və əsaslı dəlillər axtarmağa ehtiyac yoxdur. İntuitiv şəkildə müqayisə aparılıb müəyyənləşdirilməlidir ki, hansı sosial institutların strukturlarında ailədə, məişətdə, təsərrüfatda, idarəçilikdə, dövlətlərarası bağlantılarda qadın-kişi münasibətlərinin tarazlanmış, üstün formaları mövcuddur. Qadının rolunu pərdələməyən cəmiyyətlər əsrlər boyu irəli doğru inkişaf yolunu tutmuşdur. Təsadüfi deyil ki, “Ana haqqını Tanrı haqqı” bilən əcdadlarımız qadına müdriklik güzgüsü, gözəllik mənbəyi, əxlaqın daşıyıcısı, qayda-qanunların təminatçısı kimi baxmışlar. Bu mənada yazılı abidələr, dastanlar, oğuznamələr və klassik məsnəvilər əsasında gender münasibətlərini modifikasiya edəndə baza “struktur” anlayışı kimi iki müddəanın irəli sürülməsi düzgün nəticələr əldə etməyə imkan verir: birinci, əsas struktur daxilində xüsusi struktur komponentləri üzə çıxarılmalıdır; ikinci, zaman aşırımlarına aid sosial struktur əlamətlərinin müqayisəli analizləri aparılmalı, nəticədə fərqli cəhətlər üzə çıxarılmalıdır.

**Açar sözlər:** gender münasibətləri, struktur, funksionallıq, epos, boy (dastan), yazılı abidə, mif, əfsanə, azad qadın, ana südü – dağ çiçəyi.

**ÖZET**

Makale, toplumsal cinsiyet sorununun sözlü və yazılı anıtlara nasıl yansıdığını tartışıyor. Orta Çağ'dan beri tüm toplumun kafasını kurcalayan bir soru vardır: Toplumsal yapılarda, ailede, toplulukta, kabiledə, kabile sisteminde kadının rolü ne olmalıdır? Ancak Batılı çevrelerdeki tartışma fırtınasında kadın, toplumun temel direği, "başın tacı, başın başı, evin tahtı" olarak değil, kötülüğün yarattığı olarak tasvir edilir. insanlar arasında ihanet, entrika ve anlaşmazlık. Ancak Doğu Rönesansının büyük isimleri Ömer Hayyam, Sadi Şirazi, Nasreddin Tusi, özellikle Nizami Gencevi, kadınlara tamamen farklı bir bakış açısıyla yaklaştı. Türk destan düşüncesinin bir şaheseri olan "Dada Korkut" destanı, toplumsal cinsiyet konusuna, adeta modern düşünce yapılarına yakın bir tavır içindedir. Dresden ve Vatikan nüshalarının giriş bölümünde



Ortaçağ'ın toplumsal cinsiyet sorunu İslam-Türk bakış açısıyla ele alınmakta ve kadınlar kategorilere ayrılmaktadır. Gruplardan sadece biri olumludur ve şairler de her grupta kadınların en karakteristik özelliklerini gösterirler. Aslında eski yazılı anıtların tasvirlerinde toplumsal cinsiyet sorununun izlerini düşünürken somut ve sağlam kanıtlar aramaya gerek yoktur. Sezgisel bir karşılaştırma yapmak ve aile, hane, ekonomi, yönetim, devletlerarası ilişkilerde cinsiyet ilişkilerinin dengeli, üstün biçimlerinin hangi sosyal kurumların hangi yapılarında bulunduğunu belirlemek gerekir. Yüzyıllar boyunca kadının rolünü kapsamayan toplumlar gelişmiştir. "Anne hakkı Allah'ın hakkıdır" diye bilen atalarımızın, kadını hikmetin aynası, güzelliğin kaynağı, ahlakın taşıyıcısı, kural ve nizamların kefilisi olarak görmeleri tesadüf değildir. Bu anlamda, yazılı anıtlar, destanlar, sözlü gelenekler ve klasik nesir temelinde toplumsal cinsiyet ilişkileri değiştirilirken, temel bir "yapı" kavramı olarak iki hükmün getirilmesi doğru sonuçlara ulaşmayı sağlar: ilk olarak, özel yapısal bileşenlerin tanımlanması gerekir. ana yapı içinde; ikinci olarak, zaman içinde sosyal yapısal özelliklerin karşılaştırmalı bir analizi yapılmalı, bu da farklılıklara yol açmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** cinsiyet ilişkileri, yapı, işlevsellik, destan, boy (destan), yazılı anıt, mit, efsane, hür kadın, anne sütü - dağ çiçeği.

## ABSTRACT

The article examines the gender issue as reflected in oral and written monuments. Since the Middle Ages, the whole society has puzzled over the question: what should be the role of women in social structures, family, community, tribe, tribal system? However, in a whirlwind of contradictions in Western circles, a woman is portrayed not as the main pillar of society, "the crown of the head, the throne of the house," but as a product of evil, betrayal, intrigue and discord between people. However, the great figures of the Eastern Renaissance - Omar Khayyam, Sadi, Nasreddin Tusi, especially Nizami, approached women from a completely different point of view. The epic "Dede Korkut", a masterpiece of Turkish epic thought, is closely related to gender issues, almost to the structures of modern thought. The introductory part of the copies of Dresden and the Vatican, Kitabi-Dede Korkut, examines the medieval gender issue from an Islamic-Turkish perspective and categorizes women. Only one of the groups is positive, and the poets also show the most characteristic traits of women in each group. In fact, looking for traces of gender issues in the images of ancient written monuments, there is no need to look for concrete and hard evidence. It is necessary to make an intuitive comparison and determine in the structures of which social institutions balanced, higher forms of gender relations in the family, household, economy, economy, management, interstate relations. Societies in which the role of women is not considered have evolved over the centuries. It is no coincidence that our ancestors, who determined: "The mother's right is the right of God," saw in women a mirror of wisdom, a source of beauty, a bearer of morality, a guarantor of rules and regulations. In this sense, when modifying gender relations on the basis of written records, epics, oral stories and classical prose, the introduction of two provisions as the basic concept of "structure" allows to achieve the correct results: first, it is necessary to highlight special structural components within the basic structure; secondly, it is necessary to conduct a comparative analysis of the social structural features of time intervals, as a result of which differences will be identified.

**Key words:** gender relations, structure, functionality, epic, boy (dastan), written monument, myth, legend, free woman, breast milk and mountain flower.



Qərbin sosial düşüncə çevrəsində formalaşan gender nəzəriyyəsinə söykənib qədim mədəniyyətlərdə qadın probleminin struktur əlamətlərini əsaslandırılmış faktlarla, misallarla göstərmək çətindir. Ona görə ki, bütün yazılı mənbələrdə kişi-qadın arasındakı fərqlərin şərhində birincinin üstünlüyü, aliliyi, hökmranlığı, gücün, xeyirin, inkişafın vasitəçisi olması, ikincinin isə əsasız şəkildə aşağılanması, xaosa, şərə meyilliliyi irəli sürülürdü. İlkən şifahi və yazılı epik abidələrdə cəmiyyətdəki funksiyası düzgün əks edilmədiyindən qadın çox hallarda qeyri-insani davranış sahibi sayılırdı. Daha doğrusu, qədim çağlarda sosial struktur baxımından adekvat münasibətlər mövcud olmadığından ədəbi əsərlərdə, yazılı mənbələrdə qadın çox hallarda şər başlanğıcın mənbəyi kimi təsvir edilirdi. Antik yunan eposları, Roma yazılı abidələri də bu standartdan yaxa qurtara bilməmiş, səmavi kitablara dək əksər şifahi və yazılı abidələtdə qaranlıq, şər dünyanın əsas şər törədən varlıqları da qadın cildində təqdim edilmişdir. Nəhayət, səmavi kitablarda: “İncil”, “Tovrat” və “Qurani-Kərim”də Adəmlə Həvvanın timsalında kişi və qadın münasibətlərində bərabərlik tendensiyası aşılarmışdır. *Gender bərabərliyi* – kişi və qadın hüquqlarının qanunlarla, müxtəlif zamanların mövcud qaydaları ilə tənzimlənilib təsbit edilməsidir, siyasi arenada və ictimai həyatda cinsi üstünlüyə yol verilməməsi deməkdir.

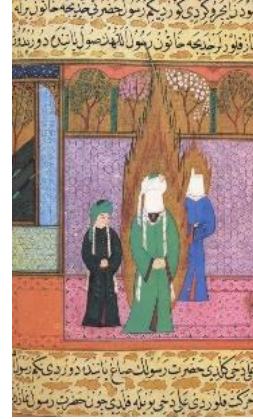
Folklorşünaslıqda gender strukturunun və funksionallığının tədqiqat problemlərini düzgün müəyyənləşdirmək üçün xüsusi komplekslərdən istifadə olunur:

**Birincisi, qadınların və kişilərin kommunikativ davranışlarının, fəaliyyət sferasındakı funksionallıqlarının öyrənilməsidir.** Bu kompleks *ən tipik strategiya və taktika* sayılır. Məsələn, epik ənənədəki ilkən rastlaşmaları təsvir edən epizodlarda hələ tanışlıq, yaxınlıq, isnişmə və sevgi hissləri yaranmadığından iki gənc arasında dərin uçurum mövcud olur. Onlar psixoloji vəziyyətlərə düşürlər, sınaqlar, yox-lamalar başlanır, hətta silaha qurşanıb yarışrlar, ölüm-dirim savaşına girişirlər. Bamsı Beyrəklə Banıççək at çapıb ox atırlar, qılınclarırlar, üstünlük oğlanın tərəfində olsa da, bir-birinin belindən, yapışib gülüşirlər. Qələbə çala bilmədiyi üçün Bamsı Beyrək fənd işlədir, qızın sinəsindən yapışib yuxarı qaldırır və yerə yıxır. Nəticədə üstü açılır, tanışlıq, isnişmə başlanır, qəzəb sönmür, kin-küdurət, ayrı-seçicilik aradan qalxır, hər iki gənçin qəlbində sevgi hisslərinin qılgımları baş qaldırır. Y.Y. Atroşenkoya görə, kommunikativ davranış zamanı münasibətlər ayırılmalı gənclər bir sıra psixoloji hallar yaşayırlar, qarşıdurmalar dərinləşdikcə simvolik xüsusiyyətlər üzə çıxır (7, 34). Ziddiyyətlərin aradan qaldırılması gender stereotiplərindən asılı olur.

**İkincisi, nitqin qurulmasında (həm hadisələrin nəqlində, təsvirində, həm də qəhrəmanların dialoqlarında, soylamalarda) gender modelləşdirməsinin öyrənilməsidir.** Semantik və linqvistik strukturlarda qadına aid təsvirlərin, onların fəaliyyət dairəsinin, eləcə də danışqlarının fərqli notlarla verilməsi nəzərdə tutulur. Bu problem dilçilik və folklorşünaslıq elmlərinin kəşifməsi kompleksində tipoloji tədqiqatlar aparmaqla öz həllini tapır.

**Üçüncüsü, gənclərin zahiri görünüşünün təsirinin və gözəllik ideallarının düzgün müəyyənləşdirilməsidir.** Gözəllik ampulasına görə, qadının görünüşünün tamamilə fərqlənməsi, üstünlük təşkil etməsi folklorun bütün janrlarında özünə yer alır. Lakin “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qanturalının bədəninin, üzünün gözəlliyi Selcan Xatunun huşunu başından çıxardır. Təkur qızı oğlanın çılpaq cismini görəndə “*taraqlığı boşaldı, kedisi mavladı. Avsal olmuş tana kibi ağzının suyu aqdı*” (2, 121). Ozanlar digər oğuz bəylərinin də qeyri-adi gözəlliyə malikliyinə xüsusi vurğulayırlar: “*Oğuzda dörd yigit niqabla gəzərdi. Biri Qanturalı, biri Qaraçəkür və oğlu Qırqınuq və Boz ayğırlu Beyrək*” (2, 121). Hətta onlar qızlarda ürəkkeçməsi baş verməsin deyə niqabla üzlərini qapayırdılar. Bu hal da əski inanclarla bağlıdır. Belə ki, orta əsrlərə aid çoxsaylı miniatürlərdə rəssamlar övliyaların və başı dairəvi şəkildə işıqlanan,

alovlanan seçilmə insanların üzünün nurunu şər ruhlar aparmasın deyə yaşmaqla, niqabla örtüklərini təsvir etmişlər (*rəsmələrə bax*).



Mələklərin, ilahi aləmlə bağlı olub gözəllik saçan, insan cildinə girmiş məxluqların da şəkilləri üzə bağlı çəkilirdi. Çox ehtimal ki, öz gözəlliyi ilə bütün kişilərdən seçilib qadınların aqlını başından alan üzü niqablı oğuz igidləri də mifik zamanda ilahi aləmin varlıqlarının törəmələri olmuşlar.

Beləliklə, orta əsrlərdən başlayaraq bir sual bütün ictimaiyyəti düşündürmüşdür: sosial strukturlarda, ailə, icma, qəbilə, tayfa sistemində qadının funksiyası necə olmalıdır? Qərb dairə-lərində müba-hisələrin burulğa-nında qadın daha çox cəmiyyətin əsas sütunu, “başın tacı, başın baxtı, evin taxtı” kimi deyil, yenə də özündə pisliyi, xəyanəti, intiri-qanı yaşadan, insanlar arasında nifaq salan məxluq kimi qələmə verilmişdir. Ancaq şərq intibahının nəhəng simaları – Ömər Xəyyam, Sədi Şirazi, Nəsirəddin Tusi, xüsusilə Nizami Gəncəvi qadına tamamilə başqa prizmadan yanaşmışdır. Türk epik düşüngəsinin şah əsəri sayılan “Dədə Qorqud” eposunda isə gender məsələsinə az qala müasir düşüncə strukturlarına yaxın münasibət bəslənilmişdir. Çünki gender sistemlərini xarakterizə edən münasibətlərə görə, qadınlar və kişilər arasında gücün təbiətən qeyri-bərabər bölünməsinin təsiri birincinin (qadının) rolunu, “Kitabi-Dədə Qorqud”da olduğu kimi, azaltmamalıdır.



Əks cinslərin qarşılaşması bəzən kəskin ziddiyyətlərə səbəb olur. “Kitabi-Dədə Qorqud”da gender prizmasından keçən qarşıdurmalar *ər və arvad*, *ana və oğul*, *yeniyetmə igid və nişanlı qız*, *oğuz igidi və düşmən bəyinin bakirə qızı* (iki halda özünü göstərir: Beyrək əsirlikdə olanda onunla Bayburd sultanının qızı arasında və Qanturalı rum elinə qəhrəmanlıqla nişanlanmağa gedəndə onunla Trabzon təkurunun qızı arasında baş verir), *oğuz bəyi və düşmən ölkənin təkurunun arvadı*, *yalançı “qəhrəman” və nişanlı bəy qızı* arasında baş verir. Bu qarşılaşmaların hər birinin ayrılıqda öz çaları, fərqli funksional özəlliyi və dərin məna tutumu vardır. Folklorşünas E.L.Madlevskaya gender diskursuna həsr etdiyi «Героиня-воительница в эпических жанрах русского фольклора» (“Rus folklorunun epik janrlarında qəhrəmandöyüşçü”) əsərində Nastasyanın kişi-qəhrəman obrazına müxalif mövqedə dayandığını bildirərək belə bir nəticəyə gəlir ki, “Nastasya və Dunay haqqında» blinada (dastanda) da ər-arvad arasında qarşıdurma təsvir olunur. Bunun səbəbi gənclərin “səhv” evliliyi idi. “Öz gələcək taleyini düşünərək ərlə ziddiyyətə girmə” motivi qadın qəhrəmanın həyatının müəyyən bir mərhələsini təşkil edir. Əslində Nastasyanın uğursuz nikahındakı tərəf-müqabili ilə konfliktə girib mübarizə aparmaqda məqsədi özünə layiqli bir evlilik ortağı tapmaq idi” (9, 28). “Dədə Qorqud” boylarında bu motiv Türk əxlaqının prizmasından keçdiyi üçün “uğurlu evlilik”



istəyini qəlbində yaşadan oğuz bəyinin öz dövrünün igid, bakirə, nişanlı qızının axtarışına çıxması şəklində təsvir olunur.

Təsadüfi olsa da, “Müqəddimə”də Dədə Qorqudun dilindən verilən soylamaların sayı ozanların adından təqdim olunan qadın qrupunun sayı qədərdir. İndiyə qədər bütün tədqiqatçılar eposdakı qadın surətlərindən, gender münasibətlərindən danışanda ancaq giriş hissəsinin yekunu kimi işlənən qadınların təsnifatından danışmışlar. Lakin burada Dədə Qorquda aid edilən dörd soylamanın hər birində *ana, qız, qaravaş* haqqında sonuncu qənaətləri tamamlayan yeddi müdrik kəlam da özünə yer almışdır.

*Dədə Qorqudun birinci soylamasında deyilir:*

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Qaravaşa ton geyürsən, qadın olmaz. (2, 31)	Qaravaşa don geydirsən də, qadın olmaz. (2, 234)

Yaxud:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Qız anadan görməyincə ögit almaz. (2, 231)	Qız anadan görməyincə öyüd almaz. (2, 234)

“Allah” kəlməsi ilə başlayan soylamada alın yazısından, haqqa tağınmağın faydasından, həyat-ölüm məsələsindən, var-dövlət toplamaqdan, qismətdən, dünydakı işlərin gedişindən, insan-təbiət-cəmiyyət qarşılışmasından, ağılın, kamalın xeyrindən, yadların ziyanından, döğmələrin faydası kimi mühüm dünyəvi məsələlərdən danışılarda qız-gəlinin əxlaqına da toxunulmuş, qadının oğuz cəmiyyətində vacib yer tutduğu nümayiş etdirilmişdir.

*Dədə Qorqudun ikinci soylamasında deyilir:*

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Ata adını yürütməyən xoyrad oğul, ata belindən enincə enməsə, yeg. ana rəhminə düşüncə, toğmasa, yeg (2, 32).	Ata adını ucaltmayan fərsiz oğul ata belindən enincə, enməsə yaxşıdır. Ana bətninə düşüncə, doğulmasa yaxşıdır (2, 234).

Düşmənin, yadın, müxənnətin acizliyindən, qorxaqlığından, həmişə ayıq-sayıq olmaqdan, öz yurdunda qonaq-qara qarşılamağın səmərəsindən, ziyanlı bitkilətdən, acı sulardan, yalan sözdən, doğrucul adamlardan, ata adını ucaldan övladdan söz salan soylamada da ana-qadının əsas missiyası xatırlanır və fərsiz oğulun ana bətninə düşməməsi arzulanır.

*Dədə Qorqudun üçüncü soylamasında deyilir:*

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Oğul kimdən oldığını ana bilür (2, 32).	Oğulun kimdən olduğunu ana bilər (2, 234).



Bilikdən, təcrübə toplamaqdan, əməksevərlikdən, gəzib götürməkdən, ailə üzvlərinin yaxşı-pisinin müəyyənləşdirilməsindən, ağır zəhmətdən, ozanın ustalılığından bəhs edəndə də ananın qeyrət-namus daşıyıcısı kimi funksiyasına, təmiz-liyinə, saflığına işarə olunur.

*Dədə Qorqudun dördüncü soylamasında deyilir:*

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Dizin basub oturanda həlal görkli (2, 33).	Dizini yerə basıb oturanda qadın gözəldir (2, 236).

Yaxud:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Ağ südin toya əmzirsə, ana görkli (2, 33).	Ağ südünü doyunca əmizdirsə, ana gözəldir (2, 236).

Və yaxud:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
Ban al-ala ev yanında dikilsə, gərdək görkli (2, 33).	Uca ev yanında qurulsa gəlin çadırı, gözəldir (2, 236).

Tanrı dostu, din başçısı Məhəmmədən, İslam dünyasının ilk üç xəlifəsindən, peyğəmbərin nəvələrindən – sədaqətli Əbubəkrdən, mərdlər şahı həzrət Əlidən, Kər-bəla şəhidləri Həsənlə Hüseyndən, alimlər başçısı Osmandan danışanda ozanlar dünyadakı gözəllikləri yada salırlar və insanlığı irəli aparan müqəddəs şəxsiyyətlərin sırasında qadın-ananın da gözəl keyfiyyətlərinə, gəlin çadırının uğurluluğuna toxunmağı unuturlar.

Bütün bunlar boylardakı qəhrəman, müdrik, məsləhətçi, doğub-törəyən, igidlər bəsləyən qadın obrazlarının epigrafi kimi nəzərə çarpır.

Beləliklə, “Kitabi-Dədə Qorqud” yazılı abidəsinin Drezden və Vatikan nüsxələrinin “Müqəddimə” hissəsində orta çağların gender probleminə Türk – İslam baxış bucağından baxılmış və qadınlar xüsusi kateqoriyalara ayrılmışdır: “Qarılar dörd dürlüdür: birisi **soldıran soydur**, birisi **toldıran toydur**, birisi **evin tayağıdır**, birisi necə söylərsən, **bayağıdır**” (2, 33). Əlyazma nüsxələrində bu bölgü ozanın dilindən nəql edilir, ardınca hər qrupun ayrılıqda izahını verilərkən, söyləyici, nədənsə, xana deyil, başqa ozana xitabla şərhə başlayır. Bununla da anlaşılmazlıq yaranır: boy boylayan, soy soylayan ozan niyə birdən-birə öz xanını unudur və məhz açıqlamalarını öz sənət dostuna söyləyir? Lap əvvəldən bəlli olur ki, boyları düzüb-qoşan və söyləyən ozandır, onun auditoriyası – meydanı, dinləyiciləri xan, bəy, paşa və oğuz elidir. Söyləyici-ozan “Müqəddimə”də mübahisəsiz soylamaları və təhkiyə formalı qənaətləri axıra kimi xana danışılır. Təkcə bir yerdə guya “çaşıb” sözünü başqa ünvana yönəldir. Həmin parçanı olduğu kimi təqdim edirik: “**Ozan**, evin tayağı oldur ki, yazıdan-yabandan evə bir qonaq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı yedirər-içirər, ağırlar-əzizlər, göndərər...” (2. 34. Nəqlin bu yerindən sonra yenə xitabın ünvanı dəyişir, sanki söyləyicinin yadına düşür ki, başlanğıcdan xanına üz tutdub, “səhvini” düzəldir: “Ol Ayişə, Fatimə soydur, **xanım**. Anun bəbəkləri bitsün. Ocağına buncılayın övrət gəlsün...” (2. 34).

Bizə elə gəlir ki, çoxvariantlı şifahi mətn kitab halına salınarkən yanlışlığa yol verilmişdir. Əslində, müraciətin ünvanı heç yerdə “ozan” deyil, “xan”dır. Bu “səhv”in iki halda baş verməsi



mümkündür. Birincisi, yəqin ki, tərtibçi-katiblər şifahi şəkildə dinlədikləri “ozan aydır” deyiminin ikinci hissəsini yazıya köçürəndə unutmuşlar, əldə olan mətnlərdə “ozan” kəlməsi cümlənin əvvəlində işləndiyi üçün xitab kimi anlaşılmışdır. Ehtimal ki, həmin hissədəki fikir belə qələmə alınmalı idi: “**Ozan aydır:** “-Evin tayağı oldır ki, yazıdan-yabandan evə bir qonaq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı yedirər-içirər, ağırılar-əzizlər, göndərər...” Eposun yazıya alınmış ayrı-ayrı boylarında və hətta bir boy daxilində bəzi hadisələrin, dialoqların, deyimlərin, soylamaların bir-birini inkar etməsi, uyğunlaşmaması, bu üzdən süjet xəttində dolaşılıq yaranması hadisələrinə rast gəlirik. Mətnin işindəki bütün dolaşılığa, bir-birini inkar edən məqamlara ikinci halın da səbəb olması mümkündür. Belə ki, kitab halına salınarkən katiblər müxtəlif əlyazma variantlardan istifadə ediblər, epizodların hərəsini bir variandan götürdükələrindən uyğunsuzluq yaranması diqqətlərindən yayınmışdır. Hadisələrdəki, dialoq və deyimlərdəki yanlışlıqlarına baxmayaraq yazı yaddaşına köçürülmüş “Müqəddimə” və 12 boy dünya mədəniyyəti xəzinəsinin orta çağlara aid ən unikal bədii sənət nümunələrindən biridir.

Ozanlar qadın tiplərinin portretini çox ustalıqla yaradırlar: “Gəldin, ol kim **soldıran soydır**, sapadanca yerindən uru turar, əlin-yüzün yumadan toquz bazlamac ilən bir küvlək yoğurd gəvəzlər, toyınca tıqa-basa yeyər, əlin bögrinə urar, aydar: “Bu evi xərəb olası! Ərə varalından bəru dəxi qamım toymadı, yüzim gülmədi. Ayağım başmaq, yüzim yaşmaq görmədi”. Deyər: “Ah, noleydi, bu öleydi, birinə dəxi vareydım. Umarımdan yaxşı-uyar oleydi” - deyər. Anun kibinin, xanım, bəbək-ləri bitməsün, ocağma buncılaym övrət gəlməsün.

Gəldin, ol kim **toldıran toydu**, dəpdincə yerindən uru turdı, əlin-yüzün yumadan obamn ol ucından bu ucına-ol ucma çarpışdırdı. Quv quvladı, din dinlədi. Öyləyədəcə gəzdi. Öylədən sonra evinə gəldi. Gördi kim, oğrı köpək, yekə tana evini bir-birinə qatmış - tauq komasına, sığır tamma dönmüş. Qonşılarna çağırar ki, Yetər! Zəlixə! Zübeydə! Ürüydə-can, qız-can! Paşa! Ayna Mələk! Qutlu Mələk! Ölməgəyitməgə getməmişdim, yatacaq yerim genə bu xərəb olasıydı. Noleydi, bənim evimə bir ləhzə baqaydırmız! “Qonşu həqqi-tənri həqqi”-deyü söylər. Bunun kibinin, xamm, bəbəkləri bitməsün. Ocağına bunun kibi övrət gəlməsün.

Gəldin ol kim necə söylərsən **bayağıdır**. Evinə yazıdan-yabandan bir udlu qonaq gəlsə, ər adam evdə olsa, ana disə ki, tur ətmək gətür, yiyəlim, bu da yisün; disə bişmiş ətməgün bəqası olmaz, yimək gərəkdir, övrət aydar: “Neyləyəyim, bu yıqılacaq evdə un yoq, ələg yoq. Dəvə dəgirməndən gəlmədi” - diyər; “Nə gəlirsə, bənim sağnma gəlsün” deyü əlüyin... urur, yənin anaru sağrısın ərinə döndürür. Bin, söylərsən, birisini quymaz, - ərin sözünü qulağına qoymaz. Ol, Nuh peyğəmbərin eşəgi əslidür. Andan dəxi sizi, xamm, allah saqlasun. Ocağıma buncılaym övrət gəlməsün. (2, 33-33).

“Ailə, icma və bütövlükdə cəmiyyət səviyyəsində bütün resurslara, xidmətlərə gender bərabərliyi” (8, 84) prizmasından yanaşılması “müqəddimə”də və birinci böyün başlanğıc epizodlarında dolğun şəkildə təsvir edilmişdir.

İlk dəfə erkən orta əsrlər çağında yazı yaddaşına köçürüldüyü ehtimal edilən “Kitab”a görə, qadınlar dörd kateqoriyaya ayrılırdı:

1. Evin dayağı olanlar – nəsil artırانlar;
2. Soy solduranlar – nəsil artımına mane olanlar, gəzəyənlər, ayağı sürüşkənlər, ər dəyişmək arzusuna düşənlər;
3. Toy dolduranlar – qapı-baca pusub söz gəzdirənlər, ara qarışdırانlar;
4. Bayağılar – naşükürlük edib qismətindən küsənlər, saymazlar, böyüyün üzünə durانlar.

Maraqlıdır ki, bu qruplardan yalnız biri müsbət xasiyyətlidir və ozanlar hər qrupa aid qadınların ən xarakterik cizgilərini də göstərirlər. Belə ki, evin dayağı odur ki, çöldən-bayırdan evə bir



qonaq gəlsə, əri evdə olmasa belə, o gələn adamı yedirib içirir, əzizləyib oxşayır və xoş üzlə yola salır.

Boy-dastan yaradıcıları o cür qadınları Məhəmməd peyğəmbərin yeganə bakirə həyat yoldası Ayişə və qızı Fatimə ilə müqayisə edirlər. “Onun uşaqları sağ olsun” alqışı ilə Allahdan belə qadınların törəmələrinə yaşam haqqını istəməklə oğuz nəslinin artırılmasında onların rolunun böyüklüyünü diqqət mərkəzinə çəkirlər. Simvol kimi ta qədimdən ev-yurd anlamında işlədilən və bu gün Hind-Avropa xalqlarının belə dilinə (ruslar “*очар*” şəklində işlədir) keçən əski türk sözünü alqışlarında işlətməklə ozanlar bütün xəşbəxt oğuz ailələrinə belə gəlin arzulayırlar: “Ocağına bu cür arvad gəlsin”.

Mənfi xarakterli qadınlardan bir qrupu nəslin kökünü kəsənlərdir, daha doğrusu, igid, ər övladlar törəyib bəsləmək, boya-başa çatdırmaq, yetişdirmək qabi-liyyətini itirənlərdir. Onlar gün doğan kimi hamıdan xəbərsiz yataqlarından qalxıb əl-üzlərini yumadan doqquz bozlaşmaqla bir bardaq qatığı tələm-tələsik bədənə ötürürlər, tıxıb-basıb doyunca yeyirlər, sonra əllərini böyürlərinə vurub deyirlər ki, bu evi görüm, xaraba qalsın! Ərə gedəndən bəri qarnım doymadı, üzüm gülmədi. Ayağım başmaq, üzüm yaşmaq görmədi... Belələri düşünür ki, nə olaydı, evin kişisi öləydi, onlar birinə də ərə gedəydilər. Kaş umduqlarından da qat-qat yaxşışına rast gələydilər. “Uşaqları böyüməsin,” “Ocaqlara bu cür arvad gəlməsin” qarğışlarını yağdırmaqla ozanlar oğuz nəslinin belə qadınların əlində cırlaşmasını istəmədiklərini bildirirdilər.

Əri ola-ola özünə başqa kişi axtaran bu cür ayağı sürüşkən qadın tipindən fərqli olaraq toy dolduranlar da küçə-meydanlarda gün keçirsələr də, obanın bu başından o başına xəbər aparıb aranı qarışdırsalar da, qapılara qulağını dayayıb məlumat toplasalar da, heç vaxt başqalarına ərə getmək, əylənmək niyyətində olmurlar. Amma gün batanda hamını bir-birinə vurub yaşadıkları mənzilə geri dönəndə görürlər ki, oğru köpəklə yekə dana hər yeri qatıb-qatışdırıb; ev toyuq komasına, inək damına dönüb. Belələrinin qaş qaralanda üz tutduğu, səslədiyi qonşularının adlarından görünür ki, yurdda məskunlaşanların əksəriyyəti müsbət xarakterli qadınlardır: Zibeydə, Ürüdə-can, Qız-can, Paşa, Ayna Mələk, Qutlu Mələk, Yetər, Zəlihə... Bu qrupa aid qadınlar yurdun harasına baş vursalar da, axırda yatacaq yerlərinə, öz dilləri ilə desək, “xaraba”larına qayıdırlar. “Qonşu haqqını - Tanrı haqqı” saysalar da, məhəllə sakinlərini bir-birinə qatmaqdan zövq alırlar. Ozanlar belələrinin də uşaqlarının böyüməsini istəyirlər. Çünki çöllərdə ara vuranların övladları ancaq oğru, quldur kimi yetişər.

“Kitabi-Dədə Qorquda” görə, ən dəhşətli qadın tipi bayağı olanlardır. Ailə başçısı evdə ikən çöldən-bayırdan bir abırlı qonaq gələndə ər arvadına desə ki, dur, çörək gətir, yeyək; qonaq da yesin. Bişmiş çörək daimi deyil, yemək lazımdır... Arvad kişinin üzünə durub bağırır ki, “Neyləyim, bu yıxılacaq evdə un yox, ələk yox. Dəvə də dəyirmandan gəlməyib... Bayağı qadınlar da: “Nə gəlsə, mənim sağrıma gəlsin”, - deyə əllərini yanlarına vururlar, həyasızcasına üzlərini o tərəfə, sağrılarını ərələrinə döndərirlər. Üzlərinə min söz söylənsə də, birini eşitmirlər, böyüyün məsləhətlərini qulaq ardına vururlar. Elələrinə Nuh peyğəmbərin eşşəyi nəslindən hesab edən ozanlar oğuzların xanına tövsiyə edirlər ki, ocaqlara belə arvadlar gətirilməsinə mane olsun. Allah el-obanı onların təkəbbüründən qorusun.

Sual doğur: nə üçün ozanlar öz çörək verəninə yad, qonaq qarşısında pərt edən bayağı qadınları Nuh peyğəmbərin eşşəyinin nəslindən hesab edirlər? M.B.Piotrovskinin “İslam ensiklopediyası” kitabındakı “Nuh” oçerkində müsəlman dininin qədim rəvayətlərinə istinadən göstərilir ki, Nuh kiçik yaşlarından Allaha qulluq edib düzgün həyat sürürdü. Kənddə təsərrüfatla, maldarlıqla və sənətkarlıqla məşğul olurdu. Allah 15 yaşında onu dünyadakı bütün xalqların və qəbilələrin peyğəmbəri edir. Nuh dinin əsaslarını bəşər övladlarına başa salmağa başlayır. Doğrudur, ona səmavi “Kitab” verilmir. Ona görə də özündən əvvəlki peyğəmbərlərə məlum olan dini ibadətləri, qaydaları vicdanla yerinə yetirir. İnsanların hamılıqla haqq yolunu





azmaları böyük fəlakətə səbəb olur. Allah Cəbrayıl vasitəsi ilə Yer üzünün tufana bürünüb sel-suya qərd olacağını Nuha bildirir, ona nəslini, heyvanları, quşları və bitkiləri xilas etmək üçün gəmi qayıрмаğı tapşırır. Tezliklə nəhəng gəmi hazır olur. Nuhun üç pilləli gəmisinin ön hissəsi xoruzun başı, arxası isə quyruğu şəklində qurulur. Nuhla birlikdə Allaha iman edənlər də gəminin inşasında iştirak edirlər. Onlar mələk Cəbrayıldan ilham alırlar.

Alimin yazdığına görə, müsəlman əfsanələrində göstərilir ki, Nuhun gəmisinə ilk girən heyvan *qarışqa*, sonuncusu isə *İblisi gətirən eşşək* olur (10, 195). Təbii ki, İslam dünyasında məşhurlaşan “Nuhun tufanı” əfsanəsi ozanlara bəlli idi. “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Müqəddimə”sinin mətnində bayağı qadınların gözəgörünməz İblisi gəmiyə gətirən eşşəyin nəslindən hesab edilməsi tam yerinə düşmüşdür. Folklorşünas Bəhlul Abdulla da “Kitabi-Dədə Qorqud”da xanımlar” adlı monoqrafiyasında boylardakı qadın obrazlarının səciyyəsinə verərkən “Müqəddimə”dəki qadın tiplərinə də toxunmuş və “Nuh peyğəmbərin eşşəyinin nəslindən” de-yiminə türk alimlərinin qənaətlərinə istinadən aydınlıq gətirərək yazmışdır: “Abidədə “bayağı” sayılan qadın tipi öz bəd əməlləri ilə özündən əvvəlkiləri də arxada qoyur. Və “Ol Nuh peyğəmbərin eşşəgi əslidir” möhürü ilə damğalanır. Nə üçün belə deyilir? Nə üçün “bayağı” olanlar Nuh peyğəmbərin eşşəyi ilə bağlı sayılır? Bu məsələnin açımı mifoloji görüşlərə üz tutmağı zəruriləşdirir. Xatırladığımız bu yön böyük türk bilginləri O.Şaiqlə B.Ögəlin də diqqətini çəkmişdir. O.Şaiq yazır ki, Nuhun gəmisinə ən son aldığı eşşək olmuşdur. Və şeytan da onunla birgə gəmiyə daxil olmuşdur”(1, 11).

“Müqəddimə”nin “Dədə Qorqud” boyları yazıya alınarkən mətnə orta əsrlərin yazı ənəsinə uyğun, yəni məsnəvilərin, divanların rəsmi hissəsi şəklində əlavə edildiyi şübhəsizdir. Ona görə də lap əvvəldə tövhid, münacat və peyğəmbərin nətlərinin məzmunu ilə səsləşən aforistik kəlamlar verilir, Allah, Məhəmməd ə. s. adına qoşulan Dədə Qorqud kəlamlarından sonra ailənin əsas ünsürü olan qadına da xüsusi yer ayrılır. Bunu təsadüfi hesab etmək haqsızlıqdır. Düşünürük ki, katiblər ayrı-ayrı boyları toplayıb bir araya gətirərkən oğuz tayfa birliklərində qadının üstün funksionallığının geniş təsvirlərini görmüş, həmin epizodları yaşadıkları dövrün qadına münasibətini əks etdirən qaydaların prizmasından keçirib öz orijinal qruplaşmalarını təqdim etmişdilər. Diqqət verdikdə görürük ki, boylarda xüsusi obrazlar şəklində süjet xəttinin əsas komponentləri kimi təsvir olunan qız, gəlin, ana, bacı, hətta düşmən xanımları ancaq müsbət yöndən işəqləndirilmişdir. Onların, demək olar ki, hamısı “Müqəddimə”dəki 4 qadın tipinin bir müsbət xasiyyətliyinə aiddirlər. Yalnız Sarı Çobanın zorladığı pəri qız istisna olmaqla epizodik müdaxilələrdə mənfi qadın tiplərinə işarələr vardır.

Əslində əski yazılı abidələrdəki təsvirlərdə gender probleminin izlərini nəzərdən keçirəndə xüsusi və əsaslı dəlillər axtarmağa ehtiyac yoxdur. İntuitiv şəkildə müqayisə aparılıb müəyyənləşdirilməlidir ki, hansı sosial institutların struk-turlarında ailədə, məişətdə, təsərrüfatda, idarəçilikdə, dövlətlərarası bağlan-tılarda qadın-kişi münasibətlərinin tarazlaşmış, üstün formaları mövcuddur. Qadının rolunu pərdələməyən cəmiyyətlər əsrlər boyu irəli doğru inkişaf yolunu tutmuşdur. Təsadüfi deyil ki, “Ana haqqını Tanrı haqqı” bilən əcdadlarımız qadına müdriklik güzgüsü, gözəllik mənbəyi, əxlaqın daşıyıcısı, qayda-qanunların təminatçısı kimi baxmışlar. Bu mənada yazılı abidələr, dastanlar, oğuznamələr və klassik məsnəvilər əsasında gender münasibətlərini modifikasiya edəndə baza “struktur” anlayışı kimi iki müddəanın irəli sürülməsi düzgün nəticələr əldə etməyə imkan verir:

*Birinci*, əsas struktur daxilində xüsusi struktur komponentləri üzə çıxarılmalıdır,

*İkinci*, zaman aşırımlarına aid sosial institutlarda struktur əlamətlərinin müqayisəli analizləri aparılmalı, nəticədə fərqli cəhətlər üzə çıxarılmalıdır. Məsələn,

- ✓ Qadının uşağın dünyaya gəlişində, yetişməsində və tərbiyəsindəki rolu necədir?
- ✓ Ailədə və toplumlarda hansı funksiyanın daşıyıcısıdır?



- ✓ Müxtəlif əmək fəaliyyətlərinin yerinə yetirilməsində, məişət və çol işlərinin icrasında onların bacarıqları varmı?
- ✓ Döyüş meydanlarında hünər göstərmək qadınlar üçün meyar göstəri-cisidirmi?
- ✓ Nəhayət, sadalanların hər biri ayrılıqda “gender qaydası”nın struktur böl-mələrini təşkil etməlidir.

Göründüyü kimi, “sosial struktur” anlayışına özünün fundamental mənasına görə müxtəlif tərəfdən yanaşırlar. Əksər tədqiqatçılar gözlə görünən, duyulan, anlaşıl-an hər şeyi “struktur”a daxil edirlər. Gender məsələsində isə funksionallıq əsas sosial struktur daşıyıcısı kimi özünü büruzə verir və qadının ailədə, məişətdə, ictimaiyyətdə, el arasında rolu əsas götürülür.

“Kitabi-Dədə Qorqud”la müqayisədə maraqlı bir fakta diqqət yetirək: XIII yüzildə yaşamış məşhur filosof, astronom, riyaziyyatçı, tarixçi, maliyyəçi, ilahiyyatçı, hüquqşünas və dövlət xadimi Nəsirəddin Tusi (1201-ci ilin fevral 17-sində anadan olmuş – 1274-cü ilin 25 iyununda 73 yaşında vəfat etmişdir) “Əxlaqi-Nasiri” əsərində yaşadığı dövrün qadına hansı prizmadan yanaşılmasını tövsiyə, nəsihət şəklində təqdim edərək onun ailədə və cəmiyyətdə rolunu düzgün müəy-yənləşdirmişdir. Ədibin tipikləşdirdiyi qadınlar “Kitabi-Dədə Qorqud”un boyların-dakı qız, gəlin, ana obrazlarının xasiyyətləri ilə üst-üstə düşür.

Belə ki, ailə dolandırmaq və evdarlıq qaydaları haqqında fikir irəli sürəndə Nəsirəddin Tusi bildirir ki, evlənməyin səbəbi iki şey olmalıdır: *malın mühafizəsi və nəslin davamı*. O, sanki bizim müasirlərimiz kimi düşünür və ailəyə, əxlaqa, qadına münasibətdə şəhvətin söndürülməsini, ya başqa məqsədin güdülməsini doğru saymır (5, 163).

Beləliklə, Nəsirəddin Tusiyə görə, ailədə qadının əsas funksiyaları aşağıdakılardır:

1. Yaxşı arvad malda, böyüklükdə, ev dolandırmaqda kişinin şərriki olmalıdır;
2. Ər bir yerə getdikdə onun yerini tutmalıdır;
3. Ağıl, dəyanət, iffət, həya, ismət, rıqqət və nəzakətdə, üzüyolalıqda, ərinin sözünə baxmaqda, fədakarlıqda, dostluqda tayı-bərabəri olmamalıdır;
4. Qohum-əqrəba arasında vüqarlı, hörmətli, hümmətli hesab edilməlidir;
5. Doğumlu olmalıdır, tərbiyə verməkdə, səliqə-sahman yaratmaqda, pul xərcləməkdə, təsərrüfatı idarə etməkdə mahirlik göstərməlidir;
6. Qayğıkeşliyi, mehribanlıığı, şux təbiəti, xoş xasiyyəti ilə ailə başçısının könlünü almalıdır, onun dərini dağıtmağı bacarmalıdır;
7. Azad qadın quldan, kənizdən yaxşıdır. Çünki özünü azad hiss etdiyi an o, özgələrin də dolanışığına fikir verir, qohum-əqrəbaya bağlı olur, dostlarla mehriban, düşmənlə amansız rəftar edir, məişət işlərini uğurla yerinə yetirir, oğul-uşağa yaxşı baxır, yaramaz işlərə baş qoşmağa meyl göstərmir;
8. Bakirə qız – bakirə olmayandan daha üstündür. Beləsi evlənəndə ərin tərbiyəsini asanlıqla qəbul edir, onun xasiyyətinə uyğunlaşır, qayda-qanunlara riayət edir;
9. Özü gözəl, əsli nəciib, ailəsi varlı qadın bütün yaxşı məziyyətləri özündə toplayır;
10. Qadın üçün iffət (ismət) və həyanın olması vacibdir.
11. Üç xüsusiyyəti: *bəzək-düzəyi – gözəl görünməyi, sərvəti, əsil-nəsəbi* hər şeydən üstün tutan qadınlar din və dünya işlərinə xələl gətirir, fəlakətə səbəb olurlar.

“Dədə Qorqud” eposunun “müqəddimə”sinin yazı yaddaşına köçürülməsi ilə “Əxlaqi-Nasiri”nin qələmə alındığı çağ bir-birinə yaxındır. Bu səbəbdən hər ikisinin eyni eposanın



əxlaq və davranış normalarını əks etdirməsi göz qabağındadır. Eləcə də hər iki mətnin qaynağı oğuz-türk düşüncəsidir. Və hər ikisinə İslam adət-ənənələrinin təsiri danılmazdır. Meydanagəlmə ərazisi baxımından da eyni ölkəyə məxsusluq var. “Müqəddimə”dəki qadına münasibətlə bağlı təsnifatı “Əxlaqi-Nasiri”dəki qənaətlərlə tutuşdurduqda olduqca maraqlı nəticələr əldə olunur. Belə ki, Nəsirrəddin Tusi “Əxlaqi-Nasiri”də qadınlarla bağlı iki bölgü verir. Birincisi, təxminən “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Müqəddimə”sində olduğu şəkildə dörd qismə bölünür:

“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”DA	“ƏXLAQİ-NASİRİ”DƏ
<p>“Ozan, <b>Evin dayağı</b> odur ki, çöldən-bayırdan evə bir qonaq gəlsə, əri evdə olmasa, o gələn adamı yedirir-içirir, əzizləyib-oxşayır, yola salır. O cür arvad Ayişə, Fatimə cinsidir, xanım. Onun uşaqları sağ olsun. Ocağına bu cür arvad gəlsin...</p>	<p><b>Evin dayağı olan qadınlar:</b> “Yaxşı arvad malda, böyüklükdə, ev dolandırmaqda kişinin şəriki olar. Ər bir yerə getdikdə onun yerini tutar. Arvadın ən yaxşısı odur ki, ağıl, dəyanət, iffət, həya, ismət, rıqqət və nəzakətdə, üzüyolalıqda, ərinin sözünə baxmaqda, fədakarlıqda, dostluqda misli olmaya, qohum əqrəbaları arasında vüqarlı, hörmətli, hümmətli hesab edilə, doğumlu ola, tərbiyə verməkdə, səliqə yaratmaqda, pul xərcləməkdə, təsərrü-fatı idarə etməkdə mahirlik göstərə, qayğı-keşiyi, mehribanlığı, şux təbiəti, xoş xasiyyəti ərinin könlünü açmağa, dər-dərni dağıtmağa səbəb ola”. Sonra filosoflara istinad edərək yazır ki, yaxşı qadın ana, dost və kənizdir.</p> <p>“Ləyaqətli qadını anaya ona görə oxşatmışlar ki, ərinin yanında olmasını istər, səfərə gedəndə darıxar, onun arzu və istəklərini yerinə yetirməkdə əzab və əziyyətə dözər, ana da övladı üçün belə edər.</p> <p>Dosta ona görə oxşatmışlar ki, əri nə versə, razı qalar, vermədiyini üzrlü sayar, malını ondan əsirgəməz, heç yerdə onun əleyhinə çıxmaz.</p> <p>Kənizə ona görə oxşatmışlar ki, qayğı göstərməkdə, qulluq etməkdə əlindən gələni əsirgəməz; ərinin danlağına dözər, eyiblərini örtər, tərifləyər, çörəyini itirməz, ərinin xoşuna gəlməyən işləri görməz”</p>
<p>Gəldin, o ki <b>soy soldurandır</b>, oğrunca yerindən qalxar, əl-üzünü yumadan doqquz boğlamaqla bir bardaq qatığı gəvələyər, tıxıb-basıb doyunca yeyər,</p>	<p><b>Soy solduranlar:</b> “Ləyaqətsiz arvadı ona görə zalıma oxşatmışlar ki, işləməyi sevməz, söyüşkən olar, qara yaxar, tez-tez özündən çıxar, ərinin nəyi bəyənilib,</p>



<p>əlini böyrünə vurur, deyər: “Bu evi görüm, xaraba qalsın! Ər gedəndən bəri qarnım da doymadı, üzüm də gül-mədi. Ayağım başmaq, üzüm yaşmaq görmədi”. Deyir: “Ah, nə olaydı, birinə də gedəydim. Umdu-ğumdan da yaxşı-uyğun olaydı”. Onun kimisinin, xanım, uşaqları böyüməsin! Ocağına bu cür arvad gəlməsin.</p>	<p>nəyi xoşlamadığını bilməz, qulluqçu və xidmətçilərə rahatlıq verməz”.</p>
<p>Gəldin, o ki <b>toy doldurandır</b>, tər-pəninə, yerindən qalxdı, əl-üzünü yu-madan qapılara qulaq qoydu. Öynə-yədək gəzdi. Öynədən sonra evinə gəldi. Gördu ki, oğru köpəklə yekə dana evini qatıb-qarışdırmışdır; evi toyuq komasına, inək damına dönmüşdür. Qonşularını çağırır ki: “Yetər! Zəlihə! Zibeydə! Üridə-can, qız-can! Paşa! Ayna Məlik! Qutlu Məlik! Ölməyə-itməyə getməmişdim. Yatacaq yerim yenə bu xaraba olasıydı. Nə olardı, mənim evimə azacıq baxaydınız? “Qon-şu haqqı – tanrı haqqıdır” – deyib-söylər. Bunun kiminin, xanım, uşaqları böyüməsin! Ocağına bunun kimi arvad gəlməsin.</p>	<p><b>Toy dolduranlar:</b> “Düşməne ona görə oxşatmışlar ki, ərini təhqir edər, alçaldar, dava-dalaş salar, açıqdan-açığa abrını alar, şikayət edib əleyhinə iş qaldırar, eyiblərini ələmə yayar”.</p>
<p>Gəldin, o ki necə dersən, <b>bayağıdır</b>. Əri evdə olanda çöldən-bayırdan evinə abırlı qonaq gəlsə, əri desə ki, dur çörək gətir, yeyək; qonaq da yesin. Arvad deyər: “Neyləyim, bu yıxılacaq evdə un yox, ələk yox. Dəvə də dəyirmandan gəlmədi... Nə gəlsə, mənim sağrıma gəlsin”, - deyər əlini yanına vurur, üzünü o tərəfə, sağrısını ərinə döndərər. Min söylərsən, birisini eşitməz – ərin sözü-nü qulağına almaz. O, Nuh peyğəmə-bərin eşşəyi nəslindəndir. Xanım, ondan da sizi allah saxlasın! Ocağınıza belə arvad gəlməsin!” (4, 172-175)</p>	<p><b>Bayağılar:</b> “Oğrulara ona görə oxşatmışlar ki, ərinin malına xəyanət edər, ehtiyac olmadan pul istər, var-dövlətini dağıdar, ona lazım olan şeyləri kənara paylar, zahirdə dostcasına göz yaşu axıdar, batində öz mənafeyini ərindən yüksək tutar”.</p> <p>“Dədə Qorqud”da mənfi keyfiyyətli qadınların üçüncüsünün cinsi Nuh peyğəməbərin eşşəyi ilə bağlandığı kimi “Əxlaqi-Nasiri”də də pislik yayanların soyu şər varlıqlar sayılır və hər ikisində mənfildən uzaqlaşmaq məsləhət görülür (6, 153-166).</p>

“Kitabi-Dədə Qorqud”dan fərqli olaraq “Əxlaqi-Nasiri”də “bədcins arvada qarşı mübarizə aparmağın yolları da göstərilir. Ədibin qənaətinə görə, belə qadınla evlənmənin bircə çarəsi vardır: boşayıb canını qurtarmaq. Eləsi ilə bir yerdə yaşamağı canavarla və əfi ilanla yanaşı olmaqdan təhlükəli hesab edən Nəsirəddin Tusi müasirlərinə məsləhət görürdü ki, dörd hiylə işlətməklə elə arvadı nikahdan imtina etdirmək lazımdır:

*Birincisi* - mal verilməlidir. İzzəti-nəfsi qorumaq, irz-namusu saxlamaq mal saxlamaqdan yaxşıdır; çox mal verib canını xilas edə bilirsə, o malı az hesab etmək lazımdır, maldan keçmək candan əl çəkməkdən həmişə ucuz olar.



*İkincisi* – qanqaralıq salmaq, tündxasiyyətli olmaq, xəyanətə yol vermədən cinsi yaxınlıq etməmək lazımdır.

*Üçüncüsü* – üstüörtülü, kinayəli sözlər demək, qoca arvadlara oxşadığını söyləmək, onda kin və nifrət oyandırmaq, başqa ərə getməyə rəğbət yaratmaq, gəzməyə getməyə, evdən uzaqlaşdırmağa vadar etmək lazımdır ki, bəlkə birinə rast gəlib ayrılmağa razı ola, xülasə, qorxutmaq, şirnikdirmək və mümkün ola bilən bütün vasitələrə əl atılmalıdır ki, başdan eləmək mümkün olsun.

*Dördüncüsü* – bütün bunlar nəticə vermədikdə, başqa tədbir tapmadıqda onu tərk edib uzaq bir səfərə getməlisən, lakin ona elə bir ağır şərait yaratmalısən ki, o, ümidini itirib ayrılmağa razı olsun. (5, 165-166)

Nəsihət xarakterli məsləhətlərin heç birində qadına qarşı şiddət və cismani cəza tədbiri yoxdur. Hətta onun xeyrinə böyük güzəştlər edilməsi də nəzərdə tutulur. Nəsirəddin Tusi əsərində “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı kişi-qadın bərabərliyinin tükən-diyi, qılınc oynadan, ox atan, at çapıb güləşən Banı çiçəklərin hüququnun məh-dudlaşdırılmağa başlandığı çağlarda ümumşərq əxlaqının müddəalarını yumşaldılmış şəkildə verməklə yanaşı ərəb filosoflarına istinadən uzaq durulmasını vacib saydığı **beş cür mənfi qadın tipini** də göstərir və onlara qarşı amansız olmağı tövsiyə edərək yazırdı: “Ərəb müdrikləri (filosofları) beş cür arvaddan qaçmaq vacib olduğunu demişlər: ”hənnamə”, “mənnamə”, “ənnamə”, küyyət əl-qəfa”, “xəzra üd-dəmən”.

”Hənnamə” — başqa kişidən uşağı olan və təzə ərinin dövləti ilə onlara mehribanlıq göstərən qadına deyərlər.

“Mənnamə” — öz dövləti ilə ərinin boynuna minnət qoyan qadına deyərlər.

“Ənnamə” — əvvəllər daha yaxşı yaşamış, ya daha dövlətli ər görmüş, indiki halından və ərindən daima şikayət edən arvada deyərlər.

“Küyyət əl-qəfa” — elə əxlaqsız qadına deyərlər ki, əri ayağını bir yana qoyan kimi özünə başqa bir kişi tapar, ərinin adını bədnam edir.

“Xəzra üd-dəmən” — bədcins gözəl arvada deyərlər, onu “yaşıl təzək” adlandırmışlar” (5, 166).

Orta əsrlər Şərqiində nə üçün qadınların yaxşılarından çox pislərindən danı-şırdılar? Fars-ərəb mədəniyyəti “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı qəhrəman qadınları unutturub yadların adət-ənənələrindən gələn qeyri-etik prinsipləri aşılamaqla türk-oğuzları öz kökündən həmişəlik ayırmaq istəyirdilər. Bu mənada ümumtürk mənə-viyyatının pasportu sayılan boy-dastanların yaddaşlardan silinməsi üçün dəridən-qabıqdan çıxırdılar. Türk epik düşüncəsinin şah əsərləri olan 12 boy orta çağların başlanğıcında yazı yaddaşına köçürülməklə itib-batmamış, misilsiz söz sənəti nümunəsi kimi əbədi yaşamaq hüququ qazanmışdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un əksər boylarında qadın əsas dinamik obrazlardan biri kimi iştirak edir. Onların rolu və funksionallığı o qədər zəngin təsvir edilir ki, kimin baş, kimin yardımçı surət olması sezilmir. Hər bir mühüm hadisə, törən, hətta savaş belə qadınların birbaşa iştirakı və məsləhəti ilə çözlür, Dirsə xanın, Dəli Domrulun xanımlarının, Burla Xatunun, Banu Çiçəyin yoxluğu İç oğuzla Dış oğuzun bir-birinə asi olub müharibə etməsinə gətirib çıxardır.

Ortaq məkan və obrazların olmasına baxmayaraq boyların hər birinin müstəqil süjeti, ideyası, deyim formulları, hadisələrin fərqli semantik tutumu, struktur özəlliyi, qəhrəmanların seçilən funksional çəkisi vardır. “Kitab”dakı 12 boyun hər birini ayrılıqda müstəqil, tam mətnli əsər kimi təhlil süzgəcindən keçirmək mümkündür. Doğrudur, zaman baxımından hadisələr arasında çox böyük fərq olduğu sezilsə də, məkan və obraz eyniliyi açıq-aydın nəzərə çarpsa da, mifik çağla empirik dövr ozanlar tərəfindən elə sintez edilir ki, hətta sakral mahiyyətli elementlər belə real



insanlarla bir biçimdə, oxşar ampulada görünür. Gender məsələsi isə bütün boylarda mühüm xətt kimi təqdim olunur və qadınlar oğuz cəmiyyətinin əsas sütunlarından birini təşkil edir.

“**Dirse xan oğlu Buğac boyu**”nda mifikliklə empiriklik eyni strukturda, həm alt, həm də üst qatlarda ustalıqla bir-birinə calaq edilir. Üçqatlı (Göy üzü – Göy Tanrı, Yer üstü – Yersu və torpağın altı – Qaranlıq, soyuq aləm) qam-şaman mifik dünya modeli ağ, qırmızı, qara çadırlarla simvollaşdırılıb ailənin – ata, ana və oğul-qızın timsalında oğuz boylarında törəyişi, nəsil artımını, inkişafı əks etdirir. Real zəmində isə ər-arvad qarşılışması və ata-oğul qarşılışması xeyrin şər üzərində qələbəsi şəklində yekunlaşır. Nəticədə, mifikliyin üzdə görünən elementləri də (ağ, qırmızı, qara çadır, Xızır) alt qatda gizlədilir.

Boyun mətn strukturunda əski inanışlarla bağlı maraqlı detallar özünü göstərir. Belə ki, əsas hadisələrin başlanğıcı yazın gəlişi ilə əlaqələndirilir. Doğrudur, ozanlar heç yerdə demirlər ki, qış çıxıb, yaz girir. Lakin boyun əsas qəhrəmanının – mifik anlamda kişi başlanğıcının səhər tezdən atlanıb hərəkətə keçməsi bütöv eposun mətni üçün xarakterik olmayan nəzm parçası ilə verilən və təkrarlanan aşağıdakı təsvirlərlə əks olunur:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
“Salqum-salqum dan yelləri əsdigində, Saqallu boz, ac turğay sayradıqda, Saqalı uzun tat əri banladıqda, Bədəvi atlar issini görüb oğradıqda Ağlı-qaralı seçilən çağda, Köksi gözəl qaya dağlara gün dəgəndə, Bəg yigitlər-cılasınlar bir-birinə qoyulan çağda... Alar sabah Dirse xan qalqubanı yerindən uru durub, qırq yigidin boyına alıb, Bayındır xanın söhbətinə gəlür idi” (3, 24).	“Salxım-salxım dan yelləri əsdikdə, Saqqallı, boz, ac torağay ötdükdə, Saqqalı uzun tat kişi azan çəkəndə, Bədəvi atlar yiyəsini görüb kişnə- dikdə, “Ağlı”, “qaralı” seçilən çağda, Köksü gözəl qaya dağlara gün dəyəndə, İgid bəylər, pəhləvanlar bir-birilə güləşəndə... Dirse xan sübh tezdən qalxıb, yerindən durdy; qırx igidini dəstəsinə qatıb Bayındır xanın məclisinə gəldi” (3, 176)

Açıq-aydın görünür ki, söyləyicinin dilindən götürdüyümüz bu 10 misralıq mətn parçasında (iki dəfə eyni şəkildə təkrarlanan nəzm parçasından başqa boyların təhkiyə hissəsi bütövlükdə qafiyəli nəslrlə söylənilir) yazın yurda qədəm qoyduğu anlar bədii sözün qüdrəti ilə təsvir olunur. Buğacın yetkinlik yaşında atası ilə ilk ova çıxması epizodu da bu nəğmədəki təsvirin eyni ilə təkrarlanmasından sonra, yəni yazın gəlişi səhəri baş tutur.

Əski türk inancına görə, bütün uğurlu işlər yazın gəlişi günü icra edilirdi. Ərənlərin baş toplantıya səfərlərinin də vaxtı bahar girən günə düşürdü. Çin mənbələrində b. e. yüz illər əvvəl hunların 21 martda bahar şənlikləri təşkil etdikləri barədə qeydlərə rast gəlirik. Uyğur türklərinin də hətta müasir adətlərlə eyniyyət təşkil edən yaz mərasimləri mövcud olmuşdur. Qobustan qayaüstü rəsmlərində isə daha qədim çağlara aid ilin dəyişməsi ritualının təsviri çəkilmişdir. Türklərin “Ərgənəkon” dastanında 400 yüz ildən sonra elin əski yurda dönüşü də yazın ilk günündə baş verir və bünövrəsi üç min il əvvəl qoyulmuş bir adət - kürədə qızdırılan **dəmiri döymə törəni** indi də ən yüksək dairələrdə hər il martın 21-də icra olunur.

Beləcə, yaz girən gün səfərə çıxan Dirse xana məlum olur ki, o öz missiyasını düzgün yerinə yetirməmişdir. Bu səbəbdən də nə goydə (ağ çadırdə), nə də yerdə (qırmızı çadırdə) yaşamaq



haqqı var. Dirsə xan nəsil artırmasa, həmişəlik qaranlıq aləmdə (qara çadırdə) qalacaq. Aldığı zərbədən pərt olsa da, yaxşı anlayır ki, övladsızlıqda günahkar ikisindən biridir, ya özü, ya da arvadıdır. Maraqlıdır ki, bütün hallarda səhvlik, qüsurluluq, qabalıq, yanlışlıq Dirsə xanın – kişi başlanğıcın üzərinə düşür. Məhz qadının işə qarışması ilə qarşındurmalara, xəyanətə, yalanlara son qoyu-lur. Nəticədə, Dirsə xan da qaranlıq aləmin dibindən çıxıa bilir.

Beləcə, boyda Dirsə xanın funksiyası ikiləşir, qəlbi sevgi burulğanında üzməklə yanaşı, xətalara dolu göstərilir. Onun ziddiyyətli hərəkətlərini aşağıdakı kimi xarakterizə etmək olar:

1. Dirsə xan kişi başlanğıc kimi qətiyyətli deyil, sadələvhüdür, şərə inandır, bu səbəbdən xain nöqərlərinin fitvası ilə dövrünün ən böyük cinayətini törədir.

2. Xanlığı idarə etməsi bərbaddır.

2. Sevimli övladına igidlik dərsi verməkdə belə ardıcılığı yoxdur.

3. İnamsızlığından ailəsinin namusunu, şərəfini qorumaq gücünü itirir.

5. Ətrafına ağıllı və mərd adamları toplamadığından şərin təmsilçisinə çevrilir.

6. Övlad qatili olsa da, son anda öz günahlarını yumaq üçün canından keçməyə hazır olur.

7. Boyda xeyirin şərhləşməsinin əsasında yalan, iftira durur və Dirsə xanın təzədən xaosdan çıxıb qayıdışına qadının dəyanəti və müdriqliyi səbəb olur.

Qadın başlanğıc – xanın arvadı daşdığı missiyaya görə daha aktiv, məsu-liyyətli, tədbirli və etibarlıdır. Bütün hallarda o, düz yoldan dönmür. Onun funksional cizgilərini aşağıdakı kimi cizmaq olar:

1. Övlad həsrəti ilə qovrulmuş qadın ərinə ədalətə, haqqa yönəldir.

2. Xeyriyyə işləri yerinə yetirir, kasıbları yedirib içirir, geyindirib keçindirir.

4. İgid oğul dünyaya gətirib boya-başa çatdırır.

5. Şərə boyun əymir, yalanlara uymur.

6. Südü ilə dağ çiçəyini qarışdırıb məlhəm düzəldir, oğlunun yaralarını sağaldır.

7. Dirsə xanı ölümdən qurtarır.

8. Ata ilə oğulu barışdırıb işıqlı aləmin – Göy üzünün rəmzinə çevrilir.

Dirsə xan obrazının ikiləşməsi qara çadıra düşməsindən sonra üzə çıxır. O, başlanğıcda bir müddət tədbirli, ailəcanlı və övlad həsrətilə yanan ər funksiyasını yerinə yetirir. Hətta ailədə sonsuzluqlarının səbəbkarını düzgün müəyyənləşdirmək üçün xanımına müraciətində türk kişisinin böyük ürək sahibi olduğunu nümayiş etdirir, oğuz cəmiyyətində qadının əri ilə eyni hüquqa malikliyini təsdiqləyir:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
“Bərü gəlgi, başum baxtı, evüm taxtı, Evdən çıxub yürüyəndə səlvü boylum! Topuğında sarmaşanda qara saçlum, Qurulu yaya bənzər çatma qaşlum! Qoşa badam sığmayan dar ağızlum, Güz almasına bənzər al yanaqlum,	“Bəri gəl, başımın baxtı, evimin taxtı! Evdən çıxıb yeriyəndə sərv boylum! Topuğuna sarmaşanda qara saçlım! Qurulmuş yaya bənzər çatma qaşlım! Qoşa badam sığmayan dar ağızlım! Payız almasına bənzər al yanaqlım!



Qavunum, verəgim, döləgüm, Görürmisin, nələr oldı?!” (3, 25).	Qadınım, dayağım, döl verənim! Görürsənmi nələr oldu?” (3, 177)
--	--

Bu lirik parçada sevən kişinin saf duyğuları poetik şəkildə tərənnüm olunur. Soylamadakı “başımın baxtı, evimin taxtı”, “sərv boylum”, “topuğuna sarmaşanda qara saçlım”, “qoşa badam sığmayan dar ağızlım”, “payız almasına bənzər al yanaq-lım”, “qadınım, dayağım” kimi deyimlər sonrakı boylarda da oğuz bəylərinin dilindən səslənən soylamalarda təkrar-təkrar işlənir və qadının zahiri gözəlliyinin mənəvi ucalığı ilə vəhdət təşkil etdiyini göstərən vasitəyə, meyara çevrilir. Dirsə xan hətta “döl verənim” kəlmələrini işlətməklə günahı özündə gördüyünə işarə edir.

O, başına gələnləri etiraf etməkdən belə çəkinmir, arvadından yardım umaraq deyir ki, Bayındır xan qalxıb yerindən durmuşdu, bir yerdə ağ otaq, bir yerdə qırmızı otaq, bir yerdə qara otaq tikdirmişdi. “Oğulluları ağ otaqda, qızını qırmızı otaqda, oğlu-qızı olmayanı qara otaqda oturdun; altına qara keçə döşəyin, önünə qara qoyun ətinin qovurmasını gətirin: yeyir yesin, yemirsə, dursun, getsin. Bir adamın ki, oğlu-qızı olmaya, onu Allah qarğayıbdır, biz də qarğayıraq” – demişdi. Gəlib məni də qarşılادılar, qara otaqda oturdular, qara qoyun ətindən qovurmanı önümə gətirdilər. “Oğlu-qızı olmayanı Tanrı qarğayıbdır, bil ki, biz də qarğayıraq” – dedilər. Səndənmidir, məndənmidir, nədəndir Allah bizə niyə bir yetkin oğul vermir?

Xeyir-şər qarşılaşmasını içində yaşadan Dirsə xan obraz ikiləşməsini eyni soylama daxilində nümayiş etdirir. Birdən-birə onun üzü çönr, arvadına olan böyük sevgisinin qarşısında belə qəzəbini gizlədə bilmir, hədə-qorxuya keçir:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
“Xan qızı, yerimdən durayımı? Yaqan ilə boğazından tutayımı? Qaba öncəm altma salayımı? Qara polat uz qılıcum əlümə alayımı? Öz gövdəndən başını kəsəyimmi? Can tatlısın sana bildirəyimmi? Alca qanun yer yüzünə dökəyimmi? Xan qızı, səbəbi nədir, degil mana! Qatı qəzəb edərəm şimdiki sana!” (3, 26).	“Xan qızı, yerimdən durummu? Yaxandan, boğazından tutummu? Qaba dizimin altına salımmı? Böyük, iti, polad qılıncımı əlümə alımmı? Öz gövdəndən başını kəsimmimi? Can şirinliyini sənə bildirimmi? Alca qanını yer yüzünə tökümmü? Xan qızı, səbəbi nədir, de mənə! Qatı cəza verərəm indi sənə!” (3, 177)

Bizə elə gəlir ki, ozanlar kişi vəhşiliyini əks etdirən misraları məyus ərin dilindən verməklə iki məsələni gələcək nəsillərə çatdırmaq istəmişlər. Birincisi, Dirsə xanın haya-küyə gedən, tərəddüd edən, hər yalana inanan, özündən çıxan, yararsız hökmdar olduğunu bildirmək idi. İkincisi isə müsəlman şərqində, bəzi ölkələrdə qadına qəddarcasına yanaşıldığına işarə edilirdi. Görün Dirsə xanın soylamasında hansı qəddarlıqlar diqqət mərkəzinə çəkilir:

- Qadının yaxasından-boğazından tutub boğmaq;
- Onu dizin altına salıb əzmək;
- İti, polad qılıncı ələ alıb başını kəsmək;





- Şirin candan məhrum etmək;
- Günahsız xanımın alca qanını yer üzünə tökmək...

Tədbirli qadın kişi qəddarlığının astanasında dursa da, soyuqqanlıdır. Haqqa tapındığı, ədalətli olduğu və taleyin hökmünə inandığı üçün ağıllı məsləhəti ilə həm ailəsinin şan-şöhrətini və şərəfini qorumağı, həm də icmasının ac-yalavac insan-larının problemlərini həll etməyi bacarır, cəsarətini toplayıb Dirsə xana deyir ki:

Əsl mətn	Sadələşdirilmiş mətn
“Hay Dirsə xan, bana qəzəb etmə! İncinib acı sözlər söyləmə! Yerindən uru durğıl! Ala çadırın yer yüzünə dikdirgil! Atdan ayğır, devədən buğra, qoyundan qoç öldürgil! İç Oğuzun, Daş Oğuzun bəglərin üstünə yığnaq etgil! Ac görsən, doyurğıl, yalıncaq görsən, donatğıl! Borcluyı borcundan qurtarğıl! Dəpə kibi ət yığ, göl kibi qımız sağdır! Uh toy elə, hacət dilə! Ola kim, bir ağzı dualının alqışıyla Tanrı bizə bir yetman əyal verə” (3, 26).	“Ay Dirsə xan, mənə qəzəblənmə! İnciyib acı sözlər söyləmə! Yerindən qalx, ayağa dur, Yer üzündə böyük çadır qur! Ayğır, buğra, qoç qırdır! İç Oğuzun, Daş Oğuzun bəylərini üstünə yığ! Ac görsən, doyur; çılpaq görsən, ge- yindir! Borclunu borcundan qurtar! Təpə kimi ət yığ, göl kimi qıtnız sağdır! Böyük şadlıq məclisi qur, Allahdan ar- zunu dilə! Bəlkə bir ağzı dualının alqışı ilə Tanrı bizə bir yetkin övlad verə” (3, 177).

Bu, oğuz qadınının müdriqliyinin zirvəsi idi ki, ozanlar tərəfindən poetik dillə təqdim olunmuşdu. Təsadüfi deyil ki, ta qədim zamanlardan Qafqazda qadınlar üçün xüsusi bayramlar keçirilirdi (11, 2). Onlara bütün sferalarda hörmət bəslənilirdi.

Bura qədər boydakı qadın-kişi qarşıdurmasının başvermə səbəblərindən danışdıq. Məsələnin dərinləşib *el-oba*, *dost-düşmən*, *doğmalar-yadlar*, *vətən və özgələrin məskəni* prizmasına keçməsinə aydınlıq gətirmək başqa məqalənin mövzudur.

## ƏDƏBİYYAT

1. Bəhlul Abdulla. “Kitabi-Dədə Qorqud”da xanımlar. Bakı, Elm, 2009, 96 səh.
2. Kitabi-Dədə Qorqud, əla lisani-taifeyi-oğuzan. Əsil və sadələşdirilmiş mətn. Tərtib edən, çapa hazırlayanı, ön sözün və lüğətin müəllifi Samət Əlizadədir. Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, 1999, 704 səh.
3. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, Öndər nəşriyyat, 2004, 376 səh.
4. Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası, 1-ci cild, Bakı, Yeni nəşrlər evi, 2000, 623 səh.



5. Nəsirəddin Tusi. Əxlaqi-Nasiri. Farsçadan tərcümə edəni R.Sultanov. Bakı, Lider, 2005, 280 səh.
6. Хасə Nəsirəddin Tusi. Əхлақи-нəсирі. Farsçadan tərcümə, müqəddimə və şərh Rəhim Sultanovundur. Bakı, Elm, 2005, 267 səh.
7. Атрощенко Ю. Ю. Гендерная проблематика современной фольклористики. В кн. «Теория и практика гендерных исследований в мировой науке»: материалы международной научно-практической конференции 5–6 мая 2010 года. – Пенза... – Прага: ООО Научно-издательский центр Социосфера, 2010, 212 ст.
8. Законы, работающие на благо мужчин и женщин: пособие по учету гендерной проблематики в законодательстве. Варшава, Бюро ОБСЕ по демократическим институтам и правам человека (БДИПЧ), 2017, 90 ст.
9. Мадлевская, Е.Л. Героиня-воительница в эпических жанрах русского фольклора /Автореф. дис. канд. филолог. наук: 10.01.09/ – СПб., 2000. – 28 ст.
10. Пиотровский М.Б. Нух // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М.Прозоров. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991. – С. 194-195. – ISBN 5-02-016941-2.
11. [http://rosalux.ru/2020/11/19/women\\_history/](http://rosalux.ru/2020/11/19/women_history/) Гендерная история Северного Кавказа.



## OĞUZ MİFOLOJİ TƏFƏKKÜRÜNDƏ ÜÇ RƏQƏMİ (DASTANLAR ƏSASINDA)

### THE NUMBER THREE IN OGHUZ MYTHOLOGICAL THINKING (BASED ON EPICS)

Gülınar OSMANOVA

BDU, Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı kafedrasının dissertantı

#### XÜLASƏ

Qədim dövrlərdən bəri hər bir xalqın, millətin mədəniyyəti üçün səciyyəvi olan rəqəmlər olmuşdur. İlk insanlar təbiətdə baş verən hadisələrin səbəbini magik güc ilə bağladıkları üçün rəqəmlərdə də mənə axtarmış, sınaqlardan keçirmiş, seçilənləri müqəddəsləşdirmişlər. Oğuzların dünyagörüşündə də sakral rəqəmlər mövcuddur. Bunlardan da biri üç rəqəmidir. "Üç" türk folklorunda, onun mifik yaddaşında, astral, kosmoqonik və tanrısal düşüncəsində möhkəm yer tutur və geniş istifadə olunur. Bu rəqəm xalq təfəkküründə müqəddəsləşmiş, dövrümüzdə qədər gəlib çatmışdır. Üç rəqəmi bütün türk xalqlarında müqəddəs olan ilk rəqəm hesab olunur. Qaynaqlarda bəzən mürəkkəb say sisteminin başlanğıcı kimi üç rəqəmi götürülür və müqəddəsləşdirilir. Bu müqəddəsliyin arxasında real faktlar dayanır. Dastanları diqqətlə nəzərdən keçirsək, görürük ki, türk eposlarında üç sayı özündən əvvəlkilərdən seçilir. Oğuz mifoloji düşüncəsindəki üç rəqəminin mənasını araşdırdıqda, öncə "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanına nəzər salınmalıdır. Eposda üç rəqəmindən geniş istifadə olunub və müəyyən semantik-simvolik mənə yükü daşıyır. Məsələn, Bayandır xan Oğuz bəylərini qonaq çağırdığı məclisdə nəsil artırmanı nəzərə almaqla bəylər üçün məhz 3 xüsusi otaq hazırladı və 3 növ heyvan kəsir. Dastanda bu cür nümunələrin sayını artırmaq olar. "Oğuz Kağan" dastanında da üç rəqəmi bir çox mənada işlənmişdir. Oğuz Xanın hər bir qadından 3 oğlunun olması və tapılmış qızıl yayın 3 gümüş oxu sındırıb bölməsi və s. kimi nümunələrdə üç rəqəminin sakrallığını görə bilirik. Araşdırmamızda üç rəqəminin sakrallığı Oğuz dastanları əsasında tədqiq edilir.

**Açar sözlər:** Oğuz, mifologiya, rəqəm, üç, folklor

#### ABSTRACT

Since ancient times, there have been numbers, that are typical for the culture of each people, nation. Since the first human connected the causes of natural phenomena with magical powers, they also sought meaning in numbers, experimented and sanctified the elect. There are also sacred numbers in the worldview of the Oghuzs. One of them is the number three. "Three" holds a firm place in Turkish folklore, its mythical memory, astral, cosmogonical and divine thought, and is widely used. This number has been sanctified in the people thinking and has survived to the present day. The number three is considered the first sacred number for all Turkic peoples. In the sources, the number three is sometimes taken as the beginning of a complex number system and sanctified. There are real facts behind this holiness. If we look closely at the epics, we can see that in Turkish epics, the number three is distinguished from the numbers before it. When studying the meaning of the number three in Oghuz mythological thought, first we must look at the epos "Kitabi-Dada Gorgud". The number three is widely used in the epic and has a certain semantic-symbolic meaning. For example, Bayandır khan, taking into account the reproduction of the Oghuz beys, specially prepared three private rooms and slaughtered three types of animals for them. The number of such examples in the epic can be increased. In the epos "Oghuz Kagan" the number three is also used in many senses. We can see the sacredness of the number three in examples such as Oghuz Khan having three sons from each



woman and breaking the three silver arrows by the golden bow, and so on. In our research, the sacredness of the number three is studied on the basis of Oghuz epics.

**Keywords:** Oghuz, mythology, number, three, folklore

## GİRİŞ

Hər bir xalqın mifik dünyagörüşündə önəmli olan saylar özündə müxtəlif semantik çalarları birləşdirir. Bu mənə çalarları xalqın adət-ənənəsi, yaşam tərzini, tarixi və bu kimi məsələlərlə sıx bağlıdır. Türk xalqlarının folkloruna nəzər salsaq, görürük ki, önəmli olan saylardan da biri 3 rəqəmidir. İstər türk xalqları ilə bağlı atalar sözlərində, istər nağıllarda, istər dastanlarda, istər lirik növün janrlarında bu rəqəmə üstünlük verilir. "Atalar üçdən deyib..." ifadəsindən tutmuş nağıllardakı gedilən sayın üçə bərabər olması, dastanlardakı üçqatlı dünya modeli ilə bağlı məsələlər bu rəqəmin sakrallığından xəbər verir. Türk xalqlarının folklorunda bir prosesin üç dəfə təkrarlanması, bir əşyadan üç ədəd olması mistik mahiyyət daşımaqla bərabər müqəddəsliyi də özündə cəmləyir. Türk xalqlarının üçlü sistemini obrazlarda, vasitələrdə kodlaşmış şəkildə görə bilirik. Üç gün toy etmək, üç gün yol getmək, üç oğul, üç qız, üç başlı əjdaha, üç ağac, üç yol və bu kimi nümunələrdə üç rəqəmi müxtəlif mənaları özündə birləşdirərək kodlaşdırılmışdır. Daha çox türklərlə bağlı olan inanc sistemi hesab edilən Şamanizmdə ayınlərin, əsasən, üç dəfə təkrarlanması faktı da mövcuddur. Ümumiyyətlə, arxaik rituallarda üçlü sistemin gücünə inanmışlar. Şaman inancında Kainat 3 qatdan ibarətdir: "Göyüzündə yaxşı ruhlar və yaxşılıqlar; yealtında pis ruhlar və pisliklər, yerüzündə isə insanlar vardır" (Dalkıran, 2010: 13-14). Altaylarda Ülgənə üç, altı, doqquz və ya on iki ildən bir mərasim təşkil olunur, üç yaşında olan, əsasən, ağ rəngli qulan qurban ediləmiş. İnanca görə, Süd və ya ağ göl kimi adlanan, yer üzünə gələcək ruhların topladığı hovuz göyün üçüncü qatındadır. "Koroğlu" dastanında adı keçən dirilik suyu üç köpük şəklində gəlir. Digər bir şaman inancına görə isə, yakutların böyük Tanrısı Ayığ Toyon yer üzündəki zəhmətkeş, xəstəliklə çarpışanların yanına üç şaman göndərir və onlar həmin adamın evinin qarşısında üç ağac əkilərmiş. Türk mədəniyyətində müqəddəs sayılan ocaq üzərinə üç ayaqlı qazanlar qoyurdular. Ocaq əyəsini bu qazanlarda olduğuna inanan türklərə görə, bu ayaqlar bu günü, dünəni və sabahı ehtiva edir. Doğan günəşi üç dəfə salamlamaq da türklərin inanclarında yer alır.

## I. "OĞUZ XAQAN" DASTANINDA ÜÇ RƏQƏMİ

Üç rəqəmi oğuz mifoloji dünyagörüşü ilə bağlı olaraq, digər folklor nümunələrində olduğu kimi, dastanlarda da özünü göstərir. Oğuzların üç rəqəminə olan münasibətindən, bu rəqəmlə bağlı dastanlarında rast gəldiyimiz məqamlardan danışarkən ilk olaraq "Oğuznamə"lərdə rast gəldiyimiz "Üç oxlar" ifadəsinə nəzər yetirməliyik.

"Kül-Təgin və Bilgə kağana aid kitabələrdə rast gələn «Üç oğuz süsü» (Üç oğuz qoşunu) ifadəsindən oğuzların o zamanlar biri üç oğuz, digəri altı oğuz olmaqla iki qola ayrıldıqlarını təxmin etmək mümkündür" (Sümər, 2013:30) "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında "İç oğuz" adının, əslində, "Üç ox" ifadəsindən yarandığını ehtimal etmək olar. "Oğuz xaqan" dastanında da üç gümüş oxdan bəhs edilir. Belə ki, Oğuz xaqan bir vəzirinə qızıl yay və üç ox verərək müxtəlif yerlərdə bunları yarıyaqədər basdırmağı əmr edir. Vəzir xaqanın əmrini yerinə yetirərək yayı qərbdəki bir əraziyə, üç gümüş oxu şərqdəki əraziyə basdırır. Oğuz xaqan Göyün qızından doğulan üç oğlunu - Gün xan, Ay xan, Ulduz xanı qərbə, Yer qızından doğulan Göy, Dağ, Dəniz xanları şərqə göndərir. Oğuz xaqan qızıl yayı tapan uşaqlara Qərb ölkələrini, gümüş oxları tapanlara isə Şərq ölkələrini verir. Oğuzun oğlanlarından birinin bayrağında təsvir edilən üç gümüş ox simvolu bununla bağlıdır. Qızıl yay ilə gümüş oxları xaqanlıq simvolu hesab



etmək olar. Üç rəqəmi isə tayfaların yaradılış rəqəmidir. Şamanizmdə göy üç qat olaraq təsvir edilir. Yerində 3 qat - göy, dağ (torpaq olan sahə), dəniz olduğunu nəzərə alsaq, bu üç rəqəmi ilə bağlı olan anlayışları bir-biriləri ilə əlaqələndirə bilərik. Oğuz xaqanın doğuluşunda da üç rəqəmi cəmlənib. Yeni anadan olan uşaq üç gün anasının südünü içməmişdir. Oğuz xaqanın anası üç gecə qəribə yuxular görür və ona deyilən hər bir sözə əməl edir.

“Oğuz Kağan” dastanında yer alan əsas rənglərə nəzər yetirsək, görərik ki, onların sayı üçdür. Bu üç rəng mifik dünya modelində özünəməxsus yer tutur: göy rəng – kainatı, qırmızı, al – gündüzü, qara – gecəni ehtiva edir. Biz bilirik ki, üçlü sistem həm də zaman mənasını özündə birləşdirir. Bu dastandakı rənglər də bir gün ərzində 3 zaman kəsiyinin olduğunu göstərir. Bu əlamətləri Ay kağanın dünyaya gətirdiyi uşağın üzündə görə bilərik.

## II. "KİTABI-DƏDƏ QORQUD" DASTANINDA ÜÇ RƏQƏMİ İLƏ BAĞLI MƏQAMLAR

"Kitabi-Dədə Qorqud"da qırx üç dəfə işlədilən üç sayı Türk mifoloji dünyagörüşündə müqəddəslik dərəcəsi yüksək olan bir rəqəmdir (Sömen, 2019: 36). Bu dastanda rast gəlinən üç rəqəmi müxtəlif məqamlarda işlədilmişdir.

Bayandır xan Oğuz bəylərini qonaq çağırdığı zaman 3 xüsusi otaq hazırladı və 3 növ heyvan kəsdirir. Bu məqamı doğuluş və nəsil artırma ilə bağlaya bilərik. Bir rəqəmi çoxluğa məhz üç rəqəmi ilə çıxır. Ağ meydana Bayandır xanın dəmir zəncirli buğası çıxarıldıqdan üç kişinin sağdan, üç kişinin soldan tutmasını yaradılış ilə bağlaya bilərik. Belə ki, Türk, Moğol və Altay mifologiyasında Ud (Uy/Ut) ata olaraq tanınan Buğa Tanrısı müqəddəsdir. Qırğızlar Dünyanın bir öküzü buynuzları üzərində olduğuna inanırdılar. Dünyanın şərq və qərb istiqamətlərdə üç güc ilə saxlanması yaradılışın üç təməlini özündə ehtiva edir. Bu epizodda meydana aşığı- aşığı oynayan oğlan uşaqlarının da sayının üç olması yaradılış və zamanla əlaqələndirilə bilər.

Bir çox folklor nümunələrində qonağın üç gün saxlanması məqamına bu dastanda da rast gəlirik. Bayandır xan Bəkiri üç gün evində qonaq edir və ona üç hədiyyə bağışlayır: bir at, bir qılınç və bir çomaq. Dədə Qorqud deyir: “Xanım, bunun üçün də bir igidə verək, oğuz elinə qaravul çəksin!” (KDQ, 2004: 275); “Üç gün dəxi Bəkili av-şikar ətilə qonaqlayalım, bəglər!” (KDQ, 2004: 135). Buradakı qonaqlığın üç rəqəmi ilə əlaqəli olmasını insan həyatının üç mərhələsi ilə müqayisə edə bilərik. Bundan başqa, üç rəqəmi zaman anlayışı da bildirir: üç gün, üç gecə, üç dəfə, üç il və. s kimi birləşmələr zaman mənasının göstəricisidir. Dastanda 3 hədiyyə məqamına "Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu" nda da rast gəlirik. Bamsı Beyrək tacirlərdən məhz üç hədiyyə istəyir: bir dəniz qulunu boz aygır, bir altı pərli gürz, bir də dəstəyi ağ tozlu yay.

Qaracığ çobanın üç yerdə daş yığması, üç yüz kafiri həmin daşlarla məğlubiyyətə uğratması da bu rəqəmin mistikasından xəbər verir. Çobanın sapandının 3 dana dərisindən, üç keçiyi tükündən hazırlanması, atdığı daşın yerində üç il ot bitməməsi onu daha da möcüzəli edir. Qazanın yağılara atdığı oxlar da üç yeləklidir. Döyüş zamanı 3 yerdən yaralanması və sağ qalması da bu rəqəmin müqəddəsliyindən xəbər verir.

Dastandakı proseslərin əksəriyyəti üç rəqəmi ilə bağlıdır. Beyrəklə Banuçiçəyin yarışının üç pillədən ibarət olması (at çapmaq, ox atmaq, gülüşmək) həyatın başlanğıc, orta və son; doğuluş, yaşam, ölüm; uşaqlıq, gənlik, qocalıq kimi mərhələlərini simvolizə edir: “Gəl, imdi sənünlə ava çıxalım. Həm sənünlə ox atalım. Məni keçərsən anı dəxi keçərsən. Həm sənünlə ox atalım. Həm sənünlə gürəşəlim” (KDQ, 2004: 56).



Türklərdə vuruş məqamının üç dəfə olması faktını Soğsun oğlu Rüstəmlə bağlı epizodda görə bilərik. O, döyüş zamanı 3 kərə vuruşmağı xoşlayır, əks halda isə hirsindən qan ağlayır: “Üç kərə yağ görməsə, qan ağlayan Toğsun oğl Rüstəm bilə varsun”(KDQ,2004:120).

Qazan xanın xarici düşmənlərlə mübarizəsi üç boyda ifadə olunub.

Selcan xatunu da istəməyə gələnələr üç heyvanla vuruşmalı olur: qağa aslan, qara buğra, qara buğa ilə vuruşurlar.

Qədim türklərdə arzu olunan iş, adətən, üçüncü cəhddən sonra baş tutur. “Dirsə xan oğlu Buğac boyu”nda Buğac yaralı olanda Boz atlı Xızır oğlanın yanında hazır olur və yarasını üç dəfə sığallayır. Oğlanın anası məhz əmcəyini üç dəfə sıxdıqdan sonra qanla qarışıq süd gəlir. Çünki Buğacın yarasına ana südü və dağ çiçəyi məlhəm idi. “Böylə digəc qırq incə qız yayıldılar, dağ çiçəyi divşürdilər. Oğlanın anası əmcəgin bir sıqdı, südi gəlmədi; iki sıqdı, südi gəlmədi; üçüncüdə kəndüyə zərb eylədi, qatı doldu, sıqdı südlə qan qarışıq gəldi” (KDQ,2004:33).

Yaxud da “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”da da bunun şahidi oluruz: “Bir sordı, olanca südin aldı. İki sordı, qanın aldı. Üç sordı, canın aldı” (KDQ,2004:126).

Eposda 3 ilə yanaşı onun törəmələrinə də rast gəlirik. Qazan bəyin igidlərinin, yoldaşlarının, eləcə də düşmənlərinin sayı 300 nəfərdir. “Səlcıq tarixçisi Zahir Nişapuri də Səlcuq oğlu İsrailin (Aslan) Qəznəli Mahmudun huzuruna gedərkən yanında 300 yaraşlıq igid olduğunu söyləyir” (Sümər, 1992: 372).

Qazan xan üç ildən bir evini tərk edib var-dövlətini xalqa paylayır. Uruz 300 igidlə Qazan xanın evinə nəzarət edir, onu qoruyur. Təkur Əyrəyi Səyrəyin üstünə göndərəndə 300 nəfəri də onunla göndərir. Qaraca çoban 300 düşmən öldürür. Uruz dustaqlıqdan azad olanda oğuzlardan 300-ü şəhid olur. Əyrək isə səfərə çıxanda 300 igid onun ətrafında toplanır.

Üç rəqəminə digər qədim türk dastanlarında, eləcə də ən böyük epos sayılan "Manas" dastanında da görə bilərik. Manasın yerlərdən biri Üç Koşaydır. Semetay üç gecə eyni yuxunu görür. Manas üç gecə heç kim ilə danışmır. Manasın qarşısında üç qız üznlərini cırraraq ağı söyləyirlər.

## NƏTİCƏ

Araşdırmamızdan belə nəticəyə gəldik ki, türklər üçün müqəddəs hesab olunan üç rəqəmi dastanlarda bir çox mənaları özündə cəmləyir:

Oğuzların dastanlarında üç rəqəmi üçqatlı dünya modeli ilə əlaqələndirilir.

Türk xalqlarının folklorunda bir prosesin üç dəfə təkrarlanması həyatın başlanğıc, orta və son; doğuluş, yaşam, ölüm; uşaqlıq, gənclik, qocalıq kimi mərhələlərini simvolizə edir.

Üç rəqəmi çoxluğu ifadə edən ilk rəqəm kimi doğuluş və nəsil artırma ilə bağlı məqamlarla bircə işlənir.

Göründüyü kimi, üç rəqəmi Oğuz türkləri üçün müqəddəs olmuş, folklor nümunələri ilə nəsillərdən-nəsillərə ötürülərək yaddaşımızda kodlaşdırılmışdır.

## ƏDƏBİYYAT:

1. Dalkıran, A. (2010). Çağdaş Türk resminde Şamanist etkiler. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.188



2. Bozdemir, O (2019). ORTA ASYA ŞAMAN RİTÜELLERİ SEMBOL VE OBJELERİNİN SERAMİK FORMLARDA YORUMU Sanatta Yeterlik Sanat Çalışması Raporu ANKARA, 2019, 143 s.
3. Sümər F (2013) Oğuzlar (Türkmənlər). Tarixləri. Boy təşkilatı. Dastanları. Bakı, MBM, 448 s.
4. DEDE KORKUT BOYLARINDA GEÇEN FORMULİSTİK SAYILARIN İZLERİ Onur SÖMEN\* Türk Dünyası Araştırmaları TDA Ocak - Şubat 2019 Cilt: 121 Sayı: 238 Sayfa: 29-50 Geliş Tarihi: 31.12.2018 Kabul Tarihi: 14.01.2019, 36 s.
5. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər (2004). Bakı: “Öndər nəşriyyat”, 2004, 376 s.



## İRAN TÜRKLERİNDE YENİDEN YARATILAN BİR DESTAN: KAN TURALI VE SELCAN DESTANI

RE-CREATED EPIC IN IRANIAN TURKS: THE EPIC OF KAN TURALI AND SELCAN

**Dr. Fazıl ÖZDAMAR**

Ege Üniversite, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir/TÜRKİYE

ORCID NO: 0000-0002-1729-0265

### ÖZET

Türk Dünyası destan anlatma gelenekleri içinde en canlı bölgelerden biri olan İran, yüzlerce âşık ve onların tamamlayıcıları olan balabancı, kavalcı/tefçi ve zurnacıların günümüzde sanatlarını icra ettikleri bölgelerin başında gelmektedir. İran Türkleri âşıklık geleneğinin en önemli özelliği, hem gelenekte var olan şiir, âşık havası ve destan/hikâyelerin muhafaza edilip icra edildiği hem de adı geçen bu türlerin yeniden tasnif edildiği bölge olmasıdır. İncelemeye konu edilen “Kan Turalı ve Selcan Destanı” da bu bağlamda yeniden yaratılmış bir destan metnidir.

İran’da, Dede Korkut Kitabı’nda yer alan boyların yeniden yaratıldığı birçok eser vardır. Bunlardan en çok bilineni Bulud Karaçorlu Sehend’in nazma çektiği “Sazımın Sözü”, “Kurtarış”, “Kardeş Andı” ve “Dedemin Kitabı” adını taşıyan çalışmalarıdır. Sehend ile başlayan bu gelenek, Hüseyin Feyzullahî Vahid’in “Uruz Han Hamâsesi” ve “Basat Han Hamâsesi”; Mehmed Ekberzâde’nin mesnevi tarzında yarattığı “Dede Korkud Mesnevileri” ve İlyas Emirhânî’nin “Beyrek-Banı Çiçek” adlı çalışmalarında devam ettirilmiştir.

Dede Korkut Kitabı’ndaki anlatmaların nazma çekilme geleneği, Tebrizli Âşık Hüseyin Saî’nin “Dede Korkut Boyları-Şiirler” ile Hüseyin Feyzullahî Vahid’in “Segrek Han Hamâsesi” ve “Boğaç Han Hamâsesi” adlı çalışmalarıyla farklı boyut kazanmış; Saî ve Feyzullahî gibi İranlı bazı Türk âşık, şair ve yazarlar da söz konusu destanları İran Türkleri destan anlatma geleneğine uygun olarak nazım ve nesir karışık hâlde yeniden kurgulamaya başlamışlardır. Bu usulü devam ettiren diğer çalışmalar arasında Hüseyin Mehmedhânî (Güneyli)’nin “Dede Korkud Boyları (Muasır Âşık Edebiyatına Uygun)” adlı eseri ile Ali Rıza Zihak’ın “Kan Turalı ve Selcan Destanı” adlı eseri sayılabilir.

Yazılı gelenekte üretilen bu çalışmalar, 2009’da sözlü geleneğe aksetmiş ve Hoylu Âşık Menaf Renciberî, Dede Korkut Kitabı’ndaki “Kanlı Koca oğlu Kan Turalı boyı”nı, âşık destanı formuna çekip anlatmıştır. Bir diğer metin ise Tebrizli Âşık Cebrail Halilî’nin bu kitaptaki “Duha Koca oğlu Delü Dumrul boyı”nın bazı kısımlarını nazma çektiği anlatımdır. Son olarak aynı usul, Tahran’da sanatını icra eden Âşık Selçuk Şehbazî tarafından da denenmiş ve Şehbazî, bir icra ortamında söz konusu kitapta “Dirse Han oğlu Boğaç Han Boyı” adıyla yer alan metni, “Dirse Han” adıyla saz eşliğinde anlatmış ve Renciberî gibi o da destandaki bazı bölümleri





nazma çekmiş, kalan bölümleri de nesir olarak anlatmıştır. Bu durum günümüzde İran Türkleri âşıklık geleneğinin yazılı gelenekten beslendiğinin bir göstergesidir.

Bu bağlamda incelemede İran Türkleri arasında millî kimliğin oluşturulması ve inşası için seçilen eserlerden olan Dede Korkut Destanlarının bu amaç için nasıl kullanıldığı ve bu doğrultuda yazılı gelenekte Ali Rıza Zihak tarafından üretilen “Kan Turalı ve Selcan” adlı destan incelenmiştir. İncelemede ilk olarak destanı yeniden kurgulayan Ali Rıza Zihak hakkında bilgi verilmiş; ardından bu destanın yaratımını etkileyen faktörler tartışılmış ve incelemede söz konusu destanın yeniden yaratılırken şekil, yapı ve içerik bakımından nasıl değiştiği ele alınmış; son olarak da bu anlatmanın, İran Türkleri destan anlatma geleneğine nasıl uyarlandığı incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dede Korkut Kitabı, Kan Turalı ve Selcan Destanı, Yeniden Yaratma, Ali Rıza Zihak, millî kimlik

## ABSTRACT

Iran, which is one of the liveliest regions in the tradition of telling epics in the Turkish World, is one of the regions where hundreds of minstrels and their complements, balabanci, kavalci / tefci and zurnaci, perform their art today. The most important feature of the Iranian Turks minstrelsy tradition is that it is the region where poems, minstrelsy and epic / stories are preserved and performed, and where these genres are reclassified. The epic of “Kan Turalı and Selcan”, which is the subject of the study, is an epic text recreated in this context.

There are many works in which the tribes in the Book of Dede Korkut were recreated in Iran. The most well-known of these are the works named “Sazımın Sözü”, “Kurtarış”, “Kardeş Andı” and “Dedemin Kitabı” by Bulud Karaçorlu Sehend. This tradition, which started with Sehend, continues in the works of Hüseyin Feyzullahî Vahid called “Uruz Han Hamâsesi” and “Basat Han Hamâsesi” and “Dede Korkud Mesnevi” created by Mehemed Ekberzâde in the style of the mesnevi and İlyas Emirhânî’s “Beyrek-Banı Çiçek”.

The tradition of versifying the texts from the Book of Dede Korkut has gained a different dimension with the works of Minstrel Hüseyin Saî living in Tabriz named “Dede Korkut Boyları-Şiirler” and Hüseyin Feyzullahî Vahid named “Segrek Han Hamâsesi” and “Boğaç Han Hamâsesi” and some Iranian Turkish minstrels, poets and writers such as Saî and Feyzullahî started to reconstruct verse and prose in a mixed way in line with the tradition of narrating these epics to Iranian Turks. Other works that continue this style include Hüseyin Mehemedhânî (Güneyli)’s work titled “Dede Korkud Boyları (Muasır Âşık Edebiyatına Uygun)” and Ali Rıza Zihak’s work the epic of “Kan Turalı and Selcan”.

These works, produced in the written tradition, were reflected in the oral tradition in 2009 and from Hoy Minstrel Menaf Renciberî made the “The epic of Kan Turalı son Kanlı Koca” from the Book of Dede Korkut in the form of minstrel epic. Also, an another text is the narration that Minstrel Cebrail Halilî make poetry of some parts of “The epic of Duha Koca son Delü Dumrul”



in this book. Lastly, the same style was tried by minstrel Selçuk Şehbazî, who performed his art in Tehran, and Şehbazî narrated the text along with saz, named “The epic of Boğaç Han son Dirse Han” from the book in question in a performance environment with the name of “Dirse Han” and he, like Renciberî, he narrated some parts of the epic in verse and the remaining parts in prose. This is an indication that today the Iranian Turks minstrel tradition is fed from the written tradition.

In this context, how to used Dede Korkut Book which is one of the works that choosen for to creating and building national identity among Iran Turks, for this aim and in this direction the epic of “Kan Turalı and Selcan”, recreated by Ali Rıza Zihak in the written tradition, analyzed. In the study, firstly, information given about Ali Rıza Zihak, the creator of the aforesaid epic. Then, the factors that affects creation of this epic is discussed and in the analysis, how the epic in question has changed in terms of shape, structure and context while recreating this narrative discussed. Finally, it examined how this narrative is adapted to the tradition of Iranian Turks telling epics.

**Keywords:** The Book of Dede Korkut, The epic of Kan Turalı and Selcan, Recreation, Ali Rıza Zihak, national identity

## GİRİŞ

Türkiye Türkolojisinde en çok incelenme şansı bulan kitapların başında Dede Korkut Kitabı gelmektedir. Aynı durum Türkiye dışında, Azerbaycan, Türkmenistan gibi Oğuz Türklerinin meskûn olduğu ülkeler için de geçerlidir. Söz konusu ülkelerde millî kimlik inşasında Dede Korkut Destanlarının büyük önemi olmuş ve başta Türkiye Cumhuriyeti olmak üzere Azerbaycan ve Türkmenistan da bağımsızlıkların hemen ardından kimliklerini Dede Korkut Destanlarındaki Türk kimliği ile temellendirmeye çalışmışlardır (Güvenç, 1995, s. 111-112; Ülken, 2007, s. 57-59; Duymaz, 2015, s. 19-33). Aynı yöntem, günümüzde başka bir devlet çatısı altında İran Türkleri arasında da denenmektedir. Bu incelemenin bir kısmında, Ali Rıza Zihak tarafından yaratılan “Kan Turalı ve Selcan Destanı” örneğinde, Dede Korkut Kitabı’nda yer alan anlatımların İran Türkleri arasında millî kimliğin inşası ve korunmasında nasıl kullanıldığı ele alınacaktır.

İlk olarak Heinrich Friedrich von Diez’in 1815’te yayımladığı makale ile bilim dünyasına tanıtılan Dede Korkut Kitabı, Barthold tarafından Rusçaya; Ettore Rossi tarafından İtalyancaya; Joachim Hein tarafından Almancaya; E. Ahmet Uysal, Faruk Sümer ve Warren S. Walker tarafından ve yine Geoffery Lewis tarafından İngilizceye; Slavoljup Dincic tarafından da Sırpçaya çevrilmiştir. Türkçeye ise ilk olarak eserin bulunuşundan yaklaşık 100 yıl sonra, 1916 yılında, Kilisli Rifat tarafından aktarılmıştır (Gökyay, 1994, s. 80). Bunların dışında Dede Korkut Kitabı’nın dünya genelinde birçok ülkede, farklı dillere tercüme edildiği bilinmektedir (Küçükbebe, 2015, s. 108-121).



İran’da ise Dede Korkut Kitabı ile ilgili yapılan ilk yayınlar metin çevirileri olmuştur. İlk olarak Firiba Ezebedferî ve Muhammed Harirî tarafından Geoffrey Lewis’in “The Book of Dede Korkut” adlı İngilizce yayımlanan tercümesi, “Baba Korkud” adıyla Farsçaya çevrilmiş ve HŞ 1355 (M 1976)’te<sup>1</sup> Tebriz’de Farsça olarak yayımlanmıştır.<sup>2</sup> İkinci çeviri ise Anar Rızayev’in “Dede Korkut” adlı çalışmasının İbrahim Dârâbî tarafından “Hamâse-yi Dede Korkud” adıyla çevrilerek ve HŞ 1355 (M 1976) yılında Tahran’da Farsça olarak yayımlanan eserdir (Gökyay, 1994, s. 80).<sup>3</sup>

Bu ilk çeviri yayınları, İran’da Dede Korkut Kitabı’na olan ilgiyi artırmış ve birçok araştırmacı, kitapla ilgili yeni çeviri ve inceleme çalışmaları ile yeniden yaratımlara başlamıştır.<sup>4</sup>

Bu kısımda inceleme konusunun sınırı gereği sadece Dede Korkut Destanları esas alınarak üretilmiş yeniden yaratımlardan bahsedilmiştir. Bunların ilki ve en çok bilineni tabii olarak Bulud Karaçorlu Sehend’in Dede Korkut Kitabı’ndaki anlatmaları nazma çektiği kitaplardır. “Sazımın Sözü”, “Kurtarış”, “Kardeş Andı” ve “Dedemin Kitabı” adlarını taşıyan bu kitapların ilk cildi olan “Sazımın Sözü”, İran’da şairin sağlığında kaçak olarak fotokopi baskısıyla yayımlanmış; sonraki ciltler ise ilk olarak şairin ölümünden sonra (1980’de) Türkiye’de (Ankara’da) yayımlanabilmiştir (Yıldırım, 2002, s. XIX).

Sehend’in bu çalışmalarının ardından İran’da Dede Korkut Destanları hakkında yeni üretimler birbirini takip etmiş ve bu doğrultuda birçok âşık, şair ve araştırmacı Dede Korkut Kitabı’ndaki anlatmaları farklı şiir türlerinde ya da âşık destanı formunda yeniden yaratmışlardır (Özdamar, 2019, s. 412-414). Bu yayınlardan bazıları şunlardır:

- 1- Hüseyin Feyzullahî Vahid - **Uruz Han Hamâsesi** - 1376/1997 - (Şiir formunda)
- 2- Hüseyin Feyzullahî Vahid - **Basat Han Hamâsesi** - 1377/1998 - (Şiir formunda)
- 3- Âşık Hüseyin Saî - **Dede Korkut Boyları-Şiirler** - 1378/1999 - (Âşık destanı formunda-12 Destan)
- 4- İlyas Emirhânî - **Dede Korkud Sözü** - 1379/2000 - (Şiir formunda)
- 5- Hüseyin Mehemmedhânî (Güneyli) - **Dede Korkud Boyları (Muasır Âşık Edebiyatına Uygun)** - 1381/2002 - (Âşık destanı formunda-12 Destan)
- 6- Hüseyin Feyzullahî Vahid - **Segrek Han Hamâsesi** - 1387/2008 - (Âşık destanı formunda-1 Destan)

<sup>1</sup> Bilindiği gibi İran’da kullanılan Hicri Şemsi takvim, 622’de başlamakta ve yılbaşı olarak 21 Mart’ı esas almaktadır. Dolayısıyla İran’da yayımlanan kaynakların basım tarihinde adı geçen takvim kullanılmaktadır. Bu takvimdeki kesin bir tarihi, Miladi takvime kolayca çevirebiliriz (HŞ 20 Mehr 1397 - M 12 Ekim 2018), ancak kitaplarda sadece yıl verildiği için bunun miladi takvime çevrilmesinde yaklaşık 2.5 ay, “artık” kalmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda bu takvimin kullanıldığı yıllara 621 ekleyerek Miladi karşılıklarını da verdik (HŞ 1380 - M 2001). Kaynak gösteriminde ise iki yıl arasında “/” işaretini kullandık (1380/2001).

<sup>2</sup> Lewis, Geoffrey (1355/1976). *Baba Korkud*. Çev.: Ezebedferî, Firiba ve Harirî, Muhammed, Tebriz.

<sup>3</sup> Rızayev, Anar (1355/1976). *Hamâse-i Dede Korkud*. Çev.: İbrahim Dârâbî, Tahran.

<sup>4</sup> Dede Korkut Kitabı Hakkında İran’da yapılan çalışmalar ve faaliyetler için bk. (Özdamar, 2019, s. 403-419).



7- Hüseyin Feyzullahî Vahid - **Boğaç Han Hamâsesi** - 1387/2008 - (Âşık destanı formunda-1 Destan)

8- Mehmed Ekberzâde (Nasih Köhnesheherli) - **Dede Korkud Mesnevileri (2 Cilt)** - 1387/2008 - (Şiir formunda)

9- Ali Rıza Zihak - **Kan Turalı ve Selcan Destanı** - 1393/2014 - (Âşık destanı formunda-1 Destan)

Görüldüğü üzere Dede Korkut Destanlarının yeniden yaratımlarının bir kısmı âşık destanı formunda oluşturulmuştur. Âşık Hüseyin Sai'in başlattığı, Mehmedhânî (Güneyli) ve Feyzullahî Vahid'in devam ettirdiği bu usulde; Dede Korkut Kitabı'nda yer alan destanlar, âşık destanı formuna uyarlanmış ve anlatılar nazım ve nesir karışık bir şekilde okuyucuya sunulmuştur. Bu usul, kısa sürede meyvesini vermiş ve HŞ 02.02.1388 (M 22.04.2009)'de Hoylu Âşık Menaf Renciberî, Dede Korkut Kitabı'ndaki "Kanlı Koca oğlu Kan Turalı boyı"nu "**Kan Turalı**" adıyla saz eşliğinde anlatıp kaydettirmiştir. Söz konusu kayıt, 1'er saatlik 5 kasetten oluşmaktadır.

İran'da bir âşık tarafından anlatılan bir diğer metin, Tebrizli Âşık Cebrail Halilî'ye aittir. Dede Korkut Kitabı'ndaki "Duha Koca oğlu Delü Dumrul boyı"nın bazı kısımlarını nazma çeken Âşık Halilî, "**Deli Dumrul**" adı verilen bu metnin kaydında; âşığın yanındaki bir kişi destanı okumuş, Âşık Halilî ise destandaki kahramanların bazı konuşmalarını âşık şiirine uyarlayarak saz eşliğinde ezgiyle söylemiştir. Bu kayıt, 1 saattir.

Bir diğer metin ise günümüzde Tahran'da yaşayan Âşık Selçuk Şehbazî'ye aittir ve Şehbazî, söz konusu kitapta "Dirse Han oğlu Boğaç Han boyı" adıyla geçen destanı "**Dirse Han**" adıyla anlatmış video formatıyla kaydettirmiştir. Söz konusu kayıt ise 15-20'şer dakikadan oluşan 6 videodan ibarettir.

Sadece bu üç metnin varlığı bile bize İran Türklerinin âşıklık geleneğindeki birkaç hususu açıklamaktadır. Bunlardan ilki Dede Korkut Kitabı ve söz konusu kitapta yer alan destanların İran Türkleri arasında sevilmesi ve önemsenmesidir. Bir diğeri günümüz İran Türkleri âşıklık geleneğinin yazılı gelenekten beslendiğidir. Sonuncusu ise İran'da yaşayan Türklerde millî kimlik oluşturmak için Dede Korkut Kitabı'ndaki metinlerin özellikle seçilip kullanılmasıdır.

İnceleme, bu üç tespit ve bunların tahlili bağlamında; günümüzde artık yazılı olarak yayımlanmış olan Dede Korkut Kitabı'ndaki bir metnin; yine yazılı gelenekte, formu değiştirilerek Ali Rıza Zihak tarafından yeniden yaratılan "Kan Turalı ve Selcan Destanı" adlı metni örnekleminde kurgulanmıştır. İncelemede öncelikle söz konusu metnin yaratıcısı Ali Rıza Zihak hakkında bilgi verilip söz konusu metnin yaratımını etkileyen faktörler üzerinde durulduktan sonra söz konusu destanın yeniden yaratılırken içerik, şekil ve yapı bakımından nasıl değiştiği ele alınmış; son olarak da bu anlatmanın, İran Türkleri destan anlatma geleneğine nasıl uyarlandığı incelenmiştir.



## 1. ALİ RIZA ZİHAK: HAYATI VE ÇALIŞMALARI

İran'ın Hoy şehrinde HŞ 1338 (M 1959)'de doğan Ali Rıza Zihak, günümüz İran'ında hem Türkçe hem de Farsça; şiir, hikâye, roman ve denemeler yazan ayrıca özelde Hoy, genelde ise İran Türklerinin kültürü hakkında araştırmalar yapan önemli simalarındandır.

Orta öğrenimini Hoy'da, yükseköğrenimini ise Tahran'da tamamlayan Zihak, küçük yaşlarda çeşitli hikâyeler yazmaya başlamış ve bunların ilkinin 14 yaşındayken yayımlamıştır. Türkçe yazmaya 17 yaşında Kur'an'ı Kerim'de geçen kıssaları Türkçeye çevirerek başladığını ancak Pehlevi döneminde Türkçe yayın yapmak yasak olduğundan yayımlayamadığını ve bu çalışmalarını toprağa gömdüğünü söyleyen Zihak; günümüze dek şiir, hikâye, deneme ve incelemelerini İran'da yayımlanan Varlık, Yol, Ülker, Endişe-i Ferheng, Mehd-e Azadi, Erk, İnkılap Yolunda, Dede Korkut, Avrın Hoy, Maral vd. dergilerde neşretmiştir.

Ali Rıza Zihak, edipliği dışında İran Türkolojisi için hem üretici hem de araştırmacıdır. İran İslam Devrimi'nden sonra (1980-1982) Tebriz'de Dede Korkut ve Koroğlu Dergilerinin (Dr. Hüseyin Feyzullahî Vahid ile birlikte), Hoy'da Avrın Hoy Dergisi'nin ve yine Hoy'da Maral Dergisi'nin editörlüğünü yapan Zihak, bu dergilerde İran'daki Türk kültürü, özellikle de âşıklık geleneği ve sözlü kültür ürünleri hakkında birçok inceleme yayımlamıştır.

Bazı eserlerinde A. Ağçaylı mahlasını da kullanan Zihak'ın asıl mesleği öğretmenliktir. Günümüzde emekliye ayrılan ve Hoy'da ikamet eden Zihak'ın yukarıda adı verilen dergiler dışında şiir, hikâye, roman, deneme ve çeviri eserleri ile İran'daki Türk kültürü hakkındaki birçok çalışmasını çeşitli yayınevlerinde yayımlamıştır (KK 1). Bunlardan bazıları şunlardır:

Kaşkai El Edebiyatı (1361/1982)

Azerbaycan Gülüşü (1361/1982)

Necef ve Perizad Dastanı - Âşık Edebiyatı (1368/1989)

Gulam Haydar Dastanı - Âşık Edebiyatı (1376/1997)

Seydi Dastanı - Âşık Edebiyatı (1378/1999)

Şah İsmayil Dastanı - Âşık Edebiyatı (1379/2000)

Zehm-i Şişe - Mecmua-yi Dastan (1380/2001)

Hoy Âşıkları (1382/2003)

Âşıkane - Mecmua-yi Dastan (1382/2003) (İkinci baskı 1390/2011)

İtkin Ulduz (1385/2006)

Ahmet ile Adalet Dastanı - Âşık Edebiyatı (1385/2006)

Gulam Haydar Dastanı - Âşık Edebiyatı (1386/2007)

Coşkun Bulak - Edebiyat ve Folklor Hakkında Makaleler (1387/2008)

Hamase ve Muhabbet der Edebiyat-ı Şifahi Azerbaycan I-II (1387/2008)



- Son Parıltı - Şiirler (1387/2008) (İkinci baskı 1390/2011)
- Başlı Belalı Dilimiz - Tenz Hikâye (1387/2008)
- Ruşeng - Mecmua-yi Dastan (1388/2009)
- Âşık Dastanları (1388/2009)
- Kur'an Nağılları (1388/2009)
- İlan-ı Aşk der Bakü - Roman (1388/2009)
- Cihan ve Abdullah Han Dastanı - Âşık Edebiyatı (1390/2011)
- Emir Ersalan Dastanı (1390/2011)
- Coşkun Bulak - Makaleler (1390/2011)
- Saadetname - Hikâyeler (1390/2011) (Tercüme eser)
- İller Gettiler - Şiir Toplusu (1390/2011) (Tercüme eser)
- Ahular ve Yuhular - Hikâyeler (1390/2011)
- Bir Gün Aşk - Hikâyeler (1393/2014)
- Kan Turalı ve Selcan Dastanı - Âşık Edebiyatı (1393/2014)
- Şehzade Behram Dastanı - Âşık Edebiyatı (1393/2014)
- Urmulu Mahmud Dastanı - Âşık Edebiyatı (1393/2014)
- Gulam-ı Kemter Dastanı - Âşık Edebiyatı (1393/2014)
- Sadat ile Seyyad Dastanı - Âşık Edebiyatı (1393/2014)
- Âşık Garip ile Şahsenem Dastanı - Âşık Edebiyatı (1393/2014)
- Ayaklanmış Karlar - Hikâye (1393/2014)
- Hoy Nağılları (1393/2014) (İkinci baskı 1399/2020)

Eserlerinden birkaçını listelediğimiz Ali Rıza Zihak'ın yukarıda da adı verilen bir çalışması ise Dede Korkut Kitabı'nda "Kanlı Koca oğlu Kan Turalı boyı" adıyla geçen destanın yeniden yaratımıdır. Söz konusu destanı İran Türkleri âşıklık geleneğindeki destan anlatımına uyarlayıp yeniden yaratan Zihak, ilgili destanın metnini oluştururken İran Türkleri âşıklık geleneğine uygun olarak bazı kısımları nesir olarak anlatmış, bazı kısımları da nazma çekmiştir.

İlgili destanın incelenmesine geçmeden önce, Zihak'ın bu metni neden yarattığı veya İran'da, özelde Zihak'ın eseri genelde ise Dede Korkut Destanlarını içeren diğer eserlerin yaratımını etkilen faktörler konusunda bilgi vermek gerekmektedir.



## 2. KAN TURALI VE SELCAN DESTANI'NIN YARATIMINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER

İran'ın büyük ölçüde Batı kültürüne kapalı tutulması ve Tahran yönetiminin bazı yaptırım ve yasaklarına duyulan tepki, sözlü gelenek ile âşık edebiyatının canlı tutulmasını sağlamıştır. Ayrıca Muhammet Hüseyin Şehriyar, Ali Kamalî, Cevat Heyet, İsmail Behramî, Bulut Karaçorlu Sehend, Yahya Şeyda, Menuçehr Azizî, Hüseyin Feyzullahî Vahid gibi yazar, şair ve bilim adamlarının çalışma ve faaliyetleri de bu canlılıkta büyük pay sahibidir (Kafkasyalı, 2004, s. 301). İran'da Türk kültür unsurlarının toplanıp kayıt altına alınması, bunların neşredilmesi ve söz konusu unsurların İran Türklerine öğretilmesi hususunda adı geçen kişiler dışında adını listeleyemediğimiz İran Türkü birçok yazar, şair ve araştırmacının da etkisi göz ardı edilemez.

Bu kişilerin çabaları dışında, başta âşık destanları ve şiirleri olmak üzere birçok masal, efsane ve diğer sözlü kültür unsurlarının derlenmesi ve yayımlanmasında İran'da yaşanan yönetim değişikliği de etkili olmuştur. Pehlevi döneminde Türkçe yayımlara uygulanan yasak (Nesibzade, 1997, s. 93), 1979'da gerçekleştirilen İslam Devrimi ile birlikte kısmi de olsa kaldırılmış ve bu dönemden günümüze kadar hem sözlü gelenekte derlenmiş birçok metin hem de yazılı olarak üretilmiş binlerce Türkçe eser yayımlanma şansı bulmuştur.

Araştırmacıların bu derleme faaliyetlerinde öncelikle sözlü gelenekte hatırlanan metinlere yönelmeleri olağandır. Araştırmacıların bir kısmı, âşıkların ya da masal/efsane anlatıcılarının hafızalarında kayıtlı olan metinleri derlerken bazı araştırmacılar ise İran Türkleri arasında millî kimlik inşa etmek için Türk kültür tarihinde önemli addettikleri Köroğlu, Şah İsmail ve Babek gibi bazı kahramanlar ve temalar etrafında İran Türklerine millî kimlik aşılama çalışmalarına girişmişlerdir.

Bu usul ilk olarak Sehend'in bazı şiirleri ile başlamıştır. 1953'te, Tahran'dayken buradaki dostu Muhammed Ali Ferzâne'ye Tebriz'den gönderilen Dede Korkut Kitabı'nı okuyup inceleyen ve bu kitaptaki destanların ruhunda kopardığı fırtına ile kitaptaki 6 destanı nazma çeken Sehend, bu şiirlerini “**Sazımın Sözü**” adıyla fotokopi olarak Tahran'da yayımlamıştır. “Araz” ve “Hatire”de denediği hamasi şiir için daha uygun bir konu bulan Sehend, Pehlevi döneminde millî benliği unutturulmaya çalışılan, ezilen ve istismar edilen İran Türklerine Dede Korkut'un gür sesiyle düşüncelerini haykırması ve milletini uyandırmaya çalışmıştır (Akpınar, 2019, s. 487). Neticede ilki “**Sazımın Sözü**”, diğerleri “**Kurtarış**”, “**Kardeş Andı**” ve “**Dedemin Kitabı**” adlarını taşıyan çalışmalarla Dede Korkut Kitabı'ndaki destanları şiir formunda yeniden yaratan Sehend'in bu şiirleri, İran Türkleri üzerinde büyük etki yaratmıştır. Aynı etki, Muhammet Hüseyin Şehriyar'ın “**Haydar Baba'ya Selam**” (Şiir ilk olarak 1951'de, Tahran'da yayımlanmıştır.) şiirinde de görülmüştür. Pehlevi rejiminin yok etmek istediği İran Türklüğünün bilinci, bu şiirlerle yeniden uyandırılmış ve İran Türkleri arasında bir var oluş mücadelesi başlamıştır (Karayev ve Akpınar, 2010, s. 472).

Millî kimliğin oluşturulması ve korunmasında büyük etki yaratan bu şiirler, ileriki yıllarda hem aynı konularda üretilen yeni Türkçe metinlerini etkilemiş hem de İran Türklerindeki millî



kimliğin inşasında uygulanacak olan yöntemin merkezinde yer almıştır. Bu inşa, sonraki yıllarda seçilen yeni şiir ve destan metinleriyle desteklenerek İran’da devam ettirilmiştir.

Hâlihazırda Sehend’le başlayan ve İran Türkleri üzerinde büyük bir etki bırakan Dede Korkut Destanları, İran Türkleri arasında millî kimlik oluşturma gayesiyle yürütülen kültür araştırmalarının da merkezine çekilmiş ve birkaç araştırmacı ve fikir adamı, Dede Korkut Destanlarının öğrenilmesi ve öğretilmesi yönünde bazı çalışmalar yürütmüşlerdir. Ali Rıza Zihak’ın Hüseyin Feyzullahî Vahid’le birlikte 1980-1982 yılları arasında Tebriz’de yayımladıkları Dede Korkut Dergisi’ndeki isim seçimi, bu düşüncenin ürünüdür ve bu dergi dışında İran Türkü diğer araştırmacılar da Dede Korkut Destanlarını geniş bir alana yaymaya çalışmışlardır. İncelemenin giriş kısmında yayım yılı sırasına göre listelediğimiz söz konusu eserler de bu düşünce bağlamında yeniden yaratılan eserler olarak değerlendirilebilir.

Dede Korkut Dergisi dışında Dede Korkut Kitabı’ndaki dört destanı, nazma çeken veya bu destanları âşık destanı formunda yeniden yaratan Dr. Hüseyin Feyzullahî Vahid’in amaçlarından biri, İran Türklerine Dede Korkut’u anlatmak ve öğretmektir. Bu sebeple de çeşitli toplantılarında görüştüğü birçok şair ve araştırmacı ve âşığa ya da yazdığı yazılarla okuyucularına Dede Korkut Destanlarının Türk kültüründeki yerinden ve İran’daki Türk kimliğinin oluşturulması ya da gelişip korunması için söz konusu eserin öneminden bahseden Feyzullahî Vahid, bu destanlarla ilgili daha fazla araştırma yapılması gerektiğini ve bu destanların halka öğretilme yollarının aranması gerektiğini söyleyerek kendi gittiği yola yoldaş aramıştır. Feyzullahî Vahid’in dostu olan Zihak da bu duruma kayıtsız kalmamış ve incelememize konu olan “Kan Turalı ve Selcan Destanı” adlı metin de bu sayede ortaya çıkmıştır (KK 2).

Sehend’in ardından Dede Korkut Destanlarını şiirleştiren ilk kişinin Feyzullahî Vahid olması ve onun çalışmalarının İranlı diğer Türk şair ve yazarlar tarafından üretilen yaratımlarla sürdürülmesi, Vahid’in verdiği bu bilgiyle uyusmaktadır.

### 3. KAN TURALI VE SELCAN DESTANI’NIN İÇERİK, ŞEKİL VE YAPI ÖZELLİKLERİ

Bilindiği gibi İran Türkleri âşıklık geleneğinde destanların bir kısmı nazım, bir kısmı da nesir olarak oluşturulmuştur. Sözlü gelenekte çoğunlukla âşıklar tarafından anlatılan destanlarda; duygu yoğunluğunun arttığı ya da kahramanların birbirleriyle yaptıkları konuşmalar ile soru ve cevapların bir kısmı dinleyicilere nazım olarak sunulmakta ve bu kısımlar âşıklar tarafından saz eşliğinde bestelenmiş şiir formunda söylenmektedir.

1393/2014’te yayımladığı çalışmasının son kısmında; destan metninin 1388/2009’da yaratıldığı notunu düşen Ali Rıza Zihak, “Kan Turalı ve Selcan Destanı” adlı eserinde Dede Korkut Kitabı’ndaki “Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu”nu âşık destanı formuyla oluşturmuş, orijinal metindeki bazı kısımları çıkarıp bazı kısımlara eklemeler yaparak yarattığı bu metni, kendi düşünce dünyasında yeniden yorumlayarak okuyucusuna sunmuştur.





İncelemenin bu kısmında söz konusu metnin olay örgüsü verilirken Zihak'ın metne nasıl müdahalede bulunduğu, orijinal metinde bulunmayan hangi kısımların yazar tarafından eklendiği incelenmiş ve ilgili metin, hem içerik hem de şekil ve yapı bakımından ele alınmıştır.

### 3. 1. İÇERİK ÖZELLİKLERİ

Ali Rıza Zihak tarafından yaratılan “Kan Turalı ve Selcan Destanı”nda yazar, yarattığı metinde orijinal metne çok fazla sadık kalmamış ve orijinal metindeki ana kurguyu kullanarak metni oluşturan diğer kesitleri, kendi destan bilgisi ve düşünce dünyasında yeniden şekillendirmiş, metnin bazı bölümlerini değiştirmiş, bazı bölümlerine de hem olay hem de kahraman ilavesinde bulunmuştur.

Bu incelemede orijinal metinde yer almayan ve Zihak'ın metne eklediği veya değiştirdiği kısımları vermek için metnin olay örgüsü, belli başlı tablolar içinde sunulurken iki metnin karşılaştırılması usulü tercih edilmiştir. Bu usulde Dede Korkut Kitabı'ndaki metin, orijinal kabul edilmiştir. Orijinal metinde bulunmayan ve Zihak'ın metninde değiştirdiği veya ilave ettiği kesitler ile kahramanların maceraları *italik yazı tipi* ile yazılmış; içerik ile ilgili değerlendirmeler ise her tablonun altında ayrı ayrı yapılmıştır.

Zihak'ın oluşturduğu metnin olay örgüsü şu şekildedir:

*Yedi ilin beyi olan Kanlı Koca, halkının tüm sorunları çözer ve halkına yol gösterirdi. Kan Turalı adında bir oğlu vardı. Kan Turalı, birlikte yaşadığı cemaate kan kusturur; gelene gidene zorbalık ederdi. Beyin oğlu olduğu için Kan Turalı'nın yaptıklarını sineye çeken halk, bir süre sonra dayanamaz ve yapılanları Kanlı Koca'ya anlatır. Durumu öğrenip oğluna ceza vermeyi düşünen Kanlı Koca'yı, yanındaki cemaat vazgeçirir. Çünkü onlara göre ceza bir çözüm değildir ve cemaat, Kan Turalı'nın ceza ile akıllanacağına inanmaz.*

Bu kısımda orijinali ile uyumlu tek bilgi, Kanlı Koca'nın varlığı ve onun Kan Turalı adında bir oğlunun olmasıdır. Diğer kısımlar Zihak tarafından metne eklenmiştir. Orijinal metinde yer almayan hususlardan Kanlı Koca'nın hüküm sürdüğü mekânlar (Kutsal sayı ile oluşturulan mekân: Yedi İl) ve halkı üzerindeki etkisi ile Kan Turalı'nın yaşadığı halkına zorbalık yaptığı ve onlara kan kusturduğu bilgisi, destanın devamı için bir hazırlık niteliğindedir.

Zihak'ın metnine ilave ettiği bu kısım, orijinal metinde olmasa da aynı coğrafyada anlatılan başka bir destanda da halkına kan kusturan bir kahraman vardır: Köroğlu'nun oğlu Hasan Bey. Köroğlu Destanı'nın tüm kollarında yer almasa da “Köroğlu'nun Derbent Seferi”nde Derbent paşası Arap Paşa'nın kızı olan Mümine'den doğan Hasan Bey de çocukluk ve gençlik yıllarında yaramazlıkları ve zorbalıklarıyla halkını bıktırır (Rezzakî, 2015, s. 729-749). Köroğlu Destanı hakkında da çalışmaları olan Zihak, bu metinde Kan Turalı'nın çocukluk ve gençlik yıllarını kurgularken Köroğlu Destanı'ndaki Hasan Bey'in bu özelliklerinden etkilenmiş olabilir.



*Sonunda cemaatiyle bir karara varan Kanlı Koca, beyliğini Kan Turalı'ya bırakıp oğlunun evlenmesi yönünde bir karar alır ve bu kararını oğluna açıklar. Oğluna; artık yaşlandığını ve beyliği kendisine bırakacağını ve onu evlendirmek istediğini söyleyen Kanlı Koca, oğlunun tepkisiyle karşılaşır. Çünkü Kan Turalı, kendisine uygun eşin olup olmadığı konusunda tereddüt yaşamaktadır. Kendisi gibi yiğit ve savaşçı bir eş arayan Kan Turalı'yı bu özelliklere sahip bir eş bulması için Oğuz illerine gönderen Kanlı Koca, bir süre sonra gelen oğlundan böyle bir eş bulamadığını öğrenir.*

*Bunun üzerine yanına aldığı yoldaşlarıyla bu özelliklere sahip bir kızı kendisi aramaya giden Kanlı Koca, ilk olarak Türk illerini gezse de muvaffak olamaz. Dolana dolana Trabzon'a gelirler ve şehrin dışında bir aslan sesi duyarlar. Kanlı Koca, dürbünle sesin geldiği yere bakınca adını sonradan öğrenecekleri Selcan'ın bu aslanla ava çıkmış olduğunu görürler. Bu kızın kim olduğunu sorduklarında ise Trabzon beyi Buğur Bey'in kızı olduğunu; hiçbir yiğidin bu kızı yenemeyeceğini; attığı okun yere düşmediğini; kendisiyle evlenmek isteyip de şartlarını yerine getiremeyen 40 yiğidin kellesinin kale kapısında asılı olduğunu; Selcan'ın boğa, aslan, yılan ile deve meydanı olduğunu ve sadece bu meydanlardaki hayvanlarla mücadele edip onları yenecek erkekle evleneceğini öğrenirler.*

Zihak'ın yarattığı metinde, halka zorbalık yaptığı için Kan Turalı'nın evlendirilmesi ve beyliğini Kan Turalı'ya verilmesi vardır. Bu kararı Kanlı Koca, ilin aksakallıları ile görüştüğünden sonra alır. Orijinal metinde olmayan ve Zihak'ın eklediği bu kısımda bir kişinin olgunlaşmasında evliliğin etkili olduğu düşüncesi hâkimdir. Bu inanç ve uygulama, günümüzde Anadolu'da hâlâ sürdürülmektedir.

Kesitin devamında Buğur Bey adı dışında orijinal metinle büyük oranda aynılık söz konusudur. Orijinal metinde Selcan'ın babası Tekür adıyla geçerken Zihak, metninde bu ismi değiştirmiş ve Buğur Bey adını tercih etmiştir. Bu kısımda kendisine layık bir kız aramaya giden Kan Turalı, başarısız olunca bu kez Kanlı Koca yola çıkar ve araya araya Trabzon'a gelirler. Trabzon şehrinin dışında aslanıyla ava çıkan Trabzon beyi Buğur Bey'in kızı olan Selcan'ın varlığını ve onunla evlenmek isteyen kişilerin yerine getirmesi istenen şartları öğrenirler. Ancak Zihak'ın metninde Kanlı Koca'nın Selcan'ı öğrenmesi, orijinal metinden farklıdır. Yine Selcan'la evlenmek isteyip şartları yerine getiremediği için ölen ve kale burcuna asılan kelle sayısı, orijinal metinde 32 iken Zihak'ın metninde 40'tır. Zihak, destanın giriş kısmında Kanlı Koca'nın hüküm sürdüğü 7 il gibi bu kısımda da Türk kültüründe kutsal addedilen 40 sayısını tercih etmiş ve ölen kişilerin çokluğunu vurgulamıştır (Güvenç, 2009, s. 85-97).

Bir diğer husus, Selcan'la evlenmek isteyen kişilerin girişecekleri mücadele ile ilgilidir. Orijinal metindeki mücadele şartı, Selcan'ın babası Tekür tarafından konulurken Zihak'ın metninde bunlar, Selcan'ın talepleridir. Hatta metnin ileriki kısımlarında Selcan, babası Buğur Bey'e ilk dört meydanda başarılı olan Kan Turalı'nın sonraki şartı yerine getirmesine gerek kalmadığını söyleyecektir.

*Kale kapısındaki başları ve canavarları görüp obasına dönen Kanlı Koca, durumu oğluna anlatır ve istediği özelliklere sahip bir kız bulduğunu ancak bu kızla evlenmek için hüner sahibi olması gerektiğini söyler. Bu sözleri duyup çıkacağı sefere hazırlık yapmak için babasından bir hafta mühlet alan Kan Turalı, seçtiği 40 yiğitle babasının yanına döner ve Trabzon'a gitmek için babasından izin ister. Kanlı Koca oğlunu korkutarak onu bu yolculuğundan vazgeçirmek istese de başarılı olamaz.*



Bu kısımda da büyük oranda orijinal metne sadık kalınmıştır. Ancak babasının yurda dönmesiyle Selcan'ın varlığından ve onunla evlenebilmesi için gerekli şartlardan haberdar olan Kan Turalı, Zihak'ın metninde hazırlık için babasından bir hafta mühlet alır ve bu sürede yiğitleri arasından 40 tanesini yoldaş seçerek babasının yanına döner. Babası, zarar gelmesini istemediği oğlunu bu seferden vazgeçirmeye çalışsa da başarılı olamaz.

40 yiğidiyle Trabzon'a gelen Kan Turalı, Trabzon'da kendisini karşılayanlara niçin geldiğini söyler. Kan Turalı'yı *ertesi gün Buğur Bey'in* huzuruna çıkarırlar. *Geliş sebebini bu kez Buğur Bey'e açıklayan Kan Turalı'yı bir kez de Buğur Bey vazgeçirmeye çalışır. Ancak o da başarılı olamaz. Neticede Buğur Bey, kızının şartlarını Kan Turalı'ya bildirir. Bunlar her gün "bir meydan" olmak koşuluyla dört meydana çıkacağını; bunların her birinde, birer silah kullanarak farklı hayvanlarla savaşacağını ve bu meydanları geçerse sonuncusu olan meydanda ise Selcan'la güreşeceğini öğrenden Kan Turalı, sunulan şartları kabul eder.*

Bu kısımda Kan Turalı'nın 40 yiğidiyle Trabzon'a gelip Selcan'a talip olduğunu bildirmesi orijinal metinle aynı doğrultudayken yapılacak 5 mücadeleden ikisi (yılan ve Selcan'la güreş) Zihak'ın yeniden yaratımında metne eklenmiştir. Yine bu kısımda da Selcan'ın babasının adı orijinal metindeki farklı olarak okuyucuya Buğur Bey olarak takdim edilmiştir.

*Ertesi gün çıktığı ilk meydanda aslanla savaşacağını ve yanına silah olarak bir hançer alabileceğini öğrenen Kan Turalı, Buğur Bey ve Selcan dışında onları izlemeye gelen şehir halkının da izlediği bu meydanda çıkar ve aslanın getirilmesiyle başlayan mücadelede Allah'tan yardım dileyip savaşmaya başlar. Ancak aslanın pençesini kullanması sebebiyle önce başarılı olamayan Kan Turalı, meydanda ucu sivri bir taşın olduğunu görüp bu taşın yanına gider. Kan Turalı'yı takip eden aslan, Kan Turalı'nın üstüne atlamak isterken taşın üstüne atlar ve yaralanır. Yaralı aslanın boğazını kesen Kan Turalı, böylece birinci meydanda başarılı olur.*

Orijinal metinde Kan Turalı, anadan üryan soyunup beline bir bez sararak ve tüm mücadeleleri aynı günde ve silahsız gerçekleştirirken Zihak'ın metninde yapılacak her mücadele, birbirini takip eden farklı günlerde ve bir tane olmak şartıyla farklı silahları kullanma şansı ile yapılır.

Yine orijinal metindeki ilk mücadele boğa ile yapılmaktadır. Zihak'ın metninde ise ilk mücadelede aslan vardır. Kan Turalı'nın aslanı öldürme yöntemi de orijinal metinle yeniden yaratılan metinde farklılık göstermektedir. Orijinalinde bileğini kullanan Kan Turalı, Zihak'ın metninde aklını da kullanmıştır.

Son olarak orijinal metinde Kan Turalı; boğa, aslan ve deve ile yapılan mücadelede yoldaşlarının kendisini övmelerini ister ve bu sebeple de 40 yiğit, okudukları soylamalarla Kan Turalı'yı övüp ona moral verirler. Ancak Zihak'ın metninde aslan ile mücadeleye girişecek Kan Turalı, bu kısımda Allah'tan yardım diledikten sonra mücadeleye başlar.

Kan Turalı, *ikinci gün boğa ile mücadelede eder. Bu mücadelede de aklını kullanan Kan Turalı, üzerine doğru hızla koşan boğanın kendisine yaklaştığı anda yere yatar. Kan Turalı'yı es geçtiği için dengesini kaybedip yere yığılan boğanın boğazını kesen Kan Turalı, bu mücadeleden de galip ayrılır.*

İkinci günün mücadelesinde boğa ile karşılaşan Kan Turalı'nın rakibini bertaraf etme yöntemi orijinal metindeki ile farklıdır. Orijinal metinde boğayla güç yarışına girip başaramayacağını



anlayan ve boğanın dengesini kaybetmesi için önünde dayak olmayı bırakan Kan Turalı, Zihak'ın metninde üzerine doğru hızla gelen boğanın kendisine yaklaştığı anda yere yatar ve boğanın dengesini kaybedip yere yığılmasını sağlar. Sonunda da hançeriyle boğanın boğazını keserek bu mücadeleyi kazanır.

*Bir sonraki gün dört yılanla gözleri bağlı bir şekilde mücadele edecek olan Kan Turalı'nın alabileceği silah, yay ve oklarıdır. Yılanın kendisini ısırması için uygun kıyafetler giyen Kan Turalı, meydana çıkar ve yılanların salıverilmesini ister. İlk iki yılanı tek seferde attığı iki okla öldüren Kan Turalı, bir yılanı çizmeleriyle ezer. Üzerine tırmanmaya başlayan son yılanı üzerinden atan Kan Turalı, bu yılanı da oku ile öldürerek bu meydanda da başarılı olur.*

Ertesi günkü mücadele 4 yılanla yapılacaktır ve bu mücadelede Kan Turalı'ya verilecek silah, oklar ve yaydır. Orijinal metinde bulunmayan ve Zihak tarafından metne eklenen bu mücadelede yılanın kendisine zarar vermesini engellemek için uygun kıyafetler giyen Kan Turalı'nın yılanla mücadelesi, 1973 yapımı "Savulun Battal Gazi Geliyor" filminde Cüneyt Arkın'ın canlandığı Seyyit Battal'ın gözleri kör edildikten sonra yılanları ok ile öldürmesi sahnesiyle aynıdır (Sinematurk, 2021). Son 30 yılda İran'da yaygınlaşmaya başlayan uydu sistemi sayesinde İran Türkleri, Türkiye'de yayın yapan televizyon kanallarını izleme şansı bulmuşlardır (Başar, 2020, s. 4-9). Zihak'ın destana eklediği bu mücadelede, adı geçen filmdeki sahneden etkilenme söz konusu olabilir.

*Geldiği ilk gün Kan Turalı'yı görüp beğenen Selcan, dördüncü gün meydana çıkmadan önce Kan Turalı'yla görüşmek ister ve hizmetçi kıyafetine bürünüp onun yanına gider. Bir süre yapılan hasbîhâlden sonra ertesi günkü meydanda da başarılı olacağına inandığı Kan Turalı'yı bir konuda uyarır. Çünkü amcasının oğlu da kendisi ile evlenmek istemektedir ve onun Kan Turalı'ya zarar vermemesi için sevdiğini uyarır. Selcan, dördüncü günkü meydanda deveyi yenmesi durumunda kendisiyle gürüşmesi gerektiğini ancak bu şartından vazgeçtiğini de Kan Turalı'ya bildirir.*

Zihak'ın destana eklediği bir kısım da Kan Turalı'nın deve ile mücadeleye girmeden önceki günün gecesinde Selcan'ın Kan Turalı'ya yaptığı ziyarettir. Eklediği bu kesitle destanını orijinal metnin çizgisinden uzaklaştıran Zihak, Selcan'ın amcasının oğlunu da metne ekler ve Selcan, kendisiyle evlenmek isteyen bu kişinin Kan Turalı'ya zarar verebileceğini söyleyerek hazırlıklı olmasını ister. Bu ekleme, destanın ileriki kısımlarında yeni bir kesitin habercisi olacaktır.

*Gerçekten de Selcan'ın amcasının oğlu Kan Turalı'nın bu meydanda kaybetmesi için bir plan yapmıştır. Ertesi gün çıkılacak meydan deve meydanıdır. Bu sebeple devenin bakıcısına verdiği rüşvetle devenin yağ ile yıkanmasını ve deveye şarap içirilmesini isteyen amcaoğlu, devenin gövdesinin kaygan olması durumunda Kan Turalı'nın başarısız olacağını düşünür. Başlayan mücadelede deveyi tutup kavramak isteyen Kan Turalı, bu yağ sebebiyle başarısız olur. Sonunda yine aklını kullanan Kan Turalı, kızgın devenin gözlerine bir avuç toprak atarak onun görmesini engeller ve kalbinden bıçakladığı deveyi öldürür. Kan Turalı'nın bu meydanda da başarılı olduğunu gören Selcan'ın amcasının oğlu, işaret ettiği adamlarından Kan Turalı'yı öldürmelerini ister. Ancak Kan Turalı'nın Batmaz Kılınc adındaki yiğidi çektiği ok ile amcaoğlunu öldüreceğini ve adamların geri çekilmesi ister.*



*Bu yiğidi sayesinde ölüm tehlikesini atlatan Kan Turalı ise öldürdüğü devenin kafasını kesip Buğur Bey'in önüne atarak ertesi gün çıkacağı son meydanı beklediğini söyler.*

Bir önceki kısımda anlatıda hazırlanan düğüm, bu kısımda okuyucuya sunulur ve Selcan'ın amcasının oğlu, bir plan yapıp verdiği rüşvetle bu plandaki istediklerini deve bakıcısına yaptırır. Ancak Kan Turalı, bu mücadeleyi de kazanır. Kan Turalı'nın deve ile mücadele sahnesi de orijinal metinden farklıdır ve Zihak, metne birçok kısımda olduğu gibi kendi yorumunu katmıştır.

Kan Turalı'nın deve ile mücadelesini de kazandığını gören amcaoğlu, planını devreye sokar; ancak düğümü çözecek kişi, Kan Turalı'nın yoldaşlarından Batmaz Kılınç'tır. Orijinal metinde olmayan bu kahramanın ad seçiminde de Köroğlu Destanı'nın etkisi görülür. Bu isim, Anadolu dışında İran Türkleri Köroğlu Destanı kollarında da geçen "Tanrı Tanımaz, Dil Bilmez, Korku Kanmaz" gibi kahraman adlarına söyleyiş ve anlam bakımından benzetilmiştir.

Batmaz Kılınç'ın ok ile hedef aldığı amcaoğlunun niçin öldürülmediği destanın devamı için gereklidir ve bu kişi, destanın ileriki kısmında bir mücadelenin başrolünde yer alacaktır.

Sonuçta deveyi de öldüren Kan Turalı, ertesi günkü son meydanda Selcan'la güreşmeyi bekleyeceğini söyleyerek devenin kafasını Buğur Bey'in önüne atar.

*Kızının son meydandan vazgeçtiğini, Kan Turalı'ya kurulan pusudan habersiz olduğunu ve bu kişileri cezalandıracağını Kan Turalı'ya bildiren Buğur Bey, kızı ile Kan Turalı için yapılacak düğünün başlamasını emreder.*

Bu kısmın bir bölümü de orijinal metinde yoktur ve yine Zihak tarafından metne eklenmiştir. Yeğenin Kan Turalı'yı niçin öldürmek istediğini anlamayan Buğur Bey, kızı Selcan'ın son şarttan vazgeçtiğini söylediği Kan Turalı'ya ile Selcan'ın düğünü başlatır.

*Birkaç gün Trabzon'da eğlenen Kan Turalı, ardından çeyiziyle birlikte Selcan'ı alıp buradan ayrılır. Batman Kılınç'ı da ailesine haber vermek için Türk yurduna gönderir. Bir süre yol aldıktan sonra da bir dağın yamacında dinlenmek için konaklayan Kan Turalı, kısa bir süre sonra uykuya dalar. Bir süre sonra amcasının oğlunun peşlerinden geldiğini anlayan Selcan, Kan Turalı'yı uyandırır. Selcan'a amcasının oğluyla savaşmaktan çekinmeyeceğini söyleyen Kan Turalı, Selcan'ın tepkisiyle karşılaşır çünkü bu savaş, Kan Turalı'nın değil kendisindedir. Kan Turalı'ya yerinden ayrılmaması gerektiğini ve kendisinin savaşmaya gittiğini söyleyen Selcan'ı gitmemesi yönünde ikna etmeye çalışan Kan Turalı başarılı olamaz. Kan Turalı'yı geride bırakıp gelen orduya saldıran Selcan, bir gediğin başında karşıladığı askerleri bir bir öldürmeye başlar, amcaoğlunu görünce de yaptığı bu eylemin yanlış olduğunu ve geri dönmesini ister. Kararından dönmeyen amcaoğlu, Selcan'ın attığı ilk okun atını öldürdüğünü görünce geri dönüp ordusuyla birlikte kaçmaya başlar. Selcan da bu durum üzerine Kan Turalı'nın yanına dönmek için yola çıkar. Bu esnada eşinin peşinden gidip orduya saldıran Kan Turalı, kurulan pusuyla esir düşer ve idam edilmek üzere hazırlıklar yapılır.*

Orijinal metinde Kan Turalı, gerdek çadırına bile girmeden Oğuz iline yola çıkarken Zihak'ın metninde Kan Turalı ile Selcan'ın düğünü Trabzon'da başlar ve bir müddet burada eğlenilir. Oğuz iline doğru yola çıkıp yolda verdikleri molada Kan Turalı uykuya dalar.



Orijinal metinde Selcan'ın babası verdiği kararın yanlış olduğu fikriyle ordusuyla kızının peşine düşerken Zihak'ın metninde Selcan'ın amcasının oğlu ordusuyla onları takip eder. Amacı ise Kan Turalı'yı öldürüp Selcan'la evlenmektir. Böylece amcaoğlunun metne niçin dâhil edildiği anlaşılmış olur.

Yine bir önceki kısımda Batmaz Kılınç'ın Selcan'ın amcasının oğlunu niçin öldürmediği de bu kısımda ortaya çıkmıştır. Amcasının oğlunun peşlerinden geleceğinin bilincinde olan Selcan, Kan Turalı'yı uyandırdıktan sonra müstakbel eşine; amcasının oğluluyla kendisinin savaşacağını ve kesinlikle peşinden gelmemesi hususunda uyarır. Ardından karşıladığı orduyla savaşmaya başlar ve orduyu geri püskürtür. Selcan'ın bu uyarısı da metnin devamı için kurgulanmıştır.

Orijinal metinde Kan Turalı ile birlikte düşmana saldıran Selcan, Zihak'ın metninde tek başına orduyla savaşır hatta onları geri püskürtür. Ancak Selcan'ın uyarısını dinlemeyen ve saldırdığı askerler tarafından esir alınan Kan Turalı, idam edilmek istenmektedir. Orijinal metinde ise Kan Turalı'nın esir alındığı bilgisi yoktur.

Kılıcı kanlı bir şekilde konaklama yerine dönen Selcan'ı, oğlunu karşılamak için gelen Kanlı Koca görür ve *Selcan'ın Kan Turalı'yı öldürdüğünü düşünür*. Kan Turalı'nın bıraktığı yerde olmadığını gören ve Kanlı Koca'ya yaşadıklarını anlatan Selcan, *geriye dönüp idam etmeye hazırlandıkları Kan Turalı'yı kurtarır*; ancak Kan Turalı dövülmüş ve her yanı kan revan içindedir.

Düşmanı püskürttükten sonra konaklama yerine dönen ve burada Kan Turalı'yı bulamayan Selcan, kayınbabasının suçlamasıyla karşılaşır. Kanlı Koca, okuduğu bir şiirle kılıcından kan damlayan Selcan'a, Kan Turalı'yı öldürüp öldürmediğini sorar. Orijinal metinde ise şiiri okuyan kaynanadır ve Kan Turalı'yı öldürdüğü suçlaması bu şiirde söz konusu değildir.

Geri dönüp eşini bulan Selcan, Kan Turalı'yı idam edilmekten kurtarır. Ancak Kan Turalı'nın esir alınması gibi idam edilmek istenmesi de orijinal metinde yoktur ve söz konusu metinde Kan Turalı yaralanmış olsa da savaşmaya devam etmektedir. Selcan'ın da gelişiyile düşmana galip gelinir.

*Kan Turalı'nın düştüğü hâle üzülse de sözünü dinlememesine çok sinirlenen Selcan, onu cezalandırmak ister ve Kan Turalı'ya; onunla bir mücadeleye gireceklerini, belirledikleri bir mesafeden birbirlerine üçer ok atacıklarını, ilk okları Kan Turalı'nın atacağını ve kendisini vuramaması durumunda onu cezalandıracağını söyler. Hem düştüğü durum karşısında aşağılanan hem de Selcan'a verdiği sözü tutmayan Kan Turalı'nın bu mücadeleye girmekten başka çaresi yoktur. Neticede hazırlıklar yapılır ve Kan Turalı, ilk otu atar. Ok, Selcan'ın omzunu sıyırıp geçer. Diğer iki oku ise Selcan, havada bertaraf eder.*

Bu kısımdaki ok sahnesi orijinal metinden tamamen bağımsızdır. Orijinal metinde kendisinin Selcan tarafından kurtarılmasını gururuna yediremeyen Kan Turalı, Selcan'ı öldürmek istemektedir. Selcan ne kadar alttan olsa da Kan Turalı kararından dönmez ve bu duruma çok sinirlenen Selcan, eşine meydan okur. Zihak'ın metninde ise sözünü dinlemeyip savaşmaya giriştiği için Kan Turalı'ya sinirli olan Selcan, onu düelloya çağırır ve birbirlerine ok atacıklarını; Kan Turalı'nın isabet ettirmesi durumunda onu affedeceğini söyleyerek yarışmayı başka bir boyuta taşır. Neticede Kan Turalı, Selcan'ı vuracak durumda olsa da ona kıyamadığını



söyler. Böylece orijinal metindeki Kan Turalı'nın korkusu, yazar tarafından metinden çıkarılmış olur. Yine orijinal metinde Selcan'ın attığı oklardan korkup geri adım atmak zorunda kalan ve sevgilisine, onu sınıdığını söyleyen Kan Turalı iken Zihak'ın metninde ise Selcan, Kan Turalı'yı sınıdığını söyler.

*Kan Turalı, sevdiğine kıyamayacağını söyleyince onu affeden Selcan, Kan Turalı'yı Kanlı Koca'nın yanına getirir. Kan Turalı'nın başına ne geldiğini merak eden babasına; savaştığı esnada nasıl pusuya düşürüldüğünü ve idam edilmeden önce Selcan'ın kendisini nasıl kurtardığını anlatan Kan Turalı ile Selcan'ın düğünü başlatılır. Destan, Kanlı Koca'nın gelinine okuduğu tarif türündeki bir şiir ile son bulur.*

Kan Turalı'nın Selcan'a kıyamadığı için onu vurmadığını söyledikten sonra gelen af ile barış sağlanır. Babasının yanına dönen Kan Turalı, Selcan'ın kendisini nasıl kurtardığını babasına anlatır. Bu kısım da orijinal metinde yoktur.

Orijinal metinde destanın son kısmında Dede Korkut'un okuduğu soylama, Zihak'ın metninde Kanlı Koca'nın, gelinine okuduğu tarif adı verilen şiir ile son bulur. İran Türkleri âşık muhitlerinde; damadın, gelinin ya da meclisteki bir kişinin güzellemesinin yapıldığı bu şiir türüne "tarif" adı verilmektedir (Özdamar, 2018, s. 253). Bu şiir, destanlarda duvakkapma adını almaktadır. Evlilikle alakalı bir terim olan duvakkapma, İran ve Azerbaycan Türklerinde, düğün bitiminde gelinin duvağı kapatılıp yeni evine götürülmesi esnasında okunmaktadır. Destanlarda, özellikle de aşk konulu destanlarda, âşık ile maşukun birbirine kavuşması ile düğünün tamamlanıp eşlerin kavuşmaları arasında bir benzerlik kurulduğu için destan bitimindeki şiire duvakkapma adı verilmiştir (Tehmasib ve Kasımlı 2005, s. 10; Cemiloğlu Ali İmamverdi, 2021, s. 241; Orucov vd., 2006, s. 710).

### 3. 2. ŞEKİL VE YAPI ÖZELLİKLERİ

Ali Rıza Zihak, "Kan Turalı ve Selcan Destanı" adlı çalışmasında Dede Korkut Kitabı'nda "Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu" adıyla geçen destanı, yeniden yaratırken orijinal metindeki bazı kısımları çıkarmış, bazı kısımlarda yeni olaylar ve kahramanlar ekleyerek adı geçen destanı, İran Türkleri âşıklık geleneğine uygun olarak bir âşık destanı formuna dönüştürmüştür.

Bunu yaparken destanın dilini (şive ve söyleyiş özelliklerini) Hoy Türkçesine uyarlayan Zihak, orijinal metindeki hece sayıları eşit olmayan soylamalar ile bazı nesir kısımları 8'li ve 11'li hece ölçüsünde geraylı, koşma, atışma ve tarif türlerinde dörtlüklere dönüştürmüştür.

Bu kısımda ilgili destanın orijinal metni ile yeniden yaratılan metindeki şekil farklılıkları, bir önceki başlıktakine benzer bir usulde tablo içerisinde gösterilmiş ve Zihak'ın söz konusu yaratımındaki farklılıklar ve eklemeler gösterilmiştir. Bu usule göre incelemede semantik bir yol izlendiği için Zihak'ın söz konusu metni yazıya aktarılırken T.C. resmî alfabesi kullanılmıştır. Ayrıca metinlerde geçen ve Türkiye Türkçesinde anlaşılması güç olabilecek bazı kelime, kelime grubu ve ifadelerin dilimizdeki anlamı köşeli ayraç işareti [xxx] içinde verilmiş ve bu anlamı veren kısımların yazı boyutu küçültülmüştür. Son olarak destanın orijinal



metninde yer alan kısımları, Muharrem Ergin'in "Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile)" adlı çalışmasından alınmıştır.

Zihak'ın yarattığı metindeki ilk şekil ve yapı değişikliği, Kanlı Koca'nın oğlunu evlendirmek istemesi üzerine Kan Turalı'nın aradığı eş kriterlerini babasına anlattığı kısımda gerçekleşir. Orijinal metinde sadece nesir olarak verilen bu kısmın bir bölümü, Zihak'ın çalışmasında nazma çekilmiştir.

<p>Kaınlı Koca aydur: Yarenler atam öldi men kaldum, yirin yurdın tutdum, yarınki gün men ölem oğlum kala, bundan yigregi yohdur ki gözüm görür-iken oğul gel seni ivereyim didi. Oğlan aydur: Baba çün meni ivereyim dirsın, maña layık kız niçe olur? Kan Turalı aydur: Baba men yirümden turmadın ol turmuş ola, men kara koç atuma binmedin ol binmiş ola, men kanlu kâfir iline varmadın ol varmış maña baş getürmiş ola didi. Kaınlı Koca aydur: Oğul sen kız istemez-imişsin bir cılasun bahadur ister-imişsin, anuñ arkasında yiyesin içesin hoş kiçesin. Aydur: Beli canum baba eyle isterem, pes varasın bir cici bici türkmen kızını alasın nagahandan tayanam üzerine düşem karnı yırtıla didi. Kaınlı Koca aydur: Oğul kız görmek senden, mal rızk virmek benden didi (Ergin, 1997, s. 184-185).</p>	<p>-Gerek evlensesen ve sene toy tutak [düğün yapalım]. Bala bala [yavaş yavaş] vahtıdı ki geçesen benim yerime ve ellerimizi [yurdumuzu] düşmanlardan koruyasan. Da [artık], men kocalmışam ve ölkemizin kabağında [önünde] duranmaram.</p> <p>Kan Turalı dedi:</p> <p>-Men evlenenmerem. O kız ki men ahtarırım [ararım] hele [hâlâ] tapanmamışam [bulamadım]. O kız ki ad, sanı ola ve döyüş meydanında menle çiyin be çiyin [omuz omuza] vuruşa!</p> <p>Sora [sonra] kılıncını döşünde saz eyliyib ahtardığı [aradığı] kızdan bele [böyle] söz açdı [anlattı]:</p> <p>Türkmen elinden bir kız alaram Kılıncı elinde abidâr [sulanmış] ola Ohunu koyanda kaman [yay] üstüne Kolları poladdan tabidâr [güçlü] ola</p> <p>At üste minende er kimi [gibi] dura Döyüş mendanında busadlar [pusular] kura Şafak sökülmemiş yuhudan [uykudan] dura [kalka] Namahrem görmeye, nikabdâr ola</p> <p>Kan Turalı diyer karakoç atım Bir kız ahtarırım, metlebe çatım [ulaşayım] Her yerde diyile toyum, besatım [sofram] Rakib koyub kaça, derbeder ola (Zihak, 1393/2014, s. 4).</p>
---	---

Destanda şekil ve yapı değişikliğinin yapıldığı bir diğer kısım, kendisine yaraşır bir kız aramaya giden Kan Turalı'nın bu özelliklere malik bir kız bulamadığının nakledilmesinde karşımıza çıkar. Bu kısımda da orijinal metindeki konuşmaların bir kısmı nazma çekilmiştir.

<p>Böyle diğec erenler evreni Kan Turalı yirinden turdı, kırk yigidin yanına aldı, İç Oğuzı gördi, kız bulımadı, kayıtdı girü döndi ivlerine geldi. Babası aydur: Oğul kız buldun-mı? Kan Turalı</p>	<p>Kan Turalı, delikanlı iğitleriyle yola çıhib bütün ölkeni gezib dolaşdılar amma dediği kimi bir kız tapanmadı [bulamadı]. Kanlı Koca'ya heber geldi ki Kan Turalı gelibdi. Onun peşvazına</p>
--	--





aydur: Yıkılsun Oğuz illeri, maña yarar kız bulmadum baba didi (Ergin, 1997, s. 185).

[karşılılamaya] çıhıb danışık sohbetden sora [sonra] dedi:

-Bir kız seçebildin ya yoh?

Kan Turalı atasının [babasının] cevabında hüznü olarak bele [böyle] dedi:

Gezdim Oğuz ellerini  
Cana sinen kız bulmadım  
Aşdım dağı, geçdim düzü  
Derde yanan kız bulmadım

Ya alçakdılar ya uca  
Ya karıdı ya ki koca  
Ya tenbeldi ya alaca [ala bula]  
Derde yanan kız bulmadım

Kan Turalı geri döndü  
Yatmaz çırağımız söndü  
Behtim yatıb terse döndü  
Derde yanan kız bulmadım (Zihak, 1393/2014, s. 5).

Zihak'ın nazma çektiği bir diğer kısım ise oğlu Kan Turalı'nın aradığı kızını Trabzon'da bulan Kanlı Koca'nın bu kızın varlığından ve yerine getirilmesi gereken şartlardan oğlu Kan Turalı'ya bahsettiği ve onu korkutmaya çalıştığı kısım.

Kanlı Koca giderek geldi Oğuz'a çıktı. Kan Turalıya haber oldu, babañ geldi didiler. Kırk yigid-ile babasına karşı vardı. Elin öpdi, aydur: Canum baba maña yarar kız bulduñ-mı? Aydur: Buldum oğul hünerüñ var-ise didi. Kan Turalı aydur: Altun akça-mı ister, katır biserek-mi ister? Babası aydur: Oğul hüner gerek hüner didi. Kan Turalı aydur: Baba yilisi kara kazılık atuma eyer salayım, kanlu kâfir iline akın çapayım, baş keseyim, kan dökeyim, kâfire kan kusdurayım, kul karavaş getüreyim, hüner göstereyim. Kanlı Koca aydur: Hay canum oğul hüner didigüm ol degül, ol kız için üç canavar saklamışlar, her kim ol üç canavarı basa ol kız aña virtürler, basup öldürmese anuñ başını keserler burca asarlar (Ergin, 1997, s. 186).

Kanlı Koca'gil oradan kayıdıb [geri dönüp] ve dağ daşı aşandan sonra çatdılar [vardılar] Oğuz ellerine ve Kan Turalı onların peşvazına [karşılılamaya] çıhır. Kan Turalı'ya dedi:

-Oğul, tapmışam [buldum] amma kaş [keşke] tapmayaydım [bulmayaydım].  
Ve sözünü bu şiir ilen [ile] yetirdi [bitirdi]:

Oğul, sene bir kız buldum  
Almağına hüner gerek  
Malınan, servet istemez  
Delikanlı bir er gerek

Kanlar içen devesi var  
Neçe [birkaç] şerti, vadesi [vaat] var  
Aslan, ilan [yılan], boğası var  
Delikanlı bir er gerek

Âlemi tutubdu nazı  
Dillerdedir onun sözi  
Trabzon'da "Buğur" kızını  
Delikanlı bir er gerek

Kanlı Koca sövüb [sevip] seçmiş  
Oğlanların başını kesmiş  
Kanlı başlarını asmış  
Delikanlı bir er gerek (Zihak, 1393/2014, s. 6-7).



Aradığı kızın bulunmasıyla hemen yola çıkmak isteyen Kan Turalı'yı vazgeçirmek isteyen Kanlı Koca, oğlunu korkutmak istese de başarılı olamaz ve onu vazgeçirmek için uğraşır. Orijinal metinde de soylamayla anlatılan bu kısım, Zihak tarafından nazma çekilmiştir.

<p>Kaınlı Koca aydur: Gördün-mi men maña nitdüm, oğlana korhınç haberler vereyim, ola kim gitmeye döne didi. Kaınlı Koca burada soylamış, görelüm hanum ne soylamış: Aydur: Oğul sen varaçak yirüñ Tolamaç tolamaç yolları olur Atlu batup çıkamaz anuñ balçığı olur Ala yılan sökemez anuñ ormanı olur Gök-ile pehlu uran anuñ kal'ası olur Göz kakuban köñül alan anuñ görklüsü olur Hay dimedin baş götüren celladı olur Yağrınında kalkan oynar yayası olur Yavuz yirlere yiltendün kayıda döngil Ağ sakallu babañı karıçuk olmuş anañı buzlatmagıl didi (Ergin, 1997, s. 186).</p>	<p>Kanlı Koca istedi Kan Turalı'nı herasan ederek [korkutarak] belke [belki], şeytan atından yendire [indire] ve Oğuz ellerinden bir kız ala ki dedi: -Hele sen bütün sözlerimi eşitmeyibsen. Kulağ as [dinle], gör; ne diyirem?:</p> <p>Yâr diyerek bu diyardan gedirsen Amma dolamac, buruk yolları vardır At da atlığında, batsa çihanmaz Batlaklı [bataklık], tikanlı [dikenli] yolları vardır</p> <p>Sökülmez ormanda ilan [yılan] meleşir Uca dağ başında kurdlar dolaşır Haramiler gelib senle savaşır At geçmez, sökülmez yolları vardır</p> <p>Kanlı Koca diyib diyib hay salar Ahım gedib asımana dayanar Çoh oğlanlar şirin candan usanar Batlaklı, tikanlı yolları vardır (Zihak, 1393/2014, s. 7-8).</p>
---	---

Babasının sözlerine karşılık kararından dönmeyeceğini ailesine bildiren Kan Turalı, ana ve babasından helallik isteyip yola çıkar. Orijinal metinde soylamayla anlatılan bu kısım, Zihak tarafından nazma çekilmiştir.

<p>Kan Turalı kakıdı, aydur: Ne söylersin ne aydursin canum baba Bu kadar işden korhan yiğit-mi olur Alp ere korhu virmek 'ayıb olur Dolamaç dolamaç yollarını Kadir kor-ise dün-ile yortam Atlu batup çıkamaz anuñ balçığına kumlar döşeyem Ala yılan sökemez ormanını Çakmak çakup oda yakam Gök-ile pehlu uran kal'aların Kadir kor-ise yapam yıkam Göz kakuban köñül alan görklüsünün boynın öpem Yağrınında kalkan oynar yayasınun Kadir kor-ise başın kesem Ya varam ya varmayam Ya gelem ya gelmeyem Ya kara buğranun göksi altında kalam Ya buğranun boynuzunda ilişem Ya kağan aslanun kıynağında didilem Ya varam ya varmayam Ya gelem ya gelmeyem Yine görünçe big baba hatun ana esen kaluñ</p>	<p>Kan Turalı bir atasına [babasına] bahdı, bir özüne [kendisine] bahdı ve bele [böyle] dedi:</p> <p>Atam benim, bu ne sözdü? Sözledin Merd oğlana korhu vermek derd olar Dolamaş yollarla korkutma meni Merd igidin oğlu da merd olar</p> <p>Bil ki candan geçib canlar alaram Haramilerle men başa çiharam Selcan'sız gelib Oğuz'a çihmaram Merd igidin oğlu da merd olar</p> <p>Belli deyil gedib gelem, ya gelmeyem Amma umud meydanları fethedem Görerken Selcan'ı canımdan sevem Merd igidin oğlu da merd olar</p> <p>Kan Turalı getmeye atasından izin alıb söz verdi ki sağ selamet kayıdıb [geri dönüp] Selcan'ı da özünen getirsin (Zihak, 1393/2014, s. 8-9).</p>
---	--



didiler. Gördiler ki namus için beklemez, ayıtdılar:  
Oğul uğuruñ açuk olsun, sağ esen varup gelesin  
didiler. Atasınıñ anasınıñ ellerin öpdi (Ergin,  
1997, s. 186-187).

Yiğitleriyle Trabzon'a gelip Buğur Bey'in huzuruna çıkan Kan Turalı, niçin geldiğini Buğur Bey'e nakleder. Orijinal metinde soylamayla anlatılan bu kısım, Zihak tarafından nazma çekilmiştir.

Tekür aydur: Yigit ne yirden gelürsin? Kan Turalı  
yirinden turı geldi, apul apul yorıdı, ağ alını  
açdı, ağ bileklerini sığadı, ayıtdı-kim:  
Karşu yatan kara tağunu aşmağa gelmişem  
Akındılı suyuñu kiçmege gelmişem  
Tar etegüñe giñ koltuğuna sığınu gelmişem  
Tañrı buyuruğı-y-ile Peygamber kavli-y-ile  
Kızıñı almağa gelmişem  
didi (Ergin, 1997, s. 188).

Buğur Bey dedi:  
-Bizden istediğin nedir?  
Ki Kan Turalı dedi:  
-Şiirinen, bayatınan diyeceyim hidmetize ve  
bele [böyle] dedi:

Oğuz ellerinden düşmüşem yola  
Dağlar ovun [avını] ovlanmağa [avlamaya]  
gelmişem  
Kinli paşalara meydan ohuyub  
Ahan suyu men kesmeğe gelmişem

Türk oğlunun çohdu ellerde kızı  
Kanlı igitlerden almışam bacı [haracı]  
Tir-i şehab [akan göktaş] tekin [gibi] yügürrem  
[saldırım] düzü [doğrusu]  
Kan diyib can koymağa gelmişem

Kan Turalı işler, hakdan düzeli  
Âşık olub söyleyirdim ezeli  
Sevmişem men Selcan kimi [gibi] gözeli  
Sellerde men boğulmağa gelmişem (Zihak,  
1393/2014, s. 9-10).

Orijinal metindeki ilk mücadele, boğa ile yapılırken Zihak'ın metnindeki ilk mücadele ise aslanla yapılmaktadır. Orijinal metindeki soylamalar, yoldaşlarının Kan Turalı'ya cesaret verme ve onu övme amacı taşırken Zihak'ın metnindeki mücadelelerdeki tek nazım kısmı, ilk mücadeleye çıkacak olan Kan Turalı'nın Allah'tan yardım istemesinde görülür. Orijinal metindeki Allah'tan yardım istenme ise nesir olarak sunulmuştur.

Kan Turalı mere kâfir aslanuñı koyu vir gelsün  
didi. Kara polat öz kılıcum yok kim karvaşduğı  
dem iki biçe-y-idüm, saña sığındum cömerdler  
cömerdi gani Tañrı, meded didi. Aslanı koyu  
virdiler, sürdi geldi. Kan Turalı bir kepenegi  
kapağına toladı, aslanuñ pençesine sunı virdi.  
Adı görklü Muhammede salavat getürdi, aslanuñ  
elin gözedüp bir yumruk eyle urdı-kim yumruk  
çeñesine tokındı, uvatdı. Süğsüninden tutdı  
bilini üzdi, andan getürüp yere urdı, hurd oldı.  
Tekür öñine geldi ayıtdı (Ergin, 1997, s. 190-  
191).

Kan Turalı bir yere bahıb, bir göye bahıb  
Tanrı'dan yardım diledi ve üreyinde [yüreğinde]  
bele [böyle] dedi:

Dayandım, sığındım Tanrı adına  
Rahim Allah'san sen, meded ver meded  
Burda ölse kimse yanmaz hâlıma  
Rahim Allah'san sen, meded ver meded

Rakibler dörd yandan eyler tamaşa  
Fezanın [kaderin] yazdığı gelecek başa  
Aslan meydanında girrem savaşa  
Rahim Allah'san sen, meded ver meded

Kan Turalı öz [kend] bileyiynen yaşar



	Aslanı öldürüb meydanı yahar Sarı Donlu Selcan saraydan bahar Rahim Allah'san sen, meded ver meded (Zihak, 1393/2014, s. 11).
--	---

Zihak'ın metne eklediği kısımlardan biri de Selcan'ın Kan Turalı ile görüşmesinde sunulmuştur. Üç meydandaki mücadeleyi kazanan Kan Turalı'nın çıkacağı son meydana, deve ile yapacağı mücadeleden önce Kan Turalı'nın yanına giden Selcan, amcasının oğlunun da kendisi ile evlenmek istediğini; bu sebeple deve meydanında da kazanırsa Kan Turalı'ya zarar verebileceğini söyler. Selcan'ın yanına gelmesine oldukça sevinen Kan Turalı, ona bir güzelleme okuyarak duygularını bu şiirle sevdiğine nakleder.

Orijinal metinde olmayan kısım	Selcan gözlerin dolandırırken Kan Turalı'nın dünyası deyişlenib [değişip] ve dedi: -Gönlüme bir neçe [birkaç] söz geldi. Kulak ver [dinle], gör; ne diyirem?:  Cellad kimi [gibi] canı elden Alar o gözler, o gözler Süleyman'ı teht üstünden Salar o gözler, o gözler  Çoh salıbsan galmagalı [karışıklık] Emerem lebinden [dudağından] balı Frengi'ynen İstanbul'u Çalar [benzer] o gözler, o gözler  Tarı'm [Tanrı'm] helk eyleyib [yaratıp] aceb? Verib kemal, marifet, edeb Çohlarnın kanına sebeb Olar o gözler, o gözler  Kan Turalı derde dolar Yâr aklımı elden alar Ovsun [efsun] götürmez o şehmar Çalar o gözler, o gözler (Zihak, 1393/2014, s. 13-14).
--------------------------------	---

Zihak'ın metne eklediği kısımlardan bir diğeri, son meydana deve ile yaptığı mücadelenin ardından Selcan'ın amcasının oğlunun Kan Turalı'yı öldürtmek istemesinde verilmiştir.

Kan Turalı'nın öldürülmesine engel olacak kişi ise Kan Turalı'nın yoldaşlarından biri olan Batman Kılınç olacaktır. Kendisine kurulan tuzağı anlamayan ve cellatları görünce şaşırın Kan Turalı, duygularını yine şiirler nakleder.

Orijinal metinde olmayan kısım	Amma Kan Turalı'nın olub geçenlerden heberi yoh idi ve celladları gören kimi [görünce] üreyinden [yüreğinden] bu sözler geçdi:  Çekilin dalı [geriye] celladlar Selcan iltimasa gelir Delikanlı igitlerim [yiğitlerim] Paşanan da behse [konuşmaya] gelir
--------------------------------	--



	<p>Yaman yerde tutdu kaza Ecel katl-i ferman yaza Bir heber versez Oğuz'a Atam, anam yasa gelir</p> <p>Canım kurban olsun merde Namerd göylü [gönlü] dola derde Selcan ohun [oku] kuran yerde Ef'i [yılan türü] asa asa gelir</p> <p>Kan Turalı dur [kalk] yerinden Metleb iste [talep et] öz pirinden Bu söz gitmez serinden [aklından] Celladlar hevесе gelir (Zihak, 1393/2014, s. 15).</p>
--	--

Selcan'ı alıp yiğitleriyle Trabzon'dan ayrılan Kan Turalı, bir müddet sonra dinlenmek için konaklamak ister. Konakladıktan kısa bir süre sonra da uykuya dalar. Amcasının oğlunun kendisinden kolayca vazgeçmeyeceğini bilen Selcan ise uyuyamaz. Beklenen olur. Bir toz bulutunun kendilerine yaklaştığını gören Selcan, amcasının oğlunun bir orduyla kendilerine yaklaştığını anlar ve durumdan haberdar etmek istediği Kan Turalı'yı uyandırır. Orijinal metinde soylama olarak verilen bu kısım, Zihak'ın yaratımında nazım olarak sunulmuştur.

<p>Kız hazır idi. Bakdı gördi ılgar yetdi. Atın oynatdı, Kan Turalınuñ üzerine geldi. Soylamış, görelüm hanum ne soylamış: Aydur: Gafil olma kara başuñ kaldur yigit Ala kıyma görklü gözün açgıl yigit Karularuñdan ağ elleruñ bağlanmadın Ağ alınuñ kara yire depilmedin Gafil-ile görklü başuñ kesilmedin Alça kanuñ yir yüzine dökilmedin Yağı yetdi düşmen irdi Ne yatarsın kalkgıl yigit Kap kayalar oynamadın yir obrıldı Karı bigler ölmedin il boşaldı Karcaşuban uğraşuban tağdan indi Yasanuban üzerüñe yağı yetdi Yataçak yer-mi bulduñ yurt-mı bulduñ noldı saña diyü çağırdı (Ergin, 1997, s. 193-194).</p>	<p>Selcan bu sözlerinen Kan Turalı'nı ayıltmağa başlır:</p> <p>Ne yatıbsan bu diyârda gâfil yâr Koğza [kaldır] başın; koşun [ordu] geldi, yetirdi [ulaştı] Aç gözünü bu gafletden ayl yâr Koğza başın; koşun geldi, yetirdi</p> <p>Koşun gelib dörd dövreni [tarafını] almamış [almadan] Kanlı başın tenablardan [kendirlerle] asmamış Kılıncını üreyine [yüreğine] basmamış Koğza başın; koşun geldi, yetirdi</p> <p>Selcan diyer ki gül rengin solmadan Koşun gelib bizi esir almadan Karı koca ortalıkda kalmadan Koğza başın; koşun geldi, yetirdi (Zihak, 1393/2014, s. 16-17).</p>
---	--

Ordunun kendilerine yaklaştığını öğrenen Kan Turalı, Selcan'a okuduğu şiirle savaşmaktan korkmadığını söyleyerek onu yüreklendirir. Orijinal metinde bulunmayan bu kısım, yine Zihak tarafından metne ilave edilmiştir.

<p>Orijinal metinde olmayan kısım</p>	<p>Kan Turalı ona ürek vererek [cesaretlendirerek] bele [böyle] dedi:</p> <p>Durub dolannam başıyan Tökme kaş, kabağı [suratını asma] Selcan Söz verirem bu koşunun [ordunun]</p>
---------------------------------------	---



	<p>Al kandır boyağı [boyası] Selcan</p> <p>Mısri kılış sildirerem Kolum üste mindirerem Emmoğlunu öldürerem En [in] atdan aşağı Selcan</p> <p>Kan Turalı dile geldi Bülbül kimi güle geldi Emmoğlun fiile geldi Bağla, o döş bağı Selcan (Zihak, 1393/2014, s. 17-18).</p>
--	--

Kendilerinin peşinden gelen amcasının oğlunun karşısına çıkan Selcan, askerlerin bir kısmını okla öldürdükten sonra amcaoğluna bir şans verir ve geri dönmesini ister. Yine orijinal metinde olmayan bu kısım da Zihak tarafından metne ilave edilmiştir.

Orijinal metinde olmayan kısım	<p>Selcan bu sözleri diyib ıldırım [yıldırım] tek [gibi] çaptı, getdi. Tengenin [gediğin] kabağını [önünü] kesdi. Kabağa geleni ohunan vurdu. Ta ki emmoğlusunu gördü el sahladı [durdu]. Emmoğlusuna dedi:</p> <p>-Eger meni isteyirdin niye o meydanları reddelemedin [geçmedin] ve indi [şimdi] düşübsen benim peşime? Kayıt [geri dön], gelme bu meydana!</p> <p>Ve sözlerini bele [böyle] diyir:</p> <p>Sene diyim ey emmoğlu Kayıt [geri dön], gelme bu meydana Çekerem sinen dağını Kayıt, gelme bu meydana</p> <p>Sen elden heç utanmadın Yohsa metlebi kanmadın [anlamadın]? Sözüme de inanmadın Kayıt, gelme bu meydana</p> <p>Başın bedenden getmemiş [girmeden] Ömrünü heder etmemiş [etmeden] Ecel seni derk etmemiş [bırakmadan] Kayıt, gelme bu meydana</p> <p>Selcan çoşub dalgaları Erlər menden daldaları [çekinir] Ne şerm eyilir [utanır] ne utanır Kayıt, gelme bu meydana (Zihak, 1393/2014, s. 18-19).</p>
--------------------------------	---

Amcasının oğlunu defeden Selcan, Kan Turalı'nın yanına döndüğünde Kan Turalı'nın yerinde olmadığını ve kaynatasının geldiğini görür. Orijinal metinde, gelen kişiler Kan Turalı'nın anne ve babasıdır ve kaynana, orada bulamadıkları oğlunun nerede olduğunu okuduğu bir soylamayla gelinine sorar. Zihak'ın metninde ise aynı soruyu soran kaynata, kılıcından kan damlayan Selcan'ın Kan Turalı'yı öldürdüğünü düşünecektir.



<p>Ol mahalda Kan Turalınuñ babası anası çıka geldi. Gördiler kim bu gelen kişinuñ kılıcınıñ balçağı kanlu, oğlı görünmez. Haber sordılar, görelüm niçe sordılar: Anası aydur: Anam kişi kızum kişi Ala tañ-ile yirüñden turı geldüñ Oğulı tutdurduñ-mı Gafil-ile görklü başın kesdürdüñ-mi Kadın ana big baba diyü buzlatduñ-mı Sen gelürsin bir bigüm görünmez bağrum yanar Ağız dilden birkaç kelime haber maña Kara başum kurbân olsun gelin saña didi. Kız bildi kim kayın anası kayın atasıdur (Ergin, 1997, s. 194-195).</p>	<p>Kanlı Koca, Selcan'ı kan ter içre [içinde], elde kanlı kılınc ile görerken neden [birden] hiyale getdi ve nezerine geldi [aklına geldi] ki Selcan, onu öldürübdü ve bu sözleri dedi:</p> <p>Koca vahtı ömr-ü heder eyledin Yohsa oğlumu öldürdün mü sen? Elinde tutubsan kanlı kılıncı Yohsa düşmanları güldürdün mü sen?</p> <p>Gelmişdim ki oğul toyu eyleyim Ne ki gemin [gam] deryasından boylayım Şerbet diyib elvan kanın içeyim Yohsa ki gücünle sildirdin [yok ettin] mi sen?</p> <p>Kanlı Koca geçdi demler, bu çağlar Ana "Oğul" diyib üreyin [yüreğini] dağlar Bacı işitse kanlı yaşlar ağlar Eger sevmirdin, neye gelirdin mi sen? (Zihak, 1393/2014, s. 19-20).</p>
---	---

Kaynatasının yanından ayrılıp Kan Turalı'nın peşinden giden Selcan, savaşırken tutuklanan ve yaralı olan Kan Turalı'yı idam edecekleri esnada bulur ve onu kurtardıktan sonra kan revan içindeki Kan Turalı'ya nasıl olduğunu okuduğu bir şiirle sorar. Orijinal metinde olmayan bu kısım da Zihak tarafından metne eklenmiştir.

<p>Orijinal metinde olmayan kısım</p>	<p>Koşun kaça koşa düşüb ve Selcan, Kan Turalı'nın yaralı bedenini bağrına basarken bu sözleri ohuyur:</p> <p>Kan içinde yatan oğlan Danış [konuş], görüm; ne kâresen [ne hâldesin]? Karakazlık [at cinsi] ata minen Oğlan danış, ne kâresen?</p> <p>İcazesiz [izinsiz] savaş yohdur Bizim yerde eybi çohdur Anan, atan [baban] intizardır [bekleyiştir] Oğlan danış, ne kâresen?</p> <p>Selcan bir kuş kimi [gibi] uçar Meğer merd sözünden kaçır Düzlük meydanı açır Oğlan danış, ne kâresen? (Zihak, 1393/2014, s. 20-21).</p>
---------------------------------------	---

Peşinden gelmemesini tembihleyen Selcan'ın sözünü dinlemeyip savaşa girişen ve bu esnada tutuklanıp işkence gören Kan Turalı, düşüğü durumun utancıyla Selcan'dan af diler. Yine orijinal metinde olmayan bu kısım, Zihak tarafından metne eklenmiştir.



Orijinal metinde olmayan kısım	<p>Kan Turalı görür beter bara koyub [yanlış yapmış] ve lap pisi [en kötüsü] de tutuklanması ve doyunca [doyana kadar] kötek yemesidir ve Selcan'a verdiği sözü tutmamaktır ki üreyinden [yüreğinden] bir neçe [birkaç] söz coşarak bele [böyle] diyor:</p> <p>Meger yârdan dönmek olar? Ey gözelim, bey gözelim Eşk atından yenmek [inmek] olar? Ey gözelim, bey gözelim</p> <p>Yavrusunan meler koyun Esildi [asıldı], melikdi [padişahı] soyun Şadlığınan tutak toyun Ey gözelim, bey gözelim</p> <p>Kan Turalı seni seçib Alıb eşkin camın [aşk şarabını] içib Senden ötür [dolayı] candan geçib Ey gözelim, bey gözelim (Zihak, 1393/2014, s. 21-22).</p>
--------------------------------	--

Sözünü dinlemeyip savaşa girişen ve bu esnada da tutuklanan Kan Turalı'yı kurtarsa da onu cezalandırmak isteyen Selcan, onu affetmek için ok atışı yapma şartı koyar. İlk oku atacak olan Kan Turalı'nın kendisini vurması durumunda onu bağışlayacağını, aksi takdirde cezalandıracağını söyleyen Selcan'a, Kan Turalı kıyamaz. Kan Turalı'nın attığı ilk ok, Selcan'ın omuzunu sıyırır. Okuduğu şiirle sevgilisine kıyamadığını söyleyen Kan Turalı ile Selcan'ın cevabı, bu kısımda atışma şeklinde nazma çekilmiştir.

Orijinal metinde olmayan kısım	<p>Selcan dedi: -Amma bu iş belelikle [böylelikle] bitmez. Söze bahmamanın [söz dinlememenin] cezası ağırdır. Odur ki üç oh sen götüreceksen, üç oh men. Eger meni vurdun ki yahan kurtuldu, yohsa sora [sonra] demegine [deme ki] niye meni vırdın? Birbirlerinden yüz kadem [adım] fasile [ara] açıb ohları koydular kamana. Kan Turalı kızı hedef tutdu ve oh ele [öyle] reddoldu [geçti] ki lap [tam] çiyininin [omzunun] turşundan [yanından]. Sonki ohları da atarken Selcan Hatun o ohları [okları] göyde [gökte] vurub parçaladı. Kan Turalı dedi: -Ahı, men sene kıyabilmirem. Ve bu sözleri ohudu:</p> <p>İnce ince, parlak sözlü; dayan [bekle], dur Sen meni öldürsen; men sene kıyamam Hakkın var hüsnüün, edesen gurur Sen meni öldürsen; men sene kıyamam</p> <p>Selcan da cevabında bele [böyle] dedi:</p> <p>Elin ver elime; bir dövreyleyim [dolanayım] Sen benim sultanım, aslanım oğlan Sen olmasan dünya malın neylerem?</p>
--------------------------------	---





	<p>Körpe tek [gibi] kölgende beslenim oğlan</p> <p>Kan Turalı gördü Selcan yumuşanıbdı ve bala bala inciklikler [kırılganlıklar] aradan gedir. Odur ki sözün dalısın [devamını] bele [böyle] getirdi:</p> <p>Gülşen de güzeldir kehlik boğazın Kızıl yanaklısan gözel avazın Tülek terlansan kılıncın da sazın Sen meni öldürsen; men sene kıyamam</p> <p>Selcan öz özüne [kendi kendine] diyir; “Bir hetadır eleyib gerek hetasından geçem.” Ve ona hitab [hitaben] bele [böyle] ohuyur:</p> <p>Seher gün çıhmamış [çıkmadan] getirrem yemek İşareden kannam [anlarım], ne lazım demek Yaradan da özü eylesin kömek [yardım] Kolun sal boynuma; aslanım oğlan</p> <p>Kan Turalı bu sözden sevincek olub cevabımı bele [böyle] verib:</p> <p>Bu Kan Turalı’nın iki gözüsən Aslan kalhışlısan, sultan kızısən Yerin çiçeyi, göyün ulduzusan [yıldızısın] Sen meni öldürsen; men sene kıyamam</p> <p>Selcan’la Kan Turalı yahına gelib deysin vurdular ve Selcan son sözünü bele [böyle] anlatdı:</p> <p>Men seni sınırđım [sınardım], kalbini billem Ölüme gedersen dalınca [ardından] gellem Selcan diyir; sensiz men nece [nasıl] güllem? Kolun sal boynuma, aslanım oğlan</p> <p>Kan Turalı’nan Selcan barışarken güle güle kayıtdılar [döndüler] yaylağa (Zihak, 1393/2014, s. 22-23).</p>
--	---

Metnin son nazım kısmı ise bir tarif şeklindedir. İran Türkleri âşık muhitlerinde; damadın, gelinin ya da meclisteki bir kişinin güzellemesinin yapıldığı bu şiir türüne “tarif” adı verildiğini ve bu şiirin destanlarda “duvakkapma” adı aldığını belirtmiştik.

Kanlı Koca, oğlunu kurtarıp obaya getiren Selcan’ın hem kahramanlığını hem de güzelliğini okuduğu bu şiirle anlatır. Orijinal metinde olmayan bu kısım, yine Zihak tarafından metne eklenmiştir.



Orijinal metinde olmayan kısım

Kanlı Koca sevincek olub destur verdi [emretti]. O deyke [hemen] toylar başlandı. Bir toyları Trabzon'da tutulmuşdu, bir toyları da burda tutulurdu. İki sevgili ürekden [yürekten] şâd olarak Kanlı Koca, öz [kendi] gelinine bu destanı ohudu:

Hoş gelibsen bizim ele  
Can sene kurban Selcan'ım  
Senin üçün heta [yanlış] dedim  
Gamzeleri kan Selcan'ım  
Bütün eller sene kurban  
Toyunda mehman [misafir] Selcan'ım  
Sene beraber olanmaz  
Huri-yi gılman Selcan'ım  
Kemer bağılyıb beline  
Şeker ezilib diline  
Senin tek [gibi] güzel geline  
Kurbandı bu can Selcan'ım  
Esilzade [asilzade] esil [asil] olar  
Her neyi almaz könlüne  
Vallahi seni deyişmem  
Bütün dünyanın malına  
Kız, gelin hecalet çekir [utanır]  
Bahanda mah [ay] cemalina [yüzüne]  
Senin tek [gibi] güzel yoluna  
Şeker ezilib diline  
Cumubdu [batmıştı] eşkin gölüne  
Can sene kurban Selcan'ım  
Kanlı Koca destan diyer  
Senin tek [gibi] güzel geline  
Yaşıl başlı suna kimi  
Düşübdü eşkin gölüne  
Siz getirdin hınabendi [kına yakan kişiyi]  
Bağlayın nazik eline  
Muşatalar [gelinin yardımcıları] bezek verib [süslemiş]  
İbrişim ipek teline  
Kemer bağılyıb beline  
Şeker ezib diline  
Senin tek güzel geline  
Canım kurbandı Selcan'ım (Zihak, 1393/2014, s. 24-25).

## SONUÇ

İran Türkleri âşıklık geleneğinin beslendiği çeşitli kaynaklar vardır. Bunlardan ilki, usta malı adı verilen veya bu gelenekte var olan destan, şiir ve âşık havalarının muhafaza edilmesi; bir diğeri ise söz konusu geleneğe mensup âşıkların yeni konularda şiir ve destan yaratmalarıdır.

Son yıllarda İran Türkleri âşıklık geleneğinin beslendiği yeni bir kaynak ortaya çıkmıştır. İran âşıkları arasında okuma ve yazma oranının artmasıyla birlikte artık âşıklar, yazılı gelenekte üretilen birçok metne ulaşma şansı bulmuşlar ve âşıkların bazıları, bazen kendi çabalarıyla bazen de İran'daki yazar ve şairlerce üretilen metinleri, âşıklık geleneğine taşımışlardır.



Bunun uygulanmasında, İran Türklerinin millî kimliklerinin inşası ve korunmasını amaçlayan belli başlı şair, yazar ve araştırmacının da etkisi olmuştur. Türk kültür tarihinden özellikle seçilen Babek, Settar Han, Sefer Han, Köroğlu ve Dede Korkut Destanları gibi bazı konu, kişi ve kahramanlar, İran'daki Türk kimliğinin inşası ve korunması gayesiyle yapılan çalışmaların merkezine çekilmiş ve âşıkların yazılı kaynaktan beslenmeye başladığının farkına varan İranlı bazı Türk yazar ve şairler, söz konusu konu ve kişileri kendi edebî eserlerinde kullanmaya başlamışlardır. Söz konusu yöntemin uygulanmasında Pehlevî döneminde Türkçe yayınlara uygulanan yasağın İslam Devrimi ile birlikte kısmi de olsa kaldırılmasının da etkili olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Bu dönemde Bulut Karaçorlu Sehend ve Muhammet Hüseyin Şehriyar ile başlayan hareket, İran'daki Türkçeye uygulanan yasağın da kaldırılmasıyla birlikte diğer Türk yazar ve şairler tarafından da devam ettirilmiş ve böylece İran'daki Türk yazar ve şairler, edebî üretimlerinde Köroğlu'nu, Babek'i, Setter Han'ı ve Dede Korkut Kitabı'ndaki destan kahramanlarını kullanmaya başlamışlardır.

İnceleme sınırimız örnekleminde değerlendirecek ve sadece Dede Korkut Destanlarını içerenleri listeleyecek olursak incelemenin giriş kısmında künyeleri verilen **“Sazımın Sözü”**, **“Kurtarış”**, **“Kardeş Andı”**, **“Dedemin Kitabı”**, **“Uruz Han Hamâsesi”**, **“Basat Han Hamâsesi”**, **“Dede Korkut Boyları-Şiirler”**, **“Dede Korkud Sözü”**, **“Dede Korkud Boyları (Muasır Âşık Edebiyatına Uygun)”**, **“Segrek Han Hamâsesi”**, **“Boğaç Han Hamâsesi”**, **“Dede Korkud Mesnevileri”** ile **“Kan Turalı ve Selcan Destanı”** adlı 13 çalışma bu amaç doğrultusunda yayımlanmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı, Sehend'in takipçisi olan eserler iken bir kısmı söz konusu anlatmaların İran Türkleri âşıklık geleneğindeki âşık destanı formunda yeniden yaratılarak okuyucuya sunulmuştur.

İran'da yaşayan Türk âşıkların günümüzde yazılı gelenekten beslendiği iddiamız da bu kısımda temellendirilebilir. Hâlihazırda, bu yeniden yaratımlardan **“Dede Korkut Boyları-Şiirler”** adlı çalışmanın bir âşık (Tebriqli Âşık Hüseyin Saî) tarafından üretilmiş olması bu iddiayı güçlendirmeye yetebilir. Ancak bu üretimin sözlü gelenekte uygulanıp uygulanmadığı, sadece âşığın **“Ben gittiğim toylarda Dede Korkut Destanlarını anlatıyorum.”** (KK 3) iddiasından öteye gidemediği için aşağıdaki üç örneğin varlığı, bu iddiayı daha da güçlendirmesi bakımından önemlidir.

Yukarıda adı verilen ve âşık destanı formunda yeniden yaratılan çalışmaların İran'da yayımlanmasının ardından İranlı birkaç âşık, Dede Korkut Kitabı'ndaki bazı anlatmaları, âşık destanı formunda saz ve söz ile anlatmışlardır. Arşivimizde de bulunan bu anlatımlardan ilki, Hoylu Âşık Menaf Renciberî'nin anlattığı **“Kan Turalı”**; diğeri Tebrizli Âşık Cebrail Halilî'nin nazma çektiği **“Deli Dumrul”**, bir diğeri ise Âşık Selçuk Şehbazî'nin anlattığı **“Dirse Han”** destanlarıdır. Bu da İran Türkleri âşıklık geleneğinin yazılı gelenekten beslendiğini göstermesi bakımından önemlidir.

İran Türklerinde millî kimliğin inşası ve korunmasında Dede Korkut Destanlarının özellikle seçildiğini belirtmiştik. Bulut Karaçorlu Sehend ile başlayan ve Hüseyin Feyzullahî Vahid ile



devam ettirilen bu yeniden yaratımlar, yıllar içinde daha artmış ve bu doğrultuda İran Türkolojisinde birçok eser üretilmiştir. Bunlardan biri de Ali Rıza Zihak tarafından üretilen “Kan Turalı ve Selcan Destanı”dır.

Ali Rıza Zihak, incelemeye konu olan Kan Turalı ve Selcan Destanı’nı yeniden yaratırken orijinal metindeki ana kurguyu kullanmışsa da anlatının bazı kısımlarını değiştirmiş, bazı kısımlarına yeni kesitler içinde, yeni kişi ve olaylar ekleyerek söz konusu metni, âşık destanı formunda nazım ve nesir olarak oluşturmuştur. Bu bağlamda destan metnindeki olayların bir kısmı nesir olarak anlatılırken duygu yoğunluğunun arttığı kısımlar ile kahramanların bazı konuşmaları nazma çekilmiş ve bu şiirler, İran Türkleri âşıklarınca sıkça kullanılan “geraylı, koşma, atışma/deyişme, tarif” biçiminde okuyucuya sunulmuştur. Bu sebeple söz konusu metnin oluşturulmasında yazar ve şairlik gücünün yanı sıra âşık edebiyatının da bilinmesi gerekmektedir ki aynı zamanda İran’da âşık edebiyatı araştırmalarıyla tanınan Zihak da bu yaratımıyla bunu gerçekleştirmiştir.

## KAYNAKÇA

- Akpınar, Yavuz (2019). “Sehend”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2. Cilt, 3. Baskı, İstanbul: TDV Yay., s. 487-488.
- Başar, Umut (2020). *İran Toplum ve Türk Televizyon Dizileri*. Ankara: İRAM Yay.
- Cemiloğlu Ali İmamverdi, İlgar (2021). *Azerbaycan Âşık İcracılığı Sanatı*. Ankara: İksad Publishing House.
- Duymaz, Ali (2015). “Türkmenistan’da Kültürel Kimliğin Kaynağı Olarak Dede Korkut Geleneği”, *Millî Folklor Dergisi*. S 107, s. 19-33.
- Ergin, Muharrem (1997). *Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile)*. 4. Baskı, Ankara: TDK Yay.
- Gökyay, Orhan Şaik (1994). “Dede Korkut”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9. Cilt, İstanbul: TDV Yay., s. 77-80.
- Güvenç, Ahmet Özgür (2009). “Kırk Sayısının Halk Edebiyatı Ürünlerinde Kullanımı Üzerine Bir İnceleme”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. S 41, s. 85-97.
- Güvenç, Bozkurt (1995). *Türk Kimliği Kültür Tarihinin Kaynakları*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kafkasyalı, Ali (2004). “İran Türk Âşık Muhitlerinde Hikâye ve Destan Anlatma Geleneği”, *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyumu*. 25-27 Kasım 2004. Ankara: THBMER Yay., s. 300-310.
- Karayev, Yaşar ve Akpınar, Yavuz (2010). “Şehriyâr, Mehmed Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38. Cilt, İstanbul: TDV Yay., s. 471-472.



- KK 1: Ali Rıza Zihak. Yükseköğretim mezunu. Araştırmacı, yazar ve şair. Derleme ve görüşme, Temmuz 2010'da Hoy'da yüz yüze ve aynı ay içinde birkaç kez telefon ile yapılmıştır.
- KK 2: Dr. Hüseyin Feyzullahî Vahid. Yükseköğretim mezunu. Araştırmacı, yazar ve şair. Derleme ve görüşme, Temmuz 2010 ve Eylül 2016'da Tebriz'de; Aralık 2010'da ise İzmir'de yapılmıştır.
- KK 3: Âşık Hüseyin Saî: 1966 doğumlu. Derleme, 02.09.2016'da Tebriz'deki bir dostumuzun evinde yapılmıştır.
- Küçükebe, Hande Devrim (2015). "Dede Korkut Kitabı'nın Yabancı Dillere Çevirileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Millî Folklor Dergisi*. S 107, s. 108-121.
- Lewis, Geoffrey (1355/1976). *Baba Korkud*. Çev.: Ezebdefteri, Firiba ve Harirî, Muhammed, Tebriz.
- Nesibzade, Nesib (1997). *İran'da Azerbaycan Meselesi (XX Esrin 60-70-ci İlleri)*. Bakü: Ay-Ulduz Neşriyyatı.
- Orucov, Eliheyder; Abdullayev, Behruz; Rehimzade, Nergiz (2006). *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüğeti*. C 1, Bakü: Şark-Garb
- Özdamar, Fazıl (2018). "Düğünlerinde Âşıklar Tarafından Okunan Hoşlama ve Tarifler Üzerine Bir İnceleme", *Türkiye ile Türk Dünyası Arasında Bir Köprü: Yavuz Akpınar Armağanı*. Ed. Nazım Muradov ve Yılmaz Özkaya, Ankara: Bengü Yay., s. 250-259.
- Özdamar, Fazıl (2019). "Dede Korkut Kitabı Hakkında İran'da Yayımlanan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. S 19-2, s. 403-419.
- Rezzakî, Mehmed (2015). "Zengan Âşık Muhitinde Koroğlu'nun Derbend Seferi", *IV. Uluslararası Bolu Halk Kültürü ve Koroğlu Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Akçağ Yay., s. 729-749.
- Rızayev, Anar (1355/1976). *Hamâse-i Dede Korkud*. Çev.: İbrahim Dârâbî, Tahran.
- sinematurk (2021). "Savulun Battal Gazi Geliyor", <http://www.sinematurk.com/film/2079-battal-gazi-geliyor/> (Erişim tarihi: 29.08.2021).
- Tehmasib, Mehmet Hüseyin ve Kasımlı, Muharrem (2005). "Destanlar", *Azerbaycan Destanları*. C 1, Bakü: Lider Neşriyat.
- Ülken, Hilmi Ziya (2007). *Türk Tefekkürü Tarihi*. 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Yıldırım, Dursun (2002). "Bulud Karaçorlu Sehend", *Dedem Qorqud'un Dilinden Kardeş Andı I*. Ankara: TDK Yay.
- Zihak, Ali Rıza (1393/2014). *Kan Turalı ve Selcan Destanı - Âşık Edebiyatı*. Hoy.



## İRAN TÜRKLERİNDEN BİR MASAL KİTABI VE TÜRK DÜNYASI MASAL GELENEĞİNDEKİ YERİ: SELİM CEVAHİRFURUŞ

### A FOLKTALE BOOK FROM IRAN TURKS AND ITS PLACE IN THE FOLKTALE TRADITION OF TURKISH WORLD: SELİM CEVAHİRFURUŞ

Öğr. Gör. Dr. Seçkin SARP KAYA

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü TÖBİR

ORCID ID: 0000-0003-3528-1562

#### ÖZET

Masallar bir kısmı yazılı gelenekte yaratılsa da çoğunluğu sözlü kültürde yaratılmış, sözlü kültürden çeşitli amaçlar ve yollarla yazıya aktarılmış halk bilgisi ürünlerindedir. Masalların söz ve yazı arasındaki yolculuğu bazen karmaşık bir seyir göstermiş ve söz ile yazı arasındaki geçişler belirsiz bir hâle gelmiştir. İnsanlığın sözden yazıya geçişiyle birlikte masallar da yazıya geçirilmeye başlanmış, böylelikle önemli masal külliyatlarını yaratan bir yazılı masal geleneği oluşmuştur. Türk Dünyası sınırları içinde ve yakın çevresinde nispeten uzun ve çerçeve hikâye tekniğiyle oluşturulmuş masal kitapları yakın geçmişe kadar görülmüştür. “Binbir Gece”, “Binbir Gündüz”, “Tutînâme”, “Sinbadnâme” ve benzeri masal külliyatlarının Türk kültür tarihi içinde önemli yeri vardır. Türk kültürünün önemli ve az çalışılmış sahalarından olan İran da masal kitaplarının en önemli merkezlerinden biridir. İran’da ve çevresinde yukarıda adı geçen masal kitaplarına benzer özellikler gösteren ve “Selim Cevahirfuruş” olarak adlandırılan bir masal kitabı vardır. Bu kitabın Türkçe nüshası mevcuttur. Biz bu bildiride inceleme konusu olarak söz konusu masal kitabını seçtik. Bildiride ilk olarak Türk masal geleneğinde yer alan masal kitaplarını ele alacağız. Ardından İran’da bulunup yayımlanan “Selim Cevahirfuruş” kitabı hakkında bilgi vereceğiz. Daha sonra söz konusu masalın İran, Azerbaycan ve Türkiye Türklerinin sözlü kültüründe yayılımını örnekler üzerinden ele alacağız. Bunun devamında bu masal kitabında yer alan bazı motiflere değineceğiz. Sonuç olarak İran Türklerinden masal kitabı ve Türk Dünyası’nın belli bir coğrafyasında yayılım gösteren bir Türk masal külliyatı olarak “Selim Cevahirfuruş”un Türk Dünyası masal geleneğindeki yerini tahlil edeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** masal, masal kitabı, Selim Cevahirfuruş, İran Türkleri

#### ABSTRACT

Although some of the tales are created in written tradition, most of them are folklore products created in oral culture and transferred from oral culture to writing for various purposes and ways. The journey of fairy tales between word and writing has sometimes shown a complicated course and the transitions between word and writing have become uncertain. With the transition of humanity from speech to writing, tales have also begun to be written, thus a written tale tradition that creates important tale corpus has been formed. Fairy tale books, which are relatively long and created with the frame story technique, have been seen in the borders of the Turkish World and its immediate surroundings until recently. “One Thousand Nights”, “One Thousand Days”, “Tutînâme”, “Sinbadname” and similar tale collections have an important place in Turkish cultural history. Iran, which is one of the important and less studied areas of Turkish culture, is one of the most important centers of fairy tale books. There is a fairy tale book called "Selim Cevahirfuruş" in and around Iran, which has similar features to the above-mentioned fairy tale books. Turkish version of this book is available. In this paper, we have chosen the aforementioned fairy tale book as the subject of study. In this paper, we will first



discuss the fairy tale books in the Turkish fairy tale tradition. Then, we will give information about the book "Selim Cevahirfuruş", which was found and published in Then, we will consider the spread of the tale in the oral culture of Iran, Azerbaijan and Turkey Turks through examples. In the continuation of this, we will touch on some of the motives in this fairy tale book. As a result, we will analyze the place of "Selimcevahir Furuş" in the fairy tale tradition of the Turkish World, as a fairy tale book from Iranian Turks and a corpus of Turkish fairy tales spreading in a certain geography of the Turkish World.

**Keywords:** folktale, folktale book, Selim Cevahirfuruş, Iran Turks

## GİRİŞ

Masal, geçmişten günümüze temelde sözlü kültürde anlatıcılar tarafından yaratılıp, icra edilip aktarılan, zaman içerisinde yazıya geçirilmiş olan, olağanüstü ve fantastik nitelikleri ön planda olan ve çeşitli işlevleri bulunan bir anlatma türüdür. Masalların “sözlü olma” niteliği ön plana çıkan özelliklerinden olmakla birlikte yazıya geçirilen masallar ve yazılı masalları içeren bir “yazılı masal geleneği” ve “masal kitapları”ndan bahsetmek mümkündür.

Masal kitaplarının sözlü ve yazılı kültür ilişkisinde karmaşık bir konumu vardır. Masal kitaplarındaki metinlerin kökeninin sözlü kültür olduğu düşünülmektedir ve bu düşüncenin haklılık payı vardır. Söz konusu kitaplardaki masallar tarihin derinliklerinde sözlü yaratılmış ve icra edilmiştir; fakat zamanla çeşitli sebeplerle yazıya geçirilmişlerdir. Bununla birlikte yazılı olarak yayılan, aktarılan ve ünlenen bu masal kitaplarındaki metinler daha sonra tekrar sözlü kültürde yayılım alanı göstermiştir. Bu karmaşık ilişki metin, anlatım tekniği, epizotlar, motifler ve masal kitaplarının kendileri arasında oluşmuş ve söz ile yazı arasındaki ilişkide bu masal kitapları önemli bir alan oluşturmuştur. Bununla birlikte masal kitapları yazmalar hâlinde, bu yazmaların çoğaltılması, çevirileri, uyarlamaları ve bunlar üzerine yapılan akademik çalışmalar ile bir gelenek oluşturmuş ve yaygınlaşmıştır.

Bilinen masal kitaplarının yeni yazmalarının bulunma ihtimali yüksektir. Bununla birlikte ismi duyulmamış veya nispeten az bilinen masal kitaplarıyla da karşılaşmak mümkündür. Bu bildiriye konu edindiğimiz Selim Cevahirfuruş masalı da az bilinen masal kitapları kategorisinde kabul edilebilir. Daha çok İran sahası merkezli kabul edilmekle birlikte bu masalın Türk kültür sahasında da kendine yer bulduğunu söyleyebiliriz.

Bu bilgidен hareketle bildirimizin konusunu Selim Cevahirfuruş masal kitabı olarak belirledik. Bildiride ilk olarak masal kitaplarından kısaca bahsedeceğiz. Daha sonra Selim Cevahirfuruş kitabı hakkında genel bilgi vereceğiz, Selim Cevahirfuruş masal kitabının Türk sözlü kültüründe yayılımını ve Selim Cevahirfuruş masalında geçen peri, dev ve Cındırgeyeş Adam motiflerinin Türk kültüründeki yerine değineceğiz. Sonuç olarak bu bildiride Türk kültüründe Selim Cevahirfuruş masal kitabının yerini ve özelliklerini belirleyip tahlil edeceğiz.

Dünyada kültür tarihine bakıldığında birçok milletin masal kitaplarına sahip olduğunu görebiliriz. Bunların içerisinde Hint, Arap, Fars kültüründe ve bu coğrafyalarda yaratılan masal kitaplarıyla Türk kültür tarihine ve Türk Dünyası'na ait kitapları saymak mümkündür. Türkler yaşadıkları coğrafyada ve geçirdikleri tarihî süreçlerde bölgelerindeki ve dönemlerinde ortak masal kitaplarını kültür tarihine dâhil etmiş, kendilerine ait masal kitaplarını da oluşturmuşlardır.

Bu tür tanınmış masal kitaplarına örnek olarak Hint sahasından “Pançatantra, Masal Nehirleri Okyanusu, Çakasaptati, Vetalapancavimşati” gibi masal kitaplarını; Arap ve Fars sahasında “Binbir Gece” ve “Binbir Gündüz” masallarını, Yunan sahasında Aisopos ve Avrupa'dan da La Fontaine'in eserlerini örnek olarak göstermek mümkündür (Sakaoğlu, 2002, s. 16-20). Türk



kültüründe de en erken örnekleri Uygur döneminde olmakla birlikte Hint ve Arap-Fars sahasından etkiler ve çevirilerle masal kitaplarının örnekleri görülmüş, Dastan-ı Ahmed Haramî, İbni Sina Hikâyeleri, Muhayyelat gibi eserler başta olmak üzere geniş bir Türk masal kitabı külliyyatı oluşmuştur (Sakaoğlu, 2002, s. 21-36).

Burada belirtilen kültür merkezlerinin tam ortasında bulunan İran, masal kitapları bakımından önemli bir üretim ve geçiş bölgesi olmuştur. Bu bölgede Farsça üretilen eserlerin coğrafyası tarihî süreçte Türk yurdu olarak da görülebilir. Geçmişte İran coğrafyasında birçok Türk hanedanlığı hüküm sürmüştür ve İran coğrafyasında uzun zamandır konuşulan dillerden biri de Türkçedir (Tosun, 2017, s. 73). Ayrıca yukarıda örnek olarak verdiğimiz masal kitaplarından Binbir Gece Masalları anlatım tekniği, metin yapısı ve içeriğiyle masal kitapları içinde öne çıkan ve temel örnek oluşturan masal külliyyatıdır. Binbir Gece’de çerçeve hikâye tekniği ve kahramanların, kendileri hakkında ve başkaları hakkında anlattıkları masallardan oluşan anlatım tekniği söz konusudur (Nazlı, 2011, s. 21-29). Ayrıca bizim bu çalışmamız için Binbir Gece Masalları’nda geçen Sinbad anlatmalarında da Sinbad’ın yolculuklarından üçüncüsünde maymunlar ülkesi ve bu ülkenin dev kralının gözünün kör edilmesi ve kahramanın mağaradan kurtulması unsurları önem arz etmektedir (Nazlı, 2011, s. 125-126; Marzolph, 2010, s. 22).

Hint, Arap, Fars ve Türk kültür sahasını içeren bölge bir anlamda masal coğrafyası kabul edilebilir. Dünyaca ünlü ve geçmişten günümüze tekrar tekrar yayımlanan, incelenen, okunan ve sözlü kültürdeki anlatmaları etkileyen masal kitapları bu bölgede oluşturulmuştur. Her bir kültür sahası birbirinden etkilenmiş, çeviriler ve uyarlamalarla masal külliyyatları belli bir yapıya ulaşmıştır. Çerçeve hikâye, masal içinde kahramanların masal anlatması, ortak motiflerin kullanımı ve ortak temalar gibi birçok özellik bölgedeki masal külliyyatlarında görülmektedir.

İnceleme konusu olarak seçtiğimiz Selim Cevahirfuruş masal kitabı da bu bölgenin eserlerinden biridir ve Türkçede ve Türk kültüründe kendine yer bulmuştur. Nispeten az bilinen ve çalışılmış bir masal kitabı olması ve Türk sözlü kültürüyle metin, epizot ve motifler bağlamında ilişkisi bu kitabın ve masalın özelliklerinin tanınması ve incelenmesini gerektirmektedir.

## 1. SELİM CEVAHİRFURUŞ MASALI HAKKINDA GENEL BİLGİ

Selim Cevahirfuruş adlı masal, bu masalın yayılım sahası ve özellikleriyle ilgili birkaç çalışmada bilgi verilmiştir. Bu çalışmaları yapan isimlerden Ulrich Marzolph, Selim Cevahir hakkında detaylı bilgi verir. Onun verdiği bilgiye göre bu eser “romans” kategorisinde, türüne göre nispeten kısa bir anlatıdır ve tahminen Kaçar döneminde şahın kişisel hikâye anlatıcısı tarafından 19. yüzyılın sonlarında oluşturulmuştur ve geleneğinin kökleri 16. yüzyıla kadar gitmektedir (1994, s. 78).

Marzolph, Selimcevahir’in içeriği hakkında da bilgi verir. Ona göre kısa bir anlatı olan Selim Cevahir’de, Binbir Gece Masalları ve denizci Sinbad’ın anlatmalarında görünen motifler ve epizotlarla birlikte Selim veya Selim Cevahir adlı kahramanın kişisel yaşam hikâyesi, bir çerçeve hikâye içinde ve kapanış çerçevesi içerisinde anlatılmaktadır (1994, s. 81). Çerçeve hikâye Haccac ibn Yusuf’un kendisini üç gün içerisinde hem güldürecek hem de ağlatacak birinin bulunmasını istemesiyle oluşur ve Selim gelip hayat hikâyesini anlatır (1994, s. 81-82). Anlatmada geceleri parlayan mücevher, periler ve perilerden birini Selim’in yakalaması, tek gözlü dev tarafından hapsedilme ve gözlerinin kör edilip bir koyun postunda devden kaçma gibi motif ve epizotları içermektedir (1994, s. 81-84).

İran Türkü araştırmacılarından Reza Hemraz, “Selim Cevahir” masal külliyyatı ile ilgili bilgi verir. Hemraz, çeşitli anlatmaları tasnif ederken “aşk ve sevgi mevzusunda, kahramanlar mevzusunda, din ve mezhep mevzusunda, tehayüli (hayali) mevzusunda” diyerek bir sınıflandırma yapar. Bunlardan ilk grupta Aslı ile Kerem, Şirin ve Ferhat gibi eserleri; ikinci

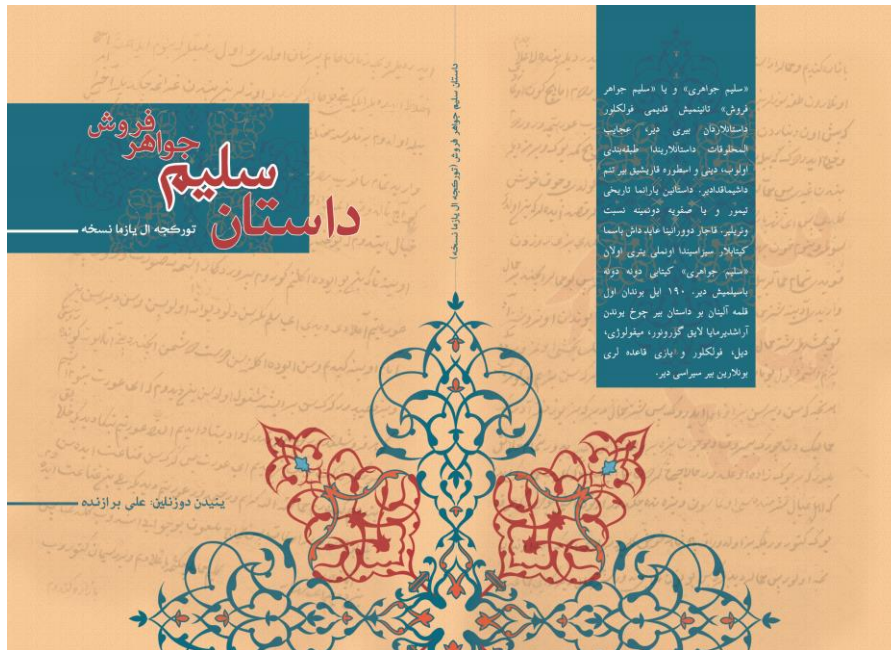


grupta Köroğlu ve Kaçak Nebi gibi eserleri; üçüncü grupta Hamzanâme gibi eserleri örnek gösterirken son grupta hayale dayalı, olağanüstülükler içeren anlatımlar arasında Selim Cevahir'i örnek verir (1393/2014, s. 14-15).

Hemraz, Selim Cevahir'in farklı yazmalarından ve İran, Afganistan ve Orta Asya'da bu eserin bulunduğu bahseder. İsmi andığımız araştırmacı Selim Cevahir'in Türkçe yazmasının bulunmasından ve Ali Berazendeh tarafından yayımlanmasından söz ederek bu eserin Kaçar Dönemi'nde, 1866 yılında Hacı Zeynelabidin Kazı Cihani tarafından kaleme alındığını, eserin ise Timur devri veya Safeviler devrine ait olduğunu düşündüğünü belirtir (1393/2014, s. 16-17).

Ali Berazendeh ve Pınar Şakiriniya beraber kaleme aldıkları yazılarında yazıya alınmış masallardan bahsederken bunlardan birinin "Selim Cevahirfuruş" masalı olduğunu belirtip bu masalın "acayib-ül mahlukât" masalları arasına olduğunu ifade ederler. Onların verdiği bilgiye göre Fars, Afgan, Tacik ve Arap sahalarında yayılmış olan bu masal Binbir Gece, Sinbadnâme gibi eserlerle benzerlik gösterir. İsmi andığımız araştırmacılar Selim Cevahirfuruş'un İran'daki ve Avrupa'daki el yazmaları, nüshaları hakkında bilgi verirler ve bu masalla ilgili geniş kapsamlı bir çalışma yapılmadığını belirtirler (1393/2004, s. 19-23). Berazendeh, elindeki yazmanın İran Millî Kütüphanesi'nden Türkçe bir yazma olduğunu belirtir ve yazmanın tarihinin 1866 olarak kaydedildiğini aktarır. Ayrıca masalda geçen bazı motiflerle ilgili de bilgi verir (Berazendeh ve Şakiriniya, 1393/2014, s. 21-25; Berazendeh, 1395/2016, s. 6-10).

Bu çalışmada ele aldığımız ve tanıttığımız kitap Ali Berazendeh tarafından HŞ 1395/M 2016 yılında hazırlanıp yayımlanmıştır. Kitabın ismi "Dastan Selim Cevahirfuruş Türkçe El Yazma Nüsha" şeklindedir ve kitap Tebriz'de Yaşar Kalem Yayınevi tarafından basılmıştır. Kitabın başında Ali Berazendeh'in ve Reza Hemraz'ın Selim Cevahir masalı hakkında daha önce Azerbaycan Elbilimi Dergisi'nin 68. sayısında yayımladıkları birer yazı, Selim Cevahirfuruş masalının metniyle belli başlı açıklamalar mevcuttur. Bu bildiriye yer verdiğimiz görsellerin tamamı bu kitaptan alınmıştır (Berazendeh, 1395/2016).



Görsel 1: Tebriz'de Selim Cevahirfuruş kitabının kapağı



**Görsel 2: Selim Cevahirfuruş yazmasından bir sayfa**

Selim Cevahirfuruş masalı bildirinin başında değindiğimiz kültür sahasının eserlerinden biridir. İran merkezli olmak üzere çevre bölgelerini de içerecek bir şekilde yayılım alanı göstermektedir ve Binbir Gece/Sinbad türünden bir masal kitabı özelliği göstermektedir. İsmi andığımız bu masalın İran'da Türkçe yazması da mevcuttur ve masal, Türk Dünyası sözlü kültür sahasında var olup metin, epizot ve motif bakımından yayılım göstermiştir.

Bu noktada bir hususu belirtmeyi uygun buluyoruz. 2016 yılının yaz mevsiminde doktora tez çalışmamız için İran'ın Tebriz şehrinde bulunduğumuz günlerde Ali Berazendeh bize bu eserle ilgili bilgi verdi ve içindeki bazı motiflerden bahsedip üzerinde çalıştığını belirtti. Daha sonra kitabı Tebriz'de yayımlayıp İran'dan gelen Azerbaycan Türkü bir arkadaşımız aracılığıyla tarafımıza ulaştırdı. Yakın zamanda metnin aktarma işlemine başladık ve bu bildiriye hazırladığımız süreçte İzmir'de bir sahafta Selim Cevahirfuruş'la ilgili olarak "Selimcevahiri-Osmanlıca Gravürlü Eski Baskı" ifadesiyle tanıtilen bir eserin bulunduğu bilgisini aldık fakat henüz bu eseri inceleme şansımız olmadı.

## 2. SELİM CEVAHİRFURUŞ MASALININ TÜRK MASAL GELENEĞİNDE YAYILIMI

Selim Cevahirfuruş masal kitabında yer alan çerçeve hikâye içinde Selim'in başından geçenleri anlattığı masallar farklı yazmalarda, başka masal kitaplarında ve sözlü kültürde de karşılık bulmuştur. Burada birkaç örneğe yer vermeyi uygun buluyoruz.

Orhan Şaik Gökyay, Tepegöz'le ilgili anlatmalar hakkında bilgi verirken "İslami Hikâyelerde" başlığında Arap-Fars geleneğinde Tepegöz'le ilgili Binbir Gece Masalları'nı da içeren bir gruptan bahseder ve burada "Kuyumcu Selim" masalından söz eder. Bu eserlerin Türkçe versiyon veya uyarlamalarından en iyi metin olarak "Kuyumcu Selim"den bahseden Gökyay, bu anlatmanın "Ebû Müslim" romanında bir epizot olduğunu belirterek şu şekilde özetler:

"Kahraman, kendisini misafir edeceğini söyleyen dev tarafından tuzağa düşürülmüştür. Dev in mağarasına gelince onun daha önce yakalayıp kapattığı adamları görür. En son bu kahramanı yiyeceğini söyler. Dev bir adamı öldürür ve yer. Şarap içer, sarhoş olur ve sızar. Kahraman,



onun gözlerini ateşte kızdırılmış iki şişe kör eder. Dev kapıyı açar, koyunları adlarıyla çağırır. Kahraman bir koyun derisi içinde kaçır” (2007, s. 1282).

Selim Cevahirfuruş masalının Azerbaycan sahası metni Hüseyin İsmayilov tarafından hazırlanan “Azerbaycan Folkloru Antologiyası III Kitap (Göyçe Folkloru)” adlı eserde yer almaktadır. Bu eserde “Selimin Nalılı” adıyla kaydedilmiş olan bu masal antolojide yer alan bilgiye göre “Akbulak kentinde yaşayan, Cemil Musa oğlu, 84 yaşındaki Nesibov” adlı bir anlatıcıdan derlenmiştir. İsmi andığımız masalda Selim’in amcasının kızıyla evlenme isteği, Yemen pehlivanıyla mücadelesi, devin gözünü kör ederek mağaradan kaçması, kayışbaldırdan kurtulması gibi epizotlar ve motifler yer almaktadır (1999, s. 732, 261-268).

Selim Cevahirfuruş masalının İran sahasından İran Türklerine ait metni Gülcan Gülmez’in “Güney Azerbaycan Erdebil Bölgesindeki Türk Halk Masalları (Metin-İnceleme)” başlıklı yüksek lisans tezinde yer almaktadır. Bu tezde masalın adı “Selim Cefayxuruş” şeklindedir. Gülmez, bu masalı Cefergulu Hüseyinzade adlı, 1934 doğumlu, okula hiç gitmemiş, Yörük/çoban bir kaynak kişiden Erdebil’de Ayvath eli, Karanlık Deresi yaylasında derlemiştir. İsmi andığımız bu masalda Selim’in başından geçenleri anlattığı hikâye anlatıcılığı, maymunlar adasına düşmesi ve oradaki yarı insan, yarı maymun oğlu; “kayışpaça” tarafından yakalanıp ondan kurtulması gibi unsurlar yer almaktadır (2008, s. 23, 88-101).

Selim Cevahirfuruş masalının Türkiye sahasındaki masal metinlerinden biri Hidayet Aydın tarafından hazırlanan “İğdir Masalları (İnceleme-Metin)” adlı yüksek lisans tezinde yer almaktadır. Bu tezde masalın adı “Selim-i Cevahir-i Furuc’un Nağılı” şeklindedir. Aydın’ın verdiği bilgiye göre 2008-2010 yılları arasında yaptığı derlemelerde kaydedilen bu masalın kaynak kişisi Seyfettin Yavuz adlı bir çiftçidir, kaynak kişi 1932’de İğdir’in Tuzluca ilçesinde doğmuştur ve masal da bu ilçede derlenmiştir. Masalı babasından öğrenen kaynak kişinin okuma yazması yoktur. Masalda Selimi Cevahiri Furuc adlı başkahramanın su kenarında bulunduğu bir kişinin sırtına sarılıp onu bırakmaması ve Selim’in ondan kurtulması, Selim’in maymunlar ülkesine yolculuğu ve orada yaşadıkları dâhil, Selim’in yolculukları kısaca anlatılmıştır (2012, s. 60, 62, 70, 495-500).

Selim Cevahirfuruş masalının Türkiye’de metinlerinden bir diğeri Ferhat Uzunkaya’nın “Ardahan İli Çıldır İlçesi, Eşmepınar Köyü Folklor ve Etnografyası” adlı lisans bitirme tezine bulunmaktadır. Bu tezde “Cevahir-i Selim” adıyla yer alan masal, 1950 Öncül köyü doğumlu ve okula hiç gitmemiş olan Yeniğül Uzunkaya’dan 2013’te Eşmepınar köyünde derlenmiştir. Bu masalda da Selim’in yolculuğu, yolda “kayışbaldır”ın bir versiyonu olan meşe adamıyla yaşadıkları, ışık saçan taş, Selim’in hikâye anlatarak padişahı iyileştirmesi gibi motif ve epizotlar yer almaktadır (2013, s. 42-46, 129). Ferhat Uzunkaya 2018’de söz konusu masalı varlık kategorilerine göre çözümlediği bir çalışma yayımlamıştır (s. 93-97).

Bu bilgidен hareketle incelediğimiz masal kitabının ve içerdiği metinlerin Binbir Gece, Sindbadnâme ve benzeri masal kitaplarıyla ortak noktalar taşıdığını söylemek mümkündür. Ayrıca hem yazmanın dili ve ortaya çıktığı saha olan İran Azerbaycanı hem de sözlü kültürden derlenen metinlerin bölgesine baktığımız zaman elimizdeki bilgidен hareketle bu eserin yayılım alanının Azerbaycan Türk kültür sahası olduğunu söyleyebiliriz.

### 3. SELİM CEVAHİRFURUŞ MASALINDA PERİ, DEV VE CINDIRGEYEŞ ADAM

Çalışmamızın giriş kısmından beri vurguladığımız üzere incelediğimiz masal kitabı içinde birçok ortak epizot ve motif barındırmaktadır. Masal kitabını yayımlayan Ali Berazendeh’in özellikle vurguladığı motiflerden üçünün Türk kültüründeki yerini göstermek istiyoruz.



Ali Berazendeh masaldaki motiflerden bahsederken “Masalın birçok yerinde periler ve perizâdlar yer alır.” ifadesiyle masaldaki peri motifine değinir (Berazendeh ve Şakiriniya, 1393/2014, s. 24; Berazendeh, 1395/2016, s. 9-10). Türk kültüründe peri, peri padişahı, peri padişahının kızı veya oğlu anlatmalarda sıklıkla geçmektedir. Periler genellikle “dişi cinler” gibi düşünülürler. Dede Korkut Kitabı’ndaki Tepegöz’ü doğuran peri örneğiyle birlikte birçok anlatmada dağ, deniz, orman gibi yerler perilerle bağlantılıdır, perilerin insanlara karşı veya insanlarla birlikte eylemleri olur (Sarpkaya, 2021, s. 100-110). Dede Korkut Kitabı’nda da göreceğimiz “su kenarında üzerlerindeki kuş donundan ayrılan periler ve bir adamın o derilerden birini alması” epizodu Selim Cevahirfuruş masalında da mevcuttur (Marzolph, 1994, s. 83).

Masalın son bölümlerinde Selim, bir dağdaki bir mağarada yaşayan ve çobanlık yapan bir dev ile karşılaşır. Dev, şehirlerden insan toplayıp yiyen bir devdir ve Selim ondan, kızgın bir demirle gözlerini kör edip koyunların arasına gizlenerek kurtulur (Berazendeh ve Şakiriniya, 1393/2014, s. 24; Berazendeh, 1395/2016, s. 9-10). Kitapta Selim’in devle karşı karşıya geldiği bu epizotta görülen yapının en bilineni Türk kültüründe Dede Korkut Kitabı’ndaki Basat’ın Tepegöz’ü öldürdüğü anlatmada geçmektedir. Basat’ın Oğuzların başına bela olan Tepegöz adlı devi öldürdüğü anlatmada Tepegöz’ün mağarasında olan Basat, Tepegöz’ün tek gözünü kızgın bir şişe kör eder ve daha sonra Tepegöz’ün koyunlarından birinin derisinin içine ve koyunların arasına saklanarak devden kurtulur (Ergin, 2016, s. 212-213; Gökyay, 2007, s. 150-151). Bilindiği üzere Tepegöz anlatmasının benzeri Homeros’un “Odysseia” eserinde “Polyphemos” olarak görülmektedir. Türk Dünyası’nda çeşitli bölgelerde de Tepegöz anlatmaları, “koç hilesi” ve “devin kör edilmesi” motifleriyle birlikte mevcuttur. Kazak, Kırgız, Altay ve Kafkas sahası anlatmalarında tek gözlü veya gözü kör edilen devlerle ilgili anlatmalarla birlikte Türkiye’de geçmişten günümüze Boğazlıyan, Kastamonu, Bayburt, Çorum ve Iğdır gibi birçok yerde tek gözlü dev anlatmalarına rastlanmaktadır (Gökyay, 2007, s. 1269-1297). Azerbaycan Türklerinin mitik anlatmalarında “ocakta bir şişin kızdırılıp gözlerinin dağlanması ve bunu yapan kişinin hayvan derisine sığınıp devden kurtulması” epizodu “Kellegöz” olarak adlandırılan devle ilgili metinlerinde görülmektedir (Beydili ve Acaloğlu, 2005, s. 104-106). Azerbaycan sahasında Basat’ın Tepegöz’ü öldürdüğü boya benzer özellikler gösteren, “Kellegözün Nağılı” gibi masallar mevcuttur. Bu masallarda Aslan veya Emiraslan adlı kahramanlar zalim tek gözlü devi alt ederler (İsmayilov ve Aliyev, 2006, s. 144-147; İsmayilov ve Aliyev, 2008, s. 217-221).

“Cındırkeyeş (Cındırgeyeş) Adam” adlı varlık Selim Cevahirfuruş masalında da geçer. Selim, bir şehrin yakınlarında bu yaşlı adama denk gelir ve onu acıyıp şehre kadar taşımak ister. Yaşlı adam, Selim’in sırtına binince ayaklarını beline dolayıp Selim’i kendisine köle eder. Selim, onun her emrini yerine getirir ve yapmazsa yaşlı adam ayaklarıyla belini sıkıp bir çuvaldız ile boynuna vurur. Selim, topladığı meyvelerden kırk günlük şarap yapıp yaşlı adamı sarhoş eder ve yaşlı adam uyuduğunda ondan kurtulur (Berazendeh ve Şakiriniya, 1393/2014, s. 24-25; Berazendeh, 1395/2016, s. 9-10). Selimcevahir masalında geçen Cındırgeyeş adlı varlık Türk mitolojisinde farklı bölgelerde de görülmektedir. Bu varlık, Fuzuli Bayat tarafından “çocukları korkutan demonik ruh” kategorisinde “Kayış Baldır” veya Kazakların söylediği şekliyle “Kayış Bacak” olarak adlandırılır. Bayat’ın verdiği bir bilgiye göre bu varlık nehir veya dere kenarlarında yaşlı ve zayıf bir insan şeklinde görünerek yolcuları kandırır, yolcuların omzuna biner ve kayış benzeri ayaklarıyla sarılıp o kişi ölene kadar ona istediklerini yaptırır (2007, s. 310). Bu varlıkla ilgili veriler Irak Türkmenleri, Türkiye ve Azerbaycan Türklerinde de mevcuttur. “Ayakları kayıştan olan bir gulyabani” şeklinde tasvir edilen bu varlık akşam ezanından sonra ortaya çıkan ve çocukları kaçıran bir varlık olarak da düşünülür (2004, s. 304-305).



Salim-e Javâheri (1271).

### Görsel 3: Selim Cevahirfuruş kitabından “Cındırgeyeş Adam”

Selim Cevahirfuruş masal kitabında yer alan bu üç motif de masalın olağanüstü yönüyle ilgilidir ve üçü de Türk Dünyası sözlü kültüründe yayılım alanı göstermektedir. Peri ve dev, Dede Korkut Kitabı başta olmak üzere Türk destan ve masal geleneğinden gelen ortak özellikleri sergiler. Cındırgeyeş Adam adlı varlık da yine Azerbaycan başta olmak üzere Türk kültüründe yayılım gösteren olağanüstü bir varlıktır ve kitapta da Türk kültüründeki şekliyle yer almıştır.

## SONUÇ

Temelde sözlü olarak yaratılan ve icra edilip aktarılan masallarla ilgili tüm dünyada önemli bir yazılı masal geleneği mevcuttur. Masallar anlatıcılar tarafından sözlü kültürde yaşatılırken uzak geçmişte yazmalar ve nüshalarla, yakın geçmişte de yazarlar ve araştırmacılar tarafından yazıya geçirilmiş veya yazılı üretilmiştir.

Yazılı masal geleneğinin önemli üretimlerinin başında Binbir Gece masalları ve diğer Hint, Arap, Fars ve Türk masal kitapları gelmektedir. Bu masal kitapları genelde bir çerçeve hikâye içinde merkez veya yan anlatıcıların başlarından geçen veya duydukları maceraları anlattıkları masallardan ibarettir ve yukarıda adları verilen kültür sahalarında bu eserler sözlü kültür ve yazılı kültürde karşılıklı etkileşim hâlinde yayılım göstermiştir.

Selim Cevahirfuruş (Selim, Selimcevhair, Selim Cevahiri) masalı ve masal kitabı da bu tür eserlerden biridir. Eserin ve anlatmanın İran sahası merkezli olduğu ve buradan çevreye yayıldığı öne sürülmektedir. Bu çalışmada değindiğimiz araştırmalar eserin 19. yüzyılda Kaçar döneminde yazıya geçirildiği ve geçmişinin birkaç yüzyıl öncesine kadar takip edilebildiğini belirtmektedir. Bununla birlikte eser daha eski zamanlardan gelen bir yazılı masal geleneğinin bir parçasıdır. Eserin Farsça yazmalarının yanında Türkçe yazmaları da mevcuttur ve Ali Berazendeh tarafından Tebriz’de yayımlanan ve bu bildiriye inceleme konusu ettiğimiz yazma Türkçedir. Daha farklı yazmaların bulunması ve incelenmesiyle bu eserin Türk kültüründeki yeri detaylı bir şekilde açıklanabilecektir.

Eserin dil özellikleri Azerbaycan Türkçesidir. Selim Cevahirfuruş (Kuyumcu Selim, Mücevher Satan Selim) adıyla anılan bu eserde tarihî göndermeleri bulunan bir çerçeve hikâye içinde



Selim adlı başkahraman, başından geçen olağanüstü olayları anlatmaktadır. Bu olaylar Binbir Gece masalları ve Sinbad anlatmalarıyla benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte masalda, Dede Korkut Kitabı'ndaki anlatmalarla da epizot ve motif yönünden benzerlikler vardır. Selim'in evlenme isteği, maymunlar adasındaki maceraları, devin gözünü kör edip mağaradan koyunların arasında kaçması, Cındırgeyeş Adam ve diğer olağanüstü varlıklarla mücadelesi, ışık saçan olağanüstü taşlar gibi motifler ve epizotlarla Selim'in maceraları olağanüstü niteliklere sahiptir.

Selim Cevahirfuruş kitabındaki anlatmalar, Selim'in başından geçenler sözlü kültürde de karşılık bulmuştur. Yazma eseri İran Türklerinden gelen bu masalın sözlü kültürde İran, Azerbaycan ve Türkiye'den tespit ettiğimiz dört metin vardır. Bu metinler yazma eserin bir tür özetini ve bazı kısımlarını içermektedir. Tüm derlemeler Azerbaycan Türk kültürel sınırlarındadır. Eldeki verilerden hareketle ismini andığımız masalın daha çok bu bölgede yayılım gösterdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca anlatıcıların okuma yazma bilmemesi, okula gitmemiş olması ve Selim Cevahirfuruş metinlerini dinleyerek öğrenmiş olmaları da bu kitabın sözlü kültürle hem sözü kültürden kaynaklanan hem de sözlü kültürde yayılan ikili ilişkisini göstermektedir. Tespit edilecek yeni metinlerle kitabın etki alanı ve sözlü kökenleri daha açık bir şekilde anlaşılacaktır.

Masalda ele aldığımız epizotlar ve motifler yazılı masal geleneğindeki diğer eserlerle ilişki içindedir ve benzerlikler göstermektedir. Bununla birlikte birçok motif Türk kültüründen unsurlarla şekillendirilmiştir. Eserde peri ve dev motifleri ve bu motifler çevresinde gerçekleşen olay örgüsü başta Dede Korkut Kitabı olmak üzere Türk kültüründe yayılım alanı göstermektedir. Cındırgeyeş Adam motifi de Türk kültüründe yaygındır. Bu ortaklıklar Selim Cevahirfuruş masal kitabının ve anlatmalarının Türk kültürüyle bağlarını göstermektedir. Kitabın aktarılması ve içindeki anlatma ve motif yapılarının incelenmesi Türk masal külliyatı için bir kazanç olacaktır.

## KAYNAKLAR

- Aydın, Hidayet (2012). *Iğdır masalları (inceleme-metin)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bayat, Fuzuli (2007). *Türk mitolojik sistemi (kutsal dışı – mitolojik ana, Umay paradigmasında ilkel mitolojik kategoriler – iyeler ve demonoloji)*. Ötüken.
- Berazendeh, Ali (1395/2016). *Dastan Selim Cevahirfuruş Türkçe el yazma nüsha*. Yaşar Kalem.
- Berazendeh, Ali ve Şakiriniya, Pınar (1393/2014). Türkçe Selim Cevahirfuruş Dastanı. *Azerbaycan elbilimi dergisi*. 68. 18-26.
- Beydili, Celal (2004). *Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük*. Yurt Kitap-Yayın.
- Beydili, Celal ve Acaloğlu, Arif (2005). *Esatirler, efsane ve revayetler*. Şark-Garb.
- Ergin, Muharrem (2016). *Dede Korkut kitabı I-II giriş-metin-indeks-grammer-tpkıbasım*. TDK.
- Gökyay, Orhan Şaik (2007). *Dedem Korkudun kitabı*. Kabalcı.
- Gülmez, Gülcan (2008). *Güney Azerbaycan Erdebil bölgesindeki Türk halk masalları (metin – inceleme)*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



- Hemraz, Reza (1393/2014). Selim Cevahir ya Selim Cevahiri. *Azerbaycan Elbilimi dergisi*. 68. 12-17.
- İsmayilov, Hüseyin (1999). *Azerbaycan folkloru antologiyası III kitab (Göyçe folkloru)*. “Seda” Neşriyyatı.
- İsmayilov, Hüseyin ve Aliyev, Oruc (2006). *Azerbaycan folkloru külliyyatı III. cild nağıllar (III kitab)*. “Seda” Neşriyyatı.
- İsmayilov, Hüseyin ve Aliyev, Oruc (2008). *Azerbaycan folkloru külliyyatı VII. cild nağıllar (VII kitab)*. “Nurlan” Neşriyyatı.
- Marzolph, Ulrich (1994). Social values in the Persian popular romance Salīm-i Javāhirī. *Edebiyât*. 5. 77-98.
- Marzolph, Ulrich (2010). Uluslararası hikâye anlatımında bir anıt olarak Binbir Gece Masalları. *Binbir Gece 'ye Bakışlar*. Kapaklı, M. ve Demirkol Sönmez, N. Haz. Turkuaz Yayınları. s. 13-31.
- Nazlı, Atiye (2011). *Binbir Gece Masallarının Anadolu Türk Masallarına Etkileri*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sakaoğlu, Saim (2002). *Gümüşhane ve Bayburt masalları*. Akçağ.
- Sarpkaya, Seçkin (2021). *Türklerin şeytani masalları Türk masal ve efsanelerinde demonik varlıklar*. Karakum Yayınevi.
- Tosun, Necip (2017). *Doğu'nun hikâye kuramı*. Büyüyenay.
- Uzunkaya, Ferhat (2013). *Ardahan ili Çıldır ilçesi, Eşmepınar köyü folklor ve etnografyası*. [Yayımlanmamış lisans bitirme tezi]. Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi.
- Uzunkaya, Ferhat (2018). Nicloai Hartmann'ın varlık kategorileri Açısından Çıldır'da derlenen Cevahir-E Selim masalının çözümlenmesi. *Ardahan araştırmaları kültür tarih coğrafya*. 1(1). 93-97.



## SALUR KAZAN'IN YEDİ BAŞLI EJDARHAYI ÖLDÜRMEŞİ ANLATMASINDA EJDERHA VE KUTSALIN YENİDEN YARATIMI

### THE DRAGON AND THE RE-CREATURE OF THE HOLLY IN THE SALUR KAZAN KILLS THE SEVEN HEADED DRAGON NARRATION

**Dr. Öğr. Üyesi Nagihan Baysal**

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı  
Öğretim Üyesi, İzmir/Türkiye.

ORCID ID: 0000-0002-5272-5922

#### ÖZET

İnsanoğlunun varlığının ilk gününden bugüne ana gayesi hayatta kalmaktır. En eski dönemlerde kendini en kutsal olanla ilişkili hale getirmek, tanrısal gücün desteğini almak bu ana gayeyi sağlamanın tek yolu olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda insanın ve ait olduğu toplumun var olma ve varlığını sürdürme amacına hizmet eden çeşitli düşünce ve inanmalar meydana getirilmiştir. Yaratılış anlatmalarından gelen tanrı ve diğeri algısı ve kabulü, bireyi ve toplumu kutsal olan ve kutsal olmayan, benden olan ve olmayan, dost ve düşman, kaos ve kozmos gibi düalite kavramından beslenen bir düşünce ve inanç sistemi oluşturmaya itmiştir. Oluşturulan bu düşünce ve inanç sisteminde kutsallık, bireyin kendi içinde ve toplumun bir parçası olarak yaşadığı olağan durumlar, düzen sahibi bir yaşam, sağlıklı olma hali ve en temelde dünyanın yaratıldığı ilk zaman ve yaratılan ilk mekân gibi olgularla ilişkilendirilirken; kutsallıktan uzak olmak olağan dışı durumlar, kaotik bir yaşam, hastalık ve yine ilk olarak yaratımdan önceki karmaşanın olduğu dönem ile ilişkilendirilmektedir. Edebi yaratmalar ait oldukları toplumun sosyokültürel hayatları, düşünce ve inanç sistemleriyle ilgili ipuçlarını bünyelerinde barındırmaktadırlar. Dede Korkut Kitabı da Oğuz Türklerinin gündelik hayatlarına ve inanç sistemlerine dair bilgileri içerisinde barındıran, ait olduğu döneme dair kültürel öğeleri gözler önüne seren Türk kültürünün önemli edebi eserlerinden biridir. Bu çalışmada Dede Korkut Kitabı'nın Türkmen Sahra Nüshası'nda yer alan Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Anlatmasına konu olan Salur Kazan ve yedi başlı ejderha arasındaki mücadele ve buna bağlı olarak meydana gelen kaos ile Salur Kazan'ın mücadeleden galip ayrılmasıyla meydana gelen kozmosla toplumsal birliğin ve bütünlüğün dolayısıyla kutsalın yeniden yaratımı olgusu incelenecektir. Anlatmada yer alan olaylar üzerinden bireyden hareketle toplumun bütünlüğünün yeniden sağlanması ve bu sayede yeni bir düzenin kurulması durumu inanç sistemini merkeze alan bir bakış ile tahlil edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Ejderha, Dede Korkut Kitabı, Salur Kazan, Kutsal.

#### ABSTRACT

Since the first day of human existence, the main goal is to survive. In the earliest times, associating oneself with the holiest and receiving the support of divine power was accepted as the only way to achieve this main purpose. In this context, various thoughts and beliefs have been created that serve the purpose of the existence and survival of the human and the society to which he belongs. The perception and acceptance of God and the other from the creation narratives has pushed the individual and society to create a system of thought and belief that is fed by the concept of duality, such as sacred and unholy, me or not, friend and foe, chaos and cosmos. In this thought and belief system, holiness is associated with the ordinary situations that the individual lives in himself and as a part of the society, an orderly life, the state of being





healthy, and basically the first time the world was created and the first place created; Being away from sanctity is associated with extraordinary situations, a chaotic life, illness and, first of all, the period of turmoil before creation. Literary creations contain clues about the socio-cultural life, thought and belief systems of the society they belong to. The Book of Dede Korkut is one of the important literary works of Turkish culture, which contains information about the daily life and belief systems of the Oghuz Turks, and reveals the cultural elements of the period it belongs to. In this study, the struggle between Salur Kazan and the seven-headed dragon, which is the subject of Salur Kazan's Story of Killing the Seven-Headed Dragon in the Turkmen Sahara Copy of the Book of Dede Korkut, and the chaos that occurred as a result, and Salur Kazan's victory in the struggle. The phenomenon of social unity and integrity with the cosmos, thus the re-creation of the sacred, will be examined. Based on the events in the narration, the re-establishment of the integrity of the society and the establishment of a new order will be analyzed with a view centered on the belief system.

**Key Words:** Dragon, The Book of Dede Korkut, Salur Kazan, Holly.

## 1. GİRİŞ

İnsan, yaratılışı itibari ile fiziksel ve zihinsel olarak sınırlı potansiyele sahip bir varlıktır ve bu durum onu doğa karşısında güçsüz bir konuma getirmekte ve bu durum da kendi içinde bir kaos yaratmaktadır. İnsanoğlu doğa karşısındaki bu aciziyeti ortadan kaldırmak için çeşitli inanmalar meydana getirmiş, bu inanmalar sayesinde doğaüstü güçle arasında bir bağ kurmuş ve kendine bir güç atfetmiş bu sayede kendi güvenli alanını yaratmıştır. Yaratılan bu güvenli alan insanı merkeze alan bir mantıkla inşa edildiği için ilerleyen dönemlerde bireyden hareketle toplumun güvenli alanı haline gelmiştir.

İlkel dönemlerde dünya bilinmezliklerle dolu bir mekânken bu mekân üzerinde kendine bir yaşam alanı kurmak isteyen insan için bilinmeyen sorulara cevap ancak mitolojiler ve bunlara bağlı inanmalar sayesinde verilebilmiştir. Bu bağlamda inanç sistemlerinin başını oluşturan mitik anlatımlar insan ve evren arasındaki ilişkiyi ortaya koyan ve insanoğluna rehberlik eden anlatımlar olmuşlardır. Mitik anlatımlar sayesinde insanoğlu yaratıcı ve kendisi arasında bir bağ kurmuş, toplumlar bu anlatımlar etrafında teşekkül eden kurallarla kendilerine bir yaşam düzeni sağlamıştır. Kurulan bu düzen her kültür için farklı öğelerin bir araya gelmesiyle oluşturulmuştur. Çünkü toplumların yaşadıkları coğrafya sahip oldukları inanç sistemi ve dolayısıyla kimlikleri, tanrısal güçle ilişkilerini de doğrudan etkilemekte ve her toplum için tanrıyla ilişki kurma inanma ve uygulamalarını değiştirmektedir. Ancak burada hem birey hem de toplum için ortak olan konu insanın temelde inanma ihtiyacına bağlı kutsanma ihtiyacıdır.

Kutsal kelimesi Türkçe Sözlükte; “*Güçlü dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes; tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen mukaddes; bozulmaması, dokunulmaması, karşı gelinmemesi gereken, üstüne titrenilen*” (Türkçe Sözlük 2011: 939) şeklinde tanımlanmaktadır. Semavi dinler ise kutsallığı, tanrısal kullanım için ayrılmış, tanrısal güçle ilişkili ve bu gücün etkisi altındaki eşya, mekân veya kişi olarak tanımlanmaktadır (Oymak 2016: 83). Bu tanımlamalar doğrultusunda anlıyoruz ki toplumların gündelik yaşamlarını sorunsuz bir şekilde sürdürebilmesi, başka bir ifadeyle hayatlarını bir düzen içinde idame ettirebilmeleri için öncelikli olarak yukarıda belirtilen ve tanrısal güçle bağlantılı olduğu kabul edilen insan, nesne veya mekânla arasında bir bağ olması gerekmektedir.

Gerek bireyin gerekse toplumların kendilerini içinde yaşadıkları zorluktan kurtarmak, kaotik bir dönemi kozmosa evirmek ve bir düzen kurmak için başvurdukları uygulamaların temeli o toplumlara ait yaratılış anlatımlarında gizlidir. Eski insanların dünyayı anlayış ve algılayışları



doğrudan inanç sistemleri üzerindedir. Dolayısıyla başa gelen herhangi bir kötülük doğrudan tanrısal güçle ilişkinin kötülüğüne bağlanmış ve aranan çözümler hep inanç sistemi merkezli olmuştur. Yaratılış anlatmaları da inanç sistemlerinin temelini oluşturan yaratmalar oldukları için insanoğlu yaşadığı tüm zorluk, başka bir ifade ile kaos anında ilk kaosun meydana geliş şekline ve onun içinden ortaya çıkan kozmosa odaklanmış ve kendi durumunu bu anla benzeştirerek kendine bir çözüm yolu aramıştır.

Dünyanın yaratımdan önceki biçime girmemiş, varlığa kavuşmamış düzensiz, kirli bir başka ifade ile kutsallıktan uzak hali kaos olarak; (Köse 2021: 19) kozmos ise, dünyanın yaratılışıyla meydana gelen varlığın düzenli bütünsel birliği şeklinde tanımlanmaktadır (Hançeroğlu 1993: 98). Mircea Eliade kozmosu “*kendini dünyanın merkezine eşitlemek*” olarak ifade etmektedir (Eliade 2017: 31-35). Dünya kültürlerinin tamamında yaratılış anlatmaları birbirinden farklı olsa da sahip olunan ortak kabul yaratılıştan önceki anın kaosu, karmaşayı ve kutsallıktan uzak olan dönemi temsil ettiği ve yaratılışın gerçekleştiği anın ve ilk yaratılan mekânın düzeni, tanrısallığı temsil ettiği ve varlık aleminin ilk kutsal zaman ve mekânı olduğudur. Bu bağlamda bireysel ve toplumsal anlamda kutsanmaya ihtiyaç duyulan her an ilk yaratılış anı yeniden meydana getirilmeye çalışılmakta ve bu sayede o anın büyümlü gücünden yararlanılarak kişiler ve toplumlar kendilerini kutsayarak, içinde buldukları kaotik durumdan kurtulmaktadır.

Yaşanılan her zorluk anında dünyayı yıkıp yeniden yaratmanın imkânı yoktur. Ancak yaratılış anı çeşitli ritüellerle taklit edilerek bireyler ve toplumlar kendilerini varlığın ilk kutsal zaman ve mekânına eşitlemekte bu sayede tanrısal güçle çevrelenip kendi güvenli alanlarını yaratmaktadır.

Bireyin ve toplumların kutsanma ihtiyacı beraberinde kutsal olmayan insan, toplum, mekân ve eşya kabulünü de yaratmıştır. Bunun sonucunda da toplumsal kültürün temelini meydana getiren düşünce ve inanç sistemlerinde “*ben/biz ve öteki*” algısı oluşmuştur. Oluşan bu algıda toplumlar kendi yaşam alanları ve hayat düzenleri içindeki her unsuru kutsal kabul etmiş ve bunu *biz* olarak tanımlamış; bununla birlikte kendi yaşam alanı ve hayat düzeni dışında kalan her unsurun da kutsal-dışı olduğuna inanmış ve bunu *öteki* olarak adlandırmışlardır (Köse 2020: 72). Bu bağlamda toplumsal düzen için o topluma ait olmayan her unsur potansiyel bir tehlike demektir. Her tehlike de tanrısalıktan uzaklaşmak, sahip olunan kutsiyetin kaybedilmesi anlamına gelmektedir.

Biz bu çalışmamızda Dede Korkut Kitabı'nın Türkmen Sahra Nüshası'nda bulunan Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Anlatması'nda yer alan Salur Kazan ve yedi başlı ejderhanın mücadelesinin mitolojik kökenlerinin ve mücadeleyle meydana gelen kaos ve Salur Kazan'ın galibiyetiyle ortaya çıkan kozmos ve dolayısıyla kutsal zamanın ve mekânın yeniden yaratımın tespit ve tahlilini yapacağız.

## 2. ARAŞTIRMA VE BULGULAR

### 2.1. EJDERHA VE KUTSAL İLİŞKİSİ

İnsanın doğada var olma çabası, onu çeşitli güçlerle iş birliği yapmaya itmiştir. Yapılan bu iş birliği sayesinde güç kazanan insan doğa karşısındaki aciziyetini en aza indirmeyi amaçlamıştır. Gözlemleri sonucunda hayvanların kendinden farklı özellik ve güce sahip olduğunu gören insan onların bu özellik ve güçlerinden faydalanmak için onlarla arasında bir bağ inşa etmiştir. Dünya kültürlerinin genelinde çeşitli hayvanlara önem ve kutsiyet atfedilmiş, onlarla bir arada olmanın veyahut onlarla mücadele edip bu mücadeleyi kazanmanın bireye doğa karşısında ayrı bir kuvvet vereceğine ve bu sayede tanrısal güce daha yakın olunacağı şeklinde bir inanma meydana getirmiştir.



Ejderha, dünya kültürlerinin geneli baz alındığında Orta ve Doğu Asya ile daha ilgili kabul edilen ancak pek çok kültürde kendine yer bulmuş mitolojik bir varlıktır. Orta ve Doğu Asya inanç sistemlerinde daha çok kutsiyetine inanılan, evrenin sahibi ve koruyucusu olarak kabul edilen ejderha, batı kültürlerinin inanç sistemlerinde ise kötücül güçlerin sembolü ve düşman olarak kabul edilmektedir (Koçak vd. 2017: 35). Bu bağlamda bu iki ayrı kabul birbiriyle kıyaslandığında Doğu Asya geleneğinde ejderhaya dair bir unsurla temas halinde olmanın; Batı kültüründe de ejderhayla mücadele edip bu mücadeleden zaferle ayrılmanın bireye ve topluma kutsiyet kazandıracığı açığa çıkmaktadır. Bu durumda toplumlarda ejderhaya dair zıt kabuller olsa da ejderhanın sahip olduğu doğüstü güce karşı ortak bir kabul söz konusudur. Bu güçle birlikte olmak veyahut bu gücü alt etmek bireye ve topluma bir kutsiyet kazandırmaktadır.

Eliade ejderha için; *“Ejderha deniz canavarının, ilk yılanın kusursuz örneği, kozmik suların, karanlıkların, gecenin ve ölümün kısacası şekilsiz ve bilkuvve olanın, henüz bir ‘biçimi’ olmayan her şeyin simgesidir (Eliade 2017:45)* demektedir. Mitik anlatılarda gök ve yerin niteliklerini üstlenen ejderha, tıpkı kaos ve kozmos gibi ikilem ortaya çıkarır. Bir bakıma gökteki ejderha iyi niteliklere, yerdeki ejderha ise kötü nitelikleri temsil eder (Duman 2019: 483). Eliade’nin sözlerinden açıkça görülmektedir ki ejderha doğrudan ilksel suların sahibi konumundadır ve inanç sistemlerinde su ile ayrı düşünülemez bir yere sahiptir. Suların yaratılıştan önce var olması ve yaratılışın suların içinden çıkan toprakla gerçekleşmesi veyahut suyun bir şekilde yaratılışa ilham olması dünya mitolojilerinin genelinde rastladığımız bir durumdur. İlksel sular, yaratılıştan evvel tanrıyla var olan tek unsurdur dolayısıyla kaos olarak bahsedilen karmaşa, biçimsizlik, zamansız ve mekânsızlığın ilk halini bu sular oluşturur. Ancak aynı zamanda ile ilksel sular yaratılmış olan her şeyi içinden çıkardığı, yaratıma kaynaklık ettiği ve yaratılmış olan ilk mekânı üzerinde barındırdığı için de kozmosun ilhamıdır. Bu bağlamda kozmosun ilhamı kaosta saklıdır demek de yanlış olmayacaktır.

Ejderha ve suyun bu birlikteliği ve üstlendikleri sembolik anlam Asya ve İskandinav mitolojilerinde de kendine yer bulmuştur. Bu mitolojilerde suyun sahip olduğu kutsiyet inancı ejderhaya da aktarılmış ve bu iki unsur birbirinden ayrı düşünülemez hale gelmiştir. Hint mitlerinde dünyaya kötülük yayan ve toprağı susuz bırakan ejderha Vritra, Tanrıların kralı İndra tarafından yok edilerek toprak susuzluktan kurtarılmaktadır. Sümerlerin yaratılış anlatımları Enuma Elish’te ejderha Tiamat aynı zamanda tanrıların ve evrenin ana kaynağıdır (Sivri vd. 2018: 59). Bununla birlikte Marduk, ejderha ve deniz canavarı olan Tiamatı öldürerek evreni yaratmıştır. Mısır Güneş Tanrısı Ra, ejderha Apep’i mağlup ederek güneşin yeniden doğmasını sağlamaktadır (Duman 2019: 485). Gılgamış Destanı’nda Gılgamış, Ejder Hubaba’yla mücadele edip O’nu yenerek hayatta kalmıştır (Kramer 1990: 150). Yunan mitolojisinde Tanrı Zeus ejderha Typhon’la mücadele eder, yarı Tanrı oğlu Herakles de yedi başlı ejderha olan Hydra’yı alt eder. İskandinav mitolojisinin tanrılarından biri olan Thor, dünya sularını zehirleyen, yılan Midgard’ı dünyayı kurtarmak için öldürmektedir (Duman 2019: 485). Asya ve İskandinav mitik anlatımlarına baktığımızda ejderhanın sularla ve yaratılışla doğrudan ilgili olduğunu görmekteyiz. Eski inanç sistemlerinde ve dolayısıyla mitik anlatımlarla ejderha yaratılışla ilgisini açıkça gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla ejderhayla mücadele etmek kaostan kozmosa geçmek, biçimsizlikten biçime, kutsal-dışı olandan kutsala evrilmek ve yeniden yaratılış demektir.

Türk mitolojisine geldiğimizde ise ejderha vücudu balık pulları ile kaplı, ayakları timsah ayağı gibi olan, kanatlı, kuyruklu ve boynuzlu bir hayvan olarak betimlenmektedir (Bayat 2007: 256). Eski Türk inanç sisteminde ejderha, diğer pek çok kültürde olduğu gibi su ve yeniden doğuşla ilgili kabul edilmekte (Baysal 2020: 27) ve biçimsiz ve tehlikeli kaos suları ejderha şeklinde tasvir edilmektedir (Bayat 2007: 256). Bunun yanı sıra ejderha, Türk inanç sisteminde bolluk, bereket, refah ve gücü sembolize etmektedir (Özkartal 2012: 63). Türk inanç sisteminde ejderhanın sembolize ettiği bütün kavramlar doğrudan su ile ilgili kavramlardır. Bu bakımdan



konuyu ele alacak olursak Türk dünya görüşünde ejderha ve su arasında görünmez bir bağ vardır. Her iki olgu da doğrudan tanrısal ve kutsal özelliklerle çevrelenmişken; her ikisinin de kaosla ve kutsal-dışı olanla da ayrılmaz bir bağı bulunmaktadır. Bu durumun nedeni de inanç sisteminin özünde yer alan düalite anlayışındır.

Türk inanç sisteminde ejderha, uzun yıllar yaşayan yılanın dönüştüğü hayvan olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle yılanın üstlendiği güç ve özellikler doğrudan ejderhaya da aktarılmıştır. Kendi etrafında dönen ve kuyruğunu ısırarak yılan Türk inanç sisteminde su gibi sonsuzluğun simgesidir (Ögel 2010: 568, Bayat 2007: 257). Türk inanç sisteminde sonsuz olan esas unsur tanrının kendisidir. Dolayısıyla ejderha tanrının bu özelliğini üzerinde taşımaktadır ve ona karşı kazanılan herhangi bir zafer bu özelliğin ve gücün kazanan kişiye aktarımını sağlayacaktır. Tanrı kutsalın temeli, kaynağıdır. Bu bağlamda onun sahip olduğu her özellik özünde kutsallık barındırmaktadır. Bu özelliklerin bir kısmı yeryüzünde yer alan canlı cansız varlıklara bahşedilmiştir. Tanrının yeryüzündeki tezahürleri olarak kabul edeceğimiz bu varlıklar tanrıyı sembolize eden bir güce sahiptirler (Eliade 2018: 171-172). Dolayısıyla bu varlıkların tanrı gibi iki farklı boyutu bulunmaktadır. Bunlardan biri kutsayıcılık, hayat ve düzen vericilik diğeri de yok edicilik ve ölümcül olmaktır. Türk inanç sistemine göre tanrının yeryüzündeki yansıması olan ejderha ve su da tanrının sahip olduğu yaratıcılık ve yok edicilik gücüne sahip unsurlardır. Bu bağlamda sulardan sağ olarak çıkmak nasıl tanrının inayetine erişmek ve kutsanmak, kutsal olarak yeniden yaratılmaksa; ejderha ile mücadele edip bu mücadeleden galip ayrılmak aynı şekilde kutsanmak anlamına gelmektedir.

Türk dünya görüşünde ejderhayı ele alırken ilk dönemlerde Çin mitolojisinin daha baskın bir etkisi olduğunu halk anlatmalarını incelediğimizde açıkça görmekteyiz. Anlatmalarda ejderhalar kimi zaman kahramana yardımcı görevi üstlenmekte ya da ejderha tarafından yutulan kahramanlar geriye çıktıklarında artık yenilmez kahramanlar haline gelmektedir (Bayat 2007: 255, Çoruhlu 2011: 194-195). Ejderha ile mücadele eden kahraman kozmik bir canavarı yenmesi nedeniyle kutsal kabul edilmektedir. Örneğin Oğuz Kağan, halka ve hayvanlara saldıran ejderha yılan karışımı mitik canavarı öldürüp halkını kurtardığında “*Han*” unvanını almaktadır (Duman 2019: 488). Altay sahasında ejderhaların kahramana yardımcı varlıklar olarak destanlarda yer almaktadırlar. Halk anlatmalarına baktığımızda yiğitlere ejderha anlamına gelen “*büke*” adının verildiğini de görmekteyiz. Dede Korkut Kitabı’nda Karacuk Çoban, Kan Turalı ve Salur Kazan’ın kardeşi Kara Göne “*Erenler Evreni*” şeklinde; Salur Kazan ve Deli Dumrul ise “*Ademler Evreni*” şeklinde anılmaktadır (Koçak vd. 2017: 41, Ögel 2010: 567-568, Ekici 2019: 201). Ancak İslamiyet’in kabulüyle ejderhanın tanrısal ve kutsal güçle ilişkilendirilmesi, evrenin ve yaratımın kaynağı olarak görülmesi durumunda gerileme olmuş ve ejderhalar batı mitolojilerinde olduğu gibi kötücül ve düşman varlıklar olarak görülmeye başlanmıştır.

## 2.2. ON ÜÇÜNCÜ BOYDA KOZMOGONİK YİNELENME VE KUTSALIN YENİDEN YARATIMI

Doğa karşısında güçsüz ve aciz olan insanın güç ve statü elde edebilmesi için bu aciziyetten kurtulması gerekmektedir. İlkel dönemlerden modern dönemlere kadar doğa karşısındaki bu güçsüzlüğün giderilebilmesinin ana kaynağı olarak dinsel düşünce, kabul ve uygulamalara başvurulmuştur.

İnsanın doğanın içinde yaşadığı mekâna uyum sağlayarak var olma çabası çeşitli olguları ve kavramları meydana getirmiştir. Kendi kısıtlı potansiyeli üzerinden çevresinde var olanları tanımlayan insan için ilk uyum sağlanması gereken varlık doğa ve üzerinde yer alan unsurlar olmuştur. İlerleyen dönemlerde gözlem yoluyla insan, doğada var olan düzeni etkileyen görülmez güçlerin varlığını kabul etmiş ve doğaüstü kavramını meydana getirmiştir. Bu



kavramın meydana getirilişinin sonucunda kutsal ve din kavramları ortaya çıkmıştır (Durkheim 2018: 51-56). Bu kavramların ortaya çıkışı şüphesiz beraberinde karşıt durumları ifade eden kavramların da meydana gelmesine neden olmuştur. Hayatta kalma ihtiyacı ile başlayan süreç insanı *dinsel insan* olma yoluna sokmuştur.

Dede Korkut Kitabı Oğuz Türklerinin dünya görüşünü en net şekilde ortaya koyan edebi yaratmalardan biridir. İçerisinde yer alan anlatmalar sayesinde Türklerin o döneme kadar meydana getirdikleri inanç sistemleri ve sosyokültürel gelişimleri kolaylıkla çözümlenmektedir. Dede Korkut Kitabı'nın Türkmen Sahra Nüshası'nda yer alan on üçüncü boyda Salur Kazan'ın yedi başlı ejderha ile mücadelesi ve onu alt etmesi bize Oğuz Türklerinin gerek bireysel gerekse toplumsal anlamda hayatta kalmak, içlerinde yaşadıkları kozmosu sürdürmek adına yapılması gerekene dair inanış ve kabullerini gözler önüne sermektedir.

Dede Korkut Kitabı'nın on üçüncü boyu olan Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Anlatması Salur Kazan'ın başından geçen mücadeleyi anlatmasıyla başlamaktadır. Salur Kazan'ın avda olduğu esnada ulak gelip kendisine düşmanın geldiğini haber vermektedir. Ancak Salur Kazan düşman geliyor haberini alınca hiç önemsememekte ve olduğu yerde durmaya devam etmektedir. Ancak ulak gelen askerin sayısının doksan bine ulaştığını söylediğinde Salur Kazan zırhını giyip hazırlanmaktadır. Ulağın asker sayısının yüz bine çıktığını söylemesiyle Salur Kazan kalkıp akarsudan abdest almakta ve namaz kıılıp Allah'a dua etmektedir (Ekici 2019: 200). Salur Kazan'ın sayıları artarak gelen düşman karşısında tepkisiz kalması, ancak yüz bin gibi ciddi sayıda bir düşman ordusunun kendi üzerine geldiğini düşündüğünde harekete geçmesi, Salur Kazan'ın da mitik bir güce sahip olduğunun ve kendisini herhangi bir düşmanın korkutamayacağını ve hatta denginin ancak mitik bir canavar olduğunun göstergesidir. Salur Kazan halihazırda rüştünü ispatlamış bir kahramandır onu herhangi bir insanın ya da askerin gözünü korkutacağı bir canlının korkutmaması normaldir. Anlatma bizi Salur Kazan'ın ancak mitik bir canavarla denk olabileceğine ve gelen düşmanın doğaüstü güçlerle bezenmiş bir düşman olduğuna, düşman sayısını peyderpey artırarak hazırlamaktadır.

Anlatma doğrudan toplumun içinde yaşadığı kozmosun saldırıya uğradığı ana odaklanarak başlamaktadır. Burada odağın çekilmek istediği nokta kozmosun tehlikeye girdiği anda Türk dünya algısındaki kahramanın hal ve hareketleriyle olayı yönetmesi ve mücadeleye hazırlanmasıdır. Kozmos ve kutsalın ilk yaratılış döneminden gelen ayrılmaz bağı, kaos durumunda kahramanı kozmosu savunabilmek için kutsal olanla ilişki kurmaya itmiştir. Salur Kazan durumun tehlikeli olduğunu anladığı anda abdest alarak Allah'a dua etmektedir. Türk inanç sisteminde kozmos ve kutsal kavramları doğrudan birbiriyle ilişkili kabul edilen kavramlardır. Dolayısıyla bu kavramlardan birini ortaya koyabilmenin ilk şartı diğerinin meydana getirilmesidir. Salur Kazan başından geçen olayı anlatırken ilk söylediği cümle; "*Beylerimle ala karlı, gök sümbüllü dağlara ava gitmiş, içer idim.*" dir (Ekici 2019: 200). Bilindiği üzere Dede Korkut Kitabı İslamiyet'in kabulünden sonraki dönemde yazıya geçmiş bir eserdir. Dolayısıyla İslam dininin yasak ve emirlerine bu kitaba konu olan Oğuz Türklerinin uyması gerekmektedir. Kazan'ın gittiği avda beyleriyle içmesi Müslümanlığa aykırı ve kutsallıktan uzak bir duruma işaret etmektedir. Bu bağlamda anlatmada bahsi geçen kaosun temelleri esasında Müslüman bir kahraman olan Salur Kazan'ın içki içmesiyle başlıyor demek yanlış olmayacaktır. Bunun üzerine ulağın gelip düşman haberini vermesi kaos ve kutsal-dışı arasındaki bağı açıkça göstermektedir.

Anlatmanın devamında Kazan yüz bin kafirle yedi gün yedi gece savaştığını, yedi kafirin kendisinin karşısına çıkmadığında bu mücadelenin bittiğini anladığını ifade etmektedir (Ekici 2019: 200-201). Geçtiğimiz bölümlerde din ve kozmosun ilişkisinden söz ettiğimiz üzere; Kazan'ın üstüne gelen düşman yalnızca toplumsal düzene değil aynı zamanda inanç sistemine de karşı durumdadır. Dolayısıyla düşman içinde yaşanan düzen ve dinsel sistem için bir



tehlikedir. Burada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da düşmanla mücadelenin yedi gün yedi gece sürmesidir. Yedi sayısı bilindiği üzere yaratılışla ilgili kabul edilmektedir ve aynı zamanda düzenli bir şekilde yinelenmeyi simgelemektedir (Schimmel 2011: 140-168). Bu bağlamda bu mücadelenin yedi gün yedi gece sürmesi özünde dünyanın yaratılış anına gönderme yapmakta ve kafir düşman yenilerek yeni bir kutsal zaman ve mekân yaratılmaktadır.

Anlatmanın ilerleyen bölümlerinde beyleriyle avda olan Salur Kazan onlara yurda geri dönmelerini, kendisinin tek başına avlanmak istediğini söylemektedir. Ancak Salur Kazan hava kararmasına rağmen avlayacak bir tane hayvana rast gelmez ve Allah'a karşısına bir av hayvanı çıkarması için dua eder ve karşılıklı dağın eteğinin yedi yerinde yedi meşalenin yandığını görür, oraya at sürer ve kendi ordusu sandığı ışıkların yedi başlı "*yer evreni ejderha*" olduğunu anlar. O esnada Lala Kılbaş Salur Kazan'ın yanına gelmiş olur. Kazan Laladan akıl sorar ve Lala da O'na ejderhaya karşı gitmesini söyler (Ekici 2019: 201). Burada ilk göze çarpan unsur ejderhadan "*yer evreni*" şeklinde bahsedilmesidir. Modern Türkçede *evren* ve *ejderha* kelimeleri aynı anlamı karşılamaktadır. Eski Türk inanç sisteminde de dünyanın ejderha tarafından döndürüldüğü kabul edilmektedir. Bu sebeple ejderhaya eski dönemlerde "*eviren*" denmektedir. Sonraki dönemlerde sözcük "*evren*" halini almıştır (Duman 2019: 488). Türk inanç sisteminde ejderha gökyüzünün ve yeraltının özelliklerini yani kaosu ve kozmosu özünde barındıran mitik varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Zamanın çarkını eviren tanrısal özelliklere sahip göksel ejderha iken; yeryüzündeki ve yeraltındaki ejderha ölümün simgesidir. Burada bir düalite durumu söz konusudur. Anlatmada Salur Kazan'ın gördüğü ejderhanın "*yer evreni*" olarak ifade edilmesi tesadüfi bir durum değildir. Bu anlatmada ejderha göksel konumda değil, aksine kutsal-dışı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dede Korkut Kitabı içerisinde yer alan anlatmalarda ejderha ya da evren kavramlarının kahramanı betimlemek için kullanılmasının zıttı olarak ejderhanın bir düşman olarak gösterilmesinin bir nedeni bu hayvanın kendi içinde ortaya koyduğu düaliteyi diğer nedeni de İslam dininin hayvanlara özel olarak atfedilen kutsallık inancına sahip olmamasıdır. Dolayısıyla bu anlatma değerlendirilirken eski inancın yavaş yavaş yeni din ve öğretileri tarafından asimile edilmesi durumunun söz konusu olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu bağlamda anlatmadaki yedi başlı ejderha hem toplumsal düzenin hem de dini inancın bir düşmanı olarak ele alınmalıdır.

Anlatmada mücadele edilen hayvanın ejderha olması, ejderhanın Türk inanç sisteminde sahip olduğu konumla ilgilidir. Salur Kazan'ın av için topluluktan ayrılıp, avlayacak hayvan bulamadığında toplum tarafından ayıplanacağına ve yargılanacağına dair bir tereddütle Allah'a dua etmesi ve bunun sonucunda karşısına av olarak ejderhanın çıkarılması durumu alt metninde aslında toplumdaki düzenin yeniden sağlanmasına duyulan ihtiyacın yattığını göstermektedir. Toplumsal düzeninin sağlanması da ilksel yaratılışın tekrarlanıp ilk kutsal zaman ve mekânın yeniden yaratımından geçmektedir. Türk inanç sisteminde ilk kutsal zamanın ve mekânın yeniden yaratımı ancak suya temas ile mümkündür. Anlatmada su doğrudan yer almamakta ancak kahramanın aşması gereken zorluk olarak kozmik suları sembolize eden ejderha karşımıza çıkmaktadır. Kahramanın temeldeki görevi mücadele ettiği varlığın, bu baba, dev ya da ejderha olabilir, hayatın düzen içerisindeki akışının önüne çektiği direnci ve engeli ortadan kaldırmak ve yaşamın devamlılığını sağlamaktır (Campbell 2013: 110). Bu nedenle burada ilk yaratılış anında suların içinden çıkmakla, ejderha ile mücadele etmek birbirinin aynı durumlar olarak yorumlanmalıdır. Amaç doğrudan kozmosun dolayısıyla kutsalın yeniden yaratımıdır. Kozmik bir canavarla mücadele hem toplumda kahramanın statüsünü sağlamlaştıracak hem de yaşanan düzenin korunmasını sağlayacaktır.

Anlatmanın ilerleyen bölümlerinde ejderhaya saldırmaya karar veren Salur Kazan ejderhanın uyandığını görür ve uyurken saldırmanın kendisine yakışmayacağını düşündüğünden savaşmak için ejderhayı uyandırır, ejderhanın uyanmasıyla Kazan dua eder, Allah'tan yardım ister ve



mücadeleleri başlar. Salur Kazan seksen tane okla vurur, ejderhada hal kalmayınca yedi başını keser, hançerini, kılıcını ve bıçağını ejderhaya saplayıp üstüne bağdaş kurur oturur (Ekici 2019: 202-203). Kazan ejderhayı seksen okla vurur ve ejderha bu şekilde güçten düşer. Burada sekizin katı olan seksen sayısı önemlidir. Müslümanların inanışına göre Allah'ın merhameti gazabından büyük olduğundan yedi cehennem sekiz cennet bulunmaktadır (Schimmel 2011: 169). Dolayısıyla sekiz kutsal bir sayıdır ve bu mitik canavarın yok edilişi esnasında bu sayının zikredilmesi tesadüfi bir durum değildir.

Salur Kazan'ın karşısına çıkan mitik canavarın ejderha olması tesadüfi bir durum değildir. Toplumların, kültürel birikimleriyle diğerlerinden ayırdığı bir başka ifade ile idealize ettiği varlıklar bulunmaktadır. Toplumların doğa karşısındaki güçsüzlüğü, tarihten elde edinilmiş tecrübeler, geçmiş dönem edebi yaratmalarından gelen inanmalar ve korkuların harmanlanmasıyla meydana getirilen bu idealize unsurlar sembolik anlamlarla çevrelenen, tanrısal güce sahip figürler haline gelmektedirler. Türk inanç sisteminde de ejderha da maddi ve manevi anlamda gücü olan bir semboldür (Koçak vd. 2017: 36). Kozmos olarak kabul ettiğimiz kendi yaşadığımız mekânımıza yapılacak olan her saldırı bu kozmosu bozup yerine kaosu getirecektir. İlk kutsal zaman ve mekânın taklidiyle meydana getirdiğimiz köyümüz ya da şehrimize saldıranlar da bu nedenle ilk düşmanlarla eş olarak düşünülmektedirler. Bu bağlamda toplumumuza düşman olan varlıklar aynı zamanda tanrı düşmanı olan doğaüstü güçlerle, demonlarla ve özellikle de en büyük demon olan ilk ejderha ile ilişkili kabul edilmektedirler (Eliade 2017: 45). Ait olduğumuz topluma yapılan saldırılar bu nedenle kutsal olana düşmanlıkla ilgili kabul edilip, ilk düşmanların intikam istekleriyle ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla mitik anlatılardan sonra meydana getirilen edebi yaratılarda yer alan ejderhayla mücadele etmek ve onu yenmek, ejderhaya karşı bir zafer kazanmak kaosu kozmosa çevirmek olarak okunmalıdır. Dolayısıyla ejderha ile yapılan her mücadelenin sonunda sembolik ilk kutsal zaman ve mekân yeniden yaratılmaktadır.

Anlatmanın sonuna gelindiğinde Salur Kazan ejderhayı öldürdükten sonra derisini yüzdürüp ve ondan silahlara kın, kılıf diktirmektedir. Yurtta kalan diğer yiğitler Salur Kazan'ın ejderha olduğundan şüpheye düşüp ona saldırmayı, ejderha olmuş Kazan'dan yurdu korumayı düşünürler. Kara Budak Salur Kazan'ın karşısına giderek, O'nun ejderha olmadığını, ancak ejderha öldürdüğünü öğrenir ve Salur Kazan'a gazan mübarek olsun der, Gaza, din için yapılan savaştır. Dolayısıyla Salur Kazan ejderhayı yenerek hem toplum hem de din adına bir kahramanlık sergilemiş olmaktadır. Bayındır Padişaha haberi verir ve yedi gün yedi gece Kazan Bayındır Han tarafından konuk edilir. Anlatma Dede Korkut'un "Kazan gibi koçak yiğit bu dünyadan geldi, geçti." sözleriyle son bulur ve yeni düzen kurulmuş olur (Ekici 2019: 203-204).

### 3. SONUÇ

İnsanoğlu varlığının ilk gününden bugüne kadar hayatta kalmak için pek çok inanma ve uygulama ortaya koymuştur. Bu inanma ve uygulamaların başında kendini en kutsal olanla ilişkili hale getirmek gelmektedir. Yaratılış anlatılarından gelen düale bir başka ifadeyle tanrı ve diğeri algısı ve kabulü, bireyi ve toplumu kutsal olan ve kutsal olmayan, benden olan ve olmayan, dost ve düşman, kaos ve kozmos gibi bir düşünce ve inanç sistemi oluşturmaya itmiştir. Oluşturulan bu düşünce ve inanç sisteminde kutsallık, bireyin kendi içinde ve toplumun bir parçası olarak yaşadığı olağan durumlar, düzen sahibi bir yaşam, sağlıklı olma hali ve en temelde dünyanın yaratıldığı ilk zaman ve yaratılan ilk mekân gibi olgularla ilişkilendirilirken; kutsallıktan uzak olmak olağan dışı durumlar, kaotik bir yaşam, hastalık ve yine ilk olarak yaratımdan önceki karmaşanın olduğu dönem ile ilişkilendirilmiştir. Edebi yaratımlar ait



oldukları toplumun sosyokültürel hayatları, düşünce ve inanç sistemleriyle ilgili bilgileri bünyelerinde barındırmaktadırlar.

Dede Korkut Kitabı Oğuz Türklerinin gündelik hayatlarına ve inanç sistemlerine dair bilgileri içerisinde barındıran, ait olduğu döneme dair kültürel öğeleri gözler önüne seren Türk kültürünün yapıtaşlarından biridir. Dolayısıyla Türklerin inanç sisteminde yer alan inanma ve uygulamalar dede Korkut Kitabı'nda yer alan anlatmalara da sirayet etmiştir. Dede Korkut Kitabı'nın Türkmen Sahra Nüshası'nda yer alan Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Anlatmasına konu olan Salur Kazan ve yedi başlı ejderha arasındaki mücadele ve buna bağlı olarak oluşan kaos ile Salur Kazan'ın mücadeleden galip ayrılmasıyla meydana gelen kozmosla toplumsal birliğin ve bütünlüğün dolayısıyla kutsalın yeniden yaratımı olgusu incelenip, anlatmada yer alan olaylar üzerinden bireyden hareketle toplumun bütünlüğünün yeniden sağlanması ve bu sayede yeni bir düzenin kurulması durumu inanç sistemini merkeze alan bir bakış ile tahlil edilip ve şu sonuçlara varılmıştır:

- Salur Kazan'ın yedi başlı Ejderhayı öldürmesi Boyunda kozmosun yani kutsalın yeniden yaratım süreci Türk toplumunun inanç sisteminin ve geleneksel dünya görüşünün senteziyle meydana gelmiştir.
- Türk inanç sistemindeki düalizite (Tanrı / Erlik) algısı anlatmanın ve anlatmada yer alan mücadelenin ana temasını oluşturmaktadır.
- Anlatmada kutsallık ve kozmos arasındaki ilişkinin gerek İslamiyet öncesi gerekse İslamiyet sonrası dönemlere ait kabul ve yasaklarla doğrudan örtüştüğü açıkça ifade edilmektedir. Kozmosun bir başka ifade ile düzenin ancak tanrının inayetiyle mümkün olduğu gösterilmiştir.
- Türk inanç sisteminde su ile yaratım, kutsanma ve Tanrı arasındaki kopmaz bağ, kozmik suların simgesi olan ejderha ve kahramanın mücadelesiyle yeniden ortaya konulmuştur.
- Toplumsal düzenin ve toplumu oluşturan bireylerin davranışlarıyla ilgili gereklilikleri, yapılması ya da kaçınılması gerekenleri anlatma olaylar ve sonuçları üzerinden açıklamaktadır.
- Anlatmada kahramanın yalnızca toplum düzeninin değil, dini sistemin yani kutsalın koruyucusu ve yaşatıcısı olduğu kabulü okuyucuya aktarılmıştır.

Bu sonuçlardan hareketle diyebiliriz ki Oğuz Türkleri kaosa ve kozmosa dair düşünce ve inanmalarını korumuş ve bunları İslam dininin kaos ve kozmos algısı ile sentezleyerek yeni bir kaos/kozmos algı ve tasarımı ortaya koymuştur.

#### 4. KAYNAKÇA

Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi II*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Baysal, N. (2020). *Türk Halk Kültüründe Su*. Ankara: Gece Kitaplığı.

Campbell, J. (2013). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Çoruhlu, Y. (2011). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Ekici, M. (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası Soylamalar ve 13. Boy Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Eliade, M. (2017). *Kutsal ve Kutsal Dışı*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Eliade, M. (2018). *İmgeler ve Simgeler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.





- Duman, H. (2019). “Türk Mitolojisinde Ejderha” *Uluslararası Beşerî Bilimler ve Eğitim Dergisi (IJHE)*. Cilt 5, Sayı 11, s. 482-493.
- Durkheim, E. (2018). *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*. İzmir: Cem Yayınevi.
- Hançeroğlu, O. (1993). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Köse, S. (2021). *Türk Destanlarında Kaos Kozmos*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Köse, S. (2020). “Dede Korkut Kitabı’nı Kaos ve Kozmos Bağlamında Okuma” *Millî Folklor*, Yıl 32, Cilt 16, Sayı 125, s. 71-81.
- Kramer, S. N. (1990). *Tarih Sümerde Başlar*. Ankara: Kabalcı Yayıncılık.
- Koçak, Ay. Serdar Gürçay (2017). “Alevî-Bektaşî Velâyetnâmelerinde ‘Ejderha’ Motifi” *Journal of Analytic Divinity*, Vol 1/1, s. 34-64.
- Oymak, İ. (2016). “Türk Mitolojisinde Su Kültü” *Türk Mitolojisine Giriş*. Ed. Fatma Ahsen Turan ve Meral Ozan. Ankara: Gazi Kitabevi, s. 83-107.
- Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özkartal, M. (2012). “Türk Destanlarında Hayvan Sembolizmine Genel Bir Bakış (Dede Korkut Kitabı’ndan Örnekler)” *Millî Folklor*, Yıl 24, Sayı 94, s. 58-71.
- Schimmel, A. (2011). *Sayıların Gizemi*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Sivri, M, Canan Akbaba (2018). “Dünya Mitlerinde Yılan” *Folklor/Edebiyat*. Cilt: 24, Sayı: 96, 4, s. 53-64.
- Türkçe Sözlük* (2011). Ankara: TDK Yayınları.



## TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE “YORGAN”IN GELENEKSEL KULLANIMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

### AN EVALUATION ON THE TRADITIONAL USE OF "QUILT" IN TURKISH FOLK CULTURE

Gülsüm TARÇIN

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk dili ve edebiyatı bölümü

ORCID ID: 0000-0002-6218-6862

#### ÖZET

Yorgan, bir örtünme aracı olarak kullanıldığı gibi kültürel anlamda da önemli bir yere sahiptir. Yorganın Türk halk kültüründe doğum, evlenme, sünnet gibi hayatın bazı dönüm noktalarında geleneksel bir rolünün olduğu söylenebilir. Hemen hemen birçok yörede kız çeyizlerinde mutlaka yer alan ve özenle seçilen kumaşlardan, motiflerden yapılan bu yorganlar kimi özel günlerde kullanılır. Doğum âdetlerinde lohusa ve yeni doğacak çocuk için hazırlanan özel yorganlar kullanılır. Anadolu'nun birçok yöresinde gelin çeyizlerinde yorganların sayısı zenginliğin bir göstergesi olarak kabul edilir. Sünnet âdetlerinde de sünnet olacak çocuk için sünnet yatağının ve yorganının hazırlanması sünnet törenlerinin önemli bir parçasıdır. Bazı yörelerde sünnet için diktirilen bu yorgan, özenle saklanır ve erkeğe evlenirken çeyiz olarak verilir. Ayrıca bu yorganların hazırlanması sırasında uygulanan bazı pratikler çeşitli inançları barındırmaktadır. Bu çalışmada, Anadolu ve Anadolu dışındaki Türk halk kültüründe el yapımı geleneksel yorganların doğum, sünnet ve çeyiz âdetlerinde nasıl bir öneme sahip olduğu, hayatın bu dönüm noktalarında günümüzde hâlâ varlığını koruduğu ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla bu makalede ilgili literatür incelemesi ve saha çalışmasıyla kaynak kişilerden elde edilen veriler neticesinde, yorganın doğum, çeyiz ve sünnet âdetlerinde geleneksel rolünün ortaya konulması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Yorgan, halk, kültür, gelenek.

#### ABSTRACT

Quilt has an important place in cultural sense as it is used as a covering tool. It can be said that the quilt has a traditional role in Turkish folk culture at some turning points of life such as birth, marriage and circumcision. These quilts made of carefully selected fabrics and motifs are used in some special occasions and are definitely included in girls' dowries in many regions. Special quilts prepared for the puerperant and the newborn child during the birth periods. The number of quilts in bridal dowry in many regions of Anatolia is considered as an indicator of wealth. Preparing the circumcision bed and quilt for the child who will be circumcised is an important part of the ceremonies. Quilt for circumcision, is kept carefully and given to a man as a dowry when he gets married in some regions. In addition, some practices applied during the preparation of these quilts contain various beliefs. In this article, it is revealed that the importance of handmade traditional quilts in the customs of birth, circumcision and dowry in the Turkish folk culture outside Anatolia and Anatolia, they still exist today at these turning points of life. Therefore, in this study, it is aimed to reveal the traditional role of the quilt in the periods of birth, marriage and circumcision as a result of the data obtained from the source persons through the relevant literature review and field study. Therefore, this article aims to reveal the traditional role of the quilt in the customs of birth,



dowry, and circumcision as a result of the data obtained from the source persons in the field study and through the relevant literature review.

**Keywords:** Quilt, folk, culture, tradition.

## GİRİŞ

Türkçe sözlükte “yorgan”, yatakta örtünmeye yarayan, içi pamuk, yün vb. şeylerle doldurularak dikilmiş geniş örtü; yorgancı ise, yorgan, yastık, şilte vb. şeyler diken veya satan kimse olarak tanımlanmaktadır (Türkçe sözlük, 2005, s. 2193). Türkçe’nin Köken Bilgi (Etimolojik) sözlüğünde “yogurkan” olarak geçmektedir (Gülensoy, 2007, s. 1162). Kaşgarlı Mahmud’un Divan-u Lügati-t Türk adlı eserinde de “yogurkan” olarak geçmekte ve yorgan, örtü anlamına gelmektedir (Ercilasun vd. 2018, s. 979). Dede Korkut Hikâyelerinde de bugünkü kullanıldığı anlamıyla geçmektedir:

Dede Korkut Hikâyelerinden “Kanlı Kocaoğlu Kanturalı Boyunu Beyan Eder” başlıklı hikâyede Selcen Hatun, Kanturalı’ya şöyle seslenir:

“...

Ala yorgan içinde seninüle dolaşmadım

Tatlu damağ tutubanı soruşmadım

Al duvağum altında söyleşmedüm.”

Akkoyunlu sahasında yazıya geçirilen ama çok eski Türk gelenek, töre ve hikâyelerini de içeren Dede Korkut Hikâyelerinde yorgan sözcüğü bugün kullanıldığı şekliyle geçmektedir. Harzemşahlar, “yorgan” sözcüğünü “yovurgan” şeklinde söylerken, daha doğudaki Türk boylarından Kırgızlar ise “cuurgan” şeklinde söylemektedirler (Duman, 2007, s. 9).

Yorgan sözcüğü başlangıçta sadece bugün bildiğimiz anlamda kullanılmamıştır. Üste giyilen bir elbisenin de “yorgan” şeklinde adlandırılabilirdiği görülmektedir. Eski Uygur yazılarında “yorganın veya üst elbisenin dikişini fare ısırursa, kız için, bir felaket olur” cümlesinin bulunması batıl bir inanış olabilmekle beraber yorgan sözcüğünün farklı anlamlarda kullanıldığını vurgulamaktadır (Dede, 2010, s. 12). Eski zamanlarda çoban kepenekleri, abalar, kadınların bürgü ve entarileri bile yorgan diye adlandırılmıştır (Esirgenler, 2015, s. 428). Aşağıdaki bilgilere göre yorganın geçmişten günümüze sadece örtünme amaçlı olmadığı, yapım tekniği yönünden benzer özellikte elbiselerin dikimine de ilham olduğu anlaşılmaktadır:

Orta Asya Türk boylarında yorgan örtünmeye yaradığı gibi, yorgan yapım tekniği ile yani iç ve dış parçaları arası yün, pamuk doldurularak dikilen kumaş elbiseler de giyiliyordu. Bu elbiselere bugün Orta Asya halklarında rastlıyoruz. Anadolu’da yaşayan Oğuz ve Türkmen boylarında da kullandıklarını görmekteyiz. Türklerde, özellikle Anadolu’da yerleşik düzene geçtikten sonra, yorgancılık sanatının geliştiğine tanık olmaktadır. Bu gelişimi Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinden kalan çeşitli belgelerden izleyebiliyoruz. Osmanlılarda yorgancılar esnaf loncaları arasında “yorgancı esnafı” olarak yer almakta idi (Duman, 2007, s. 11).

Yorgancılığın bir zanaat olmasının yanı sıra, sayısına bakılırsa geçmişte önemli esnaf loncaları arasında olduğu, kız çeyizlerinde bu yorgancıların özenle hazırladığı yorganların da yer aldığı anlaşılmaktadır:

Evliya Çelebi İstanbul esnafını anlatırken yorgancıardan “Esnaf-ı yorgancıyan” diye bahsetmekte, dükkân sayısının 105, çalışan sayısının 400 olduğunu belirterek, pirlininin Kamil Hindi olduğunu söylemektedir. Kamil Hindi Hz. Muhammed’in kızları Rukiyye,



Ümmü Gülsüm ve Fatımatü’z Zehra’nın çeyizlerini hazırlayan kişidir. Yine Evliya Çelebi’ye göre yorgancılar atlas, diba, ipek kumaşlardan yaptıkları yorganlar ile alet ve edavatlarını ellerine alarak geçit törenlerine katılırlar (Duvarcı, 2015, s. 512).

R. Grafton, İngilizceye çevrilerek 1545 yılında, Londra’da yayınlanan seyahatnamesinde Türk yorganlarını şöyle anlatmaktadır: “Yorganlar büyük, yün, üzeri kadife ve ipek kaplı. Çarşafı keten ve üzeri iğne işi ile işli. İş o kadar sık ki keten görünmüyor. Yazar Türk yorganlarını o devirde oldukça ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Ancak, üzeri iğne işi ile işlenmiş dediği herhalde yorgan yüzünde iğneyle işlenerek meydana getirilen motifler olacaktır. Çeviri sırasında da böyle küçük anlam sapmaları olmuş olabilir (Duman, 2007, s. 12).

Geleneksel el yapımı bu yorganlar genellikle pamuk ya da yün kullanılarak, çeşitli kumaşlara motiflerin işlenmesiyle elde edilir. Buna göre yorganın yapım tekniği hakkındaki bilgiler şöyledir:

İklim ve çevre şartlarına göre pamuk ya da yünle doldurulan yorganlar, ülkemizin hemen her köşesinde dikiş, motif ve desen özelliklerine göre değişik tekniklerde elle dikilmiştir. Bu el yapımı geleneksel yorganların sanatsal olması yanında en önemli özelliği ise pamuk ve yünden yapılmış olup sağlıklı olmalarıdır. Geleneklere göre yapılmış bir yorgan üç kattan oluşur. Birinci kat, yorganın kullanılan kumaş cinsinden dolayı adının belirlendiği yüzüdür. Örneğin; saten, atlas, kadife, yemeni, basma vb. yorganlardır. Motifler bu yüz üzerinde özenli bir dikiş tekniği ile oluşturulur. Sanatkârın yeteneği doğrultusunda zengin desen koleksiyonları yorganın bu katının kompozisyonuna yöneliktir. Motif veya motifler, geometrik yüzey kompozisyon planı üstüne, tek bir parça olan yorgan yüzünde değişik dikiş teknikleri ile elde edilir. Yorganın ikinci katı pamuk ya da yün bulunan orta kattır. Hammadde tercihi iklim özelliğine göre değişebilir. Pamuğun sağlıklı bir hammadde olarak birçok kültürde tercih edildiği bilinmektedir (Ertalay, 2013, s. 23).

Yorganlar, tek kişilik, çift kişilik yorganlar olarak hazırlanır. Beşik çocukları için beşik yorganları, daha büyük çocuklar için de çocuk yorganları yapılmaktadır. Yorganlar büyüklüğüne göre 3-4 kg. pamuk ve 4-5 m. kumaş ve 4-5 m. astardan oluşur. Yorganların yapımında kullanılan dolgu malzemeleri, pamuk, yün, kuştüyü ve sentetik elyaflardır. Yorganlarda kullanılan kumaş çeşitleri ise, yorganın astarında ve yüzünde kullanılan kumaşlar olarak ayrılır. Yorgan astarlarında kullanılan kumaşlar: Mermerşahi denilen ince dokunmuş bezler, patiskalar ve Amerikan bezleridir. Yorgan yüzünde kullanılan kumaşlar ise; ipek saten, pamuk saten, kadife, basma ve diğer çeşit kumaşlardır. Yorganların dikiminde kullanılan iplikler: pamuk iplikleri, merserize iplikler ve sentetik ipliklerdir (Duman, 2007, s. 17-19).

Duman’ın ifade ettiğine göre; geleneksel yorgancılık sanatı geçmişten bugüne gerilemiştir ve bu el yapımı yorganların yerini gelişen teknoloji ile seri üretilen hazır yorganlar almıştır. Fakat doğumda, sünnette, çeyizde geleneksel yorganlar yerini korumaktadır:

Gelişen teknoloji ile seri olarak üretilen yatak, yorgan ve yastıklar yavaş yavaş geleneksel el işi yatak, yorgan ve yastıkların yerini alıyor. Bu nedenle son yıllarda geleneksel yorgancılık sanatı gerilemeye başladı. Eskiden büyük kentlerin ana caddelerini süsleyen “diken iğne”, “altın iğne” tabelalı yorgancılar artık ara sokaklara kaymış ve sayıları azalmış durumda. Elişi olarak yapılan yatak, yorgan ve yastıkların daha pahalıya malolması da bu durumun ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Günümüzde azalmakla beraber, gelinlerin çeyizlerine kadife, ipek ve saten kumaşlardan yapılmış yorganlar konması geleneği sürmektedir. Bu yorganların motifleri özenle seçilmekte ve işlenmektedir. Halk arasında lohusa ve sünnet yorganları bazı geleneklere uygun olarak halen kullanılmaktadır (2007, s. 17-18).



Buraya kadar verilen bilgilerde görülmektedir ki, yorgan sadece bir örtünme aracı değil aynı zamanda geleneksel el sanatları arasında önemli bir yere sahiptir. Yorgancılık zanaatı zamanla gelişen teknolojiyle birlikte her ne kadar geçmişteki önemini kaybetse de, usta ellerden çıkan geleneksel el yapımı yorganlar Türk halk kültürü içinde yaşatılmaktadır. Çalışmanın bundan sonraki kısmında, yorganın sırasıyla doğum, sünnet ve evlenme âdetlerindeki geleneksel rolü üzerinde durulacaktır.

## ARAŞTIRMA VE BULGULAR

### 1. TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE YORGAN

Türkler Anadolu'da yerleşik düzene geçtikten sonra yorgan örtü olarak anlamını korumuştur. Kültür unsuru olan yorgan; hayatın dönüm noktalarında gelinlik kızların, loğusa kadınların, sünnet edilmiş çocukların, bebeklerin beşiklerinin üstünde geleneğimizin gerektirdiği uygulamalar içinde yerini alır (Esirgenler, 2015, s. 430). Anadolu'da yorganlar gelinlik kızların çeyizlerinin, özenle üretilen vazgeçilmez parçalarıdır. Çeyizlik yorganların yanı sıra lohusa kadınların ve sünnet çocuklarının yastık ve yorganları da özel olarak diktilmektedir (Kemer vd. 2014, s. 27).

Doğum ve sünnet âdetlerinde kız annesi çeyizin büyük bölümünü üstlenmektedir. Yatak, yatak takımları, saten yüzlü desenli yorganlar, giyecekler ailenin maddi durumuna göre hazırlanmaktadır. Lohusanın ve bebeğin yattığı yataklar süslenmekte, yorganlara işlemeli yorgan ağızlığı geçirilmektedir. Ayrıca salıncak ve beşik için çok küçük boyutta süslü bebek yorganları diktilmektedir. Sünnet çocuğunun yatağına ayrı özen gösterilmekte, yatak takımları ve yorgan yüzleri kıymetli kumaşlardan seçilmektedir (Küçükkurt, 2019, s. 1016).

Yorganın sadece doğum, sünnet ve çeyiz âdetlerinde değil, ölüm sonrasında da “yas yorganı” niteliği taşıdığı görülmektedir. Öyleyse doğumdan ölüme geçiş dönemlerinde yorgan kişinin içinde bulunduğu duruma göre adlandırılabilir. Bu da yorganın geleneksel işlevini göstermektedir:

Yorgan kavramına halk kültürü açısından yaklaşırsak, doğum, evlilik, sünnet törenlerinin etrafında oluşan geleneklerin arasında bir yorgana sahip olmanın çok önemli olduğunu görürüz. Bu törenler için hazırlanan yorganlar işlevlerine göre adlandırılır. Çeyiz yorganı; ileride evleneceği varsayılan kişi için hazırlanırken, bebek yorganı, yeni doğacak çocuk için, sünnet yorganı ise sünnet olacak çocuk için önceden diktilerle hazırlanır. Yas yorganı ise Adana ve civarında görülen bir uygulamadan adımlı alır. Buna göre hasta can verdikten sonra kadınlardan biri ölünün üstündeki yorganı alır, bu yas yorganıdır, bunun içindeki pamuklar sökülüp çıkartılır, sadece melefe denilen beyaz bez kalır. Bu da ölünün üstüne örtülür (Duvarcı, 2015, s. 511).

#### 1.1. DOĞUM ÂDETLERİNDE “YORGAN”

Anneye benlik ve bütünlük, babaya güven, akrabaya, soya, sopa güç kazandıran ve yaşamın başlangıcı olan doğum olayı, gerek söz konusu çiftin, gerek yakınlarının gözünde büyük önem kazanır. Doğuma ve onun kendi bünyesi içindeki evrelerine de birtakım geçiş töreleri ve törenleri eşlik ederler (Örnek, 1977, s. 132). Yaşamın başlangıç noktası olan doğum, yüzlerce âdetin, inanmanın uygulandığı bir dönemdir. Bu âdet ve inanmalar kadını gebe kalma isteğinden başlayarak etkisi altına alır. Gebe kadının gebeliğinin başlangıcından doğuma kadar geçen sürede pek çok âdete, inanmaya, geleneğe, göreneğe uyması beklenir (Artun, 2018, s. 154). Yeni doğurmuş, doğurup da henüz yataktan kalkmamış kadına lohusa veya loğsa (Türkiye), dığskesen (Hal/Elazığ), emzikli (İstanbul, Denizli), neyse (Antep) gibi



isimler verilir (Acıpayamlı, 1974, s. 65). Bu makaledeki literatür incelemesinden elde edilen doğum âdetlerine ilişkin verilerde, doğum yapan kadına genellikle “lohusa, loğusa” adı verildiği gözlemlenmiştir, yalnızca Kilis’te “nefse” denilmektedir.

Anadolu’nun birçok yöresinde doğum hazırlıkları sırasında bebeğin ve lohusanın yatağının hazırlanmasına özel bir önem verilir. Hatta gelin çeyizlerinde bulunan çeşitli danteller, oyalar, örtüler vs. yatağın süslenmesinde kullanılabilir. Bu hazırlıkta bebek ve anne için özel yorganların diktirildiği bazen de gelin yorganlarının kullanıldığı görülmektedir. 19. yüzyılda Türk evlerinde lohusa yataklarının hazırlanması geçmişte de doğum âdetlerinde önemli bir yer tuttuğunu göstermesi adına önemlidir:

Anadolu’nun hemen hemen her yöresinde olduğu gibi İstanbul’da da loğusalık döneminde birçok gelenek vardı. Bu geleneklerin büyük bir kısmı bugün artık ortadan kalkmıştır. Musahipzade Celal, 19. yüzyılda Türk evlerinde loğusa yataklarını anlatmıştır. Onun anlattığına göre evlerde bugünkü karyola yerine kullanılan ahşap sedirler vardı. Bu sedirler som cevizden sedef işlemeli olduğu gibi adi tahtadan yapılanları da vardı. Loğusa yatağı bu sedirlerin üzerine konurdu. Bu yataklar genellikle gelinlik yataklardı. Yatak takımları ise atlas, kadifeden ve üzerleri sırma, altın, gümüş pullarla veya suzeni denilen ipek ve sırma işlemlerle bezenmiş olurdu. Kenarları dantel gibi ipek oyalarla süslenmiş bürümcük çarşaflar kullanılırdı. Yatağın üzerine kıymetli yorganlar örtülürdü. Yan ve arka yastıkları da bu yorganların kumaşından yapılırdı (Dede, 2010, s. 20-21).

Doğumdan sonra lohusa ve bebeği için birçok yörede lohusa yatakları hazırlanmaktadır. Bu yataklar, bazı yörelerde “terdöşeği, lohusa döşeği, yedi döşeği” gibi adlarla tanımlanmaktadır. Doğumdan hemen sonra bu yataklara alınan kadınlar, lohusalık süresini bu yataklarda geçirirler:

Lohusa doğumu yaptıktan sonra, üç gün “terdöşeginde” yatar. Bu adı bir döşektir. Döşegin bulunduğu oda, telli bohçalarla süslenmiştir. Lohusanın altına bazen “höllük” konulur. Üçüncü günün sonunda yüklü “lohusa döşeği”ne nakledilir. Bu döşek, gayet rahat ve süslüdür. Lohusa burada dört gün yatar. Demek oluyor ki lohusa, lohusalık müddeti olan kırk günün yalnız yedi gününü yatakta geçirmektedir (Acıpayamlı, 1974, s. 65-66). Anadolu’da bazı yerlerde loğusa döşegine “yedi döşeği” de denir. Çünkü loğusa bu döşekte altı gün kalır ve yedinci gün merasimle bu döşek kaldırılır. Loğusa döşeği bazı yerlerde on beş gün sonra kaldırılır. Loğusa döşeği serili olduğu süre içinde ziyaretçiler anneye ve çocuğa çeşitli hediyeler getirirler. Hediyeler loğusa yatağının yanına konur ve ziyaretçilere gösterilir. Çocuğa verilen altın vs. gibi hediyeler yastığına iğnelenir ya da yastığının altına konulurdu (Duman, 2007, s. 30). Balıkesir’de loğusa yatağı evin bir odasında hazırlanır. Doğumdan sonra ziyarete gelen akrabalar, hediyelerin yanı sıra loğusanın yastığının altına para koyarlar (Duman, 2007, s. 38). Zile’de doğum yapan kadın yatağında üç gün hiç hareket etmeden yattıktan sonra süslü bir yatağa alınır. Loğusa görmeye bir hafta sonra gelinir (Öztelli, 1951, s. 506’dan aktaran; Artun, 2018, s. 181).

Konya’da bebek çeyizi, yöresel adıyla “bebek dürüsü”, bebek bekleyen ailelerde aile büyükleri tarafından büyük bir özenle hazırlanır. Anadolu’nun pek çok köylerinde “minder, çocuk yorganı, beşik örtüsü, çocuk kundağı” ve buna benzer şeyler için köpen adı verildiği bilinmektedir. Büyük özenle hazırlanan loğusa yataklarında; bebek için hazırlanan yorgan ile anne için hazırlanan yorgan desen ve renk yönünden benzerlikler gösterir. Yorgan yüzü olarak genellikle saten kumaş tercih edilir (Kömürçü, 2005, s. 4-5).

*Kilis’te her gelin çeyizine Kilis yorganı alır. Codele yorgan denir. Doğmamış çocuğa da yorgan yapılır ve çeyize konulur. Onlar da çeyizde sergilenir. Doğumda da kullanılır. Herkes*



nefse belleme<sup>1</sup>ye gider. O yorgan nefsenin üzerine örtülür, ziyarete gelenler o yorganı görürler. Özel günlerde evlilik yıldönümünde yorgan yine çıkarılır ve örtülür. En güzel modelli, en güzel işlenmiş bir yorganını doğum yaptıktan sonra bir kadın sergilemek amaçlı, gelen misafir onu görsün diye onu nefse<sup>2</sup> yatağına açardı. Önceleri öyleydi, şimdi her yer kaloriferlidir. İlk doğum yapıldığında çeyizlik yorgan, pike takımı, dantelli çarşaflar açılır. Her gelen misafire göre değiştirilir. Bir anlamda çeyizi sergileme yöntemidir (KK.1, KK.2, KK.3, KK.4, KK.5, KK.6, KK.7, KK.8). Erzurum'da; doğuracakların, özellikle ilkini doğuracak olanların baba evlerinde hazırlanıp gönderilen hediyeler arasında yorgan, döşek, yastık, beşik, kırlent, kundak takımı ve çeşitli çocuk giysileri vardır (Sezen, 2013, s. 74). Ardahan Hoçvan Avşarlarının doğumla ilgili adet ve inanmalara ilişkin; loğusa ve çocuğu görmeye ilk önce kızın annesi gelmektedir. Kızın annesi yeni doğan çocuğa yorgan getirir (Altınkaynak, 2013, s. 246).

Kütahya'da doğumdan birkaç gün sonra göz aydın ziyaretleri başlar. Bu ziyaretler hasta ziyareti gibi kısa tutulur. Maksat aileyi tebrik etmek, sevinçlerini paylaşmak ve bebeği görmektir. Göz aydın ziyareti için evin misafir odasına lohusa yatağı yapılır. Doğum yapan kişi burada yatar. Gelenler hem anneyi hem de bebeği görür. Lohusa yatağını kayınvalide yapar. Gelinin çeyizinde olan dantelli örtüler serilir. Kütahya doğu merasimlerinin olmazsa olmazları arasında doğu yatağı gelmektedir. Annenin kendisini iyi hissetmesinden sonraki aşama doğu yatağının hazırlanması ile doğu ziyaretlerinin başlamasıdır. Kütahya Osmanlı Devleti zamanında şehzade şehri olması sebebi ile giyimden yemeğe, düğünden nakışa pek çok alanda saray kültürünün ihtişamına dair izleri görmek mümkündür. Doğru yatağı daha çok merkezde yaşayan yerli aileler tarafından ve genellikle ilk çocuklara yapılmaktadır. Doğru yatağı hazırlanırken sandıklarda bekletilen en değerli gümüş ve sim sarmalar, bohça ve perdeler, yatak örtüleri, iğne oyalı tülbentler kullanılır. Göz aydın ziyaretlerinin bitmesine müteakip doğu yatağı yapılır. Yatak yapılırken kız annesi bebek çeyizini getirir. Yatağın yapılmasının içerdiği mesaj misafir kabul ediyoruz manasındadır. Geçmişte doğu yatağı yapılacağı gün bütün eşe dosta haber verilir. Kayınvalide o güne özel yemekler hazırlar. Yatağa el işlemeli baş tülbentlerinden, çevre ve uçkurlardan, kurbağa, fare, yılan, kelebek ve güneş şekilleri yapılır. Güneş eve doğan bereketi, yılan sağlığı temsil ederken sıçan ve fare ise nazardan korunmayı sağlamaktadır. Kurbağa şeklini vermeden evvel kumaşın içine çörek otu ve üzerlik otu koyulur. Yatağın yapılmasında kullanılan işleme oranı, işlemlerin ağırlığı ailenin ve aile efradının varlık durumunun da göstergesidir. İşlemlerin yanı sıra yatağın üst kısmının ortasına incili tuğra ya da elmas asılır. Yatak evin en geniş, misafirleri en fazla alabilecek yerine kurulur ve kırk gün boyunca burada kalır. Doğum yapan kadın taht gibi yüksek ve ihtişamlı olan bu yatağa lohusa kıyafetlerini giyerek oturur. Gelen misafirlere ikramlar yapılır. Lokum, lohusa şerbeti ve arkasından da kahve ikram edilir. Bebek kız ise fıstıklı, erkek ise fındıklı lokum dağıtılır. Hediye olarak verilen altınlar doğu yatağı üzerinde bulunan doğu yastığı şeklinde tabir edilen ve bu iş için hazırlanmış küçük bir yastığa iğnelenir. Günümüzde maddi olanakları müsait olanlar diğer çocuklarına da yatak yaptırırlar. Yatak yüksek bir zemin üzerine etrafına dört direkli bir iskelet konularak yapılmaktadır. Eski dönemlerde bu direkler ahşaptan olurken günümüzde metal çerçeve kullanılmaktadır. Kurulan iskeletin üzerine işlemeli kumaş ile kaplanır ve boğum verilir. Bohça, iğne oyası ve işlemeli diğer örtüler ile süslenir. Anneanne bebek çeyizi denilen beşik, uyku takımı (yorgan, battaniye, yastık kılıfı), zıbınları, dış kıyafetleri ve kışlıkları yapmak ile mesuldür. Kız annesi doğu yatağı yapılırken kahve ve şeker de getirir. Günümüzde göz aydın ziyaretlerinin bitmesinden sonra doğu ziyareti başlar evi müsait olanlar ve doğu mevlidini evde okutacaklar doğu yatağını evine kurdurmaktadır. Belli bir süre yatak evde kalır. Mevlidi salonda

<sup>1</sup> Lohusa ziyaretine gitmek

<sup>2</sup> Lohusa



okutacaklar o gün için doğu yatağını salona kurdururlar. Günümüzde doğu yatakları bu işi meslek edinmiş nakış ustaları tarafından yapılmaktadır. Eskiden sosyalleşme vesilesi olan yatak yapma toplantılarına günümüzde rastlamak imkânsızdır. Yatağın yapımında kullanılan malzemeler her evde olabilecek türden değildir. Bu işin ustaları yatağın yapımında kullanılacak gerekli eşyayı yanında getirir. Evde kurulan yatağa anne her zaman çıkmaz sadece mevlit okutulursa o zaman çıkar. Düğün salonunda kurulan yatak birkaç saatliğinedir ve anne buraya ağır elbiseleri ile çıkıp oturur. Bebeğe doğu hediyesi olarak sadece yakın çevre altın takar. Diğer eş dost bebek için ihtiyaç olabilecek kıyafetler getirirler (Baysan, 2020, s. 272-273).

Doğumdan sonra lohusanın ve bebeğin her türlü olumsuzluklara karşı korunması, bu dönemi sağlıklı bir şekilde atlatabilmesi için Anadolu’da bazı pratikler uygulanmaktadır. Bu kaçınımlardan birisi de lohusa ve bebeklere musallat olduğuna inanılan “alkarısı” inancıdır. Bu inancı Acıpayamlı, şöyle açıklamıştır:

Memleketimizde al, albastı, alkarısı, alanası, alkızı tabirleriyle umumiyetle kırklı lohusa ve çocuklara, nadir olarak da gebe, gelin, güvey, erkek, yolcu ve atlara musallat olan bir ruh veya hastalık ifade edilmektedir. Cin, peri, şeytan olarak tasavvur edilen bu ruh; köpek, kedi, oğlak, buzağı, tilki, örümcek, kuş, gelin, erkek, kefenli ölü, cadı, kıl ve nihayet insan hayvan vasıflarını bir arada bulunduran insan-hayvan şekillerinde görülmektedir. Adı geçen ruh, en ziyade cadı kadın hüviyetinde kendini göstermektedir. Bu cadı aşağıdaki vasıflara haizdir: Uzun boylu, uzun parmak ve tırnaklı, dağınık saçlı, yağlı vücutlu, el ve ayakları küçük, dişlek, bir dudağı yerde-bir dudağı gökte, bazen zenci suratlı, memelerini masallardaki devler gibi omuzlarından geriye atabilen, tepesinde gözü olan, çok çirkin, al gömlek giyen bir yaratık. Küpüne binerek bir gecede Kırım’a gidip gelebilir. Çok korkunç bir sesi vardır. Alkarısı, lohusa ile çocuğunun ciğerlerini suya çalmak veya yemek suretiyle ölümlerine sebep olur (1974, s. 75-76).

Buna göre, nazar ve “alkarısı” gibi kötülüklerden korunmak için lohusanın yatağı, yorganına çeşitli işlemler uygulanmaktadır:

Kastamonu yöresinde, loğusayı nazardan korumak için yorganına büyük bir iğne saplarlar. Yan tarafına da bir başörtü içine konmuş yumurta, soğan ve sarımsak asılırdı (Duman, 2007, s. 38).

Kilis’te ebe bir avuç toprağa okuyup üfledikten sonra toprağı lohusanın yatağı altına serper, üstüne yatağı serer. İnanca göre (alkarısı) daha önce yatağını oraya sermiştir. Lohusa bilmeden yatağını alkarısının yatağının üstüne serermiş. Alkarısının yatağını hükümsüz kılmak için yatağın altına toprak serpilir. Yatağın baş altına-yastık altına- köylerde<sup>3</sup> çift demiriyle birlikte Mushaf konur. Bunlarla birlikte süpürge de konur. Yastık altına bıçak, Mushaf konur. Başucuna soğana geçirilmiş iki şiş konur Lohusanın yatağı köylerde kırk gün, Kilis’te ise yedi gün serili kalır. Lohusanın yatağının çevresi süpürülmez, gelin geçerse lohusa evin içinde ayakta durur. Bebeği de alır, gelinin kucağına koyarlar. Lohusayı ve bebeği kırk basmasın diye bu işlem yapılır. Döşek kalktığı zaman çocuk da murtlanır. Kilis’te lohusanın yatağı, doğumu müteakip yedinci gün kaldırılır. Lohusanın yatağının kaldırıldığı gün ebe çağrılır. Ebe lohusa ve bebek için kurşun döker ve şu tekerlemeyi söyler:

Ya Hazreti Nebi,

Ya sitti, Fatıma,

Ya Hazreti Zeynep,

<sup>3</sup> Kilis’in köyleri





Ya Hazreti Asiyeye,  
Değirmenden yük gelenden,  
Damda loğ çekenden,  
Kızamıklı gelenden,  
Cenabet gelenden.  
Abdestsiz gelenden,  
Hasta gelenden.  
Yeni beşik gelenden,  
Yeni gelin gelenden,  
Sünnetli gelenden,  
Lohusa gelenden.  
Düşük düşürüp gelenden,  
Sıcak ekmek gelenden.  
Cinden ve periden nefsenin ve çocuğunun kırkla alakası kalmadı.  
Kırk ebenin eliyle kırkladım.  
Kokulu attarinki,  
Sinekli bakkalinki,  
San çiftinki,  
Üç eşikten,  
Beş beşikten,  
Yehşi gözden,  
Yaman sözden... kırkın alakası kalmadı. Kırk ebenin eli ile kırkladım.

Lohusanın yatağı kaldırıldığında yatağın altındaki ve çevresindeki pislik vb. süpürülerek bir kaba konur. Ebe bunu alır, pislik dökülen harabe bir yere götürür, döker, dökerken şöyle der: “Çık git orospu! Bir daha seni bu evde görmüçüm!”. İnanca göre Alkarısı o pislik dökülen yere gider, lohusanın hayalini arar (Keçik, 2007, s. 155-157).

Bütün bu bilgilerden sonra anlaşılıyor ki birçok yörede benzer şekilde lohusa için özel yataklar hazırlanmaktadır. Farklı adlarla anılan bu lohusa yataklarında geçirilen süreler de yöreden yöreye değişmektedir. Buradaki amaç kişinin yeni durumunu kutlamakla birlikte onu ve bebeğini aynı zamanda kötü güçlere karşı korumaktır. Bununla ilgili “alkarısı” inancına göre lohusanın ve bebeğin yatağını korumak için çeşitli uygulamaların olduğu gözlemlenmektedir. Yorgan ise bu özel hazırlanan lohusa yataklarının en önemli öğesi olarak göze çarpmaktadır. Bu yorganlar süslü olmakla birlikte hem lohusa hem de bebeği için ayrı hazırlanmaktadır. Ayrıca bazen lohusa ve bebek ziyaretine gelenlerin de yorgan hediye ettiği görülmektedir.

## 1.2. SÜNNET ÂDETLERİNDE “YORGAN”

Sünnet, Türkçe Sözlük’te Hz. Muhammed’in Müslümanlarca uyulması gerekli sayılan davranışları ve herhangi bir konuda söylemiş olduğu söz; konuyla ilgili olarak da, “erkek



çocukta, erkeklik organının ucundaki derinin çepeçevre kesmek, sünnet olmak sünnet edilmek” şeklinde tanımlanmıştır (Türkçe Sözlük, 2011, s. 2181). Türkiye’de çocukla ilgili geleneksel işlemlerden birisi de sünnettir. Dinsel ve töresel işlemler içerisinde en katısı ve en yaygın olanı sünnet geleneğidir. Hiçbir çocuk sahibi anne ve baba bu köklü geleneğin dışında kalmak istemez. Sünnet geleneğinin yaptırımı, bu konuda bir karşı koyuşa ve tartışmaya meydan vermeyecek kadar güçlüdür (Örnek, 1977, s. 170).

Toplumumuzda, aileler çocuklarının sünnet olmasına son derece önem verdikleri için sünnet törenlerini bir bayram ve şölen havasında gerçekleştirirler. Dost, akraba ve komşular sünnete katılarak sünnet olan çocuğa takı takarlar. Bu arada tören sahipleri de misafirlere çeşitli ikramlarda bulunurlar (Şişman, 2001, s. 453). Sünnet töreni hazırlıklarında diğer önemli bir nokta da sünnet olacak çocuk için yapılan hazırlıkların boyutudur. Çocuk törenden birkaç gün öncesinden hazırlanmaya başlanır. Anne ve babalar çocuklarını bu önemli geçiş pratiğine aylar öncesinden hazırlamaya başlarlar. Sünnet giysisi tören hazırlıklarının en önemli bölümünü oluşturmaktadır. Şehirlerde varlıklı aileler, çocuklarını mücevherlerle süslemektedir. Kent merkezlerinde ön tarafında “Maşallah” işlemeli mavi bir başlık geleneğinin en yaygın giyim biçimidir. Köylerdeyse sünnet çocukları yeni elbiseler giymekte; boyun ve omuzlara çevre ve yağlık asılmakta, şapkanın arkasından ise gelin teli sarkıtılmaktadır (Artun, 2018, s. 305).

Eski dönemlerde ve Anadolu’da sünnet olacak için sünnet yatağının, yorganının hazırlanması da bu geleneklerin önemli bir parçasıdır. Osmanlı âdetlerinde olduğu ifade edilen sünnet yatağının hazırlanmasıyla ilgili bilgiler şöyledir:

O zamanlar karyola bulunmadığı için, yatak hazırlanırken altlarına en iyisinden enli ve büyük Gördes halıları serilirdi. Yüzleri ipekli kutni, içerisi yapağı yünüyle doldurulmuş kaba döşekler ve döşeklerin üzerine yüzleri lahuraki tabir edilen kumaştan, içi atılmış Maydos pamuğundan üst üste üç şilte konulur. Onun üstüne beyaz yollu, damalı, saf ipek bürümcekten büyük ve enli yatak çarşafı serilerek yatağın her tarafı örtülür ve sarılır. Bunun da üzerine, üst üste yüz yastıkları konur. Yeni atılmış pamukla doldurulmuş olan yastıklar keten kılıflı olur, başları ipekle işlenmiş mavi canfesten yapılır. Bu yastıklar yine başları beyaz sırma ile işlenmiş keten yastık örtüsü örtülür. Canfesten dikilen yorganlar ağır olmamaları için kaba sırma ile işlenmez, büyük bir kısmı canfes üzerine ipekle işlenir, araları da bazen sırma tırtıl ve pul ile tezyin edilir. Canfesin renginin mutlaka mavi olması adettir. Bu yorganın altına, az pamukla dikilmiş, gayet hafif, mavi renkli güzel yazma yüzlü bir yorgan konur. Sünnet çocuğunun yatağının altına arpa, buğday, serpilir; böylece ilerde çok çocuğu olacağına inanılırdı. Sünnet yatağının bulunduğu odanın duvarlarına bin dal örtüler, çevreler ve bir berber aynası asılır. Yatak, bin dal örtülerle ve sırma işlemeli yorganlarla süslenir (Arısan vd. 1995, s. 43’ten aktaran Dede; 2010, s. 23).

Anadolu’da sünnet olacak çocuk için dikilen yorgan, sünnet töreninden sonra kullanılmayarak yüklüğe kaldırılır. Sünnet çocuğu büyüüp damat olduğunda bu yorgan çeyiz olarak kendisine verilecektir. Bu nedenle sünnet yorganı iki kişiliktir ve (evliliği iyi olan, eşi sağ olan kadınların getirdiği iğnelerle dikilmesi, yorgan içine nazardan korumak için çörek otu atılması, dua ile dikime başlanması vb.) bazı ritüellere uyularak dikilir. Erkekliğe ilk adımı atan erkek çocuğuna aile ve akraba/komşu kadınlar tarafından gelecekte bir aile kurması gerekliliği; aileye ise yeni kurulacak akrabalık ilişkisi için hazırlanması gerekliliği hatırlatılır (Çeliker vd. 2019, s. 2).

Konya’da sünnet yatakları çocukların hevesle istedikleri mekânlardır. Erkek çocuğa sünnetlik diktirilen yorgan, itina ile evleninceye kadar saklanır ve evlenirken erkek çeyizi olarak verilir (Kömürcü, 2005, s. 4-5).



Samsun'un Çarşamba ilçesinde sünnet çocuğunun yatağı güzelce hazırlanmaktadır. Sünnet yatağı için özel pikeler diktirilir, bu pikelerde özellikle mavi, lacivert ve beyaz renkler kullanılır. Günümüzde sünnet yatağının pek kullanılmadığı görülmektedir, bu durumun nedeni çocuğun kendi sünnet düğününde eğlenebilmesi, gezebilmesi, dolaşabilmesi için sünnet işleminin düğünden önce yapılmasıdır. Bu sebeple sünnet yatağı yerini sünnet tahtına bırakmaya başlamıştır. Günümüzde bazı aileler de süsleme işlemini organizasyon şirketleri ile yapmaktadırlar. Bir kaynak kişinin aktarımı şöyledir: “Tabi süslenir güzel pikeler diktirilir danteller özel yastık diktirilir. Ben beyaz oygulu çarşaf yaptırmıştım, mavi yorgan diktirmiştim yastık diktirmiştim böyle kalpli çok güzel. Böyle üstüne tül kocaman bir yatak hazırlamıştım.” (Yıldırım, 2019, s. 124).

Sivas'ta sünnet merasimlerinde sünnet yatağını süsleme işi başlı başına kadınlara ait bir görev kabul edilir. Oğlunun erkeklığe adım attığını gören anne, oğlunun sünnet yatağını süslemeyi büyük bir zevk olarak addetmektedir. Bütün bu albeni, sünnet çocuğunun moralini yüksek tutmak adına yahut onun toplum nazarında kabul edilen erkeklik kalıbına alışması adına yapılan muhteşem bir seremonidir. Bunu kaynak kişiler şöyle aktarmıştır: “Çocuk için yapılan yatak yorgan, güzelceeee gider nevresimciye bir güzel nevresim diktirirsin. Güzel bir karyola hazırlarsın. Karyolayı güzel süslersin. Mesela ipek kumaşlardan yorgan nevresimi dikilir. İşte kaneveçeden iki takım karyolanın eteğine, etek çekilir. Kaneveçeden, eski kaneveçelerden. El işi, göz nuru. Karyola takımı çekersin. Karyolanın içini güzel şekilde süslersin. İğne oyalı şeylerle kreplerle süslersin güzel. Karyolanın içine güzel, ışıltmalı süslü lambalar alırsın. O lambalar yanar güzelce. Efendime söyleyim daha ne diyeyim ben.” “Yatak yorgan sünnet levazımatı satılan mağazalardan temin edilir. Genelde ipeksi ve parlak, gösterişli kumaşlar kullanılır. Ve erkekse, tabi ki hani, genelde sünnet çocukları erkek olduklarından dolayı böyle gri, kurşuni ve beyaz tonlar tercih edilir.” (Tunç, 2012, s. 130-132).

Erzincan/Kemah köylerinde sünnet düğünü sonrası yapılan tek ritüel döşek kaldırmadır. Bu uygulama ergenlik ritüelinin son ve en önemli aşamalarından biridir. Döşek kaldırma ritüelinden sonra çocuk, erkeklığe adımını atmış olarak yaşamına devam eder. Döşek kaldırma âdeti, adından da anlaşılacağı gibi sünnet edilen çocuğun iyileştiğini ve sünnet ritüelinin sona erdiğini göstermektedir. Bu uygulamada kirve ve çocuğun ailesi karşılıklı olarak hediyeleşmektedir. Döşek kaldırma uygulamasından sonra erkek çocuğu, köylülerinin arasına bir yetişkin olarak katılır. Döşek kaldırma âdeti bazı köylerde halen uygulanmaktadır (Peker, 2016, s. 106).

Dobruca'da yaşayan Türk Tatar toplumunda sünnet töreninde, sünnet edilecek çocuk için hazırlanan yatağa bir tente eklenirdi. Uçları nakışlarla ve dantellerle dekore edilmiş mendillerle, geleneksel “çemberelerle” süslenirdi. Bu mendil “oya” ile işlenirdi. Yeni, işlemeli ve dantelle dekore edilmiş yatak elbiseleri, yeni ipek, nakışlı nevresimlerde kuştüyü yorganlar, büyük nakışlı yastıklar, böylece törenin odak noktası olan yatağa konulurdu (Batca, 1997, s. 96).

### 1.3. ÇEYİZ GELENEĞİNDE “YORGAN”

Türk halk kültüründe evlenme gelenekleri içerisinde çeyiz hazırlığı önemli bir yer tutar. “Kız beşikte, çeyiz sandıkta” tabirinden de anlaşılacağı üzere, Anadolu'da kız çocukları için çeyiz hazırlıklarına başlanır. Evlenme çağında bu çeyiz, çeyiz sandığına konularak hazır edilir:

Arapça “cihaz”dan gelen çeyiz; gelin için hazırlanan sandık eşyası, kızın baba evinden götürdüğü mal ve mülktür. Geleneksel kültürümüzde kız çocukları ergenlik çağına gelmeden çeyiz hazırlıklarına başlanır. Çeyiz olarak ilk önce yatak çarşafı, yastık kılıfı, yorgan yüzü, mendil, örtü vb. eşyalar hazırlanır. Hazırlanan bez eşyaların tümü işlemelidir. Çevreler,



yağlıklar, kenarları oyalanmış yazmalar, el örgüsü çoraplar çeyizin tamamlayıcı öğeleridir. Ailenin ekonomik durumuna göre birkaç yatak ve yorgan, iç çamaşırları, giysiler, kilim, halı, bakır kap kacak kıza verilen çeyiz eşyaları arasındadır. Kızın ailesinin ekonomik gücü ve günümüzün yaşam koşulları kızın çeyizini de etkilemektedir. Bugün yukarıda bahsettiğimiz eşyaların dışında ailenin ekonomik gücünün yettiği ölçüde kızların çeyizinde elektrikli ev aletleri de yer almaktadır (Başçetinçelik, 2009, s. 167-173'ten aktaran; Artun, 2018, s. 209-210).

Çeyiz hazırlıklarına bakıldığında genellikle geleneksel el işlemleri, yatak yorgan yüzleri, temel ev gereçleri gibi eşyaların ortak eşyalar arasında olduğu görülür:

Çeyiz hazırlığı hem maddi harcama hem de emek gerektiren uzun süreli bir uğraştır. Çocuk küçükken çeyiz hazırlığına başlanması sayesinde evliliğin törenleri yaklaşınca özellikle el işleriyle kaybedilecek zaman, emek ve maliyet azaltılmış olur. Anadolu genelinde çeyiz hazırlıklarına çocuğun küçük yaşından itibaren başlanmaktadır. Anadolu'da çeyiz gelenekleri incelendiğinde bazı ayrıntılar dışında büyük farklılıklar görülmemektedir. Çeyiz, bölgelere göre değişiklik göstermekle birlikte esas olarak yatak-yorgan, kadın-erkek çamaşırları, çarşaf ve benzeri eşyaları kapsayan sandık çeyizi ve zaruri ev eşyalarından meydana gelir (Engin, 2012, s. 20).

Çeyiz hazırlığı bittikten sonra düğün öncesinde belirlenen bir günde çeyiz, kız evinden alınarak evlenecek çiftin evine serilir ve sergilenir. Bu, düğün gelenekleri arasında çeşitli adlarla hemen hemen her yörede yer almaktadır:

Düğünden önce “çeyiz asmak” geleneği yaygındır. Kız evinden gelinin tüm çeyiz eşyası erkek evine taşınır ve sergilenir. Konu komşu (kadınlar, genç kızlar) çeyize bakmaya gelir. Genç kızlarımızın yaptıkları işler beğeni ile izlenir. Böylece geleneksel el sanatlarımızın sürdürülmesi gerçekleşir. Sergilenen çeyizlerde tekstil ağırlıklı el sanatı ürünlerinden, işlemeli yatak takımları, yastık, kırlent, bohça, mutfak takımları, çeşitli örtüler, dantel örtü ve kenar süslemeleri, oyalı yazma ve tülbentler, örgü, çorap ve patiklerin hemen hemen hepsi görülecek şekilde sergilenmektedir. Birçok zahmet ve hazırlıklardan sonra çeyiz geleneğinin son safhası olan sergileme ve çeyizin gösterimi gelin adayının simgesel olarak genç kızlıktan kadınlığa geçişinin ifade edildiği ve onaylandığı bir tören olarak kabul edilir (Engin, 2012, s. 46).

Çeyiz asma, çeyizi sergileme Anadolu'nun pek çok yöresinde gelenektir. Düğünün başlamasıyla, çeyiz de asılır veya sergilenir. Bazı bölgelerde, usta kişiler çeyizi iplere asarak sergiler. Komşular, genç kızlar çeyiz görmeye gelir, işlenen çeyizden örnekler alırlar. Bazı bölgelerde çeyiz oğlan evine götürüldükten ve yerleştirildikten sonra gösterilir. Oğlan evine kız evinden çeyizin götürülmesi kimi bölgelerde düğünden birkaç gün önce olurken, kimi bölgelerimizde gelinin göçürülmesiyle birlikte olur (Başçetinçelik, 2009, s. 168'den aktaran; Artun, 2018, s. 210).

Çeyizle ilgili; ağırlık götürme, arıntı atma, bedesten bozma, biçim bohça çıkarma, cehiz asma, çeyiz serme, çeyiz dizme, çehiz götürme, çehiz yazma, defter götürme, düzgüne gitmek, harç götürme, kalın götürme, keten kesme-urba kesimi yöngüş, pazarlık görme, pırtı, urba görme, yatak biçme, yün götürme şeklinde yöresel tanımlamalar da yapılmaktadır (Altun, 2013, s. 13). Yalvaç İlçesi Körküler Köyü'nde düğün harç günü, kına günü, un-odun, yük-döşek, gelin çıkımı ve gelin ertesi olmak üzere altı gün sürer (Çeliker vd. 2019, s. 9). Bu tanımlar arasında çeyizin, “yatak biçme, yün götürme” olarak adlandırılması ve “yük-döşek” olarak düğün günlerinden biri olması ve yorgan, yatak yapımının Anadolu'daki çeyiz hazırlıkları arasında mutlaka yer alması, Türk halk kültüründe çeyiz âdetlerinin önemli bir parçasını teşkil etmektedir. Buna göre bu âdetlerle ilgili şu örnekler tespit edilmiştir:



Osmanlı âdetlerinde, eskiden kübera ve rical, göstermek istedikleri servet ve kudretlerinin en iyi şekilde kerimelerinin cihazından anlaşılacağını bildiklerinden, cihaza birinci derecede önem verir, büyük külfetlere, aşırı masraflara girişerek lüzumundan fazla cihaz tertip eder, akranları arasında ‘Filan zat kerimesine şöyle cihaz vermiş’ dedirterek bunu iftihar vesilesi yaparlardı. Böyle bir cihazda bulunanların cinsleri, isimleri adetleri şöyledir: 15 adet yün döşek: içlerine en az on beşer kıyye en iyi cins yapağı yün doldurulmuş, yüzleri ipekten. 30 adet kışlık pamuk şilte; her döşek için ikişer tane olup içlerine 10 kıyye maydos pamuğu konmuş, yüzleri düz renk yünlü kumaştan. 30 adet kışlık pamuk yorgan; her yatak için ikişer tane; beşinin yüzüne telli Hind sevaisi geçirilmiş, beşinin yüzü canfes üzerine suzeni işleme, beşi Hind kezisi (gezisi) üzerine tel ve ipek sırma işli, beşi atlas üzerine Tophane işi adıyla ünlü ipek, sırma tel, gümüş pul ve ufak tırtıl işlemeli, beşi düz renk lahuraki üzerine ipek kasnak işli, beşinin yüzü de en iyi cins şaldan; her yorgana çarşaf geçirilmiş olur. 30 adet yazlık pamuk yorgan; yüzleri en iyi cins yazmadan, her biri ayrı renkte zemin üzerine dallardan meydana gelen çeşitli desenlerde. 20 adet yazlık ince yorgan; yarım kıyye pamuk konmuş, ince dikişli, yüzleri beyaz keten kaplı. 12 küçük boy diz yorganı; yaz kış nezle vb. rahatsızlıklarda dizleri örtmek için, 6’sının yüzü beyaz zemin üzerine serpmeye çiçekli şaldan, 6’sı ise iyi cins yazmadan. Yatak ve gelin yorganı ise şöyle hazırlanır: Önce yatak yapılacak yere mihrap resmi olmayan, gayet büyük bir ipek seccade serilir. Halının üzerine içleri yapağı yünü doldurulmuş, yüzleri ipekli kumaştan üst üste iki döşek, onların üstüne yüzü ince yünlüden bir pamuk şilte konur. İyi atılmış bir Maydos pamuğu ile doldurulmuş şiltenin üzerine saf ipekten düz renk bürümcek çarşaf serilir. Gayet ince ve her birine ancak yüz dirhem kadar pamuk doldurulmuş, yüzleri beyaz ketenden üç adet yüz yastığı konup üzerine kenarı sırma işlemeli “musanna” beyaz yastık örtüsü çekilir. Yorgan da iki adettir. Alttaki yorganın yüzü, beyaz zemin üzerine serpiştirilmiş ve son derece ince işlenmiş ufak elvan çiçeklerle süslüdür. İkinci yorganın yüzü ya elvan ipek, gümüş tel ve gümüş tırtıl 23 işlemelerle kaplı canfes olur ya da Hind sevailerinin en kıymetlisi olan telli sevaiden yapılır. Bunun üstüne Mardinkari elvan renkli som ipekten örtü örtülür. Yatağın baş yastığı köşesine canfes üzerine ipek ve sırma tel işlemeli, dört köşe ufarak bir yastık konur (Arısan vd. 1995, s. 114-115, aktaran Dede; 2010: 22-23).

Bazı yörelerde çeyiz için hazırlanan yorganların sayısı çeyiz zenginliğinin de göstergesi olarak kabul edilmektedir. Bu, yorganları sıradan bir eşya olmaktan çıkarıp çeyizin en kıymetli ve göz alıcı bir unsuru haline getirmektedir. Aynı zamanda, yorgan olmadan bir ev kurulamayacağı ve yorganın miras kayıtlarında da yer aldığı aşağıdaki verilerde tespit edilmiştir:

Yorgan, bugün de önemli bir ihtiyaç olarak toplumda değeri tartışılmayacak bir yere sahiptir. Genç kızların çeyizinde göz dolduran bir malzemedir. Saygın ve değerli bir hediyedir. Uzun süre kullanılacağı için yapımı özen ister. Anadolu’nun birçok yöresinde, gelin kızın çeyizindeki yorgan sayısı, çeyiz zenginliğinin bir ölçüsü olmuştur. Çeyiz görmeye gelindiğinde, yatakların üzerine istif edilmiş yorganların yanı sıra renk ve işlemleri en göz alıcı birkaç yorgan da duvarlara asılır, gelenlerin beğenisi kazanılmaya çalışılırdı (Yardımcı, 2008, s. 10).

Yozgat ilinin 1923-1960 tarihleri arasındaki sosyal ve kültürel tarihinin incelendiği bir araştırmada; yatak tabiri genellikle üzerinde yatılacak her şey için kullanılmıştır. Yozgat insanı, evindeki yatağa çok önem vermiştir. Çünkü yatak, bir övünç vesilesi, bir gurur kaynağı ve varlık göstergesidir. Gelinlerin çeyizlerinde kaç kat yatak getirdikleri ilk merak edilen husustur. Bu nedenle çeyizler içinde diğer eşyalara göre yatak, yorgan ve yastık sayısı fazladır. Yatak olarak bez basma yüzlü döşek, allı morlu yün memlucedîd döşek, basma yüzlü sagır döşek, firâş, çatârifirâş, basma firâş kullanılmaktadır. Yorgan olarak çubuklu basma yüzlü yorgan, yerli basma yüzlü yorgan, siyah şâl yorgan, sarı çubuklu bez yüzlü yorgan, bez



basma yüzlü yorgan, allı basma yüzlü yorgan, harîr morlu yüzlü yorgan, güvez morlu yüzlü cedîd yorgan, sayfter yorgan, yün basma yorgan, basma yorgan, yastık olarak ise şal yastık, basma yüzlü yün yastık, beyazlı yüzlü basma yastık, basma yüzlü yastık olarak sayılmaktadır (Büyükbaş, 2020, s. 102). Tarih boyunca Niğde/Kemerhisar'daki genç kızların çeyizlerini süsleyen ve çeyiz içerisindeki sayısı ile de zenginlik göstergesi olan bu el yapımı yorganlar günümüzde fazlalık olarak görülmektedir (Kemer vd. 2014, s. 28).

Hemen her kültürde rastladığımız yorgan günümüze dek nice aşamalardan geçerek gelmiş, yataklarımızı süslemiştir. Türk kadınının eski âdetlerinden olan yorgan dikiminde şüphesiz ki kullanılan parçalar her ailenin ekonomik durumuna ve kullanabileceği kumaşın çeşidine göre değişecektir. Yapılan araştırmalarda kırsal kesimde çeyiz geleneği ile rengârenk basma kumaş parçalarından dikilmiş yorganlara rastlanmıştır. Bugün hâlâ yapılmakta olan bu tür yorganlar Denizli ve yöresinde Benekli yorgan adı verilmektedir. Eli hünerli kadınlar komşularıyla aralarında değiş tokuş yapmak amacıyla desenli kumaş alışverişi yaparlar. Her evin yüklüğünde benekli yorganlardan en az bir tane bulundurarak: “Bizim de koca dünyada bir lekemiz, bir noktamız gereken yerde saklı” denilmektedir. (Özpulat, 1994, s. 39). Ege bölgesinin iç kısmında yer alan karasal iklime sahip Afyonkarahisar'da, günlük kullanılan eşyalar ve çeyiz geleneğinde yorgan bulunmaktadır. Yorgan olmadan yeni bir evin açılması mümkün görülmemiştir. Yorganlar, şer'iyye sicillerinde, miras kayıtlarında yer almıştır. Evlenme, doğum, sünnet âdetlerinde yorgan çeyizin içindedir. Evlenme âdetlerinde, gelin kendi çeyizi için desenli, saten yüzlü yorgan diktirmektedir. Ayrıca gelinin ailesinin maddi durumu iyi ise kayınvalidesine yorgan ve yatak takımları hediye etmektedir (Küçük Kurt, 2019, s. 1016).

Anadolu'da yorgan hem günlük kullanımda hem de çeyiz âdetlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Buna ilişkin çeşitli yörelerdeki uygulamalar şöyledir:

Konya'da günün birinde gece yarısına gelebilecek misafirler için yüklükte (gömme dolap) kışlık kalın yünden, yazlık pamuktan rengârenk yorganlar bulunur. Yüklük olmayan odalarda çeyiz sandığı üzerine yatak ve yastıklardan sonra yerleştirilir. Kirlenmemeleri için göç örtüsü örtülerek muhafaza edilirler (Esirgenler, 2015, s. 430).

Her Konyalının evinde, en azından beş-altı misafir yatağı ve bir o kadar da yorgan, çarşaf ve yastık bulunmuş. Misafir fazlaca olduğu zaman, komşular birbirlerinden misafir yatak ve yorganı alır verirmiş. Yorganların muhafaza edildiği “yüklük”lerin Konya evlerinde ayrı bir yeri vardır. Yüklük bölümü bulunmayan evlerde de sırasıyla yatak, yorgan ve yastıklar sandık üzerine yerleştirilerek, yüklük örtüsü ile örtülmektedir. Konya'da yorgan, çeyiz hazırlığının vazgeçilmez bir parçasıdır. Koyu renkler hariç her renk üzerine, sık motifli bezemeler seçilerek oluşturulan çeyizlik yorganlar, düğün öncesi kız evinde yapılan bir törenle kaplanmaktadır. Genç kızların çeyizlerinde en az üç yorgan bulunmaktadır. Yorgan kaplaması için, çeyiz gitmezden önce hafta içi bir gün kararlaştırılır. Yoklama ve dürü başına yaşlılar; yorgan kaplamaya ve kıyafete de gençler gider. Genç kızlar, gelinler güler eğlenirler. Yorgana davet sabahtan yapılırsa kara yemek veya istenilen yemekler; öğleden sonra davet edilirse kız annesi bulgur vurur, oğlan evinden sandıkla gelen kırık leblebi, üzüm, şeker varsa başka çerezler, sakız ikram edilmektedir. Yorgan kaplama işi için aranan özellikler kadının becerikli olması değil, ‘başı bütün’ tabir edilen anası babası sağ, boşanmamış, mutlu geçinen, bir kızı bir oğlu olan, mümkünse annesinin ilk kızı olma şartlarını bulduran genç kadın görevlendirilir. Yorgan çarşafına tatlılık olsun diye bir kâğıtlı şeker, nazar değmesin diye yüzerlik, şeytan girmesin diye çörek otu atılır, kaplanır. Bunlar çarşaf değiştirilene kadar içinde kalır. Kaplanan yorganın bir köşesi, çiftin bahtı açık olması niyetiyle açık bırakılır (Kömürcü, 2005, s. 4-5).



Erzurum’da araştırma kapsamındaki çeyizlerde kız tarafının en az iki yorgan, iki küstüm yastık, bir baş yastığı, bir döşek; oğlan tarafının ise yine iki yastık, iki yorgan yaptığı döşegın kız evine ait olduđu; malzeme olarak yorganlardan birinin yün, diđerinin pamuk ya da elyaf yastıklarda da yün ve elyaf hatta kaz tüyü de kullanıldıđı görülmüştür. Yorgan yüzü olarak ya saten ya da kadife eskiden daha çok goblen kumaşların, yorgan beyazında da kağıt bezinin kullanıldıđı; ayrıca yer minderleri ve çeşitli kırlentlerinde çeyiz olarak yapıldıđı tespit edilmiştir (Karakelle, 2008, s. 82).

Erzurum’da yörede düğün ihtiyaçları bir kâğıda yazılarak liste yapılır. Bunlar oğlan evinin kız evine alması gerekenlerdir. Bu listede en önemlisi yataklara alınan yüzlerdir. Kız evi yaptığı yataklara yüz yapmaz bunları oğlan evi alır. Örtü yüzün alınmasından beş-on gün geçtikten sonra kız evine “pırtı biçmeye geleceğiz” diye haber gönderilir. Kız ve oğlan evinden on-on beş kadın kız evinde toplanarak kız tarafının yaptığı yataklara ve oğlan tarafından yapılacak olan yataklara yüz keserler. Bu olaya “örtü yüzü-pırtı biçme” adı verilir. Aliye Katık “Esgiden oğlan evi düğüne az zaman galaraktan yüz-yüzelli kilo yun alır, kız evine yollardı. Kız evi de bu yünü bir çayın kenarında ya da çeşme başında yıkayıp, çuvallara doldurur evine getirirdi. O yünün gıgılı (pisliliği) evlerde ahan sularnan temizlenmezdi de ondan. Zeten yünün yarısı o gıgıla giderdi. Kalan elli-altmış kilo yünden gız yatađını, yorganını, yasdıđını, minderini yapar. Odduz kilosynan döşşegini doldurur, beş kilosynan mitilini (yorgan) töktürirdi. Mahallede bu işi beceren biri varsa ona yoksa bat pazarındaki hallaçlara döktürülirdi” şeklinde ifade etmiştir (Karakelle vd. 2019, s. 677-678).

Kilis’te eski düğün geleneklerine göre, kız verildikten sonra, kız evinde ikinci bir ziyafetle toplantı olur. Oğlan evi “kaim” verecekleri parayı da getirir. Bu kaime başlık denir. Yemekler yenilir, içmeler içilir. Oğlan evinin vekili olan adam, kızın babasına: “Ağam yükümüz belli”. Kızın babası duraklar: “Elinden tutun götürün, ben sizden kız mı esirgiyem?” der. Karşı taraf: “Bu geçersiz, neyse yükümüz sen onu bellit” der. Şöyle der bunun üzerine kız babası: “Bir milyon” der. Söz kesen adam söze karışır. “Bu işte hanı benim bahşışim” der. Kız babası da 100 binin sana bađışlıyom. 400.000’ni de şu cemaata bađışlıyom. Geriye 500.000 kalır sağlam. Bunun üzerine cemaat dağılır gider, yalnız kızın babası ile oğlanın babası kalır. Başından iş geçmiş, tecrübeli bir kadın da kalır ve kesişmeye otururlar. Kesişme şöyle olur. Kızın anası: “Ben kızıma bir dakım kap isterim”, takımda su tasından kazanına kadar bulunmalı. Kız alan tarafın haline göre, “elli altın, dört beşibirlik, bir çüt teşekkür bileziđi, bilezik, altın kemer, ağır bir zehir çehiz isterim.” Kızın bacılarına, arkadaşlarına yakın akrabalarına ve kardaşlara istenir. Oğlan ve kızın babası da seslenmez. Bu konuşma kadınlar arasında geçer. Oğlan anası almaya niyetli olduđunu belirtirken şöyle der: “Ben etim siz de bıçaksınız.” Kız anasının isteđi bitmeye başlarken kız alan tarafın istekleri başlar. Oğlanın babası: Şimdi konuşma sırası bize geldi. Önce oğluma bir kat elbise diktirin. Kızınıızın salım tahtasını alın. Televizyon, buzdolabı, 2 kat yünden basılmış yatak, yorgan, yastık. Oğlan evi düğün için ne gerekiyorsa kız evinin haline göre ister (Keçik, 2012, s. 141-142).

Oğlan tarafı geline yatak ve döşek için koyun yünü alırdı. Eskiden yakın akrabadan kadınlar toplanarak bir dere kenarında yün yıkarlardı. Bu yünlerden üç kat döşek ve yorgan kesinlikle yaparlardı. Günümüzde hala yorgan ve döşek yapma geleneđi devam etmektedir (Şaşıođlu, 2018, s.41). Kaynak kişilerin aktarımına göre, deđişen koşullara rađmen yorgan önemini korumaktadır: *Kilis yorganları meşhurdur ve her genç kızın çeyizinde bulunur, codele<sup>4</sup> yorganını ya kız kardeşi ya da yakın bir akrabası alır. Eve getirilince beyaz bir melefe<sup>5</sup> yapılır. Gerekirse üzerine bant yapılır, ona da yorgan kılıfı denir. Çeyizin en üst başına onu koyarsın. Saten kırmızı kurdeleyle bađlanır, çeyize hazırlanır. Çeyizdeki her şey kırmızı kurdeleyle bađlanır. Kilis’te yeni gelin olunca herkes çeyize bakmaya gelir. Hepsi yorgan da*

<sup>4</sup> Köpünmüş (iğne ile işlenmiş motif verilmiş yorgan). Sirenin (parlak kumaş) üstüne nakış yapılmış yorgan.

<sup>5</sup> İç astar



ne kadar güzelmiş, çeşit çeşit motifleri var diye beğenir. Kendileri de sergilenen modeli gidip çeyizleri için yaptırır. Yorganı çeyizde karyolanın üzerine sererler. Bükülü şekilde dolaba dizilir. Düğünden sonra bir buçuk-iki ay boyunca çeyiz serili kalır, herkes çeyiz görmeye gider. Ondan sonra çeyizi kaldırır. Gelin yorganları naylon yorgan torbalarına motifi görünecek şekilde konur ve çeyizde sergilenir. Yorgan nakışları kışlık yorganlara yapılmaz. Kışlık yorganın altı üstü beyaz kalın yünden yapılırdı. Köylü yorganı denir. Bunun motifi olmaz. Nevresim içine konulacağından motifi görünmeyeceği için sadece motifsiz dikilir. Maddiyatı iyi olanlar Kilis yorganını istediği şekilde yaptırabilir, olmayanlar ise uygun olanı tercih ediyorlar. Çeyizlik modeller çeyiz sergilenmeden önce kimseye gösterilmez. Başkasına model verilmek istenmez. Saten ve altın sarısı, simli yorganlar ve tavus kuşu motifi tercih edilir. Gelinler yorgan yaptırmak için genellikle bir tanıdık varsa onun aracılığıyla gidip alır. Yoksa herhangi bir yerden yaptırılır. Sire kumaştan çeşitli renkler yaptırılır. Yemek takımları, çatal bıçak takımı, kahvaltı setleri, su takımı, tencere setleri, beyaz eşya, elektronik eşyalar alınır. Eskiden getirilen eşyalar herkes görsün diye ağaçtan ağaca ip bağlanır, serilirdi. Şimdi bir odaya serilir. Çeyizi gittiği gün de serebilirsin, eskiden çeyiz gelinle birlikte gidermiş. Şimdi düğünden bir hafta önce gidiyor. Eskiden çeyizde yatak, çul, tahta sandık, kap kakac verilmiş. Düğünden bir hafta önce çeyiz kız evinden alınır. Çeyiz davulla zurnayla getirilir. Kilis'in köylerinde çeyiz gündüz alınır. Kilis'in yerlileri sokakta evin önünde akşam oturma yaparlar; içkili, yemekli eğlence düzenlerler. Caz<sup>6</sup> kurulumu, oynarlar, saat dokuzdan sonra kız tarafından çeyiz alınır ve erkek tarafına getirilir. Bir gün sonra da kız evi çeyiz sermeye gelir. Erkek tarafı bir araba gönderir, kız evinin yakınlarını çeyiz sermeye götürür. Evin içinde çeyiz açılır. Bir çeyiz odası olur, çeyiz orada sergilenir. Gelin bir haftalık olduktan sonra hediyeleriyle hem hayırlı olsun demeye hem de çeyiz görmeye gelirler. Gelin gelinliğini ve ne kadar abiyesi varsa misafirlere göstermek için giyer. Gelin o kıyafetlerle ikramda bulunur (KK.1, KK.2, KK.3, KK.4, KK.5, KK.6, KK.7, KK.8).

Isparta/Gönen'de gelinle birlikte gelen çeyiz, kız evinden gelen kadınlar eşliğinde gelin odasına serilir. Gelin oğlan evine geldikten bir gün sonra yöre halkı gelinin evine çeyiz bakmaya gider. Gelinin çeyizinde içi el işleriyle dolu sandık, yer yatağı, yorgan ve yastıkların bulunması zorunludur. Sandığın içinde ev tekstili cinsinden perde, ara danteli, etamin, yorgan kılıfı, yastık kılıfı, yazmalar, kanaviçeler, işlemeler ve gelinin giysileri yer alır (Sökmen, 2015, s. 605).

Tekirdağ'da erkek çocukları içinde el sanatı ürünler hazırlanmaktadır. Yapılan ürünler sadece kız tarafına hazırlanan ürünlerden sayıca daha azdır. Hazırlanan ürünlere çember, çetrik, dantelli havlu, yorgan, döşek gibi el sanatı ürünlerin yanında hazır ürünlerden uyku seti, battaniyeler örnek verilebilir (Engin, 2012, s. 68).

Fergan Türklerinin evlenme merasimlerinde çeyiz hazırlığı sırasında da yorgan, döşek, yatak gibi temel ihtiyaçlar başı çekmektedir: Bir anne, kız çocuğu dünyaya getirdiği günden itibaren kızı için çeyiz hazırlamaya başlar. Kızı büyüyüp evlendiğinde ihtiyaç duyabileceği yorgan, döşek, yastık, mendil, tuştuk, perde, başörtüsü, çorap, elbiselik kumaş gibi her türlü eşyayı, kızının çeyizi olarak sandığa koyar. Düğün hazırlıkları sırasında da yakınları ve komşularının yardımıyla, imece usulüyle eksiklerini tamamlar (Burhanidinova, 2009, s. 42-43).

Anadolu ve Anadolu dışında yorganın hazırlanması sırasında bazı âdet ve inanışların da varlığı dikkat çekmektedir:

Hakkari'de kısmeti kapalı bir genç kızın kısmetini açmak için, kendisine başka bir gelinlik kızın yorganı çarşaflettirilir. Yorganın dört köşesine şeker konur. Kız, her köşeye gelince şekerleri yer. Bunu yapan kızın kısmeti açılır ve evlenirmiş (Kalafat, 1999, s. 104). Muş'ta,

<sup>6</sup> Çalgı





düğün öncesi hazırlıklar tamamlanıp kızın elbiseleri kesilip biçildikten sonra, oğlan evi gelinin yatak yüzlerini alıp evine gider. O gün kız kendini oğlan evine göstermez. Bunun uğursuzluk getireceğine inanılır. Gelen yatak yüzleri yorganlara dikilirken içine şeker konur. İnanca göre, bununla evliliğin iyi, hoş ve huzur içinde, tatlı geçmesi sağlanmış olur (Kalafat, 1999, s. 112).

Kıbrıs Türkleri arasında da yorganla ilgili çeşitli adet ve inanmalar vardır. Mesarya bölgesinden derlenen bilgilere göre, yorganlar evlenecek kızların çeyizleri arasında önemli bir yere sahipti. Zengin aileler kızlarına 12-20 kadar yorgan diktirirlerdi. Yorgan dikmek için düğünden 15 gün kadar önce yorgancı çağırılırdı. Yorgancı, istenilen miktarda yorgan diker, komşular da bu yorganların kaplanmasına yardımcı olurlardı. Komşulara verilen iğneler geri alınmaz, onlar da bu iğneleri bahşiş olarak kabul eder ve göğüslerine takarak evlerine dönerlerdi. Kaplanan yorganlar üst üste konur ve iş bittikten sonra bu yorganların üzerinde bir erkek çocuk yuvarlanır. Böyle yapılırsa evlenecek kızın ilk çocuğunun oğlan olacağına inanılırdı. Üst üste yığılan yorganların üstünden kız anası 2-3 adımda geçer ve kızının evlendikten sonra mutlu bir yaşam sürmesi için dualar okurdu. Daha sonra yorganlar evlenecek erkeğin anasının sırtına yüklenirdi. Bu sırada orada bulunan kadınlar çalar oynarlardı. Aynı zamanda müstakbel kaynananın sırtındaki yorganları da birer birer indirir ve kızın çeyizi arasına yerleştirirlerdi. Çeyiz tamamlanınca düğünden bir hafta önce törenle erkek evine getirilirdi. Kıbrıs'ta yorgan dikilen ipliğin düğümlenmemesi gibi bir gelenek de vardı (Duman, 2007, s. 38).

Türklerin yoğun olarak yaşadığı Kırcaali ve Mestanlı (Bulgaristan) bölgesinde hazırlıklar tamamlandıktan sonra, düğün günü, gelin yengesi tarafından hazırlanır ve damat alayı beklenmeye başlanırdı. Damat geldiğinde gelin hemen dışarı çıkmaz, damattan önce kayınvalide, yengeler ve akrabalar gelip geline hediyeler verirlerdi. Daha sonra Anadolu'da kına gecesinde gördüğümüz gibi bir odada oturulur, yemekler yenir, kızlar şarkılar söyleyip dans ederdi. Sıra kız çeyizinin çıkarılmasına geldiğinde, kapının önüne kızın tüm çeyizleri serilir üstüne de, kırmızı yorgan (döşek) konurdu. Kırmızı yorganın üzerine ise, çiftin hayırlı evlat sahibi olması için küçük çocuklar oturtulurdu ve evliliklerinin tatlı olması için şekerler atılırdı. Evliliğin uzun sürmesi için de dualar okunurdu. Daha sonra düğün alayı davul ve zurnalar ile gelini evden alır ata bindirilerek oğlan evine götürülürdü (Demirbaş, 2010, s. 14).

## SONUÇ

Türk kültüründe geçmişten bugüne yorgan örtünmeye yaradığı gibi, bu yorganların hazırlanması, özel günlerde kullanılmasıyla ilgili Anadolu'da ve Türk dünyasında çeşitli geleneksel uygulamaların olduğu görülmektedir. İnsanoğlunun doğumdan ölüme kadar olan geçiş dönemlerinde bu geleneksel uygulamaların çoğu yörede benzerlikler taşıdığı da söylenebilir.

Doğum, çeyiz ve sünnet âdetlerinde hemen hemen birçok yörede birer el sanatı olarak değerlendirilen özel yorganlar diktirildiği görülmektedir. Doğum öncesi hazırlıklara bakılacak olursa, lohusa ve bebeği için özel kumaşlardan, motiflerden diktirilen el emeği göz nuru yorganlar bu hazırlığın önemli bir parçasıdır. Her genç kızın çeyizine konulan bu yorganlar, bu gelecek günler için de düşünülmüştür. Anadolu'nun birçok yöresinde lohusa ve bebeğinin yataklarının hazırlanmasına özel bir önem verilir. Yorgan da bu hazırlığın önemli kısmını oluşturmaktadır. Bunun için gelin yorganları da kullanılmaktadır. Yöreden yöreye lohusanın kaç gün bu yatakta kalacağı değişirken, bu lohusa yataklarının da adları değişmektedir. Doğumdan sonra lohusanın ve bebeğin her türlü olumsuzluklara karşı korunması, bu dönemi sağlıklı bir şekilde atlatabilmesi için Anadolu'da bazı pratikler uygulanmaktadır. Bunlardan birisi de lohusa ve bebeklere musallat olduğuna inanılan "alkarısı" inancıdır. Buna göre, bu



tür varlıklardan ve nazardan, kötülüklerden korunmak için lohusanın yatağı, yorganına çeşitli işlemler uygulanmaktadır.

Anadolu'nun hemen her yerinde evlilik hazırlıklarında çeyiz gelenekleri önemli bir yer tutar. Yatak, döşek, yorgan her çeyizde bulunması gereken temel ihtiyaçlardır. Kız istendikten sonra kız ve oğlan tarafı düğün hazırlığı için bir araya gelir ve ihtiyaçlar için anlaşılır. Bunlar arasında yatak, döşek, yastık, yorganların hazırlanması da vardır. Bunun için özel bir günde toplanılır ve karar alınır. Yöreden yöreye bu uygulamanın çeşitli adları bulunmaktadır. Her gelin adayının çeyizinde çeşitli motiflerle süslenmiş özel yorganlar bulundurulur. Birçok yörede yorganların sayısı aynı zamanda zenginliğin göstergesidir. Gelin çeyizlerinin sergilenmesi sırasında yorganlar özel bir şekilde hazırlanarak yerini alırlar. Yorganların hazırlanması sırasında bazı yörelerde çeşitli inançları barındıran ritüellerin de olduğu dikkat çekmektedir. Yorgan kaplanması sırasında, kurulacak yuvanın bahtı açık olsun, nazar değmesin diye; ayrıca evlenecek kızların kısmetini açmak için çeşitli uygulamalar olduğunu söyleyebiliriz. Kimi yerde dualar okunarak yorganlar yüklenir, kimi yerlerde çiftin bebek sahip olması için yorganların üzerine bir çocuk oturtulur, üzerine şeker atılır. Bazı yerlerde uğursuzluk getireceği inancıyla yatak yüzleri düğünden önce gösterilmez. Yorganların yüklenmesi de bir seremoni niteliğinde olmaktadır. Yorgan kaplanması için kadınların bir araya gelerek yardımlaşması, birlikte hoşça vakit geçirmenin yolu olduğu gibi halk kültüründe imece usulünün varlığını da göstermektedir.

Sünnet olacak çocuk için özenle seçilen renklerden, kumaşlardan özel bir yorgan diktirilir. Bu yorganlar bazı yörelerde saklanıp erkek çeyizi olarak da verilmektedir. Sünnet çocuğunun yatağının kaldırılması erkekliğe adım attığının göstergesi olmasının yanında, aynı zamanda sünnet töreninin bir parçasıdır. Çocuk sahibi olması için yatağının altına serpilip arpa, buğday taneleri bir inancı da beraberinde getirmektedir.

Sonuç olarak doğum, çeyiz, sünnet âdetlerinde yorgan sadece bir örtünme aracı değil, geleneksel bir role de sahip olarak halk kültüründe önemli bir yer teşkil etmiştir.

## KAYNAKÇA

ACIPAYAMLI, O. (1974). *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Ankara: Sevinç Matbaası.

ALTINKAYNAK, E. (2013). "Ardahan Hoçvan Avşarlarında Geçiş Dönemleri: Hoçvan Binbaşar-Otbiçen ve Hasköy Örneklerinde". *Avşar Kültür Coğrafyası ve Halk Kültürü*. (ed. Yaşar Kalafat - Adnan Menderes Kaya - Mustafa Aksoy). Ankara: Berikan Yayınevi: 237-252.

ALTUN, E. (2013). *Şanlıurfa İli Akçakale İlçesi Düğün Âdetleri ve Çeyiz Çevresinde Gelişen El Sanatı Ürünleri*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

ARISAN, K. ve ARISAN, D. (1995). *Osmanlı Âdet Merasim ve Tabirleri*. İstanbul: Tarih Yurt Vakfı Yayınları.

ARTUN, E. (2018). *Türk Halk Bilimi*. Adana: Karahan Kitabevi.

ATALAY, Z. Y. (2013). *Türklerde Geleneksel Yorgancılık Sanatı ve Günümüzde İstanbul'daki Durumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

BAŞÇETİNÇELİK, A. (2009). *Adana Halk Kültüründe Doğum-Evlenme-Ölüm*. Adana: Altın Koza Yayınları.



- BATCA, M. (1997). “Romanya Dobruca’da Yaşayan Türk Tatar Toplumunda Sünnet Töreni”. *Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri* (4-7 Kasım 1997). Atatürk Kültür Merkezi Yayınları: 89-97.
- BAYSAN, M. (2020). “Kütahya’da Geçmişten Günümüze Doğum Âdetleri: Bir Gelenek Olarak Doğu Yatağı”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 64: 265-283.
- BURHANİDİNOVA, S. (2009). *Fergan Türklerinin Doğum, Sünnet, Düğün ve Ölüm Merasimleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- BÜYÜKBAŞ, D. (2020). “1928-1960 Arası Yozgat İlinin Sosyo-Kültürel Tarihi”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi*. IV/1: 98-118.
- ÇELİKER, D. ve GENÇ, M. (2019). “İsparta Evlenme Adetleri”. *Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi*. XII/12: 172-185.
- DEDE, F. (2010). *Ankara İli Merkez İlçelerinde Geleneksel Yorgancılık Sanatının İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- DEMİRBAŞ, D. (2010). *Kırcalı ve Mestanlı (Bulgaristan) Bölgesinde Yaşayan Türklerde Çeyiz Geleneği*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- DUMAN, M. (2007). *Geleneksel Türk Yorgancılık Sanatı*. Heyamola Yayınları.
- ENGİN, S. (2012). *Tekirdağ İli Çeyizlerinde Yer Alan El Sanatı Ürünleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ESİRGENLER, E. (2015). “Yorgancılık.” *Kaybolmuş ve Kaybolmaya Yüz Tutmuş Meslekler, İpek Yolu Dergisi Özel Sayısı Konya Kitabı XV*. Konya: 427-435.
- GÜLENSOY, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KALAFAT, Y. (1999). *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- KARAKELLE, A. (2008). *Erzurum’da Çeyiz Geleneği Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- KARAKELLE, A. ve ÖZBAĞI, T. (2019). “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Bağlamında Çeyiz Geleneği “Erzurum Örneği”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*. XXIII/3: 668-689.
- KEÇİK, A. (2012). *Kültür Kasteli IV-V-XI*. Ankara: Kilis Kültür Derneği Yayınları.
- KEMER, G. ve ETİKAN, S. (2014). “Niğde İli Kemerhisar Beldesinde Yorgancılık.” *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*. 1: 25-36.
- KÖMÜRCÜ, G. (2005). *Konya İli Yorgan İşçiliğinin Bugünkü Durumu*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- KÜÇÜKKURT, Ü. (2019). “Afyonkarahisar Yorganlarının Teknik, Desen ve Kompozisyon Özellikleri”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. XXI/3: 1014-1027.
- ÖRNEK, S. V. (1977). *Türk Halk Bilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZPULAT, F. (1994). “Geleneksel Kültürümüzde Kırkpare”. *Tekstil ve Mühendis*. VIII/46: 37-41.



ÖZTELLİ, C. (1951). “Zile’de Doğum Âdetleri”. *TFA*. II/28.

PEKER, S. (2016). *Erzincan, Kemah Köylerinde Geçiş Ritüelleri (Doğum, Sünnet, Evlilik, Cenaze) Antropolojik Bir Analiz*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

SEZEN, L. (2013). *Erzurum Folkloru*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

SÖKMEN, S. (2015). “Isparta Gönen Yöresi Evlenme Âdetlerinde Geleneksel Tekstiller”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. VIII/36: 602-610.

ŞAŞOĞLU, E. (2018). *Kilis Merkez ve Bulamaçlı Köyü Düğün Gelenekleri Ve Halk Kutlamaları*. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi. (Yayımlanmamış Lisans Tezi).

ŞİŞMAN, B. (2001). “Samsun Yöresinde Geçiş Dönemleriyle (Doğum, Sünnet, Evlilik Ve Ölüm) İlgili Yaşayan Halk İnançları ve Bunlara Ait Uygulamalar.” *Erdem Dergisi*. XIII/39: 445-470.

TUNÇ, E. (2012). *Sivas’ta Sünnet Merasimleri ve Kirvelik Kurumu*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

YARDIMCI, N. (2008). *Ankara El İşi Yorganları Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

YILDIRIM, Z. (2019). *Dünden Bugüne Samsun-Çarşamba İlçesinde Geçiş Dönemleri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

## İNTERNET KAYNAKLARI

URL: Duvarcı, A. (2015). “Kaybolan Bir Kültür Yorgan, Yorgan ve Yorgancılık, Halk Bilimsel Bir Yaklaşım.” Erişim Tarihi: 12.07.2020.

<https://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/DUVARCI-Ay%c5%9fe-KAYBOLAN-B%c4%b0R-K%c3%9cLT%c3%9cR-YORGAN-VE-YORGANCILIK-HALK-B%c4%b0L%c4%b0MSEL-B%c4%b0R-YAKLA%c5%9eIM.pdf>

## SÖZLÜ KAYNAKLAR

**KK.1.** Şenel Gültekin, 1944 doğumlu, Okuryazar, Ev Hanımı, Kilis.

**KK.2:** Dilek Kankılıç, 1981 doğumlu, İlkokul mezunu, Ev Hanımı, Kilis.

**KK.3:** Hamide Baloğlu, 1976 doğumlu, İlkokul mezunu, Ev Hanımı, Kilis.

**KK.4:** Hatice Karakurt, 1984 doğumlu, Ortaokul mezunu, Ev Hanımı, Kilis.

**KK.5:** Reyhan Acemioğlu, 1983 doğumlu, Lise mezunu, Ev Hanımı, Gaziantep/İslahiye

**KK.6:** Fidan Karakuş, 1969 doğumlu, İlkokul mezunu, Ev Hanımı, Kilis.

**KK.7:** Gülsüm Mamatoğlu, 1976 doğumlu, İlkokul mezunu, Ev Hanımı, Kilis/Polateli/Bağrasıl Köyü.

**KK.8:** Selvi Sayar, 1983 doğumlu, Ortaokul mezunu, Ev hanımı, Kilis.



## DEDE KORKUT ANLATMALARINI NASIL OKUMALIYIZ

### HOW TO READ THE EPIC NARRATIVES OF DEDE KORKUT?

**Prof. Dr. Metin EKİCİ**

Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı,  
Bornova/İZMİR/TÜRKİYE

ORCID ID: 0000-0002-9400-8462

#### ÖZET

Dede Korkut Türk Dünyasının ortak şahsiyetlerindedir ve onun eserleri Türk Dünyası ortak kültür miraslarındandır. “Korkut Ata/Dede Korkut: Destan, Müzik ve Anlatmalar” adıyla UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi’ne de 2018 yılında kayıt edilmiş olan Dede Korkut mirasının sözlü gelenekteki çeşitli anlatmalarından yazıya geçirilmiş ve yazılı metin olarak günümüze ulaşmış üç metni bulunmaktadır. Bu üç yazılı metinde Mukaddime ve on üç Dede Korkut Boyu bulunmaktadır. Dede Korkut Boyları veya anlatmaları içinde günümüz Türk Dünyası gençliğine çok önemli mesajlar bulunmaktadır. Bu anlatmaları sadece birer destani anlatma olarak değil, günümüz gençliğine ve Türk Dünyasına önemli mesajları olan anlatmalar olarak okumak gerekmektedir.

Bu bildiri de Dede Korkut anlatmalarında yer alan önemli mesajların yeni bir yorumuna yer vereceğim. Türk Dünyası gençleri tarafından on üç Dede Korkut boyu nasıl okunmalı, hangi anlatmada hangi önemli mesajlar bulunmaktadır hakkında değerlendirmeler yapacağım.

Dede Korkut Kitabı olarak bilinen yazma metinlerde yer alan ilk anlatma olan “Dirse Han Oğlu Boğaç Han” anlatmasında Türklerde Birlik ve Bütünlük fikrinin nasıl işlendiğini anlatırken, yine aynı anlatmada Türklerde beylik ve taht elde etmek için ne tür bir liyakat gerektiği fikrini değerlendireceğim.

“Duha Koca Oğlu Deli Dumrul” anlatmasında kaos ve kozmos fikrinin nasıl ele alındığını Dumrul’un yaptırdığı köprünün bir tarafının kaosu ve diğer tarafının kozmosu nasıl temsil ettiğini, Türk Dünyası için bunun nasıl bir mesaj içerdiğini değerlendireceğim. Yine Deli Dumrul anlatmasının nasıl bir aşk hikâyesi olarak okunması gerektiğini değerlendireceğim. Bu anlatmanın eşler arasındaki sevgiye dayalı bir yuvanın nasıl kurulması gerektiği konusunda verdiği mesajları değerlendireceğim.

“Basatın Tepegöz’ü Öldürmesi” anlatmasında Türklerde doğa bilincinin nasıl ele alındığını, doğayı tahrip etmenin sonuçlarının ne olduğu konusuna değineceğim.

“Salur Kazan’ın Yedi başlı Ejderhayı Öldürmesi” anlatmasında Türklerde kimlik sorununun nasıl ele alındığını değerlendireceğim.

Bildirim sonu kısmında, dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın Türk boylarına mensup herkesin Türk gibi yaşaması için kültürel kimliklerini korumanın gerekli olduğunu ve bu kültürel kimliği koruma örneklerinin de Dede Korkut Kitabı’nda yer alan anlatmalarda verilen mesajlarda anlatıldığını belirteceğim.

**Anahtar Kelimeler:** Dede Korkut, Kültürel Miras, SOKÜM, Destan, Gençlik.

#### ABSTRACT



Dede Korkut is one of shared figures of Turkic World and the Works bearing his names are the shared heritage of Turkic People. The heritage of Dede Korkut under the file name “Korkut Ata/Dede Korkut: Epic, Music and Narratives” was registered to “Representative List of Humanity” within the Convention of Safeguarding Intangible Cultural Heritage of UNESCO, in 2018, and thus oral and written heritage of Dede Korkut has become a World Heritage. The written heritage of Dede Korkut has reached to our time in three manuscripts. In those manuscripts there are an “Introduction” and thirteen (13) epic narratives. The narratives in three manuscripts has sent very important messages to the young generations in Turkic World. The young generations should not read those narratives as the epic narratives of our ancestors, but they must read those narratives as the important cultural text carrying important codes for Turkic people.

In this presentation, I would like to make a new evaluation of the messages carried in those epic narratives. I would like to evaluate how those thirteen epic narratives must be read, and in what important messages have been carried in each epic narrative.

The first I would like to make an evaluation on the epic narrative of “Bogaç Khan the Son of Dirse Khan”. In this narrative I would like to dwell upon the idea and message of unity among Turks. In the same narrative I will also touch upon the idea of gaining throne and being a ruler of the society.

In the epic narrative of “Deli Dumrul the Son Son of Duha Koca” I would like to talk about the ideas of chaos and cosmos. It is my opinion that the bridge built by Deli Dumrul represents two ideas of Chaos and Cosmos. I will also talk about the narrative as a whole that it must be read as a love story where a new family must be built on the idea of love. It should also be pointed out that if there is a strong love between the husband and wife that family is also loved by the God.

In the narrative of “How Basat Killed Tepegöz”, I would like to present the idea of respecting to the nature and earth. If a society does not show enough respect to the nature around the nature will create a monster like Tepegöz who will try to eat all the members of that society.

In narrative of “How Salur Kazan Killed Seven Headed Dragon” that is accepted as a thirteen narrative in a newly found manuscript of Dede Korkut, I would like to talk about the idea of keeping Turkish identity among Turkic people.

In the final part of my presentation I would like to make my final remarks where I will tell that wherever they live on the earth Turks must keep their cultural identity which will help them to be live as Turk.

**Keywords:** Dede Korkut, ICH, Cultural Heritage, Epic, Young Generation.

Dede Korkut; Türk Dünyasının ortak şahsiyetlerindedir ve onun eserleri Türk Dünyası ortak kültür miraslarındandır. “Korkut Ata/Dede Korkut: Destan, Müzik ve Anlatmalar” adıyla UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi’ne 2018 yılında kayıt edilmiş olan Dede Korkut mirasının sözlü gelenekteki çeşitli anlatmalarından yazıya geçirilmiş ve yazılı metin olarak günümüze ulaşmış üç metni bulunmaktadır. Bu üç yazılı metinde Mukaddime ve on üç Dede Korkut Boyu bulunmaktadır. Dede Korkut Boyları veya anlatmaları içinde günümüz Türk Dünyası gençliğine çok önemli mesajlar bulunmaktadır. Bu anlatmaları sadece birer destani anlatma olarak değil, günümüz gençliğine ve Türk Dünyasına önemli mesajları olan anlatmalar olarak okumak gerekmektedir.



Bu bildiri de Dede Korkut anlatmalarında yer alan önemli mesajların yeni bir yorumuna yer vereceğim. Türk Dünyası gençleri tarafından on üç Dede Korkut boyu nasıl okunmalı, hangi anlatmada hangi önemli mesajlar bulunmaktadır sorularını belli örnek metinler hakkında yapacağım değerlendirmelerle cevaplayacağım.

İlk olarak Dede Korkut Kitabı olarak bilinen yazma metinlerde yer alan ilk anlatma olan “Dirse Han Oğlu Boğaç Han” anlatmasında Türklerde Birlik ve Bütünlük fikrinin nasıl işlendiğini anlatırken, yine aynı anlatmada Türklerde beylik ve taht elde etmek için ne tür bir liyakat gerektiği fikrini değerlendireceğim.

“Duha Koca Oğlu Deli Dumrul” anlatmasında kaos ve kozmos fikrinin nasıl ele alındığını Dumrul’un yaptırdığı köprünün bir tarafının kaosu ve diğer tarafının kozmosu nasıl temsil ettiğini, Türk Dünyası için bunun nasıl bir mesaj içerdiğini değerlendireceğim. Yine Deli Dumrul anlatmasının nasıl bir aşk hikâyesi olarak okunması gerektiğini değerlendireceğim. Bu anlatmanın eşler arasındaki sevgiye dayalı bir yuvanın nasıl kurulması gerektiği konusunda verdiği mesajları değerlendireceğim.

“Basatın Tepegöz’ü Öldürmesi” anlatmasında Türklerde doğa bilincinin nasıl ele alındığını, doğayı tahrip etmenin sonuçlarının ne olduğu konusuna değineceğim.

“Salur Kazan’ın Yedi başlı Ejderhayı Öldürmesi” anlatmasında Türklerde kimlik sorununun nasıl ele alındığını değerlendireceğim.

## 1. MİTİK BOĞADAN ALPLİK VE BEYLİĞE; DİRSE HAN OĞLU BOĞAÇ HAN

İlk olarak “Dirse Han Oğlu Boğaç Han” anlatması ile başlayalım (Özçelik, 2016; 25-77). Bu anlatmada dikkat çeken önemli bazı unsurlar vardır. Bunları birer soru halinde okuyacak olursak, bu anlatmayı okurken nelere dikkat edilmesi gerektiği daha kolay olacaktır. Ziyafet-Şölen Sembolü; Çocuksuzluk Sorunu; Ak, Kızıl ve Kara Otağların Kültürel ve Estetik Anlamları; Boğa; Boğanın Kurban Edilmesi Ritüeli; Kırk Hain; Baba-Oğul Çatışması; Aile ve Toplum Birlik ve Bütünlüğü; Oğuz’un Yeni Beyi Boğaç Han (Ekici, 2001; pehlivan, 2015; 184-195).

Hatırlanacağı üzere Dirse Han Oğlu Boğaç han anlatması bir ziyafet sahnesi ile başlar. Okuyucunun burada ilk dikkat etmesi gereken husus “Ziyafet fikri” olmalıdır. Bir devlet başkanının veya anlatmadaki şekliyle Hanlar Hanı Bayındır Han’ın verdiği ziyafet, devleti oluşturan unsurlar arasında birlik ve bütünlük sağlamaya yönelik bir düşünceyi temsil eder. Yılda bir kez yapılan bu toplantı, devlete bağlılık ve devletin getirdiği şartlara uygunluk bakımından da bir denetimdir. Yapılan denetimde devleti oluşturan unsurlar veya kişilerde görülen zaafın ortadan kaldırılması yönünde bir uyarı veya telkin de vardır. Ancak bu uyarı veya telkin estetik bir üslupla, özgün dil ve anlatımla yapılmaktadır. Zaaf kabul edilen unsurlardan biri “Çocuksuzluktur”. Bu durumun ifadesi estetik olarak “Kara Otağ”da ağırlanmaktadır ki bu durum bir tür aşağılama şeklinde de düşünülebilir. Zaaftan kurtulmanın yolu sosyal yapıda birlik ve bütünlük sağlayıcı etkinliklerdir. Açları doyumak, çıplakları donatmak, borçluları borçtan kurtarmak ve ağzı dualının duasıyla zaaf olarak görülen çocuksuzluktan kurtulmak mümkündür. Bu sayede Dirse han bir oğul sahibi olur.

Anlatmanın ikinci ana kısmında ise kahramanın liyakati sorunu dikkate sunulur. Dirse Hanın oğlu ad almaya, başka bir ifadeyle Oğuz sosyal ve toplumsal yapısında yer alma hakkını nasıl elde edecektir? Bu noktada bir başarı gösterme zorunluluğu dikkate sunulur. Oğuz’un kabul edebileceği başarı ise sıradan bir başarı değil, mitik kökenleri olan boğanın alt edilmesi şeklindedir. Kahramanın neden deve veya başka bir hayvan ile değil de boğa ile güreştiği sorusuna bakılacak olursa boğanın bütün dünya mitlerinde olduğu gibi Türk kültüründe de



Hakanlık veya hanlık veya beylik elde etme sembolü olduğu görülür. İşte bu nedenle Dirse hanın adsız oğlu boğa ile güreşir ve onu yener. Burada ortaya çıkan bir başka soru ise yere yıkılan boğa neden boğazlanmak durumundadır. Bu bir ritüeldir. Boğanın temsil ettiği gücü elde edebilmek için onun yenen kişinin onu kurban etmesi gerekir ki bu sayede kendisi tam bir alp, bir bey veya han olsun. Bu işlem tamamlanınca Dede Korkut gelip oğlana yom verir, ad verir ve babasının da ona beylik ve taht vermesini tavsiye eder. Burada bir hak etme durumunun, liyakatin her anlamda sergilendiğini ve bunun da eserin yazıya geçirildiği dönemde beylik ve unvan verilenlere bir örnek teşkil etmek için ayrıntılı bir şekilde anlatıldığını, bu liyakat gereğinin bugün de geçerli olduğunu hatırlatalım.

Anlatmanın ikinci kısmında ise baba-oğul mücadelesi veya eski ve yeni sistem çatışması söz konusudur. Burada bir Odipus Kompleksi aramak yerine, halen baba ve aile olmak kavramları tam anlamıyla idrak edememiş Dirse Han ile yeni bir kuşağı ve yeni sistemi, yani sadece fizik güç yerine, fizik güç ve akli birlikte kullanma gereğini temsil eden Boğaç han arasında bir mücadele söz konusudur ki bu durum eserin mukaddime kısmında da “Oğul babadan öğrenir sofraya çekmeyi” vb. sözlerle açıklanmıştır. Oğluna aile kavramını öğretmek yerine, onunla bir erkek boğa gibi dövüşmeyi tercih eden Dirse Han, kırk hainin sözlerine inanarak oğlunu öldürmeye teşebbüs eder ve Boğaç yaralı bir şekilde Kazılık dağında bırakılır. Bu noktada aile kavramının anne üzerinden sürdürülmesi gerektiği gösterilir ve anne ve kırk kızın yardımı ve Hızır’ın el verip, sırt sıvazlaması ile Boğaç aldığı ok yarasından iyileşir. Boğaç’ın bu durumundan haberdar olan kırk hain hala babalık ve aile kavramını anlamayan Dirse hanı esir alıp, kâfire satmak için yola çıktıklarında, anne tekrar devreye girerek bu defa da babayı kurtarması için oğlunu ikna eder. Sonuçta Dirse han oğlunu bir erkek, bir bey ve kendini kurtaran bir yiğit olarak kabul eder ve böylece anlatmanın en başında gösterilen sahnedeki birlik ve bütünlük birey, aile ve Oğuz’un birlik ve bütünlüğüyle sağlanmış olur. Bu anlatma bu şekilde okunduğunda günümüz genç kuşakları için çok daha fazla anlam ifade edecektir. Aksi takdirde sadece boğayla dövüşen bir delikanlının macerasından başka bir şey kalmayacaktır.

## 2. KAOSTAN KOZMOSA, BEŞERİ AŞKTAN İLAHİ AŞKA YAPILAN KÖPRÜ: DUHA KOCA OĞLU DELİ DUMRUL DESTANI

Türk ve Dünya edebiyatında aşkın en güzel anlatısı Duha Koca Oğlu Deli Dumrul anlatmasıdır. Ne Romeo ve Jüliet, ne de Leyla ile Mecnun gerçek âşıktır. Fuzuli’nin dediği gibi; âşık-ı sadık Dumrul’un eşidir, Mecnun’un sadece adı var. Beşeri aşktan ilahi aşka yapılan köprü ve Deli Dumrul ile hanımının aşkıdır okunması gereken (Özçelik, 2016;315-347; Saydam, 1997).

Hatırlanacağı üzere, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul kuru çay üstüne bir köprü yaptırmış, geçenden otuz akçe, geçemeyenden döve döve kırk akçe almaktadır. Burada Dumrul’un yaptırdığı köprünün kuru çay üzerinde olması onun deliliği ile ilgili gibi görülse de “Kuru Çaylar Üstünde Kurulan Köprü” sembolünü farklı şekillerde okumak mümkündür. Bilindiği üzere köprü iki yaka üzerinde kurulur. Köprünün altından akan su ise bir dikotemi unsurudur. Su hem besleyici, büyütücü, arındırıcı, temizleyici hem de tufan mitlerinde olduğu gibi boğucu, yok edicidir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse su hem kozmos hem de kaostur (Abdulla, 2012; 23-59). Suyun aşırısı da yokluğu da kaostur. Dumrul bu kaos durumundan kozmosa geçenlere rehberlik etmektedir. Bir başka ifadeyle Dumrul, Azrail’in bir tür izdüşümüdür. Aslında Dumrul’un deliliği de bu kozmos ve kaosun temsilidir. Dumrul hem her şeyi bilen hem de hiçbir şeyi bilmeyendir. Onun bu hali köprüden geçenden otuz, geçemeyenden döve döve kırk akçe almasında gösterilmiştir. Dumrul’un köprüsü ise bir sınav veya test yeridir. Korkut Ata’nın “Gelimli gidimli dünya, son ucu ölümlü dünya” sözleri aslında Dumrul’un köprüsünde farklı bir şekilde ifade edilmiştir. Daha farklı bir şekilde söylemek gerekirse, bu dünya kaos yeridir ve bu dünyada yaşarken sürekli kaotik olgu ve olaylar yaşarız. Kozmos ise bir düzendir





ve köprü'nün öteki yakası, yani Tanrı'nın huzurunda bulunan âlemdir. Tıpkı Dumrul'un köprü'den geçirmek için dövdüğü insanlar gibi, Azrail de insanoğlunu bu kaos aleminden alıp kozmosa taşımakta ama insanoğlu her defasında buna itiraz etmektedir. Dumrul'un itirazı ise biraz daha farklıdır. Köprü'nün öte yakasına geçirme işini üstlendiğini düşünen Dumrul, bu işin Azrail tarafından yapıldığını, asıl can alıcının ve kozmosa gönderme işinin kendisinin değil Azrail'in işi olduğunu anlamak istemez. Bu nedenle de onunla kavga etmeye kalkışır. Belki de kendisi köprü'nün öte yakasına hiç geçmemiştir. Öbür yakada ne olduğunu bilmediği gibi, bu dünyada bir kozmos yaratmanın mümkün olup olmadığını da bilmez. Tıpkı insanoğlunun yaşarken kendisi için yaratılmış bu dünyayı bir kozmos haline dönüştürmek yerine, başkalarıyla kavga ederek bir kaos yerine dönüştürmesi gibi, Dumrul da kaosun insandan değil, Azrail'den kaynaklandığını zanneder. Oysaki kaosu yaratan insandır ve onu kozmosa çağıran bizatihi Tanrıdır, ama insanoğlu bu davete uymaktan kaçıp, her defasında hırçınlaşır, kavgaya girer ve sonunda istemese de teslim olur. Dumrul da böyle bir durumu yaşar. Kendi kurduğu köprü düzeninin değil, Tanrı'nın kurduğu düzenin kozmos olduğunu Azrail ile kavgası ve sonuçta canını kaybedeceği anda öğrenir. Ancak, deliliği burada da işe yarar ve canı yerine can bulursa bu dünyada belli bir süre kozmosa dâhil olabileceğini öğrenir. Bu dünyadaki kozmosun adı sevgidir, aşktır. Bu aşk sevdiği için canını verecek derece sevmedir. Aslında bu da Dumrul köprü'sü gibi iki taraflıdır, yani ya kendi canı ya da en sevdiği kişilerin canı alınmalıdır. Dumrul bu sevgiyi anne ve babasında bulacağını, onların kendisi için canlarından vazgeçebileceğini zanneder, ama onlarla konuşmasında her ikisinin de bu kaotik dünyada birkaç gün daha kalmayı tercih ettiklerini öğrenir. Kozmosun bu dünyada mümkün olamayacağını düşünen Dumrul eşinden helallik istemeye gittiğinde kendisini bütün deliliğine rağmen gerçek bir sevgiyle, ilahi bir aşkla seven kişinin eşi olduğunu öğrenir. Eşinden can istememesine rağmen onun kendi canını Dumrul için feda etmeye hazır olduğunu söylemesi ise anlatmada aşkın eşkinlik aşamasıdır. Bu aşk beşeri aşktan ilahi aşka yükselişin, köprü'nün kaotik yakasından, kozmosa yakasına geçiştir. Dumrul'un eşinin gösterdiği adanmışlık, sevgi ve muhabbet Tanrı'nın da hoşuna gider ve Dumrul'un anne ve babasını canlarını alıp, Dumrul ve eşine sevgiyle kurdukları kozmosta yaşamaları için yüz yirmi yıl ömür verir. Tanrı sizlere de Dumrul ve eşinin sevgi ve adanmışlığıyla birbirini seven sevgili, eş nasip etsin.

### 3. TEPEGÖZ MÜ, ÇEVRE BİLİNCİ Mİ? BASAT'IN TEPEGÖZ'Ü ÖLDÜRMEŞİ DESTANI

Dede Korkut Kitabı içinde çevre ve doğa bilinci konusunu en güzel anlatan boy "Basat'ın Tepegöz'ü Öldürmesi" anlatmasıdır (Özçelik, 2016; 433-476; Güvenç, 2019). Bir çobanın bilmesi ve yapması gereken çevreye duyarlı olmak ve sorumlu olduğu hayvanları koruyup, gütmek ve beslemektir. Çevreye saygısız bir çoban olan sarı çoban bir pınar başında rastladığı peri kızlarından birini yakalayıp, ona tecavüz eder ve sonuçta Oğuz'un başına felaket getirir. Bu felaketi de ancak çevreye duyarlı ve aynı çevrede büyümüş ve sosyal olarak Oğuz'a uyum sağlamış bir yiğit olan Basat ortadan kaldırır.

Türklerde çevre anlayışı ve çevre bilincinin nasıl meydana geldiğini ve bu tür felaketlerden kurtulmanın yolunu ne olduğunu anlamak için Basat'ın Tepegöz'ü Öldürmesi Destanı'nı okumak gerekir.



#### 4. YEDİ BAŞLI EJDERHA NASIL ÖLDÜRÜLÜR? TÜRK KİMLİĞİNİN KORUNMASI: SALUR KAZAN'IN YEDİ BAŞLI EJDERHAYI ÖLDÜRMESİ DESTANI

Dede Korkut Kitabı'nın yeni yazması olan Türkistan/Türkmen Sahra Nüshasında anlatılan "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi Destanı" Türklerin olağanüstü varlık ve canavarlarla nasıl mücadele ettiği, kendi milletini dış tehlikelerden nasıl koruduğunu ve kahramanın kendi milli kimliğini nasıl muhafaza ettiğinin anlatısı olarak okunmalıdır (Ekici, 2019; 200-204; Ekici, 2019; 5-13).

Dede Korkut anlatmalarının on üçüncüsü olan bu anlatmadan edinilmesi gereken en önemli bilgi ise kahraman ne kadar güçlü ve olağanüstü varlıklarla baş edebilecek yetenekte olsa da Oğuz'dan ve Türk'ten daha güçlü olamayacağı ve varlığını bu kimliğe adanması gerektiğidir. Yedi başlı ejderhayı öldüren Salur Kazan ejderha donuna girerek bir tür kıyafet değiştirmekte, onun bu görünüşü Salur Türk kimliğinden uzaklaşıp uzaklaşmadığı sorusunu akıllara getirmektedir. Bütün Türk destanlarında ve özellikle Dede Korkut anlatmalarında vurgulandığı üzere kahraman kendisini Oğuz-Türk kimliğine adanmış durumundadır ki burada da Salur Kazan kendisinin değişip, dönüşmediğini, hal bir Oğuz, bir Türk olduğunu anlatmanın sonunda göstermekte, bütün yaptıklarının Oğuz birlik ve bütünlüğünü güçlendirmek için olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse Salur Kazan kendi varlığını Türk varlığına armağan eden bir söylem ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, burada inceleme konusu ettiğimiz dört Dede Korkut anlatmasının yeni yorumlarını örnek olarak sundum. Elbette bu anlatmalar ve diğer dokuz anlatma farklı şekillerde okunup, yorumlanabilir. Ben burada Dede Korkut Kitabı'nın özel bir amaçla yazıldığı göstermek, bu amacın da estetik olguları kaybetmeden oluşturulan bu anlatmalarda anlatılan Türk birliği ve Türk kimliğinin sürdürülebilir bir kültürel kimlik olarak nasıl yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılması gerektiğini göstermek istedim. Dede Korkut anlatmaları bizim kutlu bir hazinemiz olup, her okuyuşta bu hazineden payımıza düşeni almak bizim görevimiz olduğu gibi ona katkıda bulunmak da bize verilen görevdir.

#### KAYNAKLAR

- Abdulla, Kamal (2012). Mitten yazıya veya Gizli Dede Korkut. Akt. Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ekici, Metin (2001). "Dirse han Oğlu Boğaç han anlatmasında Bireysellik ve Toplumsal Bütünlük." Milli Folklor, Yıl/Sayı: 7/52 (Kış 2001), ss. 50-60.
- Güvenç, a. Özgür (2019). Halk Anlatmalarının Yeniden Yazım Sürecinde Tepegöz. İstanbul. Ötüken Neşriyat.
- Ekici, Metin (2019). Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ekici, Metin (2019). "13. Dede Korkut Destanı: 'Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi' Boyunu Beyan Eder Hanım Hey!" Millî Folklor 122 (Yaz 2019): 5-13.
- Özçelik, Sadettin (2016). Dede Korkut: Dresden Nüshası. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Pehlivan, Gürol (2015). Dede korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Saydam, M. Bilgin (1997). Deli Dumrul'un Bilinci: Türk-İslam ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi. İstanbul: Metis yayınları.



## AĞZIMIZIN TADI TUZU MASALLARIN SOFRASI: ANADOLU MASALLARINDA MUTFAK KÜLTÜRÜ

HARMONY AND TABLE OF FAIRY TALES: CULINARY CULTURE IN ANATOLIAN TALES

M.Emir İLHAN

<sup>1</sup>Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Antalya, Türkiye.

ORCID ID: 0000-0002-7576-9477

### ÖZET

Masal anlatımı ve anlatıcılığı olağanüstülükler ve zaman-mekân ötesi hikâyeleştirmeler ve konular ihtiva eder. Buna rağmen anlatı temasını oluşturan unsurlar halk yaşamının ve halkbilgisinin bir parçasıdır. Başka bir ifadeyle gündelik veya olağan yaşamın parçası olan deneyimler masalın unsurlarıdır. Masalda esas olarak konular olağanüstü, temalar ise en fazla olağandışıdır. Bu etkinin bir özelliği olarak masalarda yeme-içme unsurlarının ve pratiklerinin kerametli ve sihirli veya kalıplaşmış özellikler ve sözler olarak Anadolu Türk mutfak kültürünü yansıtan bir boyutunu görmek mümkündür. Nihayetinde her masal kahramanı yola çıkar, başından türlü olaylar geçer ve acırır da. Ancak bu çalışmada masalın anlatım özelliklerinin bir parçası olarak mutfak kültürüne değil mutfak kültürünün özellikleri bakımından masallara yaklaşılabilecektir. Başka bir ifadeyle masalarda yer alan mutfak unsurlarına değil, mutfak kültürünü oluşturan unsurlara masalların yaklaşımı ele alınmaya çalışılacaktır. Bu, masalın sınıflar, zümreler, kuşaklar, inançlar ve pratikler üstü olması; herkes tarafından dinlenen bir anlatı olması dolayısıyla, anlatıya dahil olanların bildiği, deneyimlediği üniter (birleşilen, herkesin vâkıf olduğu) mutfak kültürünün ne olduğunu ortaya koymak anlamına gelmektedir. Türk mutfak kültürünü oluşturan ihtiyaçların, mutfagın, malzemenin, yemek düzeninin ve sisteminin, reçetelerinin, tariflerinin ne olduğu Anadolu Türk masalları üzerinden tespit edilmeye çalışması ve bir nevi Anadolu Türk masalları üzerinden malzeme depomuzu ortaya koyabilme çabasını ifade etmektedir. Bu anlamda Anadolu Türk masallarında yer alan bakliyatın, çorbaların, etlerin, hamur işlerinin, hayvansal gıdaların, meyvelerin, sebzelerin, süt ve süt ürünlerinin, tatlıların, yemişlerin, alkollü içeceklerin, süt içeceklerinin ve soğuk içeceklerin malzemeleri ve özellikleriyle; yemek malzemelerinin ne olduğu ve özellikleri ve yeme-içme biçimleri tespit ve tahlil edilecektir. Bir masalın sofrasında olan (yediye de yemediye de) aynı zamanda anlatı ortamının da sofrasında olmalıdır. Bir masalın bildiği malzemeyi, yemeği, tarifi halk da bilir. Bir masalın mutfagının anlatıyla oluşturduğu anlam dünyası, halkın anlam dünyasında aşına olduğu ve bildiği mutfaktır. Bu anlamda Türk mutfak kültürünün özelliklerinin Anadolu Türk masallarına nasıl yayıldığı, dağıldığı, buluştuğu ve nasıl bir tahkiyeleştirmenin parçası olduğu da ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Anadolu Türk masalları, mutfak kültürü, yeme-içme biçimleri, tahkiye araçları.

### ABSTRACT

Storytelling and narration of fairy tales includes extraordinary telling subjects beyond time and space. Nevertheless, the elements that make up the narrative theme are part of folk life and folklore. In other words, experiences that are part of everyday or ordinary life are also elements of the fairy tale. In the



fairly tale, the subjects are mainly incredible, while the themes are most unusual. As a feature of this effect, it is possible to see a dimension of the elements and practices of food and drink in fairy tales that reflect anatolian Turkish culinary culture as a charited and magical or stereotypical features and words. Eventually, every fairy tale hero sets out, all sorts of things go through his/her head, and he/she gets hungry. However, in this paper, fairy tales will be approached in terms of the characteristic of culinary culture, not culinary culture in index as a part of the narrative features of the fairy tale. In other words, the approach of fairy tales will be tried to be discussed not to the elements of the kitchen in the fairy tales, but to the elements that constitute the culinary culture. This is because the fairy tale is above classes, factions, generations, beliefs, and practices; Since it is a narrative that is listened to by everyone, it means revealing what is the unitary (united, everyone's) culinary culture that those involved in the narrative know and experience. It refers to the effort to determine the needs, cuisine, ingredients, food order and system, formula and recipes that constitute Turkish culinary culture through Anatolian Turkish fairy tales and to reveal Turkish culinary material store through Anatolian Turkish fairy tales. In this sense, with the ingredients and properties of legumes, soups, meat, pastries, kreatics, fruits, vegetables, milk and dairy products, desserts, nuts, alcoholic beverages, milk drinks and cold drinks in Anatolian Turkish tales; what the food ingredients/materials are, and their properties and forms of eating and drinking will be determined and analyzed. What is at the table of a fairy tale (if it eats or not) is also at the table of the narrative setting. The folk also know the ingredients, the food, and the recipe that a fairy tale knows. The meaning world created by the kitchen of a fairy tale is the kitchen that the public is familiar with and knows in the meaning world. In this sense, it will be revealed how the characteristics of Turkish culinary culture are spread, distributed, transmitted and part of an investigation into Anatolian Turkish fairy tales.

**Keywords:** Anatolian Turkish fairy tales, culinary cuisine culture, eating and drinking forms, narrate instruments.



## İKİNCİ NÖV TƏYİNİ SÖZ BİRLƏŞMƏLƏRİ ƏSASINDA YARANAN BİTKİ ADLARI

fil.ü.f.d. Məmmədova Gülbəniz Bakı Xoreoqrafiya Akademiyası  
“İctimai fənlər” kafedrası, mgulbeniz@yahoo.fr

**Açar sözlər:** *lingvistik, morfoloji, komponent, funksional*

### XÜLASƏ

Hər bir dilin lüğət tərkibinin əhəmiyyətli hissəsindən birini flora ilə bağlı sözlər təşkil edir. Bu sözlər özlərinin spesifik xüsusiyyətlərinə görə ümumi sözlərdən fərqlənsə də, onlar mənsub olduqları dillərin leksik-qrammatik normalarına əsasən formalaşır.

İkinci növ təyini söz birləşmələri əsasında yaranan bitki adları hər iki dildə təyin+təyinolunan şəkildə formalaşır və onların morfoloji mənsubiyyəti də təxminən eyni olduğu kimi, morfoloji-sintaktik materialı da eyni olur.

### THE NAMES OF PLANTS FORMED ON THE BASIS OF THE SECOND TYPE OF DEFINITE WORD COMBINATIONS

**Key words:** *linguistic, morphological, component, functional*

### RESUME

Words related to flora are an important part of the vocabulary of any language. Although these words differ from general words in their specific features, they are formed according to the lexical and grammatical norms of the languages to which they belong.

The names of plants formed on the basis of the second type of definite word combinations are formed in both languages in the form of definite + to be defined, and their morphological affiliation is approximately the same as their morphological-syntactic material.

Hər bir xalq dünyanı öz aləmi kimi dərk edir, buna görə də dünya mənzərəsində onun həyat tərzini, tarixi, mədəniyyəti, milli psixologiyası, etnik xüsusiyyətləri əks olunur: a) bitki - bioloji amil kimi (həşəratlar): *vulpin, ine - tülküquyruğu; chenillette - əqrəbotu*; b) bitki - insanın konkret hərəkəti: *lavande - qaytarma*; c) bitki - insanın sosial statusu, onun sosial funksiyası: *capucine, médicinier - mollabaşı*; ç) bitki - artefakt: *bugle, férule - ballıca*; d) bitki - insanın və ya heyvanın əlaməti kimi: *pied-de-veau - danaayağı; fléole - pişikquyruğu* və s.

Komponentlərin hər ikisi isimlərlə ifadə olunduqda bitki adları ikinci növ təyini söz birləşməsi strukturunda özünü göstərir. Belə birləşmələrin birinci komponenti formal əlamətsiz, ikinci komponenti isə mənsubiyyət şəkilçisi qəbul etmiş olur. Bu tipli mürəkkəb bitki adlarının komponentləri müəyyən formal-qrammatik vasitələrin köməyi ilə birləşir. Fransız və Azərbaycan dillərində mürəkkəb quruluşlu bitki adlarının müşahidəsi və təhlili nəticəsində bu qənaətə gəlmək olur ki, hər iki dildə mürəkkəb bitki adlarının yaranma prosesi və onların komponentlərinin lingvistik xüsusiyyətləri oxşar olmaqla, funksional xüsusiyyətləri də bir-birindən o qədər fərqlənmir. Belə ki, bunlar hər iki dildə “təyin+təyinolunan” şəkildə formalaşır və onların morfoloji mənsubiyyəti də təxminən eyni olur. Məs.: *ayıpəncəsi - bardane // aigremoine; pişikquyruğu - fléole // phléole; quşüzümü - atoca // douce-marine* və s.



Mürəkkəb bitki adlarının birinci komponenti isim və sifətlə ifadə olunsa da, onlar təyinedicilik xüsusiyyəti daşıyır və ikinci tərəfi təyin etməklə, onun müəyyən əlamətini də ifadə edir. Məsələn: *günəbaxan - hélíanthe*, *qoyunboğan - lysimaque*, *quşqonmaz - spirée*, *yerdombalanı - tubéracées* və s.

Lakin Azərbaycan dili qrammatik şəkilçilərlə daha zəngin olduğundan mürəkkəb bitki adlarının komponentlərinin birləşmə xüsusiyyətləri daha rəngarəng formada özünü göstərir. Fransız və Azərbaycan dillərinin mürəkkəb quruluşlu bitki adlarının tipoloji müqayisə yolu ilə araşdırılması onlara xas olan bir çox başqa əlamətlərin, linqvistik xüsusiyyətlərin də üzə çıxarılmasına imkan verir.

Fransız və Azərbaycan dillərində işlədilən bitki adlarının yaranma prosesini müqayisə etməklə, fikrimizi daha aydın ifadə edə bilərik.

Bitki adlarının əmələgəlməsi hər bir xalqın onlar haqqında təsəvvürləri, anlayışları, gerçəkliyi dərk etməsi ilə əlaqədardır. Mürəkkəb isimlər kimi formalaşan bitki adlarının bəziləri heyvan adları ilə (zoonimlərlə) bağlıdır və hər iki dildə bir-birinə uyğun gəlir: *şirquyuğu - léonure*, *eşşəkqulağı - onagre*, *danaayağı - pied-de-veau*, *günəbaxan - tournesol*, *tülküquyuğu - queue-de-renard // vulpin*, *ine*, *ayıqulağı - uva-ursi*, *daşdələn - perce-pierre*, bunlardan bir neçəsi sürünənlərlə bağlıdır: *koramalotu - ophioglosse* (bu qəbildən 7 leksik vahid məlumdur).

### İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Adilov M. Niyə belə deyirik. Bakı : Az. Döv. Nəşr, 1982, 272 səh.
2. Axundov A. Ümumi dilçilik. Bakı : Maarif, 1988, 278 səh.
3. Babayev A. Azərbaycan dilçiliyinin tarixi. Bakı, 1996, 276 səh.
4. Cəfərov S. Müasir Azərbaycan dili. Leksika. Bakı : Maarif nəşr, 1970, 204 səh.
5. Cəfərov S. Müasir Azərbaycan dili. Bakı : “Maarif”, 1982, 210 səh.
6. Əliyeva R.Z. Folklorlarda onomastika məsələləri. Bakı, 2010, 144 səh.
7. Məmmədli N.B. Alınma terminlər. Bakı : “Elm” nəşriyyatı, 1997, 304 səh.
8. Marouzeau J. Les déficiences de la dérivation française, “Le français moderne”, 1951, № 1, 6 p.
9. Martinet A. Eléments de linguistique générale, coll. Paris : Collin, 1967, 224 p.
10. Melikoff I. La Fleur de la Souffrance. Recherche sur le sens symbolique de Lale dans la poésie mystique Turco-Iranien. Paris, 1967. Journal. JA T 255, 359 p.
11. Sauvageot Au. Portrait du vocabulaire français. Paris : Librairie Larousse, 1964, 285 p.
12. Treville M., Duquette L. Enseigner le vocabulaire en classe de langue. Paris : Hachette, 1996, 280 p.
13. Ulmann S. Précis de sémantique française. V-e édition, Berne, A.Francke, 1975, 352 p.
14. Акуленко В.В. Вопросы интернационализации словарного состава. Автореф. дисс. докт. филол. наук. Л.: 1972, 40 стр.
15. Алексеева М.П. Семантическое освоение латинизмов в русском литературном языке XVIII века (на материале научной прозы М.Ю.Лермонтова). Автореф. дис. канд. филол. наук. Томск, 1983, 19 стр.
16. Алисова Т.Б., Репина Т.А., Таривердиева М. Введение в романскую филологию. М.: Высшая школа. 1982, 343 стр.



## TÜRKİYE'DE LATİN ALFABESİNE GEÇİŞ SÜRECİ

### TRANSITION PROCESS TO THE LATIN ALPHABET IN TURKEY

Günel HÜSEYNOVA

Anadolu Üniversitesinin Sosyal Bilimler İnstitutunun Tarih bölümü üzre doktora öğrencisi

Gence Devlet Üniversitesinin Sosyal fenler bölümünün öğretim üyesi

Azerbaycan

ORCID ID: 0000-0001-7976-9434

### ÖZET

Harf İnkılabı, Türk Devrimi kapsamındaki yenilikler içerisinde en uzun süre tartışılan konuların başında gelir. Tartışmanın esas eksenini, esas tarafları, ıslah edilerek de olsa Arap harflerinin korunmasından yana olanlar ve Latin alfabesinin kabulünden yana olanlar şeklinde olmuştur. Avrupa'nın küresel üstünlüğünün çok belirgin bir hâl aldığı 19. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında Latin alfabesinin kabul edilmesine dönük tartışmalar çeşitli ülkelerde ve toplumlarda görülmüştü. Osmanlı zamanında da bu görüşü savunan küçük bir kesim olsa da bu hususta yapılan öneriler kabul görmedi.

Cumhuriyet döneminde, en baştan itibaren alfabe meselesi tartışıldı. Bu konuda birçok kitap, makale ve risale kaleme alındı. Ağırlıklı olarak taraflar yine Latin harflerini savunanlar ve Arap harflerini savunanlar şeklinde ikiye ayrılıyordu. Ancak bu makalede ele alındığı üzere, genel anlamda Kemalizm'e taraftar olmakla birlikte, kanaatimizce farklı kaygıların da etkisiyle Latin alfabesinin kabulüne karşı çıkan isimler olduğu gibi, ultramodernist olarak adlandırılabilir bir görüşle, var olan bütün alfabeleri arkaik bulup yeni bir alfabe icat edilmesini savunanlar da vardı. Dolayısıyla modernist görüş içerisinde de farklı bakış açıları mevcuttu. Bununla birlikte yeni bir alfabe bulunmasını veya Latin harflerinin kabul edilmesini savunanlar, azınlıktaydı.

Sadece bir muhalefet partisi kuran Kazım Karabekir ya da daha muhafazakar görüşlere sahip Fuad Köprülü gibi kişiler tarafından değil, Atatürk döneminde Türk Dil Kurumu'nun Genel Sekreteri olacak İbrahim Necmi Dilmen ve Atatürk'ün en yakın çalışma arkadaşı konumundaki İsmet İnönü'den de bu konuda itirazlar yükselecekti. Ancak Atatürk, Arap alfabesinin Türkçeye uygun olmadığını, okuma-yazma oranlarının artmasını engellediğini düşünüyordu. Atatürk için bu bir ulusal meseleydi, milleti cehaletten ve kendi diline uymayan bir alfabeden kurtarma meselesi. Dolayısıyla Atatürk, alfabe davasında kazanılacak zaferi, İnönü, Sakarya, Dumlupınar'da elde edilen başarılarla, ona gösterilmesi gereken özeni, bu zaferlerde gösterilen özenle denk tutuyordu. Atatürk, devrimci bir hamleyle daha önceden almış bulunduğu kararı 1928'de hayata geçirdi ve Latin harfleri temelli bir alfabe adaptasyonu konusunda Türkiye örneği, en çarpıcı örnek olarak alan yazına (literatür) geçti.

**Anahtar Kelimeler:** Alfabe, Dil, Arap harfleri

### ABSTRACT

The Letter Revolution is one of the longest-debated issues in the Turkish Revolution. The main axis of the dispute was in the form of those who supported the preservation of the Arabic alphabet, albeit amended, and those who supported the adoption of the Latin alphabet. In the 19th century and the 20th century, when Europe's global dominance became very clear.



At the beginning of the century, debates over the adoption of the Latin alphabet took place in various countries and societies. Even though it was a small part of this view during the Ottoman period, the proposals made in this regard were not accepted.

During the Republican period, the issue of the alphabet was discussed from the very beginning. Many books, articles and treatises have been written on this subject. In terms of weight, the parties were again divided into those who defended the Latin alphabet and those who defended the Arabic alphabet. However, as discussed in this article, in addition to being a supporter of Kemalism in the general sense, as well as the names that oppose the adoption of the Latin alphabet under the influence of different concerns in our opinion, with a view that can be called ultramodernist, all the existing alphabet is found. Therefore, there were different perspectives within the modernist view. At the same time, those who defended the existence of a new alphabet or the adoption of the Latin alphabet were in the minority.

Ibrahim Necmi Dilmen, who will be the General Secretary of the Turkish Language Association during Atatürk's tenure, and Atatürk's closest collaborator in the field of cooperation would rise. However, Atatürk thought that the Arabic alphabet was not suitable for Turkish and prevented the increase in literacy rates. For Atatürk, this was a national issue, a matter of rescuing the nation from ignorance and an alphabet that did not conform to its own language. Therefore, Atatürk was equating the victory to be won in the alphabet case with the successes achieved in İnönü, Sakarya, Dumlupınar, the essence that needed to be shown to him, and the essence shown in these victories. Atatürk carried out his earlier decision with a revolutionary move in 1928, and in the matter of adapting the Latin alphabet to a basic alphabet, he moved on to the Turkish example, the most striking example of which was Turkish literature.

**Keywords:** Alphabet, Language, Arabic letters

## GİRİŞ

Çağdaşlaşmanın ve ileri dünya milletleri arasında itibarlı bir yer edinebilmenin en önemli koşullarından biri, uygarlık düzeyi itibarile ve medeni açıdan yüksek bir varlık gösterebilmektir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde “Harf İnkılabı”nın önemi yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bir milletin uygarlık, kültür ve medeniyet alanında gelişmesi onun eğitim seviyesindeki geldiği düzeyle doğrudan ilintilidir. Bu açıdan eğitim, çağdaşlaşmaya uzanan yolda sağlam bir köprü görevi taşımaktadır. Eğitim düzeyindeki yükseliş ise doğrudan okuma-yazma seviyesindeki gelişme ile orantılıdır. Bu nedenle “Harf İnkılabı”, Atatürk’ün düşünce dünyasında ve Türkiye Cumhuriyeti’nin devlet sisteminde, Türk milletinin batıdaki çağdaş gelişmeye ayak uydurabilecek yüksek bir seviyeye ulaşmasında anahtar rolünü oynamış ve çözüm bekleyen önemli bir sorun olarak yer almıştır.

Arap alfabesini bin yılı aşkın bir süre kullanan Türk toplumları, XIX. yüzyılın ortalarında kullandıkları alfabeyi tartışmaya başlamışlardır. Bu tartışmanın odak noktasında Osmanlı Devleti dursa da, Müslümanların yaşadıkları değişik coğrafyalarda bu tartışmalar çeşitli düzeylerde mutlaka yaşanmıştır. Söz konusu dönemde Türk aydınları, Osmanlı Devleti’nin Batı karşısında geri kalmasının sebeplerini tartışmaya başladıklarında, askeri ve ekonomik alanların yanı sıra, bilim ve eğitimde de geri kalmışlığın sebepleri üzerinde ağırlıklı olarak durmuşlardır. Bu çerçevede eğitim sahasındaki aksaklıklar ve eksiklikler gündeme getirilirken, kullanılan harflerin Türkçe’yi ifade etmede yetersiz kaldığı, eğitimin yaygınlaşmamasının en önemli sebebinin harfler olduğu hakkında birçok görüş ortaya atılmıştır.





Arap alfabesinin yarattığı olumsuzluklar ilk kez Tanzimat döneminde açıkça görülmeye başlandı. Bu tarihten sonra da alfabe sorunu gündemi sürekli meşgul eden bir konu haline geldi. Dönemin aydınları bu konuyu basında enine boyuna tartıştı. Hatta bu dönemde Latin alfabesinin alınması gerektiğini öne süren ancak sayıları azınlıkta kalan aydınlar da oldu. Meşrutiyet yılları da tıpkı Tanzimat yıllarında olduğu gibi alfabe konusundaki münakaşalarla geçti. Ancak yapılan tartışmalar daha ziyade varolan Arap harflerinin ıslah edilmesi ile ilgiliydi.

Tanzimat ve Meşrutiyet yıllarında yapılan tartışmalarla olgunlaşan alfabe sorunu, gerekli siyasal ve sosyal koşulların sağlanması ile birlikte, Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğinde Latin kökenli Yeni Bir Türk alfabesinin kabulü ile çözüme kavuştu. 9 Ağustos 1928 tarihi ile başlayan yeni bir alfabenin kabul edilmesi süreci 1 Kasım 1928 tarihinde 1353 sayılı kanunun ilanı ile resmileşti. Böylelikle Türk eğitim ve kültür tarihinde büyük bir çığır açan yeni bir döneme girildi.

### **Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Alfabe Tartışmaları**

Alfabe devrimi ile ilgili tartışmalar Osmanlı Devleti döneminde başlamıştır. Arap alfabesi üzerinde değişiklik yapma denemeleri 1851 yılında Ahmet Cevdet'in çabalarına kadar uzanmaktadır. Daha sonra Antepli Münif Paşa, kurucusu olduğu Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniyye'de verdiği bir konferansta alfabenin yetersizliklerini okur-yazar sayısının azlığına bağlıyordu. (Lewis, 2004, s. 36)

Hatta Cumhuriyet dönemine gelindiğinde, 1927'de, okuma-yazma bilenlerin nüfusa oranının % 10 civarındaydı. XVIII yüzyılın ilk yarısında matbaa kurulmuş olmasına karşın öyle anlaşılıyor ki okuryazarlığın düşük olmasından ötürü kitaba pek talep yoktu. (Berkes, 2005, s. 61) XIX. yüzyılın sonu itibarıyla istatistiklere bakıldığında, 1897'de sayımı yapılan 26 idari birimdeki mevcut kütüphane sayısı 324'tü ve bu kütüphanelerdeki kitap sayısı 193.432'di. 1914'e gelindiğinde dikkate değer bir artış sağlanmış olsa da (Güran, 2017, s. 11), Avrupa ve ABD kütüphanelerindeki kitaplarla mukayese edilince, bu alanda da ciddi bir fakirlik olduğu görülmektedir. (Kevane, Sundstrom, 2014, s. 124)

Okuryazarlığın bu derece düşük olması, özellikle XVIII. yüzyıl sonu ile XIX. yüzyıl başından itibaren alfabe alanında yeni bir düzenlemeye gidilmesi noktasında tartışmalar başlattı. Ancak bunlardan önce Fransız Doğu bilimci Constantin François de Chasseboeuf'in Müslümanlar başta olmak üzere Doğu halklarına Latin alfabesini benimsemelerini önerdiği l'Alphabet Européen appliqué aux langues Asiatique (1819) adlı çalışmasının varlığına işaret etmek gerekiyor. (Turan, 2005, s. 92) Ancak bu kitap ciddi bir tartışma ortamı yaratmamıştı.

Harflerin sadeleştirilmesi ve kolaylaştırılmasını savunanların arasına Terakki gazetesi yazarı Hayrettin Bey, Ebüzziya Tevfik Bey ve Ali Suavi de katılır. İbrahim Şinasi 1869'da Avrupa'dan döndükten sonra bu konuyu ele almış, Arap harfleriyle nesih ve kûfi denilen yazı çeşitleri karması bir tür geliştirilerek matbaada kullanılan beş yüzden fazla çok harf kasası yüz on ikiye indirmiş ve kendi matbaasında eserlerini bu şekilde basmıştır. II. Abdülhamit döneminde Sivas Mebusu Mehmet Ali Bey, Namık Kemal, Şemseddin Sami, Halit Ziya ve Mahmut Esat Efendi de Arap harflerinin iyileştirilmesini savunanlar arasında gösterilebilir. (Tongul, 2004, s. 106-107)

II. Abdülhamit döneminde şartlardan dolayı çok fazla yapılamayan alfabe tartışmaları II. Meşrutiyet ile yeniden başlamıştır. Bu dönemde gerek resmi gerekse özel dernekler alfabe üzerine görüşler bildirmişlerdir. 1913 yılında Enver Paşa harbiye bakanı olduktan sonra özellikle ordu içerisinde kullanılmak üzere "Ordu Elifbası", "Hatt-ı Cedit" ya da "Enver Elifbası" olarak da adlandırılan bir yazı reformu yapıldı. Yalnız savaş yıllarında alışkanlığı bozduğu gerekçesiyle bu yazı sisteminden de vazgeçilmiştir.



Bu dönemde Hüseyin Cahit, Abdullah Cevdet, Celal Nuri İleri, Kılışzade Hakkı gibi yazarlar ise Latin harflerine dayanan yeni bir alfabe savunmuşlardır. 1910 yılında Tiranlı Arnavutlar, Latin harflerini kullanmak için sadrazamlığa başvurup izin istemişlerdir, lakin dönemin şeyhülislamı tarafından bu öneri kabul görmemiştir. Bu karara istinaden Hüseyin Cahit kullanmakta olduğumuz harflerin Türklük ve Müslümanlıkla ilgisi olmadığını savunmuştur.

Arap harflerinin iyileştirilmesi ve Latin harflerinin kabulü gibi iki grupta yoğunlaşan görüşlerden birincisi, sonunda pek bir başarı sağlayamamıştır. Çünkü bu konudaki fikir ve öneriler, alfabe ve eğitim sorununun büyüklüğü yanında kısır ve zayıf kalmıştır. Harflerin iyileştirilmesi çabalarının sonuç vermediğini ve veremeyeceğini, aydınların çoğu anlamıştır. Latin harflerinin kabulü yönündeki görüş ise aydınlar arasında daha çok benimsenmiş, gazete ve dergilerde yıllarca savunulmuş, Cumhuriyet döneminde gelişecek olan alfabe konusuna önemli ölçüde zemin hazırlanmıştır. (Tongul, 2004, s. 109)

Bu hususta Osmanlı döneminde çeşitli görüşler dile getirildiyse de cesur adımlar atmak için elverişli bir zeminin doğması ancak Cumhuriyet'in ilanından yani siyasal devrimden sonra mümkün olabilmiştir. (Gülmez, 2006, 197) Bununla birlikte 1923-1928 arasında da konuya ilişkin birçok risale, kitap, makale kaleme alınmıştır. Bu eserler, ağırlıklı olarak mevcut harflerin islah edilerek de olsa korunması yahut Latin harflerinin kabul edilmesi ekseninde yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte burada ele alınacağı üzere üçüncü bir yol önerenler de vardır.

### **Cumhuriyet Döneminde Yeni Alfabe Geçiş Tartışmaları ve Harf İnkılabı**

Atatürk'ün dil ve kültür alanında gerçekleştirdiği ilk büyük atılım "Harf Devrimi"dir. Yüz yıllardır süre gelen ve bir türlü çözülemeyen alfabe sorunu birkaç aylık bir çalışma ile çözülmüştür. Harf Devrimi Dil Devrimi'ne giden yolda en önemli adım olarak görülmektedir. Yüz yıllardır kullanılan bir alfabenin değiştirilmesi ise hiç kolay değildi. Ama Arap harfleri ile Türkçenin yazımı hususunda olan sıkıntılardan dolayı ortaya atılan alfabe değişimi görüşleri çok eskiye dayanmaktadır. Çünkü oldukça zengin bir ünlü sistemine sahip Türkçe Arap harfleriyle yazılırken bu sesli harfleri karşılamak için sadece elif, vav ve ye olmak üzere üç harf ile karşılanmaya çalışılıyordu ve bu durum da bazı sorunların çıkmasına sebep oluyordu. Buna benzer bir görüş Britanika Ansiklopedisi'nin on üçüncü baskısındaki "Türkler" isimli makalesinde Sir Charles Elliot, Türklerin kullandığı Arap alfabesinin muğlaklığından bahsettikten sonra şöyle bir gözlem yapmaktadır: Arap alfabesiyle yazılan saf Türkçe kelimelerin çoğunlukla Türkler için dahi zor anlaşılır hale gelmesi ve bunların yerlerine olabildiğince çok Arapça eşanlamlıların kullanıldığını belirtirken bu eşanlamlıların kullanılma sebebini ise bu kelimelerin nasıl yazılacağı hususunda hiçbir şüphenin olmadığını söyler. (Lewis, 2004, s. 36-37)

Alfabenin değiştirilmesi ve Latin esaslı alfabenin kabul edilmesi konusu Cumhuriyet döneminde ilk defa İzmir İktisat Kongresi'nde (17 Şubat-4 Mart 1923) gündeme gelmiş, ancak yapılan görüşmelerde reddedilmiştir. Ali Nazmi ile bir arkadaşının Latin harflerinin kabulü konusunda verdikleri öneri tepki ile karşılanmış, hatta en büyük tepki "Latin Harflerini Kabul Edemeyiz" başlıklı yazısı ile kongre başkanı Kazım Paşa'dan (Karabekir) gelmiştir. Kongre Başkanı Kazım Karabekir Paşa tarafından konunun daha çok maarifi ilgilendirdiği ve "Latin harflerinin İslam birliğini bozabileceği" gerekçesiyle reddedilmiştir. Daha sonra Kazım Karabekir, basına bir demeç vererek konuya ilişkin görüşlerini özet olarak şöyle açıklamıştır. (Ökçün, 1971, s. 218)

*"...Bendeniz bu mesele ile bizzat uğraştım Arnavutluk ihtilali içinde bulundum. Acaba bu Latince kabul edilebilir mi? Bu kabul edildiği gün memleket alt üst olur... Bu fikrin müdhiş bir felaket olduğunu Arnavud kavmi da pek geç olarak anladı...Maatt-teessüf arz ederim ki Azerbayanlı arkadaşlarımız da bu felakete bu gün düştü... Her şeyden sarf-ı nazar bizim kütüphanelerimizi dolduran mukaddes kitaplarımız, tarihlerimiz, yazılarımız binlerce cilt*



*eserlerimiz bu lisanla yazılmış iken, büsbütün başka bir şekilde olan hurufu kabul ettiğimiz gün en büyük felakete maruz kalacağız. Ve böylece derhal bütün Avrupa'nın eline güzel bir silah vermiş olacağız. Bunlar alem-i İslam'a karşı diyeceklerdir ki, Türkler ecnebi yazısını kabul etmişler ve Hıristiyan olmuşlardır. İşte düşmanlarımızın çalıştığı şeytankarene fikir budur."*

Hüseyin Cahit Yalçın da, 1923'te İzmir'de İstanbul gazetecileri ile yapılan bir toplantıda yine böyle bir öneri ileri sürdüğünde bu öneriyi Atatürk de olumlu karşılamamıştır. Çünkü, memlekette o gün esen hava böyle bir yenilik için daha zamanın gelmemiş olduğunu göstermektedir. (Korkmaz, 1998)

Kazım Karabekir Paşa'nın bu fikirleri Hâkimiyet-i Milliye, Vakit, Tanin, Akşam gibi dönemin önemli gazetelerinde yer aldığı için alfabe tartışmaları yeniden gündeme gelmiştir. Latin alfabesinin kabul edilmesini isteyenlerle mevcut alfabenin ıslah edilmesini savunanlar arasında görüş ayrılıkları gazetelerin haberleri ve makaleleri aracılığıyla kamuoyunun ilgi odağını oluşturmuştur. Bu açıklamalara İçtihad dergisinde "İzmir İktisat Kongresi'nde Latin Alfabesi" isimli makalesi ile cevap veren Kılıçzade Hakkı Bey, Kazım Karabekir'i alfabe konusundaki görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Kılıçzade Hakkı Bey yazısında:

*"...Biz yalnız Müslüman mıyız? Yoksa hem Türk, hem Müslüman mıyız? Eğer biz yalnız Müslüman isek bize Arap harfleri ve Arap dili lazımdır. Ve ilim olarak Kur'an yetişir. Bunun yanında milliyet ve hâkimiyet kavgaları ve davaları yoktur ve olamaz. Eğer Türk isek bir Türk harsına muhtacız. Bu hars ise her şeyden evvel dilimizden başlayacaktır." diyerek Kuran-ı Kerim'i Latin harfleriyle yazmanın dini açıdan hiçbir sakıncası olmadığını belirtmiştir. (Kılıçzade, 1923)*

Cumhuriyet Döneminde alfabe konusunda basın organlarında yer alan yayınlar, tartışmalar kamuoyunun bu konudaki duyarlılığını arttırmıştır. Konu, hükümet ve meclis gündemine ilk defa 25 Şubat 1924 günü TBMM'de yapılan bütçe görüşmeleri esnasında girmiştir. Saraçoğlu Şükrü Bey, eğitim ve öğretimin yaygınlaşmamasının sebebi olarak gördüğü Arap asıllı alfabe ile okuma yazmanın güç olduğunu belirterek konuşmasını şöyle sürdürmüştür: (Korkmaz, 1992, s. 17)

*"...Arap hurufatı, Türk lisanını yazmaya müsait değildir. Hacımızın, hocamızın, amirimizin, memurumuzun gayretine, yıllardan asırlardan beri yapılan bunca fedakarlıklara rağmen halkımızın ancak yüzde ikisi veya üçü okumuştur. Maarif Vekaleti, bu hususta ne düşündüğünü ve pek az bir zaman içinde ne yapılabileceğini, bu derde çare olarak söylemek mecburiyetindedir."*

Şükrü Bey'in bu konuşması, Latin harflerinin kabulüne karşı çıkan milletvekillerinin yoğun tepkilerine neden olmuştur. Buna karşın Tanin gazetesi başyazarı Hüseyin Cahit (Yalçın) Bey, 27 Şubat 1924'te "Necat Yolu" isimli makalesinde Saraçoğlu Şükrü Bey'in teklifini olumlu karşıladığını belirtmiştir. (Kılıç, 2019, s. 489)

Bu dönemde harf değişikliği konusunda en dikkate değer gelişme, Darülfünun Müderrisi Avram Galanti Bey'in "Türkçede Arabî ve Latin Harfleri ve İmla Meseleleri" adlı eseridir. Kitapta, Latin harflerinin kabulüne yazı tekniği, ilmi, siyasi ve iktisadi açılardan karşı çıkmıştır. Avram Galanti'ye göre, Latin harfleri Türkçeye uygun değildir. Uygun hale getirilmesi gerekir o halde bu yeni düzenlemeleri mevcut alfabe için yapmak daha uygundur. Ancak zengin bir dille bilim yapılabilir. Arapça ve Farsça Türkçeye zenginlik katmaktadır, Türkçenin tek başına bilim ve kültür dili olması mümkün değildir. Arap alfabesi ile Türkler, Araplar ve Farslar arasında oluşan kültürel ve iktisadi ilişkiler olumsuz olarak etkilenecektir. Ayrıca Avram Galanti, Arapça ve Farsça kelimelerin seslilerinin gösterilmesine gerek olmadığını, saf Türkçe kelimelerin yazımında sesli harflerin gösterilmesi gerektiğini



belirtmiştir. Bu dönemde Latin alfabesinin alınmasına karşı çıkan aydınlar, Latin alfabesi denilince sadece Fransız alfabesinde olduğu gibi, örneğin ch (ç) tsh (ç) harflerinin aynen alınabileceğini düşünmüşlerdir. (Arslan, 2008, s. 76-77)

Türkiye`de Latin harfleri taraftarları ve karşıtları arasındaki tartışmalar, gazete sütunlarında sürerken bu konuda en çarpıcı gelişme, Almanya`da bulunan Türk öğrencilerinden gelmiştir. Berlin`de bulunan Türk öğrenciler, 26 Mart 1924`te “Yeni Harfler Birliği” adı altında bir dernek kurarak, bu konuda Türkiye`de yapılacak çalışmalara katkıda bulunmak istemişlerdir. Türkçenin kolay okunup yazılabilmesi için Latin asıllı bir alfabenin benimsenmesini savunarak bu amaç için de “Yeni Yazı” adlı bir dergi çıkarmışlardır. (Gülmez, 2006, s. 183)

Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edildikten sonra Latin alfabesinin kabul edilmesi ve uygulayacak öğretmenlerin fikirlerini öğrenmek amacıyla dönemin Maarif Vekili Vasıf Bey`in çabasıyla Latin alfabesinin kabulü ile ilgili bir anket düzenlenmiştir. Öğretmenlerin % 96`sı ankete verdikleri yanıtlarla Latin alfabesinin kabul edilmesine karşı çıktıklarını beyan etmişlerdir. (Başgöz, 1995, s. 118) Ayrıca başta İsmet Paşa olmak üzere bütün hükümet teşkilatı ve bürokrasi Latin harflerinin alınmasına uygulamanın zor olduğu düşüncesiyle karşı çıkmışlardır.

TBMM`de kılık kıyafet konusunda yapılan değişikliklerle ilgili kanunun 28 Kasım 1925`te yürürlüğe girmesi, tekke ve zaviyelerin kapatılmasına ilişkin kararın 30 Kasım 1925`te uygulanmaya başlanması ve 26 Aralık 1925`te ise uluslararası saat ve takvimin kabul edilmesine yönelik kanunların çıkarılması, batılı tarz bir yaşam biçiminin toplumda benimsetilmesine yönelik önemli gelişmeler olmuştur.

Bakü`de, 26 Şubat-6 Mart 1926 tarihleri arasında düzenlenen I. Uluslararası Türkoloji Kongresi`nde alınan SSCB`de yaşayan Türk toplulukları için Latin alfabesine geçme kararını Mustafa Kemal Paşa da dikkatlice incelemiştir. Türk dünyası için sosyo-politik, kültürel ve tarihi açıdan son derece önemli olan I. Bakü Türkiyat Kongresi`nin kararları hakkında kongreye katılan Türk delegelerinden Köprülüzade Fuad Bey ve Hüseyinzade Ali Bey ile yabancı Türkologlardan, V. Barthold, Teodar Manzel ve Meszaros Gyula ile özel görüşmeler yapmıştır. (Veli, 2008, s. 109-113)

Alfabe tartışmalarının yoğun olarak yaşandığı 1926 yılında Türkiye`nin iç dinamikleri henüz alfabe değişikliği için uygun koşullar içermemektedir. Mustafa Kemal Paşa`ya karşı tasarlanan İzmir Suikastı rejimin kendini koruma önceliğini ortaya çıkartmıştır. Bu beklenmedik gelişmenin yanı sıra devlet bürokrasisinin önemli bir kısmı ile hükümet başkanı da dâhil olmak üzere hükümet ve Darülfünun üyelerinin çoğu Latin alfabesinin alınabileceğine ve uygulanabileceğine inanmıyorlardı. Ayrıca, Mustafa Kemal Paşa`nın 1927 yılında Nutuk için yaptığı hazırlıklar, sunumu ve basılması gibi çalışmalar, kendi kuşağının Nutuk`u okumasını istemesi gibi düşünceler alfabe değişikliğinin bir yıl daha ertelenmesine yol açmıştır. (Şimşir, 1992, s. 82)

Daha Cumhuriyet kurulmadan Mustafa Kemal Atatürk, Arap harfleriyle okuyup yazma zorluğunun bilincinde olarak, 1919 yılında, Erzurum`da bulunduğu sırada Mazhar Müfit (Kansu) Beye, zaferden sonra hükümet şeklinin Cumhuriyet olacağını ve başka inkılaplarla birlikte Latin harflerinin de kabul edileceğini not ettirmiştir. Mustafa Kemal Atatürk, ulusal bilinci ayakta tutan ve toplumu birbirine kenetleyen en önemli aracın dil olduğunu düşünüyordu. Ayrıca o, çağdaş medeniyetler arasına katılma amacı güttüğünden eski Türk kaynaklarına inilerek alınacak bir alfabe yerine, Latin yapısı temelinde bir alfabenin uygun olacağı kanaatindeydi. Bir milletin eğitim ve kültür düzeyi okuma-yazma düzeyindeki yükseklikle orantılı olduğundan, Latin alfabesi temelinde ulusal bir Türk alfabesinin kabulünü, ülkenin yükselme mücadelesinde çok önemli bir merhale sayıyordu. (Korkmaz,



2002, s. 55-56) Bununla birlikte ülkenin siyasal, sosyo-kültürel koşullarının uygun olmadığını düşünerek, 1928 yılına deyin harf devrimi konusunda temkinli davrandığı görülmektedir.

28 Mayıs 1928`de Türkiye Büyük Millet Meclisi, resmi daire ve kuruluşlarda uluslararası rakamların kullanılmasını zorunlu kılan bir yasa çıkarır. (Lewis, 2004, s. 255) Bu yasa ile bütün resmi yazışmalarda 1 Haziran 1929 tarihinden itibaren uluslararası rakamların kullanılması kararlaştırılmıştır.

26 Haziran 1928 tarihine gelindiğinde ise, Atatürk`ün direktifi ile Latin alfabesi temelinde, Türkçenin ses yapısına uygun yeni bir alfabe hazırlama çalışmalarına başlanmış ve iki ay içerisinde bu çalışmalar tamamlanmıştır. Mustafa Kemal Atatürk, 1928 yılının 8-9 Ağustos gecesi Sarayburnu Parkı`nda yaptığı konuşma ile yeni alfabeyi halka tanıtmıştır. Daha sonra da Anadolu seyahatleri gerçekleştirerek, başöğretmen sıfatı ile eğitim seferberliğine öncülük etmiştir.

8-25 Ekim 1928 tarihleri arasında tüm resmi görevliler yeni harflerin kullanımındaki uzmanlıklarını belirleyen bir sınavdan geçirilirler. Ardından 1 Kasım 1928`de kabul edilen bir yasa ile kamu ve özel kuruluşlardaki tüm yazışmalarda “Türkçe harfler”in kullanılması şart koşulur. (Lewis, 2004, s. 260) 1928 yılının Ağustos ayında Atatürk, yeni harflerin öğrenilmesinin ve öğretilmesinin bir vatanseverlik ve milliyetperverlik meselesi; bir milletin yüzde 10`nun okuma yazma bilmesinin utanılacak bir durum olduğunu; tarihi iftiharlarla dolu bir milletin utanmak için yaratılmadığını söyler. (Kocabaş, 2006, s. 351)

1 Kasım 1928 tarihli ve 1353 sayılı Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki hakkındaki Kanun`la da Türk tarihinde bir dönüm noktası olan “Harf Devrimi” gerçekleştirilmiştir. 3 Kasım 1928 tarihinde Resmi Gazete`de ilan edilerek hukuken de uygulamaya başlanmıştır. (Avcı, 2000, s. 48) 1 Ocak 1929`da halka yeni harflerle okuma yazma öğretmek için Millet Mektepleri açılır. (Kocabaş, 2006, s. 353) Dolmabahçe Sarayı`nda düzenlenen yazı kursuna paralel olarak, yurdun birçok yerinde halk dersaneleri açılır. Millet Mektepleri`nin açıldığı 1 Ocak 1929 günü sadece İstanbul`da 1.208 dershanede 45.000 kişi öğretime başlamıştır. Millet Mektepleri`nin açılışını takip eden günlerde de halkın ilgisi ve coşkusu giderek artmıştır. (Kayıran, Metintaş, 2009, s. 202)

Samsun`da Vali Kazım Paşa (Dirik) kara tahta başında memurlara ders vermeye başlar. İstanbul`da Darulfunun (Üniversite) çeşitli konferanslar düzenler. Muallimler Birliği kongre kararı olarak yeni harfleri benimser ve Maarif Vekaleti`ne yeni harflerle yazılmış bir dilekçe verir. (Uğurlu, 2003, s. 30) Açılan Millet Mektepleri`nde kadın, erkek, yaşlı, genç herkese okuma yazma öğretilir, köyde ve kentte herkes bu imkandan yararlanır.

Millet Mekteplerine ilk yıl gösterilen yoğun ilginin, yedi yıllık süreçte giderek azaldığı görülmüştür. 1928-1929 döneminde Türkiye`de toplam 20.489 adet dersane açılmışken, ilerleyen yıllarda bu sayı giderek azalmıştır. 1929-1930 döneminde 12.907, 1930-1931 döneminde 5.915, 1932-1933 döneminde 5.107, 1933-1934 yılları arasında da 2.683 Millet Mektebi dersanesi açılmıştır. (Kayıran, Metintaş, 2009, s. 202)

Millet Mektepleri uygulamasının yoğun olduğu 1928-1935 arası dönemde, toplam 2.235.222 vatandaş okuma yazma öğrenmek için Millet Mektepleri`ne kayıt yaptırmıştır. 1.197.537 vatandaş ise aynı dönemde dersanelere devam ederek, yapılan sınavlarda başarılı olmuş, yeni Türk harfleri ile okuyup yazabildiklerini ispatlayarak mezuniyet belgesi almaya hak kazanmışlardır. (İnan, 1991, s. 161)

En yakın arkadaşlarının bile şüpheyle karşıladığı bu güçlü atılım ile Atatürk`ün direnci, dayatması ve itişisi sonucu kısa sürede okuma-yazma bilenler çoğalır (Kili, 1998, s. 198). Harf devrimi ve okuma-yazma seferberliği ile ülkede okur-yazar ve dolayısıyla da okur sayısı çoğalır, basılan kitap sayısında da artışlar sağlanır. İbrahim Müteferrika`nın ilk Türkçe kitabı



bastığı 1729'dan 1928'e kadar geçen 199 yılda basılan kitapların toplamı, en iyimser tahminlere göre, otuz bin civarında olmuştur, buna karşın 1928-1938 yıllarında, yani on yıllık dönemde yayımlanan kitap sayısı on altı bini geçmiştir. (Turan, 1999, s. 58) Kimi araştırmacılara göre, geniş kitlelerce kolaylıkla benimsenen yeni konuşma ve yazı dili, eski seçkinlerin anlaşılması Osmanlıcasının yerine geçince, toplumsal ve siyasal demokratikleşmeye doğru önemli bir adım atılmış oldu.

## KAYNAKÇA

- Ahundzade, M. F. (2005). *Eserleri* (3 cilt). Bakü: Doğu-Batı Yayınları.
- Akçura, Y. (2001). *Yeni Türk devletinin öncüleri* (2. baskı). Ankara: Aydınlık Matbaacılık.
- Akpınar, Y. (1980). *Mirza Feth-Ali Ahund-Zade (Bütün Yönleriyle)*. Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Arslan, E. (2008). Türk Dil Devriminde Agop Dilaçar ve Avram Galanti Tartışması. 80. Yılında Türk Harf İnkılabı Uluslararası Sempozyumu, 10-11 Kasım 2008, Yeditepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 74-81.
- Avcı, C. (2000). *III. Dönem Türkiye Büyük Millet Meclisinin yapısı ve faaliyetleri (1927-1931)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Başgöz, İ. (1995). Türkiye'nin Eğitim Çıkması ve Atatürk (Sorunlar-Çözüm Aramaları-Uygulamalar). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Berkes, N. (2005). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. İstanbul: YKY.
- Gülmez, N. (2006). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e harfler üzerine tartışmalar*. İstanbul: Alfa Aktüel Yayınları.
- Güran, T. (2017). *Resmi istatistiklere göre Osmanlı toplum ve ekonomisi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnan, A. (1991). Ellinci yılında Harf Devrimi (1928). *Harf Devriminin 50. Yılı Sempozyumu*, Ankara.
- Kayıran, M. ve M. Y. Metintaş. (2009). Latin kökenli yeni Türk alfabesine geçiş süreci ve Millet Mektepleri. *Dumlupınar Ün. Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 24, 191-203
- Kevane, M. ve Sundstrom, W. A. (2014). The Development of Public Libraries in the United States, 1870-1930: A Quantative Assessment. *Information & Culture*, 49 (2), 117-144.
- Kili, (1998). *Ataturk devrimi bir çağdaşlaşma modeli*. Ankara: İş Bankası Yayınları.
- Kılıç, F. (2019). Azerbaycan'ın Latin alfabesine geçişinin Türkiye'deki alfabe tartışmalarına etkisi. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, sayı 100, 479-504.
- Kılıçzade, H. (1923). *İzmir Kongresinde Latin Harfleri*. *İçtihad*, 1 Temmuz 1923.
- Kocabaş, S. (2006). *Ataturk ve inkılaplar dönemi 1923-1938*. Kayseri: Vatan Yayınları.
- Kocatürk, U. (1999). *Atatürk'ün fikir ve düşünceleri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Korkmaz, Z. (1992). *Atatürk ve Türk Dili belgeler*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu.
- Korkmaz, Z. (1998). *Harf İnkılabı. Harf İnkılabının 70. yıl dönümü* (Harf devriminin 70. yıl dönümü nedeniyle, 26 Eylül 1998 tarihinde Dolmabahçe Sarayı'nda yapılan konuşma metni.
- Korkmaz, Z. (2002). Atatürk ve dil devrimi. *Türkler* (cilt 18), 54-64.



- Levend, A.S. (1972). *Türk dilinde gelişme ve sadeleşme evreleri* (2. baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Lewis, G. (2004). *Trajik bir başarı Türk dil reformu* (Çev: M. F. Uslu). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Ökçün, A. G. (1971). *Türkiye İktisat Kongresi (1923)*. Ankara: A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Şimşir, B. N. (1992). *Türk yazı devrimi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tongul, N. (2004). Türk Harf İnkılabı. Ankara Üniversitesi İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, 33-34.
- Turan, Ş. (1999). *Türk devrim tarihi 4* (Birinci Bölüm). İstanbul: Bilgi Yayınları.
- Turan, Ş. (2005). *Türk kültür tarihi: Türk kültüründen Türkiye kültürüne ve evrenselliğe*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Uğurlu, N. (2003). *Atatürk ve Türk Devrimi*. İstanbul: Orgun Yayınları.
- Veli, K. N. (2008). 1926 - I.Bakü Türkoloji Kurultayı ve Atatürk'ün Harf Devrimi. *80.Yılında Türk Harf İnkılâbı Uluslararası Sempozyumu*, Yeditepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İstanbul, 109-113.



## “QAÇAQ NƏBİ” DƏ “KİTABİ DƏDƏ QORQUD” DASTAN ƏNƏNƏSİNİN İZLƏRİ

Afaq Qasimova

Doktorant,

AMEA-nın Folklor İnstitutu, Azərbaycan

### ÖZƏT

Məqalədə “Qaçaq Nəbi” dastanı bir neçə aspektə “Kitabi Dədə Qorqud” dastanı ilə müqayisə edilir və paralellər aparılır. “Qaçaq Nəbi” dastanı türk xalqlarının şedevri sayılan “Dədə Qorqud” ənənəsindən qaynaqlanır. Bir sözlə, “Dədə Qorqud” dastanından sonra yaranan qəhrəmanlıq dastanlarında süjetlərin formalaşmasında oğuz qəhrəmanlıq eposu təcrübəsindən yararlanmaq özünü göstərir. Ortaq mədəniyyət, ortaq folklor, ortaq ədəbiyyat, bir sözlə ortaq mifik yaddaş qədim türkləri birləşdirən amil hesab edilir.

Azərbaycan dastan yaradıcılığında ənənə və qəhrəmanlığın yaşanı baxımından ciddi yaxınlıqlar, yaddaşın, düşüncənin təkrarlanması nəzərə çarpır. Qaçaq dastanları etnosun əski kökü, qaynaqları üzərində pərvəriş tapır və bu təkcə bədiilik baxımından deyil, həm də etnosun qəhrəmanlığının, dövlətçilik düşüncəsinin yaşanı baxımından belədir. Bu bağlılıq bütün parametrlərdə, mövzu bənzərliyindən struktur elementlərinə qədər özünü göstərir.

Qaçaq dastanlarının formalaşmasında “Dədə Qorqud” dastan ənənəsinin izləri özünü bir çox məsələlərdə dastan söyləyicisi, mövzu, motiv, süjet, ortaq obrazlarda özünü göstərir.

Traces of the epic tradition "Kitabi Dada Gorgud" in "Fugitive Nabi"

**Açar sözlər:** Qaçaq Nəbi, Türk dastan ənənəsi, “Dədə Qorqud” dastanı, ortaq folklor, Oğuz eposu.

### ABSTRACT

The article compares the "Kachak Nabi" epos with the "Kitabi Dede Korkut" epos in several aspects. The epos "Kachak Nabi" originates from the "Dede Korkut" tradition, which is considered a masterpiece of the Turkish peoples. Generally, in the formation of plots in the heroic epics created after the epos "Dede Korkut" was used the plot of "Dede Korkut" itself. Common culture, common folklore, common literature, in short, common mythical memory are considered to be the unifying factor of the ancient Turkish people.

In the creation of the Azerbaijani saga, there are serious similarities in terms of the life of tradition and heroism, the repetition of history and thought. The fugitive epics take care of the ancient roots and sources of the ethnos, and this is true not only in terms of art, but also in terms of the life of the heroism of the ethnos, the idea of statehood. This connection is manifested in all parameters, from the similarity of the subject to the structural elements.

In the formation of fugitive epics, the traces of the epos tradition "Dede Korkut" manifest themselves in many issues in the narrator, theme, motive, plot, common images.

**Key words:** Kachak Nebi, Turkish saga tradition, “Dede Korkut” epos, common folklor, Oguz epos.





## GİRİŞ

Şifahi xalq ədəbiyyatının həcmə geniş və rəngarəng növü, etnomillii şüurun mühüm enerji qaynaqlarından biri dastandır. Türk xalqlarının zəngin dastan ənənəsi, “Yaradılış”, “Şu”, “Ərqənəkən”, “Bozqurd”, “Köç”, Törəyiş”, “Uralbatır”, “Koblandıbatır”, “Corabatır”, “Edige”, “Manas”, “Alpamış”, “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Koroğlu” xalqın qəhrəmanlıq səlnaməsini, tarixini mükəmməl şəkildə ortaya qoya bilir. Bu təkcə türk xalqları müstəvisində deyil, eləcə də Avropa dastançılığı üçün də xarakterik hadisədir. Kuxillin haqqında dastan, “Sid dastanı”, “Beovulf”, “Tristan və İzolda”, “Böyük Saqa”, “Kiçik Saqa” kimi dastanlar eyni düşüncəni əks etdirir. Ona görə də folklorşünaslar dastan janrını bir forma olaraq xalqın tarixini, milli mədəniyyətini öyrənmək üçün gərəkli mənbə kimi yüksək qiymətləndirirlər. Bütünlükdə etnosun ayrı-ayrı dövrlərində baş verənlər daha təfərrüatlı şəkildə orada özünə yer alır. Folklorşünas Seyfəddin Rzasoy folkloru xalqın taleyi hesab edərək “*hər bir etnosun taleyi onun milli yaddaşa nə dərəcədə bağlılığından asılıdır*” [Rzasoy, 2008, s.3] qənaətinə gəlir. Yəni xalqlar öz tarixini, milli-mənəvi dəyərlərini, dünyagörüşünü, həyat bilgilərini müxtəlif formalarda gələcəyə daşımışdır. Folklorşünas Mahmud Allahmanlı hesab edir ki, dastanlar qədər *türk xalqının mövcudluğunu əks etdirəcək ikinci bir forma yoxdur*. [Allahmanlı, 1998, s.22]. O, bunu təkcə türk dünyası ilə bağlı deyil, formanın özü ilə daha çox əlaqələndirir. Fikrimizcə, dastan sənədlərə dayanan və tarixi tam şəkildə əks etdirməyə belə, xalqın yaddaşında yaşayan tarixdir. Dastanlarda tarixilik digər formalardan fərqli olaraq daha güclü nəzərə çarpır. Bu mənada Azərbaycan dastan mühitinin zənginliyində mühüm bir hissəni təşkil edən qaçaq dastanlarının xüsusi yeri vardır. Onun zəngin fakturası xalqın həyatının, ictimai-siyasi, tarixi-mədəni düşüncəsinin bütün cizgilərini özündə əks etdirir. İstər “Bilqamis”, “Manas”, “Alpamış”, “Oğuz Kağan”, “Edige”, “Corabatır”, “Maday Kara”, “Dədə Qorqud”, “Koroğlu” kimi möhtəşəm dastan nümunələri, istərsə də sonradan yaranan qəhrəmanlıq dastanları ailəsinə daxil olan “Qandal Nağı”, “Qara Tanrıverdi”, “Qaçaq Usuf”, “Qaçaq İsmayıl”, “Qaçaq Nəbi”, “Qaçaq Kərəm”, “Qaçaq İsxan” kimi qaçaq dastanları özünə məxsus olduğu xalqın epik mədəniyyətini tarix kimi qoruyur. Bu dastanlar tarixi-mədəni prosesi, bədii-estetik təfəkkürün məzmununu aydınlaşdırır, ənənə və tarixiliyin fonunda folklorlardan gələn izlərə söykənərək xalqın yaşanı, varlığı uğrunda apardığı mübarizə zəminində yaranan və real hadisələrə əsaslanan folklor nümunəsi kimi səciyyələndirilir.

Ümumiyyətlə, “qaçaq hərəkatı” ilə bağlı yaranan şifahi ədəbiyyat nümunələri qədim ənənədən yararlanmış və bu fakt folklorşünasların dastanla bağlı təhlillərində lazımı qədər elmi həllini tapmışdır. “*Dastan bütöv bir poetik struktur kimi Azərbaycan aşığı sənətinin ən iri ədəbi hadisəsidir və terminoloji işarəsindən asılı olmayaraq, əski türk xalq ədəbiyyatına bağlanır və ondan qaynaqlanır*” [İsmayılov, 2006, s.3]. Folklorşünas Azad Nəbiyevin fikrincə qaçaq dastanları tarixən qısa zaman müddətində formalaşma mərhələsi keçib və süjetlərin formalaşmasında oğuz qəhrəmanlıq eposu təcrübəsindən yararlanmaq özünü göstərir [Nəbiyev, 2006, s.568]. Burada bir istiqamətdə xalqın bədii təfəkkürü özünə yer alırsa, digər istiqamətdə Bilqamışdan, Manasdan, Alp Ər Tonqadan, Xan Qazandan, Bamsı Beyrəkdən, Aruz Qocadan, Basatdan, Qaragünədən, Dirsə xandan, Bayburadan, Duxa Qoca oğlundan. Ortaq mədəniyyət, ortaq folklor, ortaq ədəbiyyat, bir sözlə ortaq mifik yaddaş qədim türkləri birləşdirən amil hesab edilir. Qədim türk etnik-mədəni sferasında qəlibləşmiş dəyərlərin, kutsal etiketlərin qorunuşu və sahib çıxma missiyası “Oğuznamələr”, epos və dastan modelləri ilə uzlaşır. Folklorşünas İslam Sadıqın fikrincə “*Qəhrəmanlığı, igidliyi, mərdliyi səciyyələndirən ayrı-ayrı keyfiyyətlər bütün qəhrəmanlıq dastanlarının ruhuna, mayasına hopduğundan bu cür oxşar səhnələrin mövcudluğu gözlənilən haldır*” [Sadıq, 2012, s. 24]. Qaçaq dastanlarının formalaşmasında “Dədə Qorqud” dastan ənənəsinin izləri özünü bir çox məsələlərdə göstərir. Məsələn, **a) dastan söyləyicisi; b) mövzu bənzərliyi; (nəğmələrdə, motiv və süjetlərdə, mübarizənin məqsədində); c) ortaq obrazlar**



Qaçaq dastan ənənəsində qədim dastanların izlərini axtardığımız zaman **dastan söyləyicisi** məsələsinə toxunmalıyıq. Çünki, dastanların yayılmasında dastan söyləyicilərinin rolu böyükdür. Söyləyicilər öz dövrünün tələbinə uyğunlaşaraq dastan ənənəsinin davamçısı hesab edilirlər. Dastanlar öz dövrünün məhsulu olduğu üçün onu yaradan sənətkarlar da müxtəlif olub, amma ən əsası dastan yaradıcılığında genetik yaddaş qorunub. Qədim türk tarixi ozan yaradıcılığında, müasir tarix isə aşiq yaradıcılığındadır. Dövrün tələblərinə uyğun olaraq ozan oğuznaməçiliyi aşiq dastançılığı ilə əvəzlənib. Professor Mürsəl Həkimov bu məsələdə daha önə gedərək *bu günkü el nəğməkarı aşığın inkişaf tarixini saya-sayaçılarda, sonralar şamanlar, uğur dədələr, uğur ustadlar varsaqlar, ozanlar və nəhayət aşıqlar xəttində izlənməli olduğunu hesab edir*. [Həkimov, 1983, 239 s.] Həqiqətən də, qədim dastanlar müasir dastanlar kimi çalib-çağırən el sənətkarlarının fəaliyyətini əks etdirir və elə qədim dövrlərdən musiqi ilə müşayət olunurdu. Hələ qədimdə şamanlar öz nəğmə və nağıllarında Göy Türkün qüdrətini oğuz qəbilələrinə çatdırmışlar. Şamanlar *“musiqi-söz-rəqs magiyasının əsas ifaçısı və təmsilçisi”* [Qasımlı, 2011, s.11-12] idilər. Varsaqlar da aşıqlar kimi çalib-çağırən, hazır cavab söz ustaları, aktyorlar idilər. Şamanların, varsaqların rəqs etmək qabiliyyətinin olduğu və bu qabiliyyətin varislərinə ötürüldüyü söylənilir. Şamanlar həyatın bütün sahələrinə nüfuz edən, *“rəhbər-idarəedici özəkdən əsas yeri tutan”* [Qasımlı, 2011, s.12], ozanlar qəbilənin məsləhətçisi, hər şey bilən, tayfa ocağının qoruyucusu, *“aşıqlar kənd əhalisinin həm alimi, həm məsləhətçisi, həm də başçısı idilər”* [Həkimov, 2005, s.18] Ümumiyyətlə, dastan söyləyiciləri hər zaman xalqın nüfuzlu, hörmətli şəxsləri hesab edilmişlər. Şaman/ozan/aşiq yaradıcılığının, “Bilqamışdan”, “Koroğludan” belə qaçaq dastanlarını düzüb qoşan dastan söyləyicilərinin əsas ortağ xüsusiyyəti təkcə dastan yaradıcısı olmaları deyil, folklor nümunələrinin daşıyıcısı, yaşadıcısı sayılmalarıdır.

O ki, qaldı ozan-aşiq sənətinin bağlılığına, folklorşünas Bəkir Çobanzadə aşiq sənətinin öz mənşəyini ozanlardan aldığı düşünür [Allahmanlı, 2011, s.43]. Elə türk dastan yaradıcılığında ortağ hesab edilən amillərdən, əsas xüsusiyyətlərdən biri məhz aşiq-ozan sənətidir. Ozanın qopuzu, aşığın sazıdır. Sazla ifa olunan, musiqi ilə şeirin vəhdəti sayılan aşiq poeziyası öz başlanğıcını ozan şeirlərinin qopuzla müşayət olunmasından götürüb. Beləliklə, zaman ötdükcə oğuzun aşığa, qopuzun saza transformasiyası baş tutmuşdur. Ozan sənətinin şedevri sayılan “Dədə Qorqud” dastanı “Manas”, “Bilqamış”, “Oğuz Kağan” dan bəhrələnməyə, “Koroğlu” dastanı “Dədə Qorqud”dan, “Qaçaq Nəbi” isə “Koroğlu”dan yararlanmışdır. “Eldən-elə, bəydən-bəyə ozan gəzər” deyən Dədə Qorqud *“aşıqlığım bədi mənə”* təsəvvürü bütünlükdə ozanlıqın mahiyyətini, böyük mədəniyyətin daşıyıcılıq funksiyasını aşkarlayır. Səməd Vurğun *“gəzdim aşiq kimi min bir diyarda”*, Osman Sarıvəlli *“aşiq eldən alar öz nəfəsini”* söyləyirdi. Bütün bunlar aşıqlığın sənət və sənətkar statusunda təsəvvür modellərinin bir sistemə dayandığının sübutudur.

Aşiq yalnız dastan söyləyicisi deyil, o həm də obrazdır. Aşıqlar yaratdığından aşiq, sənətkar qəhrəmanın yanında özünə yer almışdır. Bu bağlılıq aşığı obraz kimi dastanlara salmışdır. Aşiq obrazının dastanlarda yer alması, eləcə də qaçaq dastanlarında bir istiqamət kimi görünüşü funksional mahiyyət daşıyır. “Manas” dastanını düzüb-qoşan Çaysan İrçi adlı ozanın Manasın qırx çorosundan biri olduğu deyilir [Manas dastanı, 2009, s.6]. “Dədə Qorqud” dastanında Dədə Qorqud özü ozan, “Koroğlu” dastanında Koroğlu aşiq obrazında iştirak edir. *“Dədəm Qorqud gəldi, boy boyladı, söy söylədi, bu oğuznaməyi düzdü, qoşdu”* ifadəsi ozan//dastan münasibətlərini ifadə edir. Onların ozan və ya aşiq olub-olmamaları, dastanları özləri yaratdıqları isə mübahisə mövzudur. “Kitabi-Dədə Qorqud” kimi möhtəşəm abidələrdə ozan//aşiq obrazının olması qaçaq dastanlarında da davamlı olaraq özünə yer alır. Hətta Nəbinin aşiq olmadığı təqdirdə Azad Nəbiyev variantında saz götürüb oxuması epizodu Koroğlunu xatırladır.



“Nəbi asqırub gözünü açdı, saz istədi, sazı olan yox idi, onda basdı “Aynalını” sinəsinə aldı görək nə dedi” [Azərbaycan dastanları, 2005, s.68] “Kitabi-Dədə Qorqud”da Dədə Qorqud, “Koroğlu”da Aşıq Cünun, “Səməd bəy”də Aşıq Şenlik, “Qaçaq Nəbi” dastanında Aşıq Əhməd, Aşıq Ata, Aşıq Abbas kimi aşıqların əksi aşıq//dastan münasibətlərinin ifadəsidir. Folklorşünaslar qaçaq dəstələrinin tərkibindəki aşıqları həm aşıq, həm də qaçaq kimi qiymətləndirərək şahların yanında onların fəaliyyətini qeydə alan katiblərə bənzətmişlər [Allahmanlı, 1998, s.24-25]. El qəhrəmanları və el aşıqları bütünlükdə xalqın problemləri, ağrıları ilə yaşamış və onunla həmişə bir addımlamışdır. Ozanlar hərbi mərasimlərdə, toy-düyündə çalıb çağırır, qopuzda çoşğun havalar, ordunu qələbəyə səsləyən, döyüşçülərin əhval-ruhiyyəsini yüksəldən nəğmələr ifa edirdilər. Onların missiyasını yerinə yetirən aşıqlar da döyüşün qızgın yerində özləri bəzən igidlərlə birlikdə qılınc götürüb düşmənlərə qarşı döyüşə atılırdılar.

Dövr inkişaf etdikcə qədimdən qəhrəmanı tərifləyən, döyüşə həvəsləndirən, onun silahını, atını, döyüş ərazisini təsvir edən, düşmənlərlə mübarizəsini, ölümünü əks etdirən nəğmələrin mövzusu saxlanılmış, sadəcə əfsanəvi hadisələrin təsvirlərindən uzaqlaşaraq real hadisələri əks etdirmişdir. Qəhrəmanlıq dastanlarının yaradıcısı ozan və aşıqların söylədikləri **nəğmələrin mövzu** bənzərliyi isə qaçaq dastanlarını qədim dastanlara bağlayan ənənənin davamıdır. Xalqımız keçmişinə bağlı olan nəğmələri sevərək, onları qoruyur, yaddaşına həkk edir. Yeni, gözəl nəğmələri isə hafizəsinə əsaslanaraq yaradır və nəğmə mədəniyyətimizi davam etdirir. Burada ən maraqlı və əhəmiyyətli olan isə mətnin xalq sevgisinin ifadəsi olmasıdır.

Daha əski çağlarla bağlanan bir sıra dastanlarımız vardır ki, onlardan gələn nəğmələr özündə böyük bir məzmunu, tarixin bütöv bir dönməni yaşadır. Nəğmələri əbəs yerə “*çoxəsrli şeyir sərvətimizin tükənməz mənbəyi, bədi formaya etibarlı ilə ən yaxşı poetik ənənələrin davamı və inkişafı*” [URL: [http://gulxani.net/rustem\\_rustemzade\\_qehremanliq.htm](http://gulxani.net/rustem_rustemzade_qehremanliq.htm)] hesab etmirlər. Həqiqət və etiraf olunmalı məsələ bundan ibarətdir ki, həm qədim dastanların, həm də “Kitabi Dədə Qorqud”, “Koroğlu”, “Qaçaq Nəbi” kimi dastanların yaranmasında nəğmələrin rolu xüsusidir. Xalq mahnıları millətin keçmiş tarixini, onun dünyagörüşünü, mədəniyyətini, əxlaqının zənginliyini ortaya qoyur.

Həmid Araslı qəhrəmanlıq nəğmələrinin xalqı mübarizəyə ruhlandırıldığını, ayrı-ayrı qəhrəmanların şücaəti, igidliyi, vətən və xalq yolunda göstərdiyi fədakarlığını tərənnüm etdiyini bildirir. O, düzgün qeyd edir ki, “*bu mahnılar xalq içərisində məhəbbətlə qarşılanır, xalq düşmənlərinə qarşı yenilməz olan cəsarətli insanları sevir və alqışlayır*” [Araslı, 1956, s.30]. Xalq rəğbət bəslədiyi qəhrəmanın fəaliyyətini real çizgilərlə nəğmələrə köçürüb və yaşadıb. Koroğlunun “*Qorxum yox paşadan, sultandan, xandan, Gəlsin mənəm deyən, keçirim sandan*” çağırışı, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud”da “*çal qılıncım, ağam Qazan, yetdim*” bunun tipik modelidir. Bu model qaçaq dastanları ilə davam etdirilir. Qaçaq Tanrıverdi “*Dünya dönsə kazak, soldat, qoşuna, Yer də, göy də qoşun olsa qoymaram*” [Əfəndiyev, 1992, s.367]. deyirsə, Nəbi hakim təbəqəyə hərbi-zorba gələrək “*Buraxmasan, allam canını indi! Ovucla içəram qanını indi*” [Azərbaycan folklor külliyyatı, 2011, s.308]! söyləyərək güc sahiblərini hədələyir.

Xalq qəhrəmanlarının igidliyi, xalqı uğrunda göstərdiyi şücaəti, vətən yolundakı fədakarlıqları nəğmələr tərənnüm edir. Bu nəğmələr tarix boyu xalqda ruh yüksəkliyi yaradır, düşmənlərə qarşı yenilməzlik, mərdlik, cəsarətlilik formalaşdırır.

Ümumiyyətlə, Azərbaycan xalqının tarixini vərəqlərkən biz xalqın daim öz azadlığı və istiqlaliyyəti uğrunda uzun illər boyu mübarizə apardığını görürük. Xalq yalnız daxili feodallara, hakim sinfə, bəylərə, mülkədarlara qarşı deyil, həmçinin xarici işğalçılara qarşı da əsrlər boyu mübarizə aparmışdır. Tarixən baş vermiş üsyanlar xalqın işğalçılara və yerli



zülmkarlara qarşı apardıqları mübarizələr “tarixə yoldaşlıq edən xalq yaradıcılığında” (M. Qorki), əsasən qəhrəmanlıq nəğmələrində öz əksini tapmışdır. Bu isə ənənəvi olaraq əsrlərdən-əslərə ötürülmüş, yeni formalarda ehtiva etmişdir.

Mövzu bənzərliyi yalnız nəğmələrlə bağlı deyil. **Alplıqdan qaçaqçılığa doğru gedişin ənənəyə sadıqlığı onu göstərir ki**, müasir dövrə tam olaraq gəlib çatmayan qədim türk dastanlarından tutmuş Azərbaycan dastanlarının əksəriyyətinin mövzusu qəhrəmanlıqdır. Dastançılıq ənənəsində qəhrəmanlıq, cəngavərlik, bahadırlıq mövzusunun geniş yer alması türk xalqlarının həyat tərzinin, dünya görüşünün, düşüncəsinin folklorlarda əksidir. Bu xalqlarda bahadırlıq, alplıq düşüncəsi obrazlaşmış, yüzlərcə qəhrəmanlıq süjetlərini yaratmışdır. *“Alplıq-bahadırlıq təbliğ-tərənnüm edən nəhəng oğuznamə silsiləsindən (mərkəzdə Kitabı-Dədə Qorqud” olmaqla), “Koroğlu” eposuna, qaçaq dastanlarının öz aparıcı mövqeyini qoruyub saxlayan qəhrəmanlıq motivi qədim türk-oğuz cəmiyyətindəki yaşamaq, mövcud olmaq təsəvvürünün sonrakı tarixi dövrlərə etnik-irsi daşıyıcısı funksiyasını yerinə yetirmişdir”*[Azərbaycan dastanları, 2005, s.5]. Alplığın qaçaqçılığa, ozanın aşığa transformasiyası zamanla əlaqəlidir. Alplıq dövlətçiliyi tərənnüm edirsə, qaçaqçılıq haqq-ədalətin bərpasına yönəlir.

Azərbaycan qəhrəmanlıq dastanlarının qayəsində xalqı bələdan xilas edən qəhrəmanın göstərdiyi igidliklər dayanır, qıssası bütün dövrlərdə qəhrəmanlar hər zaman xalqa qarşı çıxanlarla mübarizə aparır. Div, təpəgöz, canavar və s. şəklində nağıl konstruksiyasında təqdimdən, alplıq modelində müəyyən olmuş sistemə qədər əhatəli olan bədii düşüncə xalq yaddaşının çox dərin qatlarından süzülüb gəlir. Qaçaq dastanları bu zənginliyin (istər əfsanə, rəvayət, nağıl olsun, istərsə də qəhrəmanlıq şərqi, epos səviyyəsində) bütöv bir modelidir. Alp-ərənlər mifoloji qəhrəmanın simasında xilaskar hökmdar, dövlətin qurucusu, vətəni xilas etməyə can atan arxaıdır. Alpamış, Alp Ər Tonqa, Qazan Xan, Koroğlu alplıq-bahadırlıq simvoludurlar. Qeyd edək ki, alplıq təkcə igidlik, qorxmazlıq, cəsarətlik, fədakarlıq, qeyrəti, səbr simvolu deyil, həmçinin oğuz qəhrəman dəyərlərinin ölçü vahididir. Qaçaqqlar isə tarixin müəyyən zaman kəsiyində yaşayan, haqsızlıqla mübarizə aparan qəhrəmanlardır. Alpları qaçaqlarla birləşdirən əsas amil isə hər iki qəhrəman tiplərinin döyüş meydanından, düşmən qabağından qaçmaması, cəsarət nümayiş etdirərək çətinliklərə sinə gərmələridir.

Qədim dastanlar dövlətlər arasında baş verən münaqişələri, müharibələri, tarixi hadisələri özündə əks etdirir. “Bilqamış” dastanında Bilqamışın müdriqliyi, hər şeydən xəbərdar olması, ağıl ilə böyük hörmətə sahib olması motivi “Dədə Qorqud” dastanına ötürülmüş, “Dədə Qorqud” dastanındakı yadellilərə qarşı mübarizə motivi “Koroğlu” dastanına siraət etmiş, “Koroğlu” dastanındakı ədalətsizliyə qarşı mübarizə, varlıdan alıb kasıba paylamaq motivi qaçaq dastanlarının əsas mövzusu olmuşdur. “Dədə Qorqud” dastanlarına qədər (“Dədə Qorqud” dastanı da daxil olmaqla) qəhrəmanlar alp ərən statusuna yüksəlmişlər.

Bu dastanlarda xalq deyimlərinin sıx vəhdətində həyat fəlsəfəsinin müxtəlif çalarları oxucu qarşısında sonu görünməyən bir dünya açır, ədalətsizliyə qarşı barışmazlıq, vətənin bütövlüyü uğrunda mübarizə aparmaq, elin-obanın dəyərlərini şərəflə qorumaq və başqa müsbət keyfiyyətlər aşılayır. Bu keyfiyyəti aşılayan isə baş qəhrəmandır. Qaçaq düşüncəsi bütünlükdə epik qəhrəman modelinə bağlanır. Qaçaq dastanlarının gəldiyi yaradıcılıq sistemi ritualdan mərasimə, mifdən eposa, oradan dastana, alpdan qəhrəmana bağlanan dinamikamı aydınlaşdırmaq xarakteri daşıyır.

**Qədim dastanlarda bəzi süjet və motivlərlərin bənzərliyi** qaçaq dastanlarında özünü büruzə verir. Belə ki, dastanlarda motiv bənzərliyi bu xalqların yaşam tərzinin, dünya görüşünün, düşüncəsinin, hadisələrə münasibətinin oxşarlığından bəhrələnir. Dastanda bənzər motiv və süjetlərin olmasını dastan qəhrəmanlarının həyata keçirdikləri missiyanın oxşarlığı ilə də şərtləndirə bilərik. Bu qəhrəmanları fərdi (doğruluq, dürüstlük, ədalət, sədaqət, əliaçıqlıq)



keyfiyyətlər uğrunda mübarizə aparmaq birləşdirirsə, digər tərəfdən onların çiyinə milli, bəşəri missiyanı həyata keçirmək düşür. Bu missiya milli dəyərlər baxımından məxsus olduqları xalqın arzu və istəklərini, milli keyfiyyətləri (azadlıq, namus, qeyrət, vətənə hörmət) əks etdirir. Bəşəri dəyərlər baxımından isə qəhrəmanlar humanizmi, sevgini, insanlara hörmət və qayğıni təbliğ edir. Qəhrəmanın haqsızlıqla mübarizəsi onun fərdi missiyasından daha çox xalq qarşısında götürdüyü öhdəliklə bağlıdır. O, fərd olaraq azad yaşamaq deyil, milləti azadlığı uğrunda mübarizə aparır.

Azərbaycan qəhrəmanlıq dastanlarındakı **qəhrəmanın özünə silahdaş axtarması və yaxud da silahdaşları ilə mübarizələrdə qalib gəlməsi** ənənəsi, “Alp olan yalnız olmaz” ifadəsi bunun sübutudur. Alpların yanında qırx igidin olması (Dəli Dumrul qırx igidlə yeyib-içir, Qanturalı qırx igidlə Trabzona yola düşür, Dirsə Xan qırx igidlə ova çıxır və.s) Qaçaq Nəbinin silahdaşlarını xatırladır. Deməli, qəhrəmanlıq dastanları, eləcə də qaçaq dastanları adı ilə təhlilə gətirdiyimiz nümunələr təkcə bədiilik və tarixilik baxımından deyil, həm də xalq düşüncəsində olan nizamın, el birliyinin mükəmməl nümunəsidir. Dastan təsəvvüründə mənəvi-əxlaqi simvol olaraq bütövləşən “Dədə Qorqud” qəhrəmanları bütünlükdə xalqın dövlətçilik təsəvvüründən tutmuş, qəhrəmanlıq anlayışlarına, vətən, yurd sevgisi düşüncəsinə qədər böyük bir zənginliyə tapınır. Qaçaq dastanlarının qəhrəmanlıq, igidlik modeli də öz qaynağını bu qəhrəmanlardan alır, oradakı nizam, qəhrəmanlar arasındakı müəyyən olmuş münasibət prinsipi Manasın başına topladığı qırx igidlərlə (çoroslarla), Koroğlunun başına topladığı dəlillərlə eyniləşir. Manas da Koroğlu, Dəli Dumrul, Nəbi kimi yoldaşlarına qayğı göstərən sərkərdədir. Buna baxmayaraq bütün dastanlarda hadisələrin mərkəzində tək bir qəhrəman durur və bütün hadisələr onun ətrafında baş verir. “Kitabi Dədə Qorqud” dastanı isə ümumiyyətlə dostluq, birlik dastanıdır.

Bir çox türk dastanlarını birləşdirən daha bir motiv isə **xəyanətdir**. Belə ki, Qaçaq Nəbi də bəzi qəhrəmanlar kimi xəyanətin qurbanı olur. Deməli, onların taleləri də bəzən oxşardır. Yəqin bunun bir səbəbi də dastan qəhrəmanları xalq tərəfindən qüsursuz təsvir edilməsi və onlara heç bir şər qüvvənin qalib gələ bilməməsidir. Qəhrəmanın xəyanətlə öldürülməsinin bədii-poetik çaları “Alp-Ər Tonqa”dan, “Kitabi-Dədə Qorqud”dan (Beyrək) “Qaçaq Nəbi”yə qədər bütöv bir tarixi dönəmi, etnosun gəldiyi yolun keşməkeşlərini, identik xarakterini aşkarlayır. “Qaçaq Nəbi” dastanında qəhrəmanın xəyanət nəticəsində öldürülməsi xalq düşüncəsində olan mərasim strukturundakı hüzn, kədər ifadəsi motivi ilə təqdim olunur. Bunun yazılı mühitdə məşhur sərkərdə, qəhrəman Cavanşirin ölümünə (xəyanət nəticəsində) Davdağın yazdığı mərsiyə nümunəsi (“mənim Şərq ölkəmi bürümüş kədər”) vardır. Düşmənlərin xəyanətə əl atması “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında xüsusi peşəkarlıqla təsvir edilmişdir. Dirsə xan özünün dayağı hesab etdiyi silahdaşları ona xəyanət edir, ata ilə oğul arasında ziddiyyətə nail olurlar. “*Axı, Buğac da oxlanmada qırx yoldaşının xəyanətini başa düşdükdən sonra xəyanətkarları cəzalandırmalı idi*” [Həsənova, 2018, s.20-21]. Qaçaq Nəbi də öz silahdaşı və dostu sayılan Şahhüseynin və dostluq münasibəti olan Paşa bəyin hiyləsinin qurbanı olur. “*Hamı başa düşdü ki, Şahhüseynlə Kərbəlayi İman xain çıxıb*” [Azərbaycan folklor külliyyatı, 2011, s.417]. Qəhrəmanların xəyanət nəticəsində xaincəsinə öldürülməsi xalq təfəkküründə onların məğlubedilməzliyi ilə bağlıdır. Bu motiv arxaik təsəvvürlərə bağlanır və bəzən xəyanətkar silahdaşın əli ilə həyata keçirilir.

“Kitabi Dədə Qorqud” dastanında bəzi oxşar və gözə çox çarpmayan motivlər də var ki, biz onlara “Qaçaq Nəbi” dastanında da rast gəlirik. Bu motiv qəhrəmanın **paltar dəyişərək tanınmaz hala düşməsidir**. Qəhrəmanın məqsədi isə müxtəlif ola bilər. O, tanınmamaq üçün libas dəyişməni düşməndən qaçmaq (çətin vəziyyətdən çıxmaq), özü haqqında rəy öyrənmək və ya ətrafda baş verənlərdən (fövqəladə vəziyyətdən) xəbər tutmaq, dostunu, yoldaşını xilas etmək (zindandan, əsirlikdən) məqsədi ilə edə bilər. Bu motiv “Kitabi -Dədə Qorqud” dastanında Beyrəyin öz toy məclisinə gəlib çıxmasıdır, “Koroğlu” dastanında Koroğlunun



gah dərviş, gah aşıq cildinə girərək kələkbazlığa əl atmasıdır. “Qaçaq Nəbi” dastanında qəhrəman isə paltar dəyişərək bəzən düşmənlərdən qaçır, bəzən isə onlarla bir süfrə arxasında əyləşərək düşmənin planlarından xəbərdar olur. “*Əl-ayaq yığışan kimi Nəbi üç nəfərlə birlikdə paltarını dəyişib çoban paltarı geydilər. Başlarına qoyun dərisindən yekə papaq qoydular, üz-gözlərini hislədilər. Üstdən də hərəsi bir yapınçı geydi. Tüfəng-tapançalarını yapınçının altında gizlətdilər, düz, Şotlanlı obasına gəldilər*” [Azərbaycan folklor külliyyatı, 2011, s.403]. Yaxud, Nəbinin özünü tanınmaz hala salaraq onun üstünə gələn iki böyük qoşun rəhbərlərini aldadaraq qoşunları bir-birinə qırdırması bu motivə aiddir.

Dastanının digər variantında Nəbi bir qocanın evinə gəlir. Evdə qonaqların olduğunu görüb özünü Kərəm adlandırır. “*Bəli, qoca Kərəmi qonaqlarla tanış etdi. ... Nəbi qonaqları yaxşı tanımışdı. Biri Zəngəzur pristavı idi, biri də Naxçıvan naçalniki, libaslarını dəyişmişdilər*” [Nəbiyev, 2006, s.602]. Nəbi də onların heç birinin onu üzdən tanımadıqlarına arxayın olub qonaqları içirdərək onların bütün planlarını öyrəndi.

Daha bir ciddi tərəf dastanlarda **ortaq obrazların olmasıdır**.

Bu məsələyə iki aspektdən yanaşmaq olar. Birincisi obrazın ortaq cəhətləri və ortaq obrazlar. “Qaçaq Nəbi” dastanının qəhrəmanı Nəbi ilə digər qəhrəmanların ortaq cəhəti onların tarixi şəxsiyyət olması məsələsidir. Məsələn, elmi arenada “Kitabi Dədə Qorqud” dastanının “Qanlı qoca oğlu Qanturalı” boyunun qəhrəmanının prototipinin Ağqoyunlular sülaləsinin ilk hökmdarı Ələddin Turalı bəy olması fikri bunun göstəricisidir. [İslamzadə, 1996, s.78]. Bu qəhrəmanlar özlüyündə tarixi şəxsiyyətlərdir və sonrakı mərhələdə dastan qəhrəmanına çevrilmiş, daha doğrusu dastanlaşmışlar. Qaçaq dastanlarının qəhrəmanlarının tarixi şəxsiyyətlər olması isə danılmazdır. Onlar ya öz adları, ya da başqa bir adla dastan qəhrəmanı olaraq əbədiləşmişlər. Xalq sevdiyi, rəğbət bəslədiyi qəhrəmanın simasında ideal qəhrəman obrazı yaratmışdır. Fikrimizcə, bu ideal, epikləşmiş qəhrəman tarixi şəxsiyyət olsa belə, onun missiyası tarixi hadisələri əks etdirməkdən çox xalqın hadisələrə münasibətini təsvir edir. Folklorşünas İslam Sadiq qeyd edir ki, epik əsərləri yaradan xalqa yad olan, onun milli keyfiyyətlərinə uyğun gəlməyən motiv, süjet və obrazlar heç vaxt folklorlaşmır və yaddaşlarda yaşamır. *Folklorda yalnız elə motiv, süjet və obrazlar poetikləşdirilir, əbədiləşdirilir və yaddaşlarda yaşayır ki, onlar həmin epik əsərləri yaradan xalqa doğma olur, onun ruhundan süzülüb gəlir* [Sadiq, 2012, s.18]. Qəhrəmanlıq dastanlarında, eləcə də onun mühüm bir hissəsi olan qaçaq dastanlarında da belədir. Tarixi qəhrəmanlar öz prototipinin simasında folklorlaşır. Ola bilsin ki, dastan tarixi şəxsiyyətin fəaliyyətindən çox-çox sonralar qoşulsun, yaxud da, dastanda təsvir edilən qəhrəmanla tarixi şəxsiyyət tam olaraq üst-üstə düşməsin. Hər bir qəhrəman tarixi şəxsiyyət, hər bir hadisə tarixi hadisə ola bilməz. Yəni, xalq öz qəhrəmanını seçib, onu sevib, sonradan onu oğuznamələrdə, dastanlarda yaşadıb.

Məsələnin ikinci tərəfi isə, dastanlarda **ortaq obrazların** olmasıdır. Bunlardan **biri at obrazı** ilə bağlıdır. “*Deməli, türk təfəkküründə at yaxın köməkçi, xilaskardır. Bu ənənə qəhrəmanlıq dastanlarımızda çox güclü şəkildə qorunub*” [Hüseynova, 2012, s.88]. At obrazı hələ qədim zamanlardan döyüş və qələbə simvolu hesab edilirdi. Qəhrəmanın atı onun yol göstərəninə, dostuna və dayağına çevrilmişdi. “*Beyrək Boz aygırın alnını açıq meydanlara, gözlərini gecə çırağına, yalını yumşaq ipəyə, qulaqlarını iki qoşa qardaşa bənzətməklə kifayətlənmir, onu qardaşından və yoldaşından artıq hesab edir, köksünü qucaqlayır, iki gözündən öpür*” [URL: <http://xalqcebhəsi.az/news/culture/21152.html>]. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında rast gəldiyimiz Bozat adı “Qaçaq Nəbi” dastanındakı Boz at obrazının məntiqi davamıdır. Folklorşünas Seyfəddin Altaylı “*Oğuz Xaqanın ordusunda şərq tərəfdə yerləşən at rəngi, Koroğlu dastanında da, Qaçaq Nəbinin atında da öz əksini tapır*” [Alyaylı, 2009, s.133]. Deməli, digər dastanlardakı məşhur atların rənginin boz olmasını ənənədən gələn bağlılıqdır.



Bamsı Beyrəyin atını “qardaş” adlandırması eyni təvəkkürdən qaynaqlanır. Qaçaq Nəbi də dara, cətinə düşəndə Boz atın qiymətini anlayır. “At igitin qardaşıdır, at muraddır” fəlsəfəsini dərk edir. Belə ki, Boz at oğurlandığı zaman qəhrəman çox narahatçılıq keçirir və mübarizə apararaq atını geri qaytarır. “*Boz atı düşmənlərim oğurladı, qanadımı kəsiblər. Dəmir qapı Dərbəndə getsə də, Boz atı tapmalıyam*” [Azərbaycan folklor külliyyatı, 2011, s.225]. deyən Nəbi fikrini nəzmlə davam etdirir:

*Oğurlandı yaman yerdə Boz atım;*

*Qırılıbdı tamam qolum-qanadım.*

*Boz atsız mən necə rahatca yatım?*

*Urəkdən istərəm səni, Boz atım!*

*Sənsən mənim qolum, həm qanadım* [Azərbaycan folklor külliyyatı, 2011, s.224-225].

“Qaçaq Nəbi” dastanında Azərbaycan dastan ənənəsinə sadıq qalan ləyaqətli, ərinə arxa, mübariz **qadın obrazını** görürük. Aparıcı mövzusu vətənpərvərlik olan qəhrəmanlıq dastanlarına cəngavər qadınlar xüsusi gözəllik vermişdir. Cəngavər qadın, daha dəqiq desək alp qadın arxetipinin kökü çox qədimə bağlanır. Türk dastanlarında qadın daima kişinin yanındadır, onun ilham pərisidir, evin namusunun qoruyucusudur. Hələ köklü dəyərimiz olan “Kitabi Dədə Qorqud” dastanda qırx incəbel qızlar Burla xatuna dayaq durur, dastandakı xəyanətkar silahdaşların əksinə olaraq sadıqlıq nümayiş etdirirlər. Bu obraz dastanda bir elin, bir obanın namusunu, şərəfini qoruyan qadın kimi təqdim olunur. Ümumiyyətlə, qadın obrazları dastanlarda mübarizliyi, sədaqəti, igitliyi ilə tipik Azərbaycan qadınının canlandırır, “Dədə Qorqud”da sitayiş edilməyə layiq olan ana, sadıq dost, vəfalı həyat yoldaşıdır, “Qaçaq Nəbi” dastanlarında ərinin dayağı, vuran qolu, ən yaxın silahdaşı təəssüratı oyadır. “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında Qazan xanın yaralandığını görərək həyat yoldaşı Burla xatunun Oğuz igitləri ilə birlikdə silah əlinə alıb döyüşə atılması; Qazlıq atını minərək düşmənlə çarpışması; yaxud da bu cəsur qadının Qıpçaq Məlik tərəfindən əsir alınanda tədbirli davranışı özündən sonrakı cəngavər qadın obrazlarının formalaşmasına təsir etmişdir. Cəngavər qadınların simasında ənənədən qaynaqlanan sadıq həyat yoldaşı motivi Həcərin dilindən də çox gözəl təsvir edilir. Belə ki, Xanın oğlunun “*Həcər xanım, gəlmişəm səni aparam. Sən xanlara, şahzadələrə layiqsən. Mən rəva bilmərəm ki, bir qaçaqda ərdə olasan*” fikrinə Həcər özünəməxsus şəkildə cavab verir. O, xanın oğluna “*Bab gəlməz aslana səntək tülkülər! Batırmaz günəşi qara bürkülər!*” [Azərbaycan folklor külliyyatı, 2011, s.249] söyləyərək onu “Nəbiyə tay olmayan gədə” adlandırır. Bununla ürəyi söyüməyən Həcər “– *Sən məni kimə oxşadırsan? Kənizlərinizəmi? Al, bu da sənin hədiyyən...*” [Azərbaycan folklor külliyyatı, 2011, s.249] deyib xanın oğlunu güllələyir. Boş yerə xalq Həcəri cəngavər qadın simvoluna çevirərək “*Qoy sənə desinlər ay Qaçaq Nəbi, Həcəri özünə tay qoçaq Nəbi*” misrasını qoşmayıb. Bu misralar xalqın sevgisinin göstəricisi, xalqın öz qəhrəmanına olan məhəbbətinin sübutudur.

Bir-birlərini dəlicəsinə sevən bu qəhrəmanları **övladsızlıq motivi** də birləşdirir. Bu isə ailəyə bağlılıqdan irəli gələn məsələdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında iki boyda – “Dirsə xan oğlu Buğac” və “Baybura bəy oğlu Bamsı Beyrək” boylarında, “Koroğlu”, “Qaçaq Nəbi” dastanında bu motiv izlənilir.

Gözüyaşlı Həcərin “– *Görəsən nə vaxt biz arxayın, dinc yaşayacağıq, oğul-uşaq sahibi olacağıq*” [Azərbaycan folklor külliyyatı, 2011, s.72]?! deməsi bu həsrətin davamıdır.

Qəhrəmanın övladsızlığı özü də bir ənənədir. Sanki bütün xalq onun övladıdır, o isə öz növbəsində xalqın qəhrəman övladıdır.



## NƏTİCƏ

Təhlillər göstərir ki, Azərbaycan dastan yaradıcılığında ənənə və qəhrəmanlığın yaşanı baxımından ciddi yaxınlıqlar, yaddaşın, düşüncənin təkrarlanması nəzərə çarpır. Qaçaq dastanları etnosun əski kökü, qaynaqları üzərində pərvəriş tapır və bu təkcə bədiilik baxımından deyil, həm də etnosun qəhrəmanlığının, dövlətçilik düşüncəsinin yaşanı baxımından belədir. Bu bağlılıq bütün parametrlərdə, mövzu bənzərliyindən struktur elementlərinə qədər özünü göstərir. Məsələn, nəğmələrdə zalıma, zülmkara qarşı mübarizə aparmaq, düşməyə hərəkət-zorba gəlmək, özünü öymək, atını, silahını tərifləmək, çağırış etmək və nəhayət qəhrəmanın sonda həlak olması ilə bağlı deyilən ağı göründüyü kimi qaçaq nəğmələrinin mövzusunun təkrar olduğunu aydınlaşdırır. Bundan əlavə qəhrəmanların yurduna olan sevgisi, vətəni yadellilərdən, düşmənlərdən qorumaq üçün apardığı mücadiləsi onlar arasında əsas oxşar xüsusiyyətdir. Konkret misallarla desək “Dədə Qorqud” dastanının qəhrəmanları yadellilərə, qaçaq dastan qəhrəmanları çar hökumətinin təyin etdiyi pristavlara, uryadniklərə, yerli bəylərə və s. qarşı vuruşurdular. Dövlər müxtəlif, məqsədlər eynidir. Onlar xalqın mənafeyini müdafiyyə edərək, xalqın sözünü deyirlər. Millətin çatdırmaq istədiyi əsas ideya bir qəhrəmanın simasında gerçəkləşir.

Qaçaq qəhrəmanlar da alplar kimi millətin ideal insan tipi olub, öz xalqının mənafeyini dəyərlərini yaşatmışlar. Nəbi Qazan xan, Beyrək kimi haqsızlığa qarşı mübarizə aparan, vətəni göz bəbəyi kimi qoruyan, millətini əsarətdən xilas edən bahadır, alp-ərəndir. Nəbi isə bu ərənlərin davamçısıdır.

Qaçaq dastanlarının Azərbaycan dastançılığında yeri bütövdür və tarixi inkişafın mühüm mərhələsi kimi səciyyə olunur. Qədim dastanlardan yararlanan Azərbaycan dastançılığı hadisə, motiv, əhvalat, süjet, formullar müstəvisində ənənəyə, tarixi keçmişin qəhrəmanlıq düşüncəsinə bağlanır.

## ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Allahmallı, M. Q. Türk dastan yaradıcılığı / M.Allahmanlı.- Bakı: Ağrıdağ, -1998.- 144 s.
2. Allahmanlı, M.Q. Aşıq yaradıcılığının inkişaf mərhələləri. / M.Allahmanlı. –Bakı: Elm və təhsil, -2011, - 292 s.
3. Altaylı, S.Ə. Koroğlu dastanında mifologiya ünsürlər // -Bakı: Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar, -2009. (29-cu kitab), - s.130-138
4. Araslı, H.M. XVII-XVIII əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi / Araslı H. - Bakı: Azərbaycan Universiteti, - 1956. - 317 s.
5. Azərbaycan dastanları: / red. M.H.Təhmasib, tərt. ed. Nəbiyev A. - Bakı: Gənclik, - 1977. - 171 s.
6. Azərbaycan dastanları: [5 cildə] / tərt.ed. M. Təhmasib, Ə Axundov. - Bakı: Lider, - c.1. -2005. - 392 s.
7. Azərbaycan folkloru külliyatı. Dastanlar. Qaçaq Nəbi dastanı (kitab 16). / tərt.ed. Axundov Ə. / Bakı: Elm və təhsil, - c.26. - 2011. - 428 s.
8. Əfəndiyev, P.Ş. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı / P.Əfəndiyev, - Bakı: Maarif, - 1992. - 477 s.
9. Gülxanım Pənah. Rüstəm Rüstəmzadə qəhrəmanlı nəğmələrinin tədqiqatçısıdır: [Elektron resurs] /URL: [http://gulxani.net/rustem\\_rustemzade\\_qehremanliq.htm](http://gulxani.net/rustem_rustemzade_qehremanliq.htm)





10. Həkimov, M.İ. Aşıq sənətinin poetikası./ Həkimov M. -Bakı: Səda, -2004, -603 s.
11. Həkimov, M.İ. Azərbaycan aşıq ədəbiyyatı. Bakı: Yazıçı, 1983, 239 s.
12. Həsənova, K. K. “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında ənənəvi süjetlər: (Dərs vəsaiti) / K.Həsənova. -Bakı - 2018. - 151 s
13. Hüseynova, L.M. Qəhrəmanlıq dastanlarında sədaqətli at obrazı. // Bakı: “Dədə Qorqud” araşdırmaları. (kitab 1) -2012, - s. 88-97
14. İslamzadə, K.F. Azərbaycan folklorunda cəngavər qadın obrazları. (filol.e.n.a dər.al.üçün təq.ed. dis.). -Bakı: ADPU, -1996, -163 s.
15. İsmayılov H,Ə. Türk dastanlarının funksional struktur poetikasına dair// -Bakı: Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlə, -2006. (kitab 19) –s. 3-18
16. Qasımlı Məhərrəm, Ozan aşıq sənəti. Bakı, Uğur,- 2011, -.304 s.
17. Manas dastanı. AMEA Folklor İn-tu; nəşr variantının qurucusu. K.Yusupov, tərc. A.Cəmil, red.H.İsmayılov, nəşrə məsul. Ə.Əkbərli,- Bakı: Nurlan, - 2009. - 290 s.
18. Nəbiyev, A.M. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı: II hissə / Nəbiyev A. - Bakı: Elm, -2006. - 685 s.
19. Rzasoy, S. G. Mifologiya və folklor: Nəzəri-metodoloji konteksti: / S. Rzasoy. - Bakı: Nurlan, - 2008. - 188 s.
20. Sadıq, İ. Ə. Azərbaycan “Koroğlu” eposu. (kitab 1) - Bakı: Elm və təhsil, -2015, -248 s
21. Sadıq, İ. Ə. Şumer və türk dastanları./ İ. Sadıq. - Bakı: Azərnəşr, -2012. -208 s.



## “ƏHMƏD BƏY AĞAOĞLUNUN MƏTBU FƏALİYYƏTİNDƏ MİLLİ MÜDAFİƏ VƏ QARABAĞ MÖVZUSU”

**Qəribov Mahir Heydər oğlu**

Tarix üzrə fəlsəfə doktoru

Bakı Dövlət Universitetinin doktorantı

AMEA-nın Folklor İnstitutu

**Açar sözlər:** “Difai” partiyası, erməni-azərbaycanlı münaqişəsi, milli mətbuatın inkişafı, “Kaspi” və “irşad” qəzetləri, Qarabağ hadisələri

**Keywords:** “Difai” party, Armenian-Azerbaijani conflict, development of national press, “Kaspi” and “Irshad” newspapers, events in Karabakh

**Ключевые слова:** Партия “Дифай”, армяно-азербайджанский конфликт, развитие национальной прессы, Газеты “Каспи” и “Иршад”, события в Карабахе

### XÜLASƏ

Yalnız Azərbaycanın deyil, bütün Türk, İslam dünyasının möhtəşəm şəxsiyyətlərindən olan Əhməd bəy Ağaoğlunun həyat və yaradıcılığı özünəməxsusluğu, bənzərsizliyi ilə seçilir. Çar Rusiyasının erməni hakimiyyət nümayəndələri Qarabağda etnik təmizləmə işinə başladığı bir dövrdə “Difai” təşkilatı bu siyasətin qarşısını almaq vəzifəsini və Azərbaycan türklərinin milli təhlükəsizliyinin təmin olunmasını öz üzərinə götürdü. Bu işin başında duran əsas simalardan biri Əhməd bəy Ağaoğlu idi.

### РЕЗИЮМЕ

Жизнь и творчество Ахмад бек Агаоглу, одного из великих деятелей не только Азербайджана, но и всего тюркского и исламского мира, отличается своеобразием и неповторимостью. В то время, когда армянские власти царской России начали этнические чистки в Карабахе, организация «Дифай» взяла на себя обязательство предотвратить эту политику и обеспечить национальную безопасность азербайджанских турок. Одной из главных фигур в этом произведении был Ахмад бек Агаоглу.

### ABSTRACT

The life and work of Ahmad bey Agaoglu, one of the great personalities not only of Azerbaijan, but of the whole Turkic and Islamic world, is distinguished by its originality and uniqueness. At a time when the Armenian authorities of Tsarist Russia began ethnic cleansing in Karabakh, the «Difai» organization undertook to prevent this policy and to ensure the national security of Azerbaijani Turks. One of the main figures in this work was Ahmad bey Agaoglu.

XX əsrin əvvəllərində milli mübarizənin əsas simalarından olan Əhməd bəy Ağaoğlunun öz qələmi ilə verdiyi mücadilə Azərbaycanın istiqlal yolunda başlanan milli oyanış hərəkatının



ən canlı və coşğun bir dövrünü təşkil edir. O, inandığı həqiqətlərin arxasınca getməyi və bu həqiqətləri gerçəyə çevirmək üçün əməli addımlar atmağı bacaran ziyalılarımızdan idi. Əhməd bəy Ağaoğlu 1900-cü illərin əvvəllərində Bakı Şəhər dumasının üzvü kimi tək cəri məsələlərin deyil, milli məsələlərin də həlli istiqamətində tələblər irəli sürürdü. Həmin dövrdə qeyri-müsəlmanların idarəçilik sistemində üstünlük təşkil etdiyi bir cəmiyyətdə müsəlmanların hüquqlarının müdafiəsi haqqında məsələ qaldırmaq cəsarət tələb edən bir addım idi. Yaradıcılığında geniş elmi erudisiyanı, zəngin tarixi bilikləri və jurnalist məharətini bacarıqla birləşdirən Əhməd bəy Ağaoğlu bu dövrdə Türk-İslam birliyi və müsəlman xalqların ictimai tərəqqisi ideyasının qızgın tərəfdarlarından biri kimi çıxış edirdi. Milli mətbuatın yeni mərhələyə qədəm qoyduğu, qəzet və məcmuələrin sayının artdığı bir şəraitdə Əhməd bəy Ağaoğlu mətbuat vasitəsilə Azərbaycanın hər kəndinə, hər məhəlləsinə maarif işığı, mədəniyyət nuru yaymaq, həmvətənlərini qəflət yuxusundan oyatmaq istəyirdi.

1905-ci ildə Rusiyada baş verən inqilab əyalətlərdə öz təsirini göstərmişdi. Hər bir xalq bundan öz mənafeyi üçün istifadə etməyə çalışırdı. Milli ruhlu ziyalılar bunu görür, xalqın xoş günü üçün planlar hazırlayırdı, tədbirlər təşkil edirdilər. Bu, həmin zaman idi ki, Çar Rusiyasında yaşayan bütün türkdilli xalqların birləşmə məsələsi önə çıxmışdı və “mülayimləşən şəraitdən” istifadə etmək lazım idi. Onun ictimai-siyasi baxışları və qaldırdığı məsələlər Bakıda, Qarabağda və Azərbaycanın digər bölgələrində azərbaycanlıların haq və hüquqlarının qorunması, erməni özbaşnalığına son qoyulması yönündə idi. Onun naşirliyi, redaktorluğu, müəllifliyi ilə çıxan “Həyat”, “İrşad”, “Tərəqqi” qəzetləri də hər şeydən öncə həmin məqsədə - Azərbaycan türklərində sağlam milli hisslərin tərbiyə olunması və onların gələcək taleləri uğrunda mübarizəyə hazırlanması ideyasına xidmət edirdi.

Əhməd bəy Ağaoğlu sözünü açıq və birbaşa ünvanına deyirdi, müraciət etdiyi tərəfin qərəzli, məsələnin həllinə müxtəlif bəhanələrlə əngəl olmaq istəyinə qarşı sərt təpki verirdi. «Əgər mən təkid edirəmsə, mənim buna əsaslı səbəblərim var. Rusiyanın daxilində müsəlmanların şəhər özünüidarəçiliyində hüquqları məhdudlaşdırılmayıb, bu məhdudlaşdırma yalnız Zaqafqaziya müsəlmanlarına aiddir». (1.s.129) Onun müsəlmanların hüquqları ilə bağlı milli mücadiləsi 1905-1906-cı il erməni-müsəlman münaqişəsi müstəvisində yeni məzmun almışdır. Yerli və mərkəzi mətbuatda, paytaxt qəzetlərində müsəlmanların hüququnun müdafiəsinə qalxmaq, Bakı müsəlmanlarına qarşı dünya mətbuatında aparılan qərəzli kampaniyaya qarşı faktiki və məntiqi əsaslarla cavab vermək missiyasını ardıcıl şəkildə məhz Ağaoğlu gerçəkləşdirmişdir.

1905-ci ildə ermənilərin “Daşnaksutyun” terror təşkilatının Azərbaycan xalqına qarşı amansız divan tutmasından və Rusiya imperiyasının buna biganəliyindən hiddətlənən Əhməd bəy Sankt-Peterburqa gedərək müsəlmanların müdafiəsi üçün çıxış edib. Lakin imperiya məmurlarının ermənipərəst mövqeyindən daha da hiddətlənərək Bakıya qayıdıb. O, həm milli həm də vətənpərvərlik duyğularının təsiri altında vətənin və xalqın məruz qaldığı problemlərə səssiz qalmır, bu problemləri ən yüksək tribunallarda dilə gətirməkdən çəkinmirdi. 1905-ci ilin fevralında baş verən erməni fitnəkarlığı haqqında yazdığı “Bakı hadisələrinə dair” məqaləsində çar hökumətini tənqid edərək belə yazırdı: “Heç kəsə sirr deyil ki, ... Qafqaz hakim dairələri erməniləri müdafiə edir və ruhlandırır... Müsəlmanlar isə böyük əksəriyyət təşkil etmələrinə baxmayaraq, hakim dairələrin inamsızlıq və şübhələri nəticəsində ətalət, zehni və iqtisadi yoxsulluq içərisində yaşamaqda davam edirlər”. (12.s. 21 aprel, 1905)

Əhməd bəy Ağaoğlu 1905-1906-cı illərdə ermənilərin Qafqazda törətdikləri qanlı qarşıdurmalar zamanı meydana çıxan münaqişələri nizama salmaq məqsədi ilə Tiflisə, Qafqaz canişini İ.İ.Vorontsov-Daşkovun yanına göndərilən doqquz nəfərlik nümayəndə heyətinin üzvlərindən biri olmuş və ermənilərlə danışıqlar zamanı Azərbaycan tərəfin əsas söz deyəni,



ittihamçısı qismində çıxış etmişdi. Məhz bu məsul məqamda Əhməd bəy Ağaoğlunun təbiətindəki mübarizlik, şərə qarşı barışmazlıq, cəsarət və qətiyyət bütün kəskinliyi ilə üzə çıxmışdı. Millətin həqiqi liderlərə, söz deməyi və iş görməyi bacaran insanlara ehtiyacı yarandığı məqamlarda o, heç zaman yaxasını kənara çəkməmişdi.

“Fədai” cəmiyyətinin yaradılması təşəbbüsü ilə çıxış edən Əhməd bəy 1906-cı ilin fevral-mart aylarında Tiflisdə erməni-müsəlman barışdırıcı qurultayında Azərbaycanı fəal şəkildə təmsil etmişdi. O, Qafqaz canişini qarşısında məsələni tələb şəklində qoyurdu : “İndi ki, belədir, indi ki bir müsəlləh partiya on beş ildən bəridir təşkil olunub və hökumət adamları bunu bilib də nəinki əlac etməyir, bəlkə onlarla həməqidədirlər, bizim istər hökumətdən, istərsə də ermənilərdən belə bir partiyanın aradan götürülməyini təmənnə etməyimiz faydasızdır. Biz ancaq özümüz öz əlacımızı etməliyik. Bizim də gərək mükəmməl və müsəlləh partiyalarımız olsun. Bir hökumət ki, bir tərəfdən belə işlərə dözür, gərək o biri tərəfdən də dözə...” (13. s. 11)

Məmməd Səid Ordubadi “Qanlı illər” əsərində qeyd edib ki, Əhməd bəy həmin görüşdə tutarlı faktlar və ittihamlarla erməniləri susdurur. Günlərlə xalqının müdafiəsi uğrunda mübarizə aparan Əhməd bəyin başı keçirdiyi əsəb və stressdən gicəllənir və onu sarayın başqa otağına aparırlar. Özünə gəldikdən sonra yenidən toplantıya qayıdıb çıxışına davam edir.

Məmməd Səid Odubadi baş verən hadisələrə əsərdə xüsusi münasibət də bildirir. “Cənab Əhməd bəy Ağayevin milləti uğrunda bu qədər ciddi-cəhdlə çalışdığını görəncə onun nə dərəcədə millətsevər olduğu hamıya məlum olar. Burasını da söyləyirəm ki, Əhməd bəy cənablarının buqədər çalışmağına millətimizdən bir çox razılıq edildisə də, yenə haqqınca olmayıb yüzdən bir haqqı riayət edilmədi. Bu isə hələ də millətimiz arasında bir parə gecəuşlarının vücudilədir.” (8. s. 88)

Rusiyanın Qafqazdakı hərbi-siyasi rəhbərliyinin erməni terrorunun qarşısını almaqda acizliyi, yerli türk-müsəlman xalqın tələblərinə və hüquqlarına sayğısız yanaşmaları, ikili siyasət yeritmələri son nəticədə, Əhməd bəy Ağaoğlunun rəhbərliyi ilə Azərbaycan ziyalılarının anti-terror koalisiyasının yaradılmasına gətirib çıxardı. Danışqların fayda vermədiyini görən Əhməd bəy, ermənilərə elə onların öz üsulları ilə cavab verməyi qərara aldı. Bu məqsədlə 1906-cı ilin oktyabrında gizli “Qafqaz Ümummüsəlman Müdafiə Komitəsi”-“Difai”ni yaratdı. “Difai”nin qurulmasında başlıca vəzifə azərbaycanlıları ermənilərin hücumundan, eləcə də çar məmurlarının zülmündən qorumaq idi. Partiyanın bölmələri və ya "komissiyaları" Azərbaycanın və cənubi Qafqazın demək olar ki, bütün şəhərlərində və qəzalarında, hətta Vladıqafqazda da yaradılmışdı (1. s. 165)

"Difai" partiyasının müraciətlərindən birində deyilirdi: "Erməni bombalarından qorxuya düşmüş hökumət məmurlarının törətdiyi qanunsuzluqları aradan qaldırmaq üçün "Difai" partiyası onlara qarşı bombalardan və xəncərlərdən istifadə edəcəkdir". Partiyanın möhüründə partiyanın simvolikası kimi, iki çarpaz qılınc, aypara və onların üstündə ulduz şəklində təsvir edilməsi bu fikri bir növ təsdiq edirdi. (9. s.70)

Difainin Bakı, Şuşa, Gəncə, Ağdam, Bərdə, Yevlax, Qaryagin və Cəbrayılada aktiv fəaliyyət göstərdiyini nəzərə alsaq, partiya fəallarının ümumi sayı 160 nəfər idi. Bundan əlavə hər bir komitənin döyüş drujinası vardı. Belə drujinalardan ən böyüyünün say tərkibi məlumdur - Şuşa döyüş drujinası 400 nəfərdən ibarət idi. (9. s.56) O biri komitələrdə döyüşçülərin sayının bir neçə dəfə az olduğunu fərz etsək, həmin komitələrdə 1907-ci ildə cəmi 900-ə yaxın üzv olmalı idi. Beləliklə, "1917-ci ilə qədər "Difai" istər say tərkibinə görə, istərsə də kütlələrə təsir qüvvəsinə görə, Azərbaycanın ən iri partiyası idi" (10. s. 172)

Sovet nəşrlərində bir qayda olaraq “burjua-mülkədar ziyalıların, tacirlərin, qismən də bəylərin əksinqilabi millətçi partiyası” adlandırılan, “müsəlmanları daşnakların həmlərindən



qorumaq pərdəsi altında millətçilik ideyaları yaymaqda” təqsirləndirilən “Difai” əslində həmin çətin dövrdə Azərbaycan türklərinin milli varlığını, şərəf və ləyaqətini qoruyan, onların imperiya zülmünə və erməni terroruna qarşı müqavimətini təşkil etməyə çalışan ilk siyasi təşkilat idi. Əhməd bəy Ağaoğlu tərəfindən tərtib olunan “Difai”nin proqramında xalq fəlakətli vəziyyətdən qurtarmaq üçün iki yol təklif olunurdu: maariflənmək və qüvvətlənmək! Fəlakətin isə üç əsas istiqaməti göstərilirdi. Bunlar Azərbaycan xalqının iradəsi ziddinə cəlb olunduğu erməni-müsəlman konfliktini, xalq kütlələrinin mütləq əksəriyyətinin cəhalət və nadanlılığı, milli mühitin əksər dəyərlərinin ifrat tənəzzülə uğraması. (14. s. 213)

Azərbaycanlılara qarşı terror həyata keçirən erməni silahlıları və onlara şərait yaradan rus məmurlarını susdurmaq yolunda kifayət qədər uğurla fəaliyyət göstərən “Difai” tezliklə ermənilərin və Rusiya imperiyasının əsas hədəfinə çevrilir. Ermənilərin müsəlmanlara qarşı törətdikləri qanlı əməllər, Cənubi Qafqazın müsəlmanlar yaşayan bölgələrində «1905-06-cı illərdə erməni quldurları müsəlmanlara qarşı 500-ə qədər cinayət hadisəsi törətmişlər». Bakıdan başqa, Şuşada, Zəngəzurda, Gəncədə, Naxçıvanda, İrəvan şəhəri və ətraf bölgələrində ermənilərin müsəlmanlara qanlı divan tutduğuna dair sənədlər və materiallar vardır. Əhməd bəy Ağaoğlu məhz bu sənədlər və materiallar əsasında mətbuatda yazılar dərc etdirirdi. Bölgədə sülhün, asayişin təmini, erməni terroruna qarşı mübarizə barədə “Həyat”da, “İrşad”da, “Tərəqqi”də, yazdığı məqalələr onun publisistik irsini təşkil edirdi.

“İrşad”ın 1906-cı ilin yanvarından başlayaraq hər sayında “Qarabağ hadisəsi”, “Erməni mətbuatı”, “Qafqazıyanın halı” rubrikaları altında çap etdiriyi materiallarda öz əksini tapır. “İrşad”, demək olar ki, ermənilərin törətdikləri terrorun əsas mərkəzi olaraq Qarabağı göstərirdi və əsasən, bu bölgəyə diqqət yönəldirdi. Qarabağda rus hərbi dəstələrinə arxalanan ermənilərin Azərbaycan türklərinə qarşı hücum və basqını ilə əlaqədar, “İrşad” həyəcan təbili olaraq, 1905-ci ilin son saylarının birində xəbər verirdi: “Bu günlərdə Şuşa şəhərinin barəsində çox pis əhvalar şayiə olub. Yetişən xəbərlərə görə, şəhər əhalisi və ümumən və müsəlmanlar xüsusa əsirətdədirlər. Fıqərə arasına acliq düşüb. Deyirlər ki, şəhər ilə mahal arasında əlaqə kəsilib, şəhərə bir sursat getməyir”. Bu xəbərin davamı olaraq, “Qarabağ əhvalatı” məqaləsində faciənin miqyası göstərilirdi: “Ağdam, 2 yanvar. Bu axır vaxtlar Şuşa üzərində bir neçə müsəlman kəndi yandırılıb. Bunlar Abdal Gülablı, Malıbəyli, Veysəlli, Xəlfəli, Qaybalı və Xankəndidir (14. № 19).

“İrşad”, demək olar ki, hər sayında “Qarabağiana” kampaniyası aparır, əhalinin müxtəlif təbəqələrini bu dəstək işinə cəlb edir, onların göstərdikləri maddi yardım adı və soyadlarının qarşısında yazılırdı. Qəzetin yaradıcı heyəti və mürəttibləri də bu kampaniyada iştirak edir, mənəvi-maddi dəstəklərini göstərirdilər (14. № 17). Aparılan bu cür təbliğat, təşviqat işi müəyyən qədər səmərə verir, erməni terrorunun qurbanı olan soydaşlarımız köməksiz olmadıqlarını hiss edirdilər. Ağaoğlunun fikrincə, milli kimliyini dərk etməyən, tarixi irsinə sahib çıxmayan xalq yalnız dini mənsubiyyətə əsaslanmaqla mövcudluğunu sübut edə və qoruyub saxlaya bilməz. O, öz üzərinə bir vətəndaş, bir publisist, ziyalı olaraq götürdü məsuliyyətlə, gördüyü işlərlə yanaşı, digər qələm sahiblərini də vəzifələrini yerinə yetirməyə çağırırdı. «Bizim vəzifəmiz» adlandırdığı yazıda «mətbuatın vəzifəsindən, qələm sahiblərinin vəzifəsindən» danışırdı. Gənc yaşlarından mətbuat aləminə qatılan Əhməd bəy ömrünün sonlarına kimi qələmini əlindən yerə qoymadı. “Millətçilik hörmətə layiq, möhtəşəm bir hadisədir. O, xalqın həyatında labüddür. Məncə, bəşəriyyətin təkamülü tarixində insan qəlbinin dindən sonra ikinci böyük məbədi millətçilikdir. Millətçilik, tarix boyu misilsiz hünərlər qaynağı olmuş və olacaqdır deyə düşünməkdəyəm” (11. s. 2) deyən Əhməd bəy o zaman nə qədər də haqlı idi. “Difai” təşkilatının 1907-ci ilin martında Qarabağın dörd qəzasında da fəaliyyət göstərəcək “Qarabağ Birlik Məclisi” adlı bölməsinin yaradılması haqqında qərar verilmişdi. Qırğınların miqyasının genişliyi, vəhşilik həddinin aşılması baxımından, bu hadisələrin böyük əks-səda yaratması rus-erməni birləşmələrini, müvəqqəti də



olsa, geri çəkilməyə məcbur etdi. Təşkilatın Qarabağda təsis edilən bölməsinin əhali arasındakı nüfuzunu görəndə Çar hökuməti qorxuya düşərək ciddi tədbirlər görməyə başladı. Həyatının və ictimai-siyasi fəaliyyətinin hər bir sahəsinə maarifçilik prinsipindən yanaşan və “Bircə təhsil vasitəsilə hər şeyə son qoymaq olar”, – deyən Əhməd bəy Ağaoğlunun başçılığı ilə Şuşa şəhərində yaradılan “Qarabağ Birlik Məclisi”nin 1907-ci ilin oktyabrında qəbul edilmiş 53 bənddən ibarət proqramında “müsəlmanlar arasında milli şüurun inkişaf etdirilməsi vəzifəsi” qoyulmuşdu. (10, 176-177)

“Difai”-dəki fəaliyyətinə görə Çar hakimiyyətinin ciddi təqib etdiyi Əhməd bəy Ağaoğlu özünün və ailəsinin təhlükəsizliyi səbəbiylə İkinci Məşrutə elan edildikdən sonra 1908-ci ilin sonlarında Türkiyəyə getmək məcburiyyətində qaldı. Azərbaycan xalqının müdafiəsi üçün Əhməd bəyin ermənilərə qarşı apardığı mübarizə onun İstanbulda gedişindən sonra da davam edir. Bəhs etdiyimiz dövrdə “Tərəqqi” qəzeti Üzeyir bəy Hacıbəylinin rəhbərliyi ilə nəşrini davam etdirirdi. Ermənilər isə öz havadarlarının köməyi ilə Əhməd bəydən qisas almaq üçün onun əleyhinə təbliğat aparmaqda idilər. Üzeyir bəy Hacıbəyli Əhməd bəy Ağaoğlunun kölgəsini qılınclayanlara cavab olaraq, “Tərəqqi” qəzetinin 1908-ci il 24 avqust tarixli nömrəsində yazırdı: “Əcəba, Əhməd bəy nə iş görürdür ki, ondan camaata zərər gəlsin? Əhməd bəy o adamlardan deyilmi ki, camaatın ən müşkül və qorxulu bir halında, yəni erməni-müsəlman cəfəyi-mənhəsəsində mərdü-mərdanə döşünü gərib qılıncdan kəskin bir müəssir qələmlə üzərimizə olan hücumları dəf edirdi. Bu yolda onun bir nəfər də olsun köməkçisi yox idi...” (5. s. 2)

Əhməd bəy 1909-cu ildə vətəni tərk etməyə məcbur olsa da, bütün varlığı ilə doğma yurduna, onun tarixinə, gələcək taleyinə bağlı bir mücahid olub. Özünə ikinci vətən saydığı Türkiyədə daha böyük əzmlə, qətiyyətlə, gecəli-gündüzlü, qıbtəedici bir səylə çalışıb. Türk dünyasının ayrılmaz bir parçası olan Azərbaycanın varlığını, mövcudluğunu, maddi və mənəvi dəyərlərini bütün dünyaya bəyan etmək üçün son nəfəsinə kimi mübarizə aparıb. 1918-ci ildə Nuru Paşanın siyasi müşaviri olaraq Azərbaycana qayıdan, əvvəlcə Milli Şurada daha sonra isə Parlamentdə təmsil olunan Əhməd bəy Ağaoğlu Zəngəzurdan millət vəkili seçilmiş, general Tomsonla danışıq aparmaq üçün xüsusi nümayəndə heyətinin tərkibində Ənzəliyə göndərilmişdi. Bu danışıqlar və əldə olunan nailiyyətlər ölkənin gələcəyi üçün, milli dövlətçiliyin formalaşdırılması üçün alınan taleyüklü qərarlar idi. “Müttəfiq nümayəndələri hələ Ənzəliyə gələrkən bizim barəmizdə böhtanı və iftira ilə zəhərlənmiş və başqa bir fikirdə idilər. Amma yalnız gələrkən bizi başqa bir şəkildə gördülər. Gəlib yaxından tanıdılar. Sülh və müsəlman hanki tərəfdə olduğunu anladılar. Bizi tanıdılar.” (2. s.103)

Əhməd bəy Ağaoğlu Azərbaycan Parlamentində ilk dəfə 1918-ci ilin dekabrın 26-da keçirilən 5-ci iclasda çıxış edib. O, çıxışında bu sözləri demişdi: “Azərbaycan istiqlalı bizim hamımızın başlıca amalıdır. Hər bir kəndi şərəfini, kəndi amalını bilən azərbaycanlı bunu duymalı və bu yolda olmalıdır. Lakin bu əməlin ölməmiş və onun qövldən felə keçməsi üçün birinci amil var isə o da hökumətin kəndisidir. Bunu unutmamalıyam ki, məmləkətimiz qayət böyük təhlükələr ilə əhatəlidir. Gecə qara gələn fırtına oynayır. Biz də bir taxta para kimi bu fırtınalar içində yuvarlanırıq. Bunu qurtaracaq yenə hökumətdir. Bunu qurtarmaq üçün də mən bir əzmkar hökumət istəyəm. Fəqət, söylədiyim taxta para təkə bizdən ibarət deyildir ki, onun üçün düşünmədən işə başlayalım. Bu taxta paranın özü də 3 milyonluq Azərbaycan, onun şərəfi qadın və cocuqları bulunur. Bunları xilas etməklə böyük bir vəzifə ifa etmiş oluruz. (4. s.460)

Qərb dairələrində tanınması, Avropa dillərinə bələdliyini nəzərə alan parlament onu Ə. Topçubaşovun rəhbərliyi ilə Parisə, Versal Sülh Konfransına göndərilən Azərbaycan nümayəndə heyətinin tərkibinə daxil etmişdi. Nümayəndə heyəti 1918-ci il dekabrın 27-də İstanbulda, oradan da Parisə getmək niyyəti ilə Bakıdan Batuma yola düşmüşdü. (6. s. 343)



Rəsmi hökumət qəzeti “Azərbaycan”ın yazdığına görə ölkənin Avropaya göndərilən ilk mötəbər diplomatik heyətini uğurlamaq üçün yüzlərlə insan Bakı dəmiryol stansiyasının qarşısındakı meydana toplaşmışdı. Bu insan qələbəliyinin önündə çıxış edən Əhməd bəy Ağaoğlunun atəşin nitqi çoxlarının gözünü yaşartmış, ürəyini sevinc hissi ilə doldurmuşdu. (7. s.1)

Türkiyədə “Məclisi-Məbusan” üzvü olmaqla yanaşı Azərbaycanda da Parlamentdə təmsil olunan Əhməd bəy Ağaoğlunun əsas məqsədi dəyişməz olaraq qalırdı. Bu məqsəd – dərin böhran və tənəzzül içində olan Türk dünyasının intibahına yardım etmək və türklərin dünyanı aparıcı millətləri ilə bir sırada durmasına nail olmaqdan ibarət idi. Xalqa və millətə xidmətin məkan və zaman tanımadığını hər məqamda dilə gətirən Əhməd bəy Ağaoğlu sonralar Nəriman Nərimanova yazdığı məktubda deyirdi. “Türklük bölünmə qəbul etməyən bir tamdır. Məqsəd ona xidmətdir. Bu xidmət harada edilirsə müqəddəsdir, mübarəkdir!” (15. s. 4)

Azərbaycanda milli mənlik şüurunun, demokratik təfəkkürün inkişafı və formalaşmasında xüsusi rolu olan Əhməd bəy Ağaoğlu həmdə XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın ictimai-siyasi və mədəniyyət tarixini yaradanlardan biri olmuşdur. Türk-İslam dünyasının mədəniyyət və ictimai fikir tarixinə böyük şəxsiyyət kimi daxil olan Əhməd bəy Ağaoğlunun unudulmaz xatirəsi xalqımızın yaddaşında əbədi yaşayacaq.

## İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Respublikası Dövlət Arxivi, F. 62, H 1, iş 59, s 165
2. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Parlamenti. Stenoqrafik hesabatlar. Bakı 1998. 714 s.
3. Əhməd bəy Ağaoğlu. Qafqazda milli məsələ. Məqalələr və sənədlər toplusu. / Tərtib edən, F.R. Cabbarov. – Bakı, 2019, s.129
4. N. Yaqublu. “Cümhuriyyət qurucuları” Bakı 2018, 504 s.
5. “Tərəqqi” qəzeti 24 avqust 1908-ci il.
6. “Kaspi”-Maarifçilik meydanı- V. Quliyev “Malta sürgünü” Bakı 2016, 331 s.
7. “Azərbaycan” qəzeti, 27 dekabr 1918-ci il.
8. M. S. Ordubadi, “Qanlı illər” Bakı 2007, 119 s.
9. E. Əzizov “Difai” Bakı 2009, 198 s.
10. Багирова И.И. Политические партии и организации Азербайджана в начале XX века. Баку, 1997, 336 с.
11. “Kaspi” qəzeti, 1903-cü il.
12. “Sankt-Peterburqskie vedomosti” qəzeti., 1905
13. N. Cəfərova “Əhməd bəy Ağaoğlu” (Bibliografiyası), Bakı 2019. 38 s
14. “İrşad” qəzeti, 1906-cı il.
15. A. Tahirli “Əhməd bəy Ağaoğlunun epistolıyars irsi”, Xalq qəzeti. 26 dekabr 2019



## RƏSUL RZA YARADICILIĞINDA UZAQ – YAXIN İRAQ...

Nurəliyeva Pərvin Ələmdar qızı

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

ADPU, Ədəbiyyat kafedrası

**Açar sözlər:** xoyratı, bayatı, xalq yaradıcılığı

**Anahtar kelimələr:** hoyratı, bayatı, halk sanatı

**Keywords:** khoyrati, bayati, folk art

Rəsul Rza müasir Azərbaycan poeziyasında sərbəst şeirin ən dəyərli yaradıcısı kimi ədəbiyyat tariximizdə anılmaqdadır. Ədibin yaradıcılığında vəzn olaraq yeniliyə nə qədər meyil müşahidə olunsa da, Rəsul Rza bu novatorluğu ilə yanaşı həm klassik poetik ənənələrə mövzu və ideyaca sadıq qalmış, eyni zamanda yaradıcılığında şifahi xalq ədəbiyyatından, folklor janrının zəngin ifadə imkanlarından ustalıqla bəhrələnmişdir. Bu da taleyin qəribə bir qisməti idi ki, İraqda Məhəmməd Füzulinin, Suriyada İmadəddin Nəsiminin məzarlarını ilk ziyarət edən azərbaycanlı Rəsul Rza olmuşdur. Bu iki böyük söz ustadı haqqında danışmaq, həmçinin bizim bayatı, türklərin mani kimi təqdim etdiyi İraq türkmanlarının xoyratlarından söhbət açmaq da Rəsul Rzanın qismətinə düşmüşdür. “Uzaq ellərin yaxın töhfələri” adlı məqaləsində də məhz bu səfər təəssüratlarından geniş şəkildə söhbət açmışdır. Bizim bayatlarımızda əzizinəm, mən aşiq, aşiqəm, eləmi, əziziyəm; türklərin manilərində aydost, irak türkmanların hoyratlarında isə gözlərim ağam, babam bu gün kimi başlanğıc sözlərini müqayisə və təhlil edərkən Rəsul Rzanın bir xalq şairi olduğu qədər xalq yaradıcısı, xalq ədəbiyyatının dərin bilicisi olduğunu müşahidə etməkdəyik. Bir məqamı qeyd etmək yerinə düşər ki, Rəsul Rza “Aşiq Yarıqlı bayatları” silsiləsinə (1961-1964) Məhəmməd Füzulinin 400 illiyi münasibətilə İraqa gəldikdən və İraq türkmanlarının hoyratları ilə tanış olduqdan – “Uzaq ellərin yaxın töhfələri” əsərini yazdıqdan sonra müraciət etmişdir.

İraq türkmanlarının folkloru Rəsul Rzada böyük maraq oyatmışdır. Bunu görkəmli şair Nazim Hikmətin sözlərindən də görmək olar: “Ötən il Rəsul Rza İraqa getmişdi. Qayıdanda əlində bir kitab gördüm. Elə bil şair əlində öz ürəyini aparırdı. Azərbaycancaya çox, lap çox yaxın olan bu şeirlər İraqda yaşayan türkmanların bayatları idi”.

Bir məqamı qeyd edək ki, “Uzaq ellərin yaxın töhfələri” kimi poetik sözün əsl nümunəsi olan bu məqalə həm İraqda, həm də Azərbaycanda böyük ədəbi hadisə kimi qarşılanmışdır. Və Rəsul Rza yaradıcılığını həm o dövərdə, həm də indi İraqda layiqincə qiymətləndirirlər. “Qardaşlıq”, “Əlifba”, “Qələmlər” jurnallarında, “Əl-Əxbar” və “Yurd” qəzetlərində o zaman ədibin haqqında bir-birinin ardınca işıq üzü görün yazılar dediyimizə parlaq misaldır.

Şair bütün şüurlü həyatı boyu xalq yaradıcılığından bəhrələnmişdir. Bu, bir həqiqətdir ki, bəzən xalq yaradıcılığının, hətta ən unudulmuş janrı belə yeni dövrün fikrini ifadə etməkdə çox münasib forma olur: Rəsul Rzanın gəncliyində yazdığı “Beşik nəğməsi” və müdrik çağlarında qələmə aldığı “Aşiq Yarıqlı bayatları” şeirlərində olduğu kimi. Bu şeir parçalarında xalqa güclü bağlılıq, daha doğrusu, xalqın səsi, nəfəsi, ruhu, xalqın bayatlı nəğməsi tam parlaqlığı ilə özünü göstərir. Yaradıcılığının daha da müdrikləşdiyi, məşhur “Rənglər” silsiləsini yazdığı bir dövrdə, şairin bayatı formasına müraciəti bir daha təsdiq edir ki, ənənə Rəsul Rza kimi əsl sənətkarlar üçün təməldir. Büdrəməmək, yıxılmamaq üçün söykənəcəkdir, arxadır. “Şifahi xalq yaradıcılığı Rəsul Rza üçün elə əbədi bir çeşmədir ki, oradan poeziyanın arteriya damarları ilə yeni obrazların həyatverici qanı axıb gəlir”.

*Gül açıldı çəməndə,*





*Layla balam, ay layla!  
Könlüm düşməz kəməndə,  
Layla balam, ay layla!  
Sən ömrümün gülüsən,  
Bağcamın sünbülüsən,  
Gül dodağın güləndə,  
Neyləyirsən gülü, sən?  
Layla gülüm, a layla!  
Şirin dilim, a layla.  
Günəşli gündüz sənin,  
Dərə sənin, düz sənin.  
Elə sevinc gətirən  
Bu xoş günümüz sənin.  
Layla, quzum, a layla!  
Ala gözlüm, a layla!  
Layla beşiyim, layla!  
Evim-eşiyim, layla!*

Təsadüfi deyildir ki, kərküklü müğənni Əbdül Vahid Kuzəçi oğlu bu şeirə musiqi bəstələmiş, 1966-cı ildə Kərkükdə çap etdirdiyi "Kuzəçi oğlunun xoyrat və bəstələri" kitabına daxil etmişdir. Kərkük dolaylarında çox məşhur olan bu mahnını bilməyən yoxdur. Bu da təsadüfi deyildir ki, Həsən İzzət Çardaxlı bu şeirdən ilham alaraq "Yurd" qəzetində, Rəsul Rzaya layiq, yığcam, tutarlı "Gözəl şairlər silsiləsindən" adlı məqalə yazmışdır. (1987). "Layla! Layla ana ürəyindən çocuğun ürəyinə gizlincə əsən havadır, sızılan süddür. Layla məhəbbət bağçasından dərilən bir dəstə güldür:

*Layla açılmayan tilsimli qapıları açan anaxtardır!*

*Sadəcə analar əlində çocuqları uyutmaq üçün sehrdir.*

*Layla çocuqla ana arasında qıldan incə, poladdan qüvvətli bağdır, gözəl görünməz, əl ilə tutulmaz, barmaqların ucu hiss eləməz bir bağ!*

*Əzəldən bəri axan bir sevgi qaynağıdır, qurumaz. Axdıqca axar!*

*Laylanı Rəsul Rza yazmışdır...*

Yaradıcılığının daha da müdrikləşdiyi, məşhur "Rənglər" silsiləsini yazdığı bir dövrdə, şairin bayatı formasına müraciəti bir daha təsdiq edir ki, ənənə Rəsul Rza kimi əsl sənətkarlar üçün təməldir. Bütürməmək, yıxılmamaq üçün söykənəcəkdir, arxadır. Şifahi xalq yaradıcılığı Rəsul Rza üçün elə əbədi bir çeşmədir ki, oradan poeziyanın arteriya damarları ilə yeni obrazların həyatverici qanı axıb gəlir.

"Yenilikçi bir şair olan Rəsul Rza Azərbaycan ədəbiyyatının ən görkəmli nümayəndələrindəndir. Onun şeirlərində nikbinlik, həqiqətin qələbəsinə inam var. Onun əsərləri öz işığı və tərəvəti ilə qəlblərə məhəbbət gətirir. Şairin bəşər övladına olan məhəbbətinin özü bu şeirləri yazdırmışdır. Rəsul Rza bir müəllim kimi yeni ədəbi nəsələ qayğı ilə yanaşır, onların hər hansı bir yaxşı əsərini oxuyanda ata kimi sevinirdi. Gənclərlə



qaynayıb-qarışan, onların poetik nailiyyətlərini öz nailiyyəti hesab edən sənətkarlar heç vaxt qocalmırlar. Bunun üçün böyük şair ürəyi lazımdır. Rəsul Rza belə bir insan idi".

Böyük Azərbaycan bəstəkarı Qara Qarayevin Rəsul Rza haqqında bu müdrik kəlamı şairin həm də insan kimi gözümüzdə canlandırır. Vaxtilə Rəsul Rzanın hələ ədəbiyyat aləmində heç bir xidməti olmayan, tanınmayan bir gəncin - Qəzənfər Paşayevin adının "Kərkük bayatları" ("Azərnəşr", Bakı, 1968) kitabında öz adı ilə qoşa getməsinə razılıq verməsi, özü də böyük şair ürəyinin hesabına gənclərə göstərilən qayğının, etimadın, onu ruhlandırmaq arzusunun nəticəsi idi.

Demək lazımdır ki, böyüklərə, xalqın qiymətli övladlarına münasibətdə də Rəsul Rza gənclərə örnək olur, onlara yol göstərirdi: "Çox zaman bizimlə bir gündə, bir yerdə yaşayan adamlar arasındakı böyük istedadların fərqi varmıdır. Onları tez-tez görüb, onlara alışıq, düşünürük ki, yanımızda oturan bu adam klassikdir, bir sənət möcüzəsidir, nadir istedaddır". Təkrarsız müğənni Bülbül haqqında onun dediyi bu sözləri yaradıcılığı və insanlığı ilə bütöv bir şəxsiyyət olan, ölməz sənətkar, sadə insane Rəsul Rzanın elə özünə də aid etmək olar.

Şair Azərbaycanın mədəni irsinin qorunub saxlanması və tədqiqi sahəsində hamıya örnək olacaq fikirlər söyləyir, gənclərə istiqamət verirdi. Hələbdə Nəsiminin qəbrini üzə çıxaran şair ölməz Nəsiminin tədqiqatçılara müraciətlə deyir: "Bu möhtəşəm ədəbi-elmi abidənin gözəl, dəqiq, maraqlı və uzunömürlü yaranmasında bir kərpic qoyanın da, yüz kərpic qoyanın da zəhməti hörmət və təqdirlə yad edilməlidir". Bu kəlamı, əslində, bütün tarixi şəxsiyyətlərimizin yaradıcılığı ilə məşğul olan gənc tədqiqatçılara şairin xeyir-duası kimi qiymətləndirmək olar. Xalq şair oğlunun xatirəsini əbədiləşdirmişdir. Bakıda ən geniş küçələrdən biri indi onun adını daşıyır. Bu, şairin yaradıcılığına verilən layiqli qiymətdir."

Əsrlərin və məsafələrin uzağında Nəsimi irsinə verdiyi dəyər, əslində, Ustad Rəsul Rzanın öz dəyərliliyi idi. Bu gün ədibin yaradıcılığına neçə-neçə monoqrafiya, dissertasiya və məqalələrin həsr olunması isə Rəsul Rza poeziyasının ecazkarlığına, heyrətamizliyinə dəlalət edir. Nəcəbətli adam hər yerdə doğulmur. Ancaq belə müdrik harda doğulursa, orda bütöv bir xoşbəxt nəsil yetişir. Bu sözlər sanki Azərbaycan poeziyasında məktəb yaradan Rəsul Rzanın ünvanına deyilib. Bu məktəbi "Rəsul poeziya məktəbi" adlandırmaq olar. Bunu biz Bəxtiyar Vahabzadədən verdiyimiz parçada tam aydınlığı ilə görürük:

*Ey Rəsul, sən haqlısan,*

*Çünki sən öz əsrinə*

*Daha artıq bağlısan.*

*Sənət gülüstanına*

*Qədəm basandan bəri*

*O köhnə ölçüləri*

*Cəsarətlə sən atdın.*

*"Məna, məna" - demədən,*

*Sən mənalar yaratdın.*

Doğrudan da, Rəsul Rza poeziyasındakı mənalar, fikirlər insanı düşünməyə, kim olduğunu anlamağa, soy-kökə qayıtmağa, gələcəyə ümidlə baxmağa çağırır.



## RESUL RIZA ESERLERİNDE YAKIN VE UZAK IRAK...

Resul Rıza, edebiyat tarihinde modern Azerbaycan şiirinde serbest şiirin en değerli yaratıcısı olarak anılmaktadır. Yazarın eserinde yenilik yapma eğilimine rağmen, Resul Rıza bu yenilikle birlikte klasik şiir geleneğinin temasına ve fikrine sadık kalmış ve aynı zamanda sözlü halk edebiyatı ve folklor türünün zengin olanaklarını ustaca kullanmıştır. Irak'ta Muhammed Fuzuli'nin ve Suriye'de İmadeddin Nesimi'nin mezarlarını ilk ziyaret eden birinci Azeri Resul Rıza'nın olması kaderin tuhaf bir parçasıydı. Bu iki büyük söz ustası hakkında konuşmanın yanı sıra, Türkler tarafından mani olarak sunulan Irak Türkmenlerinin dehşeti olan bayatımız hakkında konuşma sırası Rasul Rza'ya gelmişti. "Uzak Ülkelerin Yakın Katkıları" adlı makalesinde bu gezinin izlenimlerini aktardı. Unutulmamalıdır ki, Resul Rıza, Muhammed Fuzuli'nin 400. yıl dönümü vesilesiyle Irak'a gelip Irak Türkmenlerinin edebiyatı ile tanıştıktan sonra - "Uzak diyarlardan Yakın katkılar" yazdıktan sonra "Aşık Yanık Bayatlar" (1961-1964) silsilesine hitap etmiştir.

Irak Türkmenlerinin folkloru Resul Rza'da büyük ilgi gördü. Ünlü şair Nazım Hikmet'in şu sözlerinde de bu görülmektedir: "Geçen yıl Resul Rıza Irak'a gitti. Döndüğünde elinde bir kitap gördüm. Şair sanki yüreğini taşıyordu. Bu şiirler, Azerbaycanlılara çok yakın, Irak'ta yaşayan Türkmenlerin bayatlarıydı."

"Uzak diyarların yakın katkıları" gibi şiirsel bir kelimenin gerçek bir örneği olan bu makalenin, hem Irak'ta hem de Azerbaycan'da büyük bir edebi olay olarak selamlandığını belirtmek gerekir. Ve Resul Rıza'nın çalışmaları hem o zaman hem de şimdi Irak'ta takdir ediliyor. "Kardeşlik", "Alphabet", "Kalemler", "Al-Akhbar" ve "Yurd" gazetelerinde yazar hakkında ard arda çıkan yazılar, söylediklerimizin canlı bir örneğidir.

## IN THE WORKS OF RASUL REZA, NEAR AND FAR IRAQ...

Rasul Rza is remembered in the history of literature as the most valuable creator of free poetry in modern Azerbaijani poetry. Despite the tendency to innovate in the author's work, Rasul Rza, along with this innovation, remained faithful to the theme and idea of the classical poetic tradition, and at the same time skillfully used the rich opportunities of oral folk literature and folklore genre in his work. It was a strange part of fate that Rasul Reza, an Azerbaijani, was the first to visit the tombs of Mohammad Fuzuli in Iraq and Imadeddin Nasimi in Syria. It was Rasul Rza's turn to talk about these two great masters of words, as well as to talk about our bayat, the horrors of the Iraqi Turkmen presented by the Turks as mania. When comparing and analyzing the opening words of my grandfather and grandfather, I see that Rasul Rza was a people's creator and a deep connoisseur of folk literature, as well as a national poet. It should be noted that Rasul Reza addressed the series "Ashug Burnt Bayats" (1961-1964) after coming to Iraq on the occasion of the 400th anniversary of Mohammad Fuzuli and getting acquainted with the horrors of the Iraqi Turkmen - after writing "Close contributions of distant lands." The folklore of the Iraqi Turkmen aroused great interest in Rasul Rza. This can be seen in the words of the famous poet Nazim Hikmet: "Last year, Rasul Rza went to Iraq. When he returned, I saw a book in his hand. It was as if the poet was carrying his heart. These poems, very close to Azerbaijani, were bayats of Turkmens living in Iraq." It should be noted that this article, which is a real example of a poetic word such as "Close contributions of distant lands", was hailed as a great literary event in both Iraq and Azerbaijan. And Rasul Reza's work is appreciated both then and now in Iraq. The successive articles about the writer in the magazines "Brotherhood", "Alphabet", "Pens", "Al-Akhbar" and "Yurd" newspapers are a vivid example of what we said.



## DEDE KORKUT ANLATILARINDA KAHRAMANIN KENDİYLE SINAVI

Prof. Dr. A. Özgür GÜVENÇ

Atatürk Üniversitesi. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

ORCID ID: 0000-0002-7232-7219

### ÖZET

Türk kültürünün başat kaynaklarından biri olan Dede korkut kitabı, günlük ve törensel hayatın her aşamasına dair bilgilerle donatılmıştır. Dede Korkut kitabındaki anlatılara yalnızca birer hikâye gözüyle yaklaşılmamalıdır. Öyle ki kitapta yer alan on iki anlatının her biri her okunduğunda Türk kültürüne ve düşünce sistemine ait yeni bakış açılarına sahip olunabilmektedir. Kitabın bu çok sesli yapısından dolayı farklı alanlardan farklı bakış açılarıyla hatırlanan çalışmalar her geçen gün Dede Korkut kitabı bibliyografyasına eklenmektedir. Dolayısıyla Dede Korkut kitabı yeri geldiğinde bir sözlük, bir kanun, bir öğüt kitabı ve hatta bir manifesto olarak değerlendirilmelidir. Dede Korkut kitabının yol gösterici nitelikte bilgilerle donatıldığına altını çizen birçok çalışma yapılmıştır. Kitabın öğütlerle donatıldığına habercisi mukaddime bölümüdür. Öğütler, anlatıların içine yerleştirilmiş kıssadan hisse çıkarılacak mahiyette kompleks yapılara sahip olabildikleri gibi kahramanların davranışları üzerinden de verilen üstü kapalı yapılar da sahiplerdir. Kahramanalar, dinamik bir yapıya haiz olduklarından anlatıların başındaki ve sonundaki mental durumları farklıdır. Kahramanlar bu bağlamda anlatı boyunca başlarına gelen hadisler neticesinde bir olgunlaşma süreci geçirirler. İşte bu süreçte aslında kendileriyle imtihan olurlar. Bu bildiride konuya kahramanın karşısında yer alınarak yaklaşılacak, öğüt verme yolunda kahramanın zaaflarından, güçlü yönlerinden ve ideallerinden nasıl yararlandığına dikkat çekilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Dede Korkut Kitabı, kahraman, sınav.



## ƏNƏNƏNİN YENİLƏNMƏSİ KONTEKSTİNDƏ AZƏRBAYCANDİLLİ VİRTUAL MÜHİTDƏ DƏDƏ QORQUD OBRAZININ PARODİK CİZGİLƏRİ

IN THE CONTEXT OF UPDATING TRADITION PARODIC LINES OF DEDE GORGUD IMAGE IN AZERBAIJANI-LANGUAGED VIRTUAL ENVIRONMENT

**Hikmət QULİYEV**

**filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent**

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Folklor İnstitutu,

böyük elmi işçi, Bakı

ORCID NO: 0000-0002-9166-5627

### XÜLASƏ

Folklor (xalq biliyi) müxtəlif sosial qrupların dünyagörüşünün, psixoloji arzu və ehtiyaclarının, stereotip düşüncə və davranışlarının, gündəlik qayğı və maraqlarının ifadəsi üçün ən çəvik, lakonik və adekvat reaksiya modelidir. Verbal və yaxud qeyri-verbal olmasından asılı olmayaraq “kommunikasiyada yaranan və kommunikasiya yaradan” folklor dinamik sosial şərtlər və cari situasiyalar kontekstində *sosial sanksiyalaşdırılmış reaksiyanın A.Dundesin təbirincə desək “dütkeşi”, “bacası”* (Dundes 2005: 359) funksiyasını yerinə yetirir. Bu baxımdan bir tərəfdən tarixi sosial şərtlərdən qayanaqlanan, mədəni yaddaş və ənənə hesabına zamanlararası ötürülmə gücünə malik olan, digər tərəfdən isə aktual gündəmə, cari qayğı və narahatlıqlara münasibətin ifadəsində ənənəvi obraz, süjet və motivlərə istinad olunur ki, bu proses ənənənin yenilənməsi, M.Ekicinin ifadəsi ilə desək, *“gələniyin güncəllənməsi”*dir (Ekici 2008: 33).

*“... mənanın medialararasılığında istehsal olunduğunu”* (Erl, Rigney: 2009: 5; Gülüm 2020a:1397) nəzərə alsaq, Dədə Qorqud, Koroğlu, Molla Nəsrəddin və s. kimi ənənədə dərin izlər buraxmış və geniş populyarlıq qazanmış obrazların, onlarla bağlı olan hadisə, əlamət, işarə və simvolların müasir gerçəkliyin sosial şərtləri çərçivəsində yenidən xatırlanmasını yaddaşın mediada yenidən təcəssümü, ilk növbədə həmin obrazların yenidən doğulması hesab edə bilərik.

İnternetin, sosial media istifadəçilərinin aparıcı hissəsinin yeniyetmə və gənclərdən təşkil olunması emosional-psixoloji planda *“ərgənliyə mədəni keçid”* (Bronner 2009:31) psixologiyasını, ənənəvi, normativ və stereotipik olanlara münasibətdə sosial protesti aktualaşdırır ki, bu da *“sosial nəzarətin təzyiqindən boğulma təhlükəsi yaşayan fərdin həmin nəzarətdən yayınmaq üçün təhlükəsiz çıxış yolu”* (Karabas 1990: 303) axtarışını, bütövlükdə, *idiokulturoloji* (Fine 1979: 734) səviyyədə isə yeni trend və tendensiyaların, alternativ baxış və yanaşmaların, anti-stereotipik mövqenin ortaya çıxmasını təmin etmiş olur. Problemə “gələniyin güncəllənməsi” (updating tradition) pəncərəsindən baxdıqda İnternet folklorunda meydana gələn prosesi 3 istiqamət üzrə qruplaşdırma bilərik:

1. ənənədən qaçmaq;
2. ənənəyə alternativ yaratmaq;
3. ənənənin inkarı.

Yuxarıda qeyd olunan nəzəri-metdoloji yanaşmalar əsas götürməklə son dövrlərdə Azərbaycandilli virtual mühitdə meydana gələn Dədə Qorqud adı ilə bağlı komik və ironik



folklorik faktlar təhlil olunmuşdur. Araşdırma nəticəsində müəyyən edilmişdir ki, ənənəvi epos təfəkküründən qaynaqlanan, mədəniyyətin müdriklik konsepsiyası üzərində qurulan Dədə Qorqud obrazı (ağsaqqal, müdrik qoca, yol göstərən, məsləhət verən) İnternet folklorunda sosial şərtlərin dəyişməsi, virtual performans kontekstində müdrikliyə, sakrallığa, inanc təməlli bəzi düşüncə davranışlara ənənədən fərqli münasibət – parodik interpretasiya üslubunda özünü göstərir. Məqalədə həmçinin İnternet folklorunun ideoloji və idiokulturoloji mahiyyəti sosial protest, alternativ düşüncə və davranış, stereotiplərin inkarı kontekstində konkret faktlarla əsaslandırılmışdır.

**Açar sözlər:** Dədə Qorqud, ənənənin yenilənməsi, İnternet folkloru, Azərbaycandilli virtual mühit, sosial protes, stereotiplərin inkarı, sosial sanksiyalaşdırılmış “baca”

## ABSTRACT

Folklore is the most flexible, laconic and adequate reaction model for the expression of the worldview of various social groups, psychological desires and needs, stereotyped thinking behavior, daily care and interests. Not depending on being verbal or non-verbal folklore “emerging in communication and forming communication” carries out the function of socially sanctioned reaction as A.Dundes names “outlet” (Dundes 2005: 359) in the context of dynamic social conditions and current situations. From this point of view, on the one hand the traditional images, plot and motives are referred to the expression of historical social conditions, which have the power to be transmitted over time at the expense of cultural memory and tradition, on the other hand, the attitude to the actual agenda, current care and anxieties, this process, as M.Ekici mentions, is “updating tradition” (Ekici 2008: 33).

If we pay attention to “... meaning is created among media” (Erlil, A.Rigney, A. 2009: 5; Gülüm 2020a:1397), Dede Gorgud, Koroglu, Molla Nasreddin and others have left deep signs in the tradition and we can consider the re-embodiment of memory in the media, first of all, the rebirth of images, plots, events, signs and symbols associated with them, which gained wide popularity in the social conditions of modern reality. Organizing the internet and the leading part of social media users from teens and young people in the emotional-psychological plan “cultural passage into adulthood” (Bronner 2009:31) psychology, the social protest against traditional, normative and stereotypical ones, in which the search for “a safe way out for an individual who is in danger of being bullied by the pressure of social control” (Karabas 1990: 303), in general, at the level of idioculture (Fine 1979: 734), it provides for the emergence of new trends and tendencies, alternative views and approaches, anti-stereotypic position and at the level of new trends, alternative views and approaches, it ensures the emergence of an anti-stereotypic position. Looking at the problem from “updating tradition”, we can group the process that occurred in the Internet folklore in 3 directions:

- 1) escape from tradition;
- 2) to create an alternative to tradition;
- 3) denial of tradition.

Based on the above-mentioned theoretical-methodological approaches the comic and ironic folkloric facts related to the name of Dede Gorgud, which recently occurred in the Azerbaijani-language virtual environment, are analyzed. As a result of the research, it is determined that the image of Dede Gorgud (elder, wise old man, guide, adviser), which is based on the concept of wisdom of culture, originated from the traditional epos thinking, manifests itself in the Internet folklore as a change of social conditions, wisdom, sacredness in the context of virtual performance, some traditional belief behaviors different attitude -



manifests itself in the style of parody interpretation. In the article the ideological and idiocultural essence of Internet folklore is based on the concrete facts in the context of social protest, alternative thinking and behavior, the denial of stereotypes.

**Keywords:** Dede Gorgud, updating tradition, İnternet folklore, Azerbaijani-language virtual environment, social protest, denial of stereotypes, socially sanctioned outlet

## GİRİŞ

Trevor Blank hələ 2009-cu ildə folklorşünasların İnternet mühitində meydana gələn sosial-mədəni prosesləri, folklorik yaradıcılıq nümunələrini öyrənməkdə bir neçə on illik gecikdiyini (Blank 2009: 3), onların yalnız sxolastik üföqlərini genişləndirmək üçün deyil, eyni zamanda öz fənlərini rəqəmsal mərhələyə daşımaq üçün İnternetə baxmağının zəruri olduğunu (Blank 2009: 2) və folklor disiplinini sərhədlərini genişləndirməkdən qorxmamalı olduğumuzu (Blank 2009: 6) qeyd edirdi.

Alan Dundes isə, Simon Bronnerin təbirincə desək, folklorla kompüterü “mayalandıran” ilk folklorşünaslardan biri kimi (Bronner 2009: 27) hələ 1980-ci ildə “Xalq kimdir” məqaləsində kompüter programçıları arasında yaranan folklor barədə, yeni texnologiya haqqında yaranan lətifələr haqqında, nəhayət, texnologiyanın yeni folklor nümunələrinin yayılmasında həyati əhəmiyyət daşması barədə (Dundes 1980b: 17) qənaətlər irəli sürmüşdü.

Beləliklə, İnternetin dominant ünsiyyət vasitəsinə, kommunikasiyanın “apogeyinə” (Krawczyk-Wasilewska 2016: 23) çevrilməsi, web 2.0. texnologiyasının meydana çıxması və buna paralel olaraq, sosial şəbəkələrin – interaktiv ünsiyyət platformalarının, müzakirə, sosiallaşma, paylaşım və qarşılıqlı təsirlənmənin fonunda İnternet folklor yaradıcılığının həm kəmiyyət, həm sürətli yayılma və tirajlanma etibarını ilə, həm forma, həm də məzmun və mövzu cəhətdən daha rəngarəng nümunələrin meydana çıxdığı mühitə/məkana çevrildi. Lakin İnternet mühiti və burada meydana gələn virtual folklor prosesləri istər özünün informasiya mənbələri, istər burada iştirak edənlərin dünyagörüşü və təsəvvürləri, istərsə də onları sosial qrup kimi bir araya toplayan idio-kulturoloji faktorları baxımından folklorun ənənəvi istehsal, istehlak, icra, yayılma və variantlaşma mühitindən tamamilə fərqlənir.

## İNTERNET FOLKLORUNDA SOSIAL PROTEST GERÇƏKLİYİN PARODİK İNTERPRETASIYASI KİMİ

Alan Dundes qeyd edir ki, müasir dünyada folklorun funksionallığını təmin edən ən mühüm amillərdən biri *sosial protestdir* (Dundes 1980a: 34). Şübhəsiz ki, sosial şəbəkə, forum və çevik rəqəmsal kommunikasiya platformalarında meydana gələn folklor yaradıcılığı prosesində müşahidə olunan sosial protestin sosial psixoloji, sosial-mədəni və digər səbəbləri, konteksti və fəlsəfi-ideoloji əsasları vardır (bu barədə irəlidə bəhs edəcəyik).

Russel Frank isə İnternet folklorunu – “netlore”-ni “sosial media kimi “rəsmi” kommunikasiya kanallarına paralel gedən, adətən onu *parodiya edən*, ələ salan və onlar barədə şərhlər verən yeraltı kommunikasiya dünyasında dövr edən dağıdıcı (destruktiv) oyun şəkli” (Frank 2011: 9) kimi xarakterizə edir. Alimin “netlore”-ni folklor kimi şərh edərkən diqqət yetirdiyi əsas xüsusiyyətlər parodiyalaşdırma, ələ salma, yeraltı kommunikasiya dünyasında dövr etmə və dağıdıcılıqdır. Buradan aydın görünür ki, parodiyalaşdırma, ələ salma, dağıdıcılıq kimi əlamətlər sosial protestin müxtəlif şəkilləridir. Folklorun sosial sanksiyalaşdırılmış reaksiyanın çıxışı (“dütkeşi”, “bacası”) (**socially sanctioned “outlet”** – Dundes 2005: 359) funksiyasını daşdığına nəzərə alsaq, bu halda İnternet folklorunda özünü



göstərən sosial protestin, bütövlükdə mədəni yaradıcılığın mahiyyətindən qaynaqlanan psixoloji reaksiyanın sosial-mədəni təzahürü olduğu qənaətinə gələ bilərik.

**Parodik interpretasiya** eyni zamanda keçmişlə əlaqənin qurulması, keçmişə sahiblik və varisliyin göstəricisidir. O qəhrəmanlar və yaxud deyimlər parodiyalaşdırılır ki, o bizim mədəni yaddaşımızda, mədəni mənalar sistemimizdə mövcuddur, dərin izlər buraxıb və biz onu ələ salmaqla, yamsılamaqla həm də hazırki çağda ona sahibliyimizi göstəririk. Stereotiplərin dəstəklənməsi və inkarı kontekstində məsələyə baxdıqda sosial şərt və situasiyanın tələbindən, personal performativ disskursiv aktdan asılı olaraq, mövqe və maraqların dinamikasını, cari strategiya baxımından nəyə xidmət etdiyini anlamaq mümkündür. Dədə Qorqud kimi müdrik ağsaqqalın, Koroğlu kimi igid qəhrəmanın İnternet folkloru kontekstində ironik planda diqqət mərkəzinə gətirilməsi, parodiyalaşdırılaraq komik təqdimatı, əslində, mədəni varisliyin və özünü ilə “zarafat etmə” mənəvi səlahiyyətinin və psixoloji “vizasının” göstəricisidir. Professor Qorxmaz Quliyev yazır ki, “... əsl dəyərlər, vəsf etməklə, bütələşdirməklə deyil, yeri gələndə gülüş və zarafat hədəfinə çevirməklə, özünə məhrəm etməklə yaranır” (Quliyev 2017).

Alimin Facebook sosial şəbəkəsindəki profili üzərindən Koroğlunun Bakı şəhərində ucladılan heykəli kontekstində sosial şəbəkələrdə bu obrazla bağlı meydana gələn zarafat, lağ-lağı nümunələri haqqında qeyd etdiyi bu fikirlər, əslində, parodiyalaşdırmanın arxasında dayanan xüsusi bir məqamı diqqət mərkəzinə gətirir. Belə ki, tarixi yaddaşdan, ənənədən bəlli olan obrazların komik planda aktuallaşdırılması, onun haqqında parodik interpretasiyaların verilməsi həm də milli yetkinliyin, məhrəmliyin ifadəsidir. Başqa sözlə desək, ***Koroğluya etnik milli səviyyədə sahibliyimizin ənənə çərçivəsində – epos kodunda nümunəsi “Koroğlu” dastanıdırsa, bu obraza yeni ənənə və davranışların meydana çıxdığı, gənclik idiokulturasının dominantlıq təşkil etdiyi virtual sosial-mədəni mühitdəki münasibətimizin şəkli komik və ironik planda yaradılan folklorik faktlardır.***

Lutz Röhrich və Wolfgang Mieder atalar sözlərinin modern dildə parodiyalaşdırılmasının səbəbi barədə yazırlar ki, “Çox istifadə olunan hər şey zamanla köhnəliyindən qısa müddətdə parodiyanın materialı şəklinə düşür... amma atalar sözlərini parodiyaya çevirən səbəb təkə bu köhnəlmə deyil. Hazırki dövr atalar sözlərinin qəti, qısa, ümumiləşdirici və bir tərəfli müdrikliyinə və keçərlilik iddiasına müxalifliyi sanki şəxsən özü dəvət edir və keçmiş əsrlərə nisbətən bu günün keçərli olması daha aydın görünür. Dövrümüzdə gəlib çatan bütün dəyər və normaların sorğu-sual edilməsi bizi eyni zamanda atalar sözlərinə qarşı da tənqidi bir münasibət sərgiləməyə vadar etməlidir” (Röhrich, Mieder 2006: 357). Deməli, müəlliflərin yanaşmasından aydın olur ki, parodiyalaşdırma üçün birinci səbəb zaman baxımından bəzi şeylərin köhnəlməsi, digər səbəb isə, atalar sözlərinin mahiyyətində olan müdriklik və gerçəkliyi formulə etmək iddiasıdır ki, bu, da birinci səbəblə sıx bağlı olmaqla, müasirlik, yeniliklə oppozisiyanı yaradan əlamətdir. Həmçinin nəzərə almaq lazımdır ki, atalar sözləri stereotipik düşüncənin hazır modeli/qəlibi olmaqla onun dəstəkləndiyi və yaşadıldığı ən mühüm alətlərdən biri kimi antistereotipik mövqe və münasibəti də tətikləyici xarakterə malikdir.

Əgər İnternet folkloruna ***ənənənin yenilənməsi, ənənənin parodiyası, ənənədən qaçma, ənənəyə alternativ yaratma və ənənənin inkarı*** kontekstində baxsaq, görürük ki, bu prosesinin meydana çıxmasının psixoloji, sosial-mədəni, nəhayət, fəlsəfi-iedoloji alt qatı, genezisi vardır.

Hər şeydən əvvəl İnternet mühiti, xüsusilə, sosial şəbəkələr yeniyetmə və gənclərdən təşkil olunmuşdur ki, bu da həmin mühitin ideoloji və idiokulturoloji təməllərində gənclik idiokulturasının aparıcılığını göstərir. Şübhəsiz ki, virtual sosial mühit bütün yaş kateqoriyalarından olan insanlardan təşkil olunmuşdur. Lakin istər folklorun ənənəvi, istərsə





də, virtual mühitdə yaranma, icra və yayılmasından asılı olmayaraq, o, “... həm böyüklərin, həm də uşaqların həyat axarındakı önəmli problemərin həllində bir yoldur” və “... fərdin yaşam periodundakı (məsələn, doğum, ərğənlik, evlənmə, ölüm) və cəmiyyətin təqvim dövrətəsindəki (məsələn, əkin, biçin və s.) kritik nöqtələr ətrafında klasterləşdirilə” bilər (Dundes 2007: 64). Bu baxımdan yanaşdıqda, virtual sosial mühitdə həm böyüklərin, həm ərğənlərin, həm də uşaqların iştirak etməsindən asılı olmayaraq, yaradıcılıqda insanın fərdi həyatı və cəmiyyət yaşamında mövcud olan önəmli nöqtələr, mərhələlər – uşaqlıq, yeniyetməlik, ərğənlik, yaşlılıq və s. özünü göstərir. Lakin nəzərə almalı olduğumuz məqam ondan ibarətdir ki, fərdin yaşamındakı bu mərhələlər sadəcə olaraq, diaxron yaşam mərhələləri deyil, psixoloji mövqə, maraq və strategiyalarla müşayiət olunan effektlərə görə özünü göstərir. Demək istədiyimiz odur ki, İnternetdə hər yaş kateqoriyasından insanların olmasına baxmayaraq, uşaqlıq və ərğənlik psixoloji mövqeyindən yaradılan faktlar üstünlük təşkil edir. Daha doğrusu, virtual sosial mədəni mühitdə meydana gələn folklorik faktlarda sosial protest şəklində meydana çıxan parodiyalaşdırma və ənənənin yenilənməsi proseslərinin psixoloji genezisində uşaqlıq və ərğənlik çağının davranışlarını axtarmaq daha doğru olardı. Heç təsadüfi deyildir ki, Simon J. Bronner gənclərin İnternetə böyük həvəs və maraq göstərməsini *ərğənliyə keçidin mədəni təzahürü* kimi izah edir. Alim yazır ki, “bu onların evdən çölə çıxmalarına, fiziki mobillik qazanmalarına və ərğənliyə mədəni keçidlə bağlı sosial əlaqələrinə şərait yaradır” (Bronner 2009: 31). Əgər nəzərə alsaq ki, evdən kənarlaşmağa cəhd etmək, konkret olaraq, valideynlərin təsir dairəsindən xilas olmaq, həm də psixoloji olaraq stereotiplərdən qurtulmaq, xilas olmaqdır, o halda, virtual sosial şəbəkələrdə ənənəyə münasibətdə meydana çıxan davranış və düşüncələrin (*ənənənin yenilənməsi, ənənənin parodiyası, ənənədən qaçma, ənənəyə alternativ yaratma və ənənənin inkarı*) motivini anlamaq bilərik. Bu həm də stereotiplərə etiraz fonunda ənənəyə, çərçivə və məhdudluyətlərə protestin təzahürüdür. Bu kontekstdə məsələyə yanaşma İnternet folklorunun əsas mahiyyətini təşkil edən sosial protestin psixosemantikasının dərkində açar rolunu oynaya bilər. Seyfi Karabaşın Molla Nəsrəddin lətifələrini yaradan sosial-mədəni mühitin psixoloji mahiyyəti barədə irəli sürdüyü bu fikri də dediklərimizin üzərinə əlavə etsək, İnternet mühitində Dədə Qorqud obrazı ilə bağlı meydana gələn folklorik nümunələrin yaranma səbəblərini anlamış olarıq. S. Karabaş Molla Nəsrəddin lətifələrini *“sosial nəzarətin təzyiqindən boğulma təhlükəsi yaşayan fərdin həmin nəzarətdən yayınmaq üçün təhlükəsiz çıxış yolu”* (Karabas 1990: 303) hesab edir. Bu məntiqlə yanaşdıqda İnternet folklorunda müşahidə olunan parodiyalaşdırma və ənənəyə sərbəst münasibəti sosial protestin müxtəlif formaları olmaqla sosial nəzarətdən yayınma və sosial təzyiqdən xilas olmanın mexanizmi hesab etmək olar.

Həmçinin *İnternetin anonim təbiəti və İnternet folklorunun anonimliyi* ənənənin yenilənməsi, ənənənin parodiyası, ənənədən qaçma, ənənəyə alternativ yaratma və ənənənin inkarı kimi davranışların meydana çıxmasına əlverişli mühit yaratmışdır ki, bu da, *ənənədən qaçma, ənənəyə alternativ yaratma və ənənənin inkarı “ənənəsinin” ortaya çıxmasına şərait yaratmışdır*. “İnternetin, eləcə də sosial medianın istifadəçilərə yaratdığı *anonimlik* imkanı bir tərəfdən fərdlərin sosiallaşması, ünsiyyəti və yaxınlaşmasına mane ola biləcək psixoloji bariyerlərin aradan qalxmasına, istifadəçilərin sərbəst və rahat şəkildə özünüifadə etməsinə şərait yaradırsa, digər tərəfdən də naməlumluq, qeyri-müəyyənlik və bilinməzlik hesabına ən müxtəlif neqativ, qanunazidd əməllərin də həyata keçirilməsinə imkan verir” (Алигулиев, Кулиев 2020: 72; Quliyev 2020: 51:). Yeri gəlmişkən T. Blank “xalq təhkiyyəsinin transformasiyası üçün ideal bir kanal” olaraq İnternetin “anonimliyi ve fikirlərin sürətli yayılmasındakı təsiri”ni əsas görür (Blank 2007: 19).

E. Gülüm isə İnternetin – virtual platformanın anonimlik imkanının istifadəçilər üçün yaratdığı şəraitə diqqətli cəlb edərək yazır ki, “Sosial təzyiqdən qaynaqlanan avtosenzuranın müxtəlif



anonim xarakterli virtual ünsiyyət platformalarında özünü göstərməməsi bu məcralarda bir araya gələn insanların, fiziki yaşamlarında yarada bilməyəcəkləri “marginal” xüsusiyyətli folklorik qruplar yarada bilməsinə belə imkan verir” (Gülüm 2020b: 38). Deməli, İnternetin anonim xarakteri, istifadəçilər üçün yaratdığı anonim ünsiyyət və münasibət şəraiti bir tərəfdən sosial basqının aradan qalxmasına, “avto senzura”dan yayınmağa, digər tərəfdən isə, “xalq təhkiyyəsinin” transformasiyasına imkan yaradır. Virtual məkanda ənənənin ictimai senzura və qınağının, eyni zamanda rəsmi-hüquqi məsuliyyətin aradan qalxması elə bir psixoloji mühit yaradır ki, bu da özü-özlüyündə ənənədən kənara çıxmağa, ənənəyə alternativlərin yaranmasına, ənənənin parodik interpretasiyasına gətirib çıxarır. Ü.Arklan və H.Rençber yazır ki: “Fərdlər gündəlik həyatda cəsarət edə bilmədikləri hərəkətləri anonim kimlik arxasında gizlənərək ifa etməkdə, qanuni təqibdən daha asan şəkildə qaçmaqdadırlar” (Arklan, Rençber 2017: 36).

*Beləliklə, İnternetin istifadəçilər üçün yaratdığı anonimlik imkanı ilk növbədə psixoloji olaraq sosial təzyiç və senzuradan xilas olmağa, bunun davamı olaraq, ənənə ilə sərbəst davranmağa – ona qarşı çıxmağa, ona alternativ yaratmağa və onu inkar etməyə şərait yaratmışdır.*

## **AZƏRBAYCANDİLLİ VİRTUAL MÜHİTDƏ DƏDƏ QORQUD OBRAZININ PARODİK CİZGİLƏRİ**

Hər şeydən əvvəl onu deyək ki, Dədə Qorqud obrazı epik ənənədə təkcə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu ilə deyil, eyni zamanda müxtəlif türk xalqlarında mövcud olan əfsanə, rəvayət və deyimlər kontekstində xarakterizə olunur. Əfsanə və rəvayətlərdəki “Dədə Qorqud obrazı ilə eposdakı Dədə Qorqud obrazı arasında ciddi fərqlər vardır” (Quliyev 2016: 103) və bunları aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

### **I. Qeyri-adi doğuluş və görkəm (əlamət, keyfiyyət) spesifikasiyası:**

- 1) Qorqudun anası 3 il hamilə olur (Bayat 2003: 33;).
- 2) 9 gün doğum sancısı çəkir (Bayat 2003: 33).
- 3) Qorqud dünyaya gələndə torbaya bənzər “yığıntı” şəklində olmuşdur (Bayat 2003: 33).
- 4) Qorqud dünyaya gələr-gəlməz dünyanı 3 gün, 3 gecə qaranlıq alır (Bayat 2003: 33).
- 5) Güclü yağışlar yağır, tufan qopur (Bayat 2003: 33).
- 6) Sırı dərya və Qara dağın üzərini duman alır (Bayat 2003: 33).
- 7) Qorqud ala gözlü div qızından (və yaxud Türklə dəniz pərisindən) doğulmuşdur (Bayat 2003: 35). Qorqudun anası müxtəlif variantlarda – div, pəri, qu quşu, məzardan çıxmış cin və s. də göstərilir (Durbilmez 2003: 225).
- 8) Qorqudun boyu 6 arşındır (Bayat 2003: 33).
- 9) Qorqud min il ömür sürmüşdür (Bayat 2003: 35).
- 10) Dədə Qorqudun durduğu (doğulduğu) yer dünyanın mərkəzidir (Bayat 2003: 37).

### **II. Ölümsüzlük axtarışı və bununla bağlı davranış aktları (kələk və oyunbazlıq):**

- 1) Qorqud yuxuda olarkən ağ paltarlı qəribə varlıqlar onun 40 il yaşayacağını xəbər verirlər (Bayat 2003: 32).
- 2) Dünyanın dörd bir yanını gəzir (Bayat 2003: 32).
- 3) Dəryanın ortasında – suyun üzərində xalçasını sərərək oturur.

4) Durmadan qopuz çalır.

5) Bir dəfə olsun belə “ölüm” sözünü dilinə gətirmir (Bayat 2003: 38).

6) Əzrayıl onu tanımasın deyə bütün bədənini palçığa batıraraq uşaqların arasında gizlənir (Bayat 2003: 44).

7) Dədə Qorqud şeytanları aldadaraq qopuzu düzəltməyin sirrini öyrənir (Bayat 2003: 35).

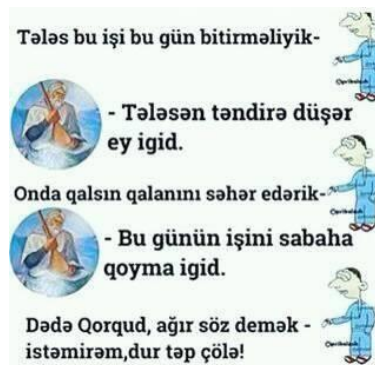
### III. Tabu və ya normanın pozulması aktı:

1) Dədə Qorqudun ayağı gəncliyində bilmədən yorğanın altında bacısının ayağına toxunmuşdur və buna görə də öləndə torpaq onun bir ayağını qəbul etməmiş, qəbirdən çölə atmışdır (Bayat 2003: 33)” (Quliyev 2016: 104).

Göründüyü kimi, əfsanə və rəvayətlərdə Dədə Qorqud obrazı xtonik əlamətlər, komik davranışlar, cilddəyişmə, kələkbazlıq, əcəli aldatma, əzrayıldan, ölümdən qaçma, şeytanları aldatma və s. kimi davranışlar sərgiləyir ki, bunlar da onu eposdakı təqdimatından fərqləndirir. Əfsanə və rəvayətlərdə Dədə Qorqudun sərgilədiyi bu davranışlar, şübhəsiz ki, mədəniyyətin müdriklik konseptinin tərkib hissəsi kimi bir tərəfdən mədəni qəhrəmanlıq və quruculuq, digər tərəfdən isə triksterlik və dağıdıcılığı özündə ehtiva etdirir. Lakin bütün hallarda Dədə Qorqudun epos düşüncəsindən görünən obrazı müdriklik, ağsaqqallıq, yaşlılıq, yolgöstərənlik, gələcəyi görmə və s. ilə xarakterizə olunur.

“Klassik ənənədən, real sosial mühitdən ağsaqqal, müdrik kimi tanıdığımız, eposda yol göstərən, hər cür müşkülləri həll edən, oğuz igidlərinə ad verən Dədə Qorqud obrazı müasir dövrün ideoloji tendensiya və trendlərinə müvafiq olaraq yeni “dizayn”-da ortaya çıxmaqdadır. Virtual sosial şəbəkə və forumlarda azad özünü ifadə imkanı əldə edən istifadəçilər ənənəvi olan istənilən məsələyə innovativ, alternativ baxış sərgiləyirlər” (Quliyev 2019: 87).

Dədə Qorqud obrazı ilə bağlı İnternetdən (müxtəlif sosial platformalardan) qeydə aldığımız folklorik faktlara diqqət yetirək:



URL – 1

Göründüyü kimi, mətn dialoq əsasında qurulmuşdur və tərəflərdən biri Dədə Qorqud obrazıdır. Ənənənin təsiri ilə Dədə Qorqudun nitqi atalar sözlərindən təşkil olunmuşdur. Lakin bu dialoqda Dədə Qorqudun dilindən eyni situasiya kontekstində deyilən atalar sözlərinin biri-biri ilə ziddiyyət təşkil edir ki, bu da komiklik yaradır. Dədə Qorqud birinci halda tələsməməyi tövsiyə edərsə (“Tələsən təndirə düşər”), ikinci halda tələsməyi məqbul hesab edir (“Bu günün işini sabaha qoyma”). Təbii ki, digər İnternet folkloru nümunələrində olduğu kimi, burada da mətn bir neçə səviyyədə istinad və əlaqələnməni, xatırlama və



assosiasiyayı özündə ehtiva etdirir. Əvvəla, burada atalar sözlərindəki paradoksalıq müasir düşüncənin gözü ilə yenidən dəyərləndirilir. Yuxarıda da əsaslandırıldığı kimi, hökm etmə, formul və model vermək iddiasında olan atalar sözləri özü-özlüyündə tənqiddə və təkzibə, yenidən sübuta və yaxud arqumentləşdirilməyə ehtiyac yaradır. Bu baxımdan yuxarıdakı folklorik faktı yaradan düşüncə həm də atalar sözlərində və deyimlərdəki oppozisional, paradoksal, biri-birini təkzib edən düşüncəni diqqət mərkəzinə gətirir. Eyni zamanda bu atalar sözləri məhz Dədə Qorqudun dilindən aktuallaşdırılır. Yəni burada ənənəvi yaddaşdan, eposdan gələn Dədə Qorqudun müdrik, ağsaqqal, yolgöstərən, ata statusuna istinad olunur. Dədə Qorqud yalnız atalar sözləri ilə danışır. Amma qəribəlik həmin atalar sözlərinin biri-birini təkzib etməsindədir. Deməli, burda bir tərəfdən atalar sözlərinə, digər tərəfdən isə onu yaradan və yaxud ifadə edən statusa – müdrikə və ənənəvi müdrikiyə ironik münasibət sərgilənir. Bu münasibətin kuliminasiyası isə dialoqun sonunda Dədə Qorqudun ünvanına deyilən sözdə özünü göstərir. Qarşı tərəf (eyni zamanda folklorik faktı yaradan düşüncənin dayandığı mövqe) “Dədə Qorqud, ağır söz demək istəmirəm” deməklə, əvvəla, ənənədə müqəddəs, övliya kimi qəbul edilən şəxsə tam profan münasibət bildirir, başqa sözlə, onu desakralizasiya edir, ikincisi isə, onu və dediyi sözləri qəbul etməyərək “dur tər çölə” şəklində cavab verir. Mətnin sonunda birbaşa olaraq, Dədə Qorqud obrazına, dolayısı yolla isə atalar sözlərinə qarşı sərgilənən münasibət nə qədər komik və yumoristik olsa da, ənənənin inkarına xidmət edir. Burada sosial protest məhz ənənəni – atalar sözləri və Dədə Qorqudu ələ salmaqla, ona qarşı alternativ düşüncəni – folklorik faktı yaradan fərdi və yaxud qrup mövqeyini irəli sürməklə ifadə olunmuşdur. Beləliklə, zahirən Dədə Qorqud ənənəvi statusuna müvafiq olaraq, atalar sözləri ilə mətndə yer alsada, ənənəvi düşüncədən qaynaqlanan obraz, ad, funksiya ənənənin yenilənməsi kimi özünü göstərsə də, folklorik faktı yaradan düşüncənin dayandığı mövqe, göndərdiyi mesaj, əslində, ənənənin inkarı və ənənəyə alternativ yaratma cəhdinin nümunəsidir.

Məlumdur ki, Dədə Qorqud obrazının igidlərə advermə funksiyası ənənədə ən dərin iz buraxmış fəaliyyətlərindəndir. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu başdan-ayağa igidlik, qəhrəmanlıq göstərmiş, qan tökmüş igidlərin Dədə Qorqud tərəfindən adlandırılması, onların şəninə “boy” boylaması, “soy” soylaması ilə müşayiət olunur. Daha doğrusu, patriarxal düşüncənin məhsulu olan və kişilik metaforaları ilə süslənən eposun aparıcını xəttini ərgənləşmə və onunla bağlı ritualların folklorik təsvirləri təşkil edir. S.Qarayev yazır ki, “Dədə Qorqudun boylaması və soylaması oğulun kişi mühitində igid kimi doğulmasını təmin edir” (Qarayev 2020: 198). Yəni eposda baş kəşib qan tökmə, düşmənlə savaşa, ad qazanma kimi davranışlar, əslində kişilər arasındakı rəqabətli mühitin metaforik-simvolik işarələridir və qəhrəmanlaşma, igidlik və ərgənləşməyə xidmət edir. Heç təsadüfi deyildir ki, gənclərin, oğul və “oğlancıq”ların ərgənləşmə ritualından keçirilməsində müdrik, ağsaqqal, yol rəhbəri kimi Dədə Qorqud iştirak edir. Məhz Dədə Qorqudun advermə, boy-boylama və soy-soylaması vasitəsilə gənclərin həyata keçirdiyi igidliklər legitim status alır, onlar kişilər, atalar, bəylər sırasına qəbul olunurlar. C.Bəydili dastandakı “Ol zəmanda bir oğlan baş kəsməsə, qan tökməsə ad qomazlardı” ifadəsinə istinadən yazır ki, “Yəni ad o zaman verilir ki, şəxsiyyət öz yeni doğulmuş “mən”ini fiziki cəhətdən də baş kəsməklə, qan tökməklə təsdiqləmiş olsun. Çünki həmin cəmiyyətdə ancaq qüvvətli və cəsur olanlar “ərlik ərdəmi”nə sahib olur və sayılırlar. ... Belə bir ərlik ərdəminin isə Qalın Oğuz elində adını verən və onu sakral akt kimi “rəsmiləşdirən” “Oğuzun ... tamam bilicisi, qayıbdən dürlü xəbərlər söyləyən” Qorqud Atadır” (Bəydili 2015: 230). Beləliklə, epik ənənədə Dədə Qorqudun ən mühüm funksiyası igidlərə ad, bəylik və taxt-tac vermə ritualını icra etməsidir. Heç şübhəsiz ki, bu davranışlar eposda tamamilə ciddi planda, sakral dəyərlər, inanc və ənənənin qorunması rakursundan təqdim olunur.

Lakin İnternet mühitində Dədə Qorqudun advermə funksiyası və həmin funksiyanın icrasını təmin edən statusu, eləcə də verdiyi adlar heç bir halda ənənədəkinə bənzəmir. Nümunələrə diqqət yetirək və bundan sonra təhlilləri davam etdirək:

Dədə Qorqud gəlir kəndə görür kimse inəkləri boğub öldürüb. Soruşur kim eliyib? Deyirlər Filankəsin oğlu adsız igid.  
O da qayıdır ki belə Əclafə nə ad verəsən



55

Комментарии: 6

URL – 2

Facebook sosial şəbəkəsindəki profildən (28 oktyabr 2018-ci ildə) yayılan bu folklorik fakt bizə eposdan bəlli olan advermə situasinyaı xatırladır. Məndən aydın olur ki, Dədə Qorqud “inəkləri boğub öldürən”, “filankəsin oğlu”, “adsız igid”in hərəkətlərinə görə ona ad verməlidir. Yəni ənənədən bəlli olan “baş kəsib, qan tökmək” deyiminə müvafiq olaraq, Dədə Qorqud “inəkləri boğub öldürən” şəxsi mükafatlandırılmalı, ona ad qoymalıdır. Təqdim edilən folklorik fakt adı və soyadı bəlli olan profildən paylaşıldığı üçün (böyük ehtimal ki, izləyənlər arasında müxtəlif yaş, gender nümayəndələri olduğundan, açıq ad və imza ilə, yəni sosial stereotiplərin təzyiqi altında) Dədə Qorqudun həmin “igidə” verdiyi ad digər variantlardan bir qədər “yumsaq” olmuşdur.

Folklorik faktın Twitter üzərindən (02 oktyabr 2018-ci ildə) ümumi ad – ləqəblə (nickname) işarələnmiş istifadəçi tərəfindən yayılmış variantında isə bir qədər fərqlərlə, daha sərbəst reaksiya verilmişdir. Nümunəyə diqqət edək:



He diet sarabsky  
@Cahid\_Sh

Dədə qorqud bir gün gəlib görür ki bir nəfər kənddəki bütün buğaları öldürüb deyir belə qəhbəyə nə ad verəsən axı

12:26 PM · 2 okt. 2018 r. · Twitter for iPhone

7 ретвитов 1 Цитировать твит 33 отметки «Нравится»

URL – 3

Həmin nümunə heç bir dəyişiklik edilmədən Twitter-dəki profildən “copy” edilərək Facebook-da (20 oktyabr 2018-ci ildə) ümumi adla işarələnmiş profildən də paylaşılmışdır:



He diet sarabsky  
@Cahid\_Sh

Dədə qorqud bir gün gəlib görür ki bir nəfər kənddəki bütün buğaları öldürüb deyir belə qəhbəyə nə ad verəsən axı

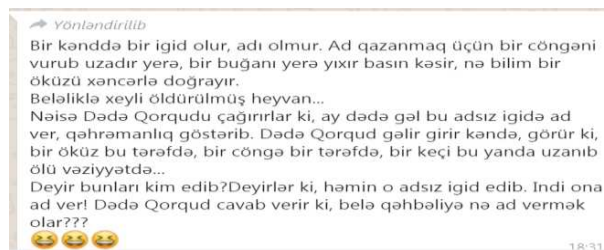
URL – 4

Hər iki paylaşımında (URL-2, URL-3) əvvəlkindən (URL-4) fərqli olaraq, *inəkləri* deyil, “*buğaları*” boğub öldürən “*filakəsin oğlu*”, “*adsız igid*” deyil, “*bir nəfər*”dən söhbət gedir. Sonda Dədə Qorqudun dilindən deyilən ifadə, əvvəlki variantla müqayisədə daha sərt, etik baxımdan vulqar, lakin sosial şəbəkələrin təbiətinə müvafiq şəkildə öz əksini tapmışdır. Diqqəti cəlb edən əsas məqamlardan biri də odur ki, ənənədə, epos disskursunda “*buğa*”, “*qoç*”, “*igid*”, “*oğlan*”, “*alp ərən*” ad-təyinlərdən, ərgənlik və kişiliklə bağlı metaforik-simvolik işarələrdən istifadə olunduğu halda, İnternet mühitindən qeydə aldığımız folklorik faktlarda “*inək*”, “*filakəsin oğlu*”, “*bir nəfər*”, “*kimsə*” kimi gündəlik danışq dilinə, məişət üslubuna xas sözlərdən istifadə olunmuşdur. Eyni vəziyyəti Molla Nəsrəddin lətifələrinin İnternet mühitində meydana gəlmiş variantlarında da müşahidə etmək mümkündür. Məsələn, İnternetdə Molla Nəsrəddinin məşhur “*Kişinin sözü bir olar*” lətifəsindəki “40” yaş məsələsi “45”lə (<http://letifeler.com/tags/molla-nesreddin?page=13>), Mollanın “*ulağı*” “*atla*” əvəz olunmuş, eşşəyi tərsinə minməyi isə “*arxadan gələn təhlükələri görmək üçün*” (<https://www.facebook.com/reyyanshero/photos/564812120796044>) kimi interpretasiya olunmuşdur.

Ö. Oğuzun “*hər təhkiyə öz mühitində mənalı və dəyərlidir*” (Oğuz 2013: 93) fikrini Dədə Qorqudla bağlı virtual mühitdə yaranan folklorik faktlara tətbiq etsək, məlum olar ki, bu tipli folklorik faktlar yeni mənalara və ənənələrin yarandığı sosial şəbəkələrdə “*anamlı*” və “*dəyərlı*”dir. Beləliklə, Dədə Qorqud obrazı üzərində qurulan bu tipli İnternet folkloru nümunələri, qəhrəmanlığa, müdriqliyə, sakrallığa ironik münasibətin, ənənənin inkarı və ənənəyə alternativ yaratma davranışı ilə ortaya çıxan sosial protestin folklorik təəcəssümüdür.

Deməli, ənənəvi folklorun yarandığı, sosial kontekstdə mənalı görünən vahidlər, həmin sosial kontekst üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edən anlayışlar yeni mühitdə anlaşılmadığına, semantik cəhətdən “*oxunmadığına*” görə avtomatik olaraq mənasız görünə, dəyişdirilə, unudula, itirilə bilər. Şübhəsiz ki, folklorik faktı yaradan düşüncə, təsəvvürlər sistemi, onun yaradıldığı mühit, sosial qrup, həmin qrupun dünyagörüşü, həyata baxışı, dil-üslub xüsusiyyətləri, leksikonu, jarqon və vulqarizmdən istifadə səviyyəsi və s. kompleks şəkildə nəzərə alınmalıdır.

Dədə Qorqudla bağlı folklorik faktın WhatsApp çevik rəqəmsal platforma üzərindən (təxminən 2018-ci ilin oktyabr ayında) yayılmış variantı (URL-5) isə digərləri ilə müqayisədə daha geniş təhkiyəyə, spesifik üsluba və bir qədər fərqli leksikona malikdir. Qeyd edək ki, WhatsApp üzərindən paylaşılarda profil məlumatları əks olunmadığından, yəni anonimlik daha asan təmin olunduğundan bu tipli faktlarda daha açıq-saçıq və vulqar ifadələrə rast gəlinir. Nümunəyə baxaq:



URL – 5

Göründüyü kimi, bu nümunədə də eyni situasiya təsvir olunur, lakin bir qədər süjetli və təfərrüatlı şəkildə. Bu mətn nümunəsi nə qədər müasir səsəlməyinə, yazılı üsluba müvafiq olmağına baxmayaraq, digər folklorik faktlarla variantlıq təşkil edir. Elektron mühitdə



meydana gələn folklorik faktlar dil-üslub özəllikləri baxımından yazı ilə şifahinin məxrəcindədir və bu nümunələrin meydana gəlməsində fərdi üslub, fərdi mövqe kollektivin içərisində bəzən tam “itməyə”, “udulmaya” da bilir. Folklorun ənənəvi yaranma, ifa və yayılma mühiti şifahi sözə, müvəqqəti yaddaşa söykəndiyi üçün hər bir fərd kollektivin çəkisi, gücü qarşısında əriyə, yox ola bilir. Lakin virtual kommunikativ mühit rəqəmsal texnologiyalara əsaslandığından yarandığı andan etibarən elektron resursa çevrilir və İnternetdə arxivləşir. Odur ki, ənənəvidən fərqli olaraq, İnternet folkloru hər bir yaradıcı//ifaçının performansında variant kimi qeydə alınır. **Bu isə digər xüsusiyyətləri ilə yanaşı, İnternet folkloru yaradıcılığında fərdin rolunu, fərdi variantları nəzərə almağı zəruri edir.** Təsadüfi deyildir ki, Metin Ekici ənənənin yenilənməsi kontekstində “fərdi yaradıcılıq” (“bireysel yaratıcılıq”) (Ekici 2008: 35) məsələsinə xüsusi diqqət yetirir və “ənənənin daxilində mütləq fərdi yaradıcılıq və fərdi yaradıcılığın gətirdiyi bir dəyişmə və dəyişmənin gətirdiyi bir inkişaf az və ya çox dərəcədə mövcud olacaqdır” (Ekici 2008: 35) deyir. Xüsusilə də, virtual sosial şəbəkələrdə ayrı-ayrı profil sahibləri və onlardan təşkil olunmuş qrupların ənənəyə, ənənəvi deyim, obraz və təsəvvürlərə münasibətdə sərgilədiyi mövqe və yaratdıqları mədəni yaradıcılıq nümunələri – folklorik faktlar bir tərəfdən ənənənin parodiyası, dəyişdirilərək yenilənməsidirsə, digər tərəfdən də, fərdi yaradıcılığın, personal performativ akt kontekstində fərdi mövqe, zövq və seçimlərin, trend və dəblərə reaksiyasının təəcəssümüdür. Fərdlərin və yaxud sosial qrupların daşdığı dünyagörüş və ideologiya, rəşional və ya emosional qavrama və təəcəssüm üzərində qurulan İnternet folkloru nümunələri ümumi müzakirə üçün açıq olan, kollektiv müzakirə və kollektiv yaradıcılıq imkanları təqdim edən sosial şəbəkələr vasitəsilə paylaşılır. Sosial şəbəkə istifadəçisi və ya üzvü cari olaraq düşündüyü, hiss etdiyi, gündəlik qayğı və istəyini özünün sosial şəbəkəsinə - sosial qrupuna və yaxud auditoriyasına hipotetik olaraq ünvanlamaqla kollektiv fantaziya və kollektiv rekasiya modelində folklorik fakt yaradır və yaxud paylaşır. Beləliklə, ənənəvi folklorun yaranma, ifa və yayılma formatından fərqli olaraq, fərd – sosial şəbəkə işirəkçisi personal performativ akt icra etməklə virtual folklor yaradıcılığında işirak edir.

H.Z.Eryılmaz yazır ki, “internetin şəxsi şərh və individuellığa imkan yaratması ilə əlaqədar toxunulmaz və dəyişdirilə bilməz olduğu düşünülən bir sahəsi olan – “inanc” ünsüründə “dəyişiklik və çevrilmələr” meydana gəlmişdir (Zöhre Eryılmaz 2020: 110). Erol Gülüm isə yazır ki, “Rəqəmsal medianın ani və işirakçı təbiəti ənənəvi aktorların, qurumların və texnologiyaların yaddaş üzərində inhisarını pozmaqdadır” (Gülüm 2020a: 1403).

Qeyd olunanları İnternet mühitində Dədə Qorqudla bağlı meydana gələn folklorik faktlara tətbiq etdikdə burada şəxsi şərh və individuallığın, inanc mərkəzli anlayışların, ənənəvi institusional subyektlərin parodiyalaşdırılmasının səbəbini anlamış olarıq.

Yuxarıda Dədə Qorqud obrazı ilə bağlı təhlil etdiyimiz nümunələr bir-birinə yaxın zaman müddətində nüxtəlif sosial media platformalarından yaradılaraq paylaşılmışdır ki, bu da İnternet folkloru kontekstində həmin folklorik faktın variantlığını təmin etmişdir. Bu isə bizə onu deməyə əsas verir ki, müxtəlif sosial media platformaları üzrə müəyyən bir folklorik faktın hər hansı bir zaman kəsiyində meydana gəlmiş variantlarının hər tərəfli təhlili üçün həm **performativ akt** (yaradıcı//söyləyici//istifadəçi//paylaşan; auditoriya//dinləyən//görən//potensial yaradıcı//söyləyici; yaradılan//istehsal olunan//paylaşılan//göstərilən//düzəldilən//dəyişdirilən və s.), həm **disskursiv plan** (emosional rakursun mətnləşmə, ifa olunma, göstərilmə, nitqə, söyləmə çevrilmə şəkli, janrlaşması), həm **forma** (qrafik, audio, video, hypertext, multimedia və s.), həm **məzmun** (mövzu, süjet, motiv, obraz və s.), həm də, **kontekstual** (folklorik faktın yaranmasının, aktuallaşmasının, yenidən yaranmasınının informativ qaynağı – sosial media səviyyəsi (xəbər//məlumat//şərh//intervyü və s. üzrə janrlaşması), folklorik reaksiya faktına çevrilmə prosesi – sosial şəbəkələrdə müxtəlif mövqelər, maraqlar, arzular, istəklər, ehtiyaclar



fonunda kollektiv reaksiyanın, kollektiv rəyin, kollektiv münasibətin predmetinə çevrilmə, folklorlaşma, qəlibləşmə və s.) analiz nəzərə alınmalıdır. Hesab edirik ki, İnternet folklorunun araşdırılmasında yuxarıda qeyd olunan istiqamətlərin diqqət mərkəzində saxlanması, o cümlədən, yaranma, ifa edilmə, yayılma, anonimləşmə, variantlaşma və s. kimi proseslərin spesifikasının öyrənilməsində yeni nəzəri-metodoloji yanaşmaların, xüsusilə də, digər elm sahələri ilə kəsişmədə baxışların ortaya qoyulmasına ehtiyac vardır.

## NƏTİCƏ

Deyilənləri ümumiləşdirsək, ifadələr, davranışlar, düşüncələr və təsəvvürlər, bütövlükdə, folklorlarda ənənə və kollektiv yaddaşa ötürülənlər dinamik sosial şərtlər baxımından hər dəfə yenidən “saf-çürük” edilir, cari situasiyaların tələbinə uyğunlaşdırılmaqla dəyişdirilir. Ənənəyə münasibətdə ortaya çıxan bu proses, M.Ekicinin yanaşması ilə desək “ənənənin yenilənməsi”dir (Ekici 2008: 33).

Əgər İnternet folkloruna **ənənənin yenilənməsi, ənənənin parodiyası, ənənədən qaçma, ənənəyə alternativ yaratma və ənənənin inkarı** kontekstində baxsaq, görürük ki, bu prosesinin meydana çıxmasının psixoloji, sosial-mədəni, nəhayət, fəlsəfi-iedoloji alt qatı, genezisi vardır.

Virtual sosial mədəni mühitdə meydana gələn folklorik faktlarda sosial protest şəklində meydana çıxan parodiyalaşdırma və ənənənin yenilənməsi proseslərinin psixoloji genezisində uşaqlıq və ərəgənlik çağının davranışlarını axtarmaq daha doğru olardı. Necə ki, Simon J.Bronner gənclərin İnternetə böyük həvəs və maraq göstərməsini “onların evdən çölə çıxmaları”, “fiziki mobillik qazanmaları” və **ərəgənliyə keçidin mədəni təzahürü** kimi izah edir (Bronner 2009: 31). Əgər nəzərə alsaq ki, evdən kənarlaşmağa cəhd etmək, konkret olaraq, valideynlərin təsir dairəsindən xilas olmaq, həm də psixoloji olaraq stereotiplərdən qurtulmaq, xilas olmaqdır, o halda, virtual sosial şəbəkələrdə ənənəyə münasibətdə meydana çıxan davranış və düşüncələrin (**ənənənin yenilənməsi, ənənənin parodiyası, ənənədən qaçma, ənənəyə alternativ yaratma və ənənənin inkarı**) motivini anlamaq bilərik. Bu həm də stereotiplərə etiraz fonunda ənənəyə, çərçivə və məhdudiyətlərə protestin təzahürüdür. Bu kontekstdə məsələyə yanaşma İnternet folklorunun əsas mahiyyətini təşkil edən sosial protestin pıxosemantikasının dərkində açar rolunu oynaya bilər.

Klassik ənənədən, real sosial mühitdən ağsaqqal, müdrik kimi tanıdığımız, eposda yol göstərən, hər cür müşkülləri həll edən, oğuz igidlərinə ad verən Dədə Qorqud obrazı müasir dövrün ideoloji tendensiya və trendlərinə müvafiq olaraq yeni “dizayn”-da ortaya çıxmaqdadır. Virtual sosial şəbəkə və forumlarda azad özünü ifadə imkanı əldə edən istifadəçilər ənənəvi olan istənilən məsələyə innovativ, alternativ baxış sərgiləyirlər.

Beləliklə, zahirən Dədə Qorqud ənənəvi statusuna müvafiq olaraq, atalar sözləri ilə məndə yer alsada, ənənəvi düşüncədən qaynaqlanan obraz, ad, funksiya ənənənin yenilənməsi kimi özünü göstərsə də, folklorik faktı yaradan düşüncənin dayandığı mövqə, göndərdiyi mesaj, əslində, ənənənin inkarı və ənənəyə alternativ yaratma cəhdinin nümunəsidir.

Epik ənənədə Dədə Qorqudun ən mühüm funksiyası igidlərə ad, bəylik və taxt-tac vermə ritualını icra etməsidir. Heç şübhəsiz ki, bu davranışlar eposda tamamilə ciddi planda, sakral dəyərlər, inanc və ənənənin qorunması rakursundan təqdim olunur. Lakin İnternet mühitində Dədə Qorqudun advermə funksiyası və həmin funksiyanın icrasını təmin edən statusu, eləcə də verdiyi adlar heç bir halda ənənədəkinə bənzəmir.





## ƏDƏBİYYAT

- Алигулиев, Р. М. & Кулиев, Х. В., (2020). Возможности использования фольклора в информационной безопасности. Информационное общество, (5), 70-79;*
- Arklan, Rençber 2017: 36). Arklan, Ü. ve Rençber, H., (2017) İllegalitenin Kaçış Alanı Olarak Sosyal Medya // Current Debates in Public Relations Cultural and Media Studies, 9, 31-52,*
- Bayat F. (2003). Korkut Ata. Mitolojiden Gerçekliğe Dede Korkut. Karam.*
- Bəydili C. (2015). İstiqbal xalq ədəbiyyatınıdır... (seçmə yazılar). Bakı: Elm və təhsil, 312 s.*
- Blank T. (2007). Examining the Transmission of Urban Legends: Making the Case for Folklore Fieldwork on The Internet, Folklore Forum, 37.1, p. 15-26. <https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/3231/FF%2037-1%20Blank.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. İstifadə olunma tarixi: 01.09.2021*
- Blank, Trevor J. 2009. Toward a Conceptual Framework for the Study of Folklore and the Internet. Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World. /Edited by Trevor J. Blank/ Utah State University Press Logan, Utah, 290 p. 1-20,*
- Bronner S.J. (2009). "Digitizing and Virtualizing Folklore" İn *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. ed. Trevor J. Blank, p. 21-66. Logan: Utah State University Press,*
- Dundes A. (2005). Afterword: Many Manly Traditions—A Folkloristic Maelstrom. In Manly Traditions: The Folk Roots of American Masculinities, ed. Simon J. Bronner, 351–63. Bloomington: Indiana Univ. Press*
- Dundes A. (2007). Folklore as a mirror of culture// İn The Meaning of Folklore: analytical Essays of Alan Dundes. Edited and introduced by Simon J. Bronner. Utah State University Press.).*
- Dundes A (1980a). “Projection in Folklore - a Plea for Psychoanalytic Semiotics” İnterpreting Folklore”. Bloomington: İndiana University Press. p. 33-61*
- Dundes A. (1980b). Who are the folk? İnterpreting Folklore. İndiana, İndiana University press, p. 1-19*
- Durbilmez B. (2003). Efsaneden destana: Kazakistanda Korkut ata ve Korkut küyü//*Milli Folklor*, № 60, s. 219-232*
- Ekici M. (2008). Geleneksel kültürü güncellemek üzerine bir değerlendirme, Milli Folklor, Sayı: 80, s. 33–38;*
- Erll, A. Rigney, A. (2009). Introduction: Cultural memory and its dynamics. Mediation, remediation and the dynamics of cultural memory. (Eds. A. Erll and A. Rigney), 1-14. Berlin: Walter de Gruyter.;*
- Fine, Gary Alan (1979). Small Group and Culture Creation: The İdioculture of League Baseball Teams. *American Sociological Review*, 44: 733-745.*
- Frank R. (2011). Newslore: Contemporary folklore on the Internet. Univer.Press of Mississippi.*
- Gülüm E. (2020a). Alevi-Bektaşî inanç belleğinin sosyal medyayla imtihanı: Youtube'daki semah kayıtları. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 32, s. 1390-1405.*



- Gülümlü E.* (2020b). Teorik ve pratik boyutlarıyla sanal ortam folkloru. Ankara, Grafiker yayımları
- Karabas S.* (1990). The Use of Eroticism in Nasreddin Hoca Anecdotes. *Western Folklore*, 49(3), 299-305. doi:10.2307/1499627
- Krawczyk-Wasilewska, Violetta*, 2016. *Folklore in the Digital Age: Collected Essays*. Foreword by Andy Ross. Lodz 2016, Lodz University Press,
- Qarayev S.* (2020). “Dədə Qorqud” eposu: xan konsepti, ərgənlik metaforaları və psixoloji komplekslər. Bakı: Savad, 386 s.
- Quliyev H.* (2020). İnformasiya təhlükəsizliyi və folklor: rəqəmsal mərhələdə gizli sosial qrupların müəyyənləşdirilməsində folklorun rolu // Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplu, 2020/4, s. 47-59
- Quliyev H.* (2016). Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradıqmaları. Bakı: Elm və təhsil.
- Quliyev H.* (2019). Virtual sosial şəbəkələrdə qrupların folklorik müəyyənliliyi: milli kimlik və global obrazlar//“Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplu. Bakı, “Elm və təhsil” nəşriyyatı, 2019/3.
- Quliyev Qorxmaz* (2017). Facebbok statusu. 10 sentyabr 2017-ci il. <https://www.facebook.com/qorxmaz.quliyev.399/posts/1887994834786776>
- Oğuz Ö.* (2013). Türk Dünyası Halk Biliminde Yöntem Sorunları. Ankara: Akçağ.
- Röhrich Lutz və Mieder Wolfgang* (2006). Modern dilde kullanılan atasözlerinin biyolojisi. Çev. Ali Osman Öztürk ve Ali Baykan // Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar. s. 350-364. s.
- Zöhre Eryılmaz Harika.* (2020). Dijital Folklor Bağlamında İnançın Değişim ve Dönüşümleri: Siber Cemaat Örnekleri// Millî Folklor 126 (Yaz 2020): 110-117.

## İNTERNET FOLKLORU NÜMUNƏLƏRİNİN MƏNBƏLƏRİ

URL-1: <https://www.facebook.com/714051695282718/photos/salam-sabahiniz-xeyr-seher-seher-bele-bir-wekille-acin-oxuyun-ve-gulun-dilkin/1066772683343949/>

Qeydə alınma tarixi: 02.09.2021

URL-2: <https://www.facebook.com/anar242> Qeydə alınma tarixi: 01.09.2021

URL-3: Mənbə: [https://twitter.com/Cahid\\_Sh/status/1047040195810463746](https://twitter.com/Cahid_Sh/status/1047040195810463746)

Qeydə alınma tarixi: 01 sentyabr 2021

URL-4:

<https://www.facebook.com/BizimMentalitet.az/photos/a.1679562212269307/2764612503764267/>

Qeydə alınma tarixi: 04 sentyabr 2021

URL-5: WhatsApp platformasında (2018-ci ilin oktyabr ayında) yayılmış resurs

Qeydə alınma tarixi: 01 sentyabr 2021



## İMDAT AVŞARIN YARADICILIĞI: HƏYAT HƏQİQƏTLƏRİ BƏDİİ DÜŞÜNCƏ AXARINDA...

Xəyalə Zərrab qızı Əfəndiyeva

Bakı Dövlət Universiteti

Ədəbiyyat bölümü

Türk dilinin zənginliyini, gözəlliyini özündə ehtiva edən, xalq ruhuna yaxın, Tanrıya sevgiyə və bağlılığa, insanın özünüdərkinə, mənən kamilləşməsinə həsr olunan, ümumbəşəri ideyalara söykənən, dərin məzmunlu, düşündürücü hekayələrin müəllifi olan İmdat Avşar çağdaş türk nəsrinin ən özgün və başarılı usta yazarlarından. İlk qələm təcrübələrindən başlayaraq hamasətə qapılmadan, dəbdəbədən, şüarçılıqdan, süni pafosdan, təsvir və təhkiyə bəsitliyindən uzaq dayanan İmdat Avşar yaradıcılığı ilə çağdaş türk nəsrinə mövzu, ideya, məzmun və forma orijinallığı ilə səciyyələnən yeni nəfəs, yeni ruh gətirmişdir. Yazıcının yaradıcılıq dünyası bütövlükdə zəngin daxili aləmin, sistemli bədii təfəkkürün, dünyagörüşün güzgüsüdür və çağdaş Türkiyə nəsrində ayrıca bir mərhələ kimi qiymətləndirilməlidir. Çünki İmdat Avşar yaradıcılığı türk xalq yaradıcılığı, milli musiqisi və klassik nəslə çağdaş nəsr arasında etibarlı mənəvi körpü rolunu oynayır.

“Çiğdəmləri solan bozkır” (2009), “Soyuq rəya (2012), “Göyərçin sevdası” (2021) kitabları ilə Anadolu həyatını bütün duruluğu ilə qələmə alan yazıçı əsərlərinə məxsus psixoloji-fəlsəfi dərinliyi, realizmi, dərin humanizmi, dil təmizliyi, müraciət etdiyi mövzuların həyatiliyi və rəngarəngliyi, görümlü mətn yarada, orijinal süjet qura bilmə qabiliyyəti, şeir kimi bənzərsiz təhkiyə tərzilə böyük oxucu auditoriyasının və ədəbi-elmi ictimaiyyətin sevgisini, rəğbətini qazanmışdır. Anlatdığı həyat hadisələrini istər “Soyuq rəya”, istər “Göyərçin sevdası” adı altında təqdim etsə də, ədib bütün yaradıcılığı boyunca bozkır, bozkırın həyatını, insanını, türküsünü qələmə alır. Bozkır bitki örtüyü açısından ən zəngin iqlim tipidir. Bozkırın yaşantısı da, insanları da, bozkırda keçən olaylar da İmdat Avşarın hekayələrində son dərəcə rəngli, canlı və təbii axarda təqdim olunur.

Bədii yaradıcılığa şeirlə başlayan ədibin nəsr sahəsində ilk qələm təcrübəsi “Evin yıxılısın Hacı” hekayəsidir. İlk olmasına baxmayaraq son dərəcə peşəkarlıqla yazılmış bu hekayə həm də İmdat bəyin abdallar haqqında yazdığı digər hekayələrin açarındır. Professor Nurullah Çətinin təbirincə desək, İmdat Avşar abdalları ədəbiyyata gətirən ilk qələm adamıdır. Bu hekayə ilə müəllif sanki abdallığın manifestini yaradır.

Abdallar Türkiyənin bütün bölgələrində, xüsusilə də Kırşəhir, Kaman, Keskin, Kırıkkale əyalətlərində yaşayırlar. Maddi həyatın bütün çətinliklərinə, yoxsulluqlara rəğmən zəngin daxili dünyaya, alçaqkönlü, mütəvazi insaniyyətə, olağanüstü bir musiqi yetənəyinə sahibdirlər. Davul, zurna, saz, kaman kimi milli musiqi alətlərinin bənzərsiz ifaçıları olan abdallar bu fitri istedadı və ilahi vergini ən yüksək səviyyədə çocuqlarına da öyrədirlər. Qazanc əldə etdikləri yeganə yer toylar, el məclisləri olduğundan, toy-düyünün isə daha çox ilin yay fəslində keçirildiyindən onlar qazandıqları pulu heç düşünmədən yayda yeyib-içər, qısa ehtiyat saxlamazlar. Qış ayları abdallar üçün sözün həqiqi mənasında çətinliklə ötüşər. Abdalların həyat tərzini ən kiçik detallarına qədər bilən İmdat Avşar qeyri-adi bir bədii ustalığ və yazıçı məharəti ilə qış fəslini abdallardan ötrü “Qara donlu Əzrayıl” kimi şəxsləndirərək bənzərsiz bir müqayisə aparır: “Abdalların baharı gözləməsi quş balalarının analarını gözləməsi kimi idi...”, “Zurnanın yanıqlı səsi qarlı gecələrdə Abdallar məhəlləsinin şəklini çəkirdi” və yaxud “Nə qədər bəyaz olsa da qar... abdallar üçün qara donlu Əzraildir” deməklə qış fəslinin abdallar üçün nə qədər keçim sıxıntısı yaratdığını obrazlaşdırır. Amma həyat elə gətirib ki, təkəcə soyuq



qış fəslı yox, son illərdə “modernləşən”, “şəhərləşən” dünya özü abdalların “qara donlu əzrayıl”ına çevrilib. Günümüzdə texnologiyanın gəlişməsi, küçə toylarının yasaqlanmağı, toy-düyünün daha çox zallarda keçirilməsi onların maddi çətinlikliklərini son dərəcə artırıb. Amma maddi dünya nemətləri abdallar üçün heç bir əhəmiyyət daşımır. Dərindən müşahidə etdikcə, onların təbiətən rind olduqları qənaətinə də gəlmək olar. Tanrının göndərdiyi neməti bulanda yeyər, içər, bulmayanda belə yoxluğa da şükür edə bilən adamlardır abdallar. Xasiyyətcə o qədər mütəvazirdirlər ki, hətta özlərindən 20 yaş kiçik uşağa belə nəzakətlə boyun əyər, “ağam, bəyim”, deyər xitab edərlər. Toplum tərəfindən isə bəzən bu kimi keyfiyyətlər əslində, gözəl bir insanlıq halı olsa belə, xor görülür. Hətta İmdat Avşar “Şahan Usta” hekayəsində Şahan ustaya sayğısızca davranan uşağı, “Ayvaz Usta” hekayəsində “Abdalın kəsdiyi xoruz yeyilərmı?” deyər Ayvaz ustaya həqarət edən Nemət xanım obrazını yaratmaqla toplum tərəfindən onların necə aşağılandığını ürək yangısı ilə qələmə almışdır. Hər nə qədər cəmiyyət tərəfindən xor görülsə, aşağılansa da, abdallar İmdat Avşarın gözündə, qələmində böyük insanlardır və onları bu şəkildə ucaltması, əzilən insanlara qol-qanad gərməsi, mənəvi dayaq, himayədar olması həm də yazıçının daxili dünyasından, yüksək insani keyfiyyətlərindən, həssaslığından xəbər verir. İmdat Avşar itib gedən o abdalları “Bozkırın Çiğdemləri” adlandırır və onlarla birgə türkülərimizin də öldüyünə dərin bir təəssüf hissi keçirir. Heç bir məktəb, mədrəsə təhsili almasalar belə ata-babalarından öyrəndiklərini yaşadaraq abdalların arasından: Neşət Ertəş, Muharrem Ertəş, Hacı Taşan, Çevik Ali, Seyit Çevik kimi ünlü sənət adamları – böyük ifaçılar yetişib. Ki, bu şəxsiyyətlərin adlarını biz İmdat Avşarın ilk ədəbi müsvəddələrindən müşahidə etməkdəyik.

Müşahibələrinin birində ilk yazı həyəcanlarından danışan ədib Hacı Taşanı və oxuduğu türkülərini xatırlayır: “İlkokul üçüncü sinifdə oxuyarkən Sema Susal adlı türkcə öyrətmənimiz bizə evdə bir türkü yazmağı tapşırılmışdı. Mən Hacı Taşanın bir türkülərini dinlədim: “Açdım pərdəyi də turnayı gördüm...” Türkünün davamını yazıb yetişə bilmədiyimdən özümdən yazdım. Səma xanım oxuyan kimi məsələnin nə yerdə olduğunu anlamışdı, misraları, qafiyələrin ahəngini düzgün yazma bildiyimi vurğulayaraq “Sənin ədəbi istedadın var, sən mütləq bunu gəliştirməlisən” demişdi.

Elə bu kiçik xatirə İmdat Avşarın ta uşaqlığından içindəki yazmaq eşqindən, yaradıcılıq atəşindən xəbər verir. İlk yazı eskizlərində Hacı Taşanın türkülərindən təsirlənən İmdat Avşarı bu ruh bütün yaradıcılığı boyunca izləyir. Bozkırın tezenesi olan Neşət Ertəş hekayələrində andığı kimi (“Həmdı kirvə”, “Heykəl” və.b), “Bozlaş deyil, meydan oxuyan Usta” şeirində isə Muharrem Ertəşin sənətkarlığını tərənnüm edir.

Ədəbiyyat aləmində Çingiz Aytmatov haqqında maraqlı bir deyim var: “O, heç vaxt “yeni başlayan” olmayıb, elə başlayandan klassik səviyyədə əsərlər yazıb. “Evin yıxılısın Hacı” hekayəsini istər bədii, istər nəzəri cəhətdən təhlil etdikcə, Çingiz Aytmatovla bağlı bu fikri qeyd-şərtsiz İmdat Avşar yaradıcılığına aid edə bilərik.

“Evin yıxılısın Hacı”dan başlayaraq İmdat Avşarın abdallar mövzusunda həsr olunmuş hələ ki, sonuncu olan “Yetim Abdal” hekayəsinə qədər bu əsərlərin alt qatında dərin bir fəlsəfə var. Nə qədər incə mizaha, şirin yumora rastlasaq belə bu yumorun daxili mahiyyətində içtən içə köz kimi yanan bir hüznür yürüyür, yumorun ardında yazıçının ürək yangısı, daxili narahatlığı duyulur. İmdat Avşarın vicdan səsi kimi sözə çevrilən bu hekayələr sanki milli dəyərlərin ölüb gətməyinə ağrı kimi səslənir və oxucuda “evi yıxılan Hacı” yox “evi yıxılan abdalların” faciəsi kimi həzin bir təəssürat oyadır.

İmdat Avşar hekayələrini sadəcə olaraq hadisə kimi qələmə almır, bütün yazdıqlarını səmimi duyğularla içindən keçirib yazıya köçürür. Yazıçı kimi yaratdığı hər bir obraza bir ayrı sevgiylə yanaşır. Bəlkə də ədəbiyyat dünyasında çox nadir yazıçılar var ki, yaratdığı obrazı İmdat Avşar dərəcəsində sevir, mərhəmət göstərir.



İnsanların heç qızırğandan bir-birinin qətlinə fərman verdiyi bir dünyada kəsib yeyəcəyi anaş toyuğun qanadının altındakı bala cücələrdən üzr istəyir İmdat Avşarın qəhrəmanı... Bu üzrxahlıq tək cə Haqverdinin daxili nigarançılığı, iç səsi deyil, bu həm də İmdat Avşar yaradıcılığının ana xətti olan mərhəmət duyğusunun izharıdır: “Haqverdinin anasız ötüşən günlərinin acısı indi əlindəki bıçaq kimi sinəsini başdan-başa yarıb keçməyə başladı. Hinin önündə çöməldi, əlindəki toyuğun qanadları havada sallanırdı. O an cücələr də analarına yaxın gəldilər. Yenidən uşaqlıq çağlarına döndü Haqverdi. Başını aşağı əyib cücələrlə göz-gözə gəldi. Onların qulağına pıçıldayırmış kimi dedi: Günahımdan keçin! Mən də yetim böyümüşəm...”

“Yetim Abdal” hekayəsindəki Haqverdi obrazı bizim yadıma İmdat Avşarın “Evin yıxılsın Hacı” hekayəsini salır. Abdallara məxsus olan gözütöxlük, aza qane olmaq, yoxluğa darılmamaq, şükür etməyi bacarmaq bu əsəri müəllifin ilk hekayəsi ilə yaxınlaşdırır. Toyu yarımçıq qalıb, pul qazanmaq xəyalı alt-üst olan bir rakı şüşəsi ilə evə qayıdan Haqverdi Hacıya ata bilmədiyi qoldan məyus olan Davulcu Adəm kimi hər halıyla şükür eləməyi bacarır:

“Bir türkü oxumadan, bir halay havası çalmadan toy gecəsinin şahlıq taxtından enib bir qul olaraq evə dönmək nə qədər çətin imiş ... O həngəmədən canımı və yoldaşlarımı sağ-salamat qurtardım ha, buna şükür. Bir də yetmişlik bir rakı şüşəsini zay olmaqdan xilas etdim, o da məni bu gecə qəm evindən xilas edər...”

Sanki yazıçı obrazın dili ilə oxucusuna demək istəyir ki, “İnsan şükür yüksələndə ilahi firavanlıq qazanır...” O qədər yoxluq içində Adəmin içindəki tale ilə barışıl, Haqverdinin içindəki mərhəmətli adamı göstərir yazıçı. Əslində, hadisələrin mahiyyətinə varanda İmdat Avşarın yaratdığı Davulcu Adəm də, yetim Haqverdi də beş parasız halı ilə insanlığa dərs keçir.

Adəmin başından tökülən para və yoxsulluq... Adəmin ovurdlarına dolub boşalan hava kimidir bu varlıq və yoxluq... Adəm yoxluğa şükür etdiyi məqamda elə bil İmdat Avşar bir Yunus Əmrə nəsihəti verir oxucusuna:

Nə varlığa sevinirəm,

Nə yoxluğa yerinirəm...

“Türk kültür və ədəbiyyatından” (Şəxsiyyətlər/ Məsələlər) və başqa dəyərli tədqiqat əsərlərinin müəllifi olan çağdaş türk ədəbiyyatşünaslığın görkəmli nümayəndəsi, professor Birol Emil XXI yüzil nəsi panorasında İmdat Avşar yaradıcılığını olduqca yüksək dəyərləndirir: “İmdat Avşar çağdaş türk ədəbi mühitində bənzərsiz dialoq yarada bilməyinə, qəhrəmanların ruhuna uyğun danışdırmağına, hətta cansız əşyaları şəxsləndirmək məharətinə görə son dərəcə yüksək peşəkarlığı ilə seçilən sənətkardır və istər təkin danışığı (monoloq), istər cütün danışığı (dialoq) İmdat Avşar qələmində ən yüksək səviyyədə bədii həllini tapır”.

Professor Birol Emilin haqlı qənaəti İmdat Avşarın bütün yaradıcılığı boyunca ana xətt - aparıcı xətt kimi özünü göstərir. Bu mənada yazıçının Ərzurum və Malatyada müəllimlik etdiyi dövrlərdə qələmə aldığı və öz prototipini yaratdığı “Hökümət imzası”, “Hamdi kirvə”, “Şeyxin çavuşu”, Abdal qocası”, “Türbənün dəlisi”, “Ağacdan atlar”, “İçindən söyən çocuq”, “Soyuq rəya”, “Ölümün ən gözəli”, “Söylənməmiş sözlər”, “Şahnaz xanım adına kollec”, “Durna çırağı” hekayələri xüsusilə diqqəti çəkməkdədir.

“Durna çırağı” və “Şahnaz xanım adına kollec” hekayələrində şərq xizmətinin bütün çətinliklərinə rəğmən müəllimlərin içindəki öyrətmə eşqinin ülviyyətindən bəhs edir İmdat Avşar. Sarp qayaların keçilməzliyinə, yolsuzluğa, hər növ maddi-mənəvi əngəllərə rəğmən özləri ilə bərabər elektriksiz kəndlərə zəka işığı daşıyır İmdat Avşarın qəhrəmanları. Həm də bunca çətinliklərə sevgilə sinə gərmələri oxucuda obraza dərin bir rəğbət oyadır:

“Hə, qurban olum. Sevdini qovuşmayanlar, sevib də ala bilməyənlər, sevda atəşinə düşənlər gəlib burda qurban kəsər, dua edərlər. Durna Babadan hümmət dilərlər...”



- Buraya necə gəlirlər?
- Sevda adama dağları aşır, qurbanı olduğum...”

“Durna çırağı” hekayəsindən örnək gətirdiyim bu dialoq, əslində, İmdat Avşarın bütün yaradıcılığının əsas ideyasını, məğzini, qayəsini təşkil edir. Sevgiyə edilənlərin qarşısında heç bir maneə duruş gətirə bilməz.

Ədibin ilk qələm təcrübələrindən başlayaraq son hekayələrinə kimi yaradıcılıq dinamikasını izlədikcə, onun bir yazıçı kimi hər zaman axtarışda olduğunu, dünya-insan-zaman-tale, şəxsiyyət və mühit, əxlaq və mənəviyyət, fərdin və cəmiyyətin özünüdərk, şəxsiyyət azadlığı, sənətkar taleyi, inam və inamsızlıq və s. məsələlərə, “modernləşən”, “kürəsəlləşən” dünyada insanın faciəsinə həsr etdiyi əsərləri oxuduqca İmdat Avşarın heç bir ədəbi cərəyanın təsirinə düşmədən öz yaradıcılıq yoluna və üslubuna sadıq qaldığını görürük.

«İmdat Avşarın duyumu və üslubunu izah edən şey, iki dil arasında yer almasıdır. Bunu sadəcə öyrənməklə etmək mümkün deyil. Bu duruş və duyumda Avşarın kökü Mevlana və Yunus Əmrəyə çıxan genetik bir mirasın varisi olduğu aşkardır. Bu mirasda bütün həqiqəti bizə neydən dinlədən Mevlananın, sarıçiçəkdən cəddini soruşan Yunusun, Anavarza qalası ilə dərdləşən Dadaloğlunun, ulu bir ağaçdan düşən yarpaqda ağacın iniltisini onunla eyni anda duyan Aşıq Veysəlin, yaylada əzəlini arayan məchul bəstəkarın...silüetləri vardır.» Akademik Ziya Avşarın bu fikirlərinə söykənərək cəsarətlə söyləyə bilərik ki, İmdat Avşarın bütün bədii yaradıcılığını, araşdırma yazılarını və çevirilərini müşahidə etdikcə sənətkarın Türk dilinin ifadə imkanlarından ən yüksək səviyyədə və peşəkarlıqla istifadə etdiyinin şahidi oluruq. İmdat Avşarın əsərləri mövzu əlvanlığı, mənə tutumu, məzmun dərinliyi ilə bərabər, həm də dilinin ahəngdarlığı, gözəlliyi, canlılığı, şirinliyi ilə seçilir.

Professor Nurulla Çətin yazır ki: “Ədəbiyyat piyasasını... müsəlman türk millətinin ruh kökünə yabançı söz yığınları istila etmiş vəziyyətdədir. Yabançı ruhların Türk bədənində dolaşdığı bu ortamda İmdat Avşar hekayəsi, bir iç aydınlığıdır... Çağdaş Türk hekayəsində gerçək Anadolu yaşantısını İmdat qədər canlı bir şəkildə çizən başqa bir hekayəçi yoxdur...”

İmdat Avşarın nasir qələminin bir uğurlu cəhəti də, detallarla görümlülük yarada bilməsidir. Əjdər Olun təbirincə desək, oxucuda belə bir təəssürat yaranır ki, sanki bir köy kahvesində oturub film izləyirsən, çünki hadisələr kino lenti kimi gözlərin önündə canlanır.

Professor İbrahim Şahinin elmi-nəzəri təhlilləri isə bu qənaətlərimizi daha da dolğunlaşdırır: “İmdat Avşarın dili sezdirən və seyr etdirən dildir. Hətta bu seyr etdirmə qabiliyyəti o qədər yüksək səviyyədədir ki, “Çiğdemli solan bozkır”da kaybolmuş bir dilin, artıq olmayan insanların, artıq olmayan həssasiyyətlərini belə bədii axarda bizə təqdim edə bilir. İmdat Avşarın dili sadəcə səsiylə deyil həm də dramatik xüsusiyyətləri ilə, canlandırma və xəyal etdirmə gücü ilə yadda qalır.”

Dilin dərin psixoloji məqamları incəliklə təzahür və əks etdirmə özəlliyini sənətkarın “Durna çırağı” və “Təftiş heyətinin övliyası” hekayələrində daha peşəkarlıqla bədii əksini tapdığını müşahidə edirik:

Yer ilə göy arasına pərdə kimi gərilən və bir-birinin ardınca heybətlə düzölmüş dağların yamaclarından ilan kimi qıvrılan dərələri, təpələri aşaraq ağır-ağır irəliləyirdik. Jandarma komandirinin mənə rəhbər təyin etdiyi və sanki bir qurbanlıq qoyun kimi təslim etdiyi kənd qoruqçusu Heydər və yükümüzü daşıyan qatırlar, bəlkə də, illərlə bu yollardan gedib-gəldikləri üçün son dərəcə rahat hərəkət edirdilər. Mən isə dik yamaclardan keçərkən arxadan bir əlin məni aşağıya itələyəcəkmiş kimi bir hissə qapılıb ürəyənir, əlimin çatdığı kollardan, otlardan möhkəm yapışırdım. (“Durna çırağı”)



“Durna çırağı” və “Təftiş heyətinin övliyası” hekayələrində gerçəkliklə bədii təxəyyülün bir-birinə qaynayıb-qarıxdığının şahidi oluruq. Müəllifin yaratdığı “Durna Baba” və “Övliya” kim bədii-fəlsəfi obrazların iştirakı bu əsərlərin mifoloji təsir gücünü və rəmzi səciyyəsinə daha da artırır. Bu hekayələrdə zahirən adi görünən əhvalatın alt qatında güclü bir məna dərinliyi var. Eyni zamanda yazıçının olayları yüksək bədii dil və sənətkarlıqla anlatması əhvalatların təsir gücünü daha da dolğunlaşdırır. İmdat Avşarın bioqrafiyasını yada saldıqca “Durna çırağı” hekayəsinin ədibin müəllimlik, “Təftiş heyətinin övliyası” hekayəsinin isə müfəttişlik fəaliyyəti dönməsinə - həmin illərə aid olduğu qənaətinə gəlirik ki, hər iki əsər yazıçının yaşadığı illərin və şahidi olduğu hadisələrin estetik şərhini verir.

“Təftiş heyətinin övliyası”nı oxuduqca bir məqamı dərk edirik ki, müəllif hissi idrakdan kənarında rəsonal idrakı, ümumiyyətlə, qəbul etmir. Ədibin bu hekayəsi ilə öncə yazdığı “Ağ bulud”, “Türbənün dəlisi” əsərləri arasında hər hansısa mənəvi bağ oluşmaqdadır. Bu əsərlərdə İmdat Avşarın təsvir etdiyi qəhrəmanlar yerə aid olan sıxıntılardan quş kimi azaddırlar. Toplumun “dəli” kimi gördüyü bu adamlar son dərəcə azad və xoşbəxtdirlər... Bunun səbəbi isə insanın içindəki dünya ehtirasından xilas ola bilməsidir. Bizi bədbəxt edən əslində ağıldır. Və kənarından baxanda özümüzə “Müdrək bədbəxt azad dəlidən (məczubdan) daha xoşbəxtdir!” – deyər təsəlli edirik ki, amma həqiqətdə belə deyil... Həyatın özündə hissi idrak (ilahi vergi, fəhm, intuisiya) dayanır. Göy qübbəsini saxlayan, əslində, heç bir fizika qanunu deyildir. Yer, göy, külli-ələm bir ilahi iradəyə tabedir ki, bütün Yaradılışın və Varoluşun mərkəzində O dayanır:

“- Göy qübbəsini üstümüzə tutan kimdir? Dirəyi, sütunu hardadır?”

Mən cavab tapmağa çalışdığım məqamda isə əsasını çayxananın tavanına dirədi, başını qaldırıb yuxarı baxdı. Sanki həmin an göy qübbəsinin altına sütun tikmişdi:

- Baxın bura, bu əsanı görürsünüz mü? Çəkərim bu əsanı, gözünüzü açıb yumunca göyü başınıza endirərim! Dumansız atəşin sirri nədədir? Siz hardan biləcəksiniz ki, bu samovarı qaynadan od deyil? Oyanın, ey qafillər?! Haqqın yandırılmaz odu var!” (“Təftiş heyətinin övliyası”)

Hekayədə hadisə və vəziyyətlərin təmlığı, hissi və idraki məqamların ardıcılığı, bir-birini izləməsi, tamamlaması və bütün bunların bədii sənətkarlıqla, obrazlıqla təqdim olunması əhvalatların təsir gücünü daha da dolğunlaşdırır və oxucuda İmdat Avşarın yüksək nasirlik səviyyəsi, dil-üslub kamilliyi, dərin müşahidə qabiliyyətinin olması ilə bağlı fikir formalaşdırır.

Əhməd Kabaklı yazır ki, dilin və düşüncənin milli oluşu geniş anlamda millətin milli zövqünün və milli həyatının əsəri olunuşundadır. Dil və düşüncə kökə söykəndə milliləşir və daha da bütövləşir.

Sələfi Əhməd Kabaklının söylədiyi bu fikirlərin bədii təsdiqini İmdat Avşarın “Şahnaz xanım adına kollec” hekayəsində ən xırda detallarına qədər müşahidə etməkdəyik. İlk öncə qeyd edək ki, bu hekayə Türkiyədə düzənlənən “Abbas Sayarın xatirəsinə həsr olunmuş hekayə yarışması”nda birincilik ödülü qazanmışdır.

“Şahnaz xanımın adına kollec” sözün həqiqi mənasında, türk düşüncəsinin pasportu, milli kimliyimizin izahıdır. Ədib bütün əsər boyu bu detalın üzərində dayanır ki, kökləri bu torpağa bağlı olmayan, milli mənsubiyyəti bu torpağın cövhərindən qidalanmayan heç bir ideoloji düşüncə bu xalq üçün nicat yolu ola bilməz. İnsanı insana qarşı gətirən ideologiyalar bizi sadəcə kor edə bilər, məhv edə bilər, amma heç vaxt xilas edə bilməz. Mayası sevgidən, halallıqdan, dürüstlükdən yoxrulmuş bu uca məmləkətin nicat yolu heç bir liberalist, humanist, sağçı, solçu deyildir. Köksü vətən boyda, könlü bayraq qədər uca bir millətin dərdinə onun milli dəyərlərinə yad və yabancı olan heç bir ideologiya can yandıra bilməz. Düzdü, əsərin əsas qəhrəmanı olan Şahnaz xanım ədalət təmsalidir, idelistdir, bütün hüceyrələrinə qədər insana və insanlığa



ünvanlanan bənzərsiz bir sevgilə süslənmiş olsa da, yenə də ziyalı ilə xalq arasında yaranmış dərin uçurumun və mühitin qurbanı olur. İmdat bəy sadəcə bir məktəbin daxilində baş verənləri qələmə almaqla, əslində, bir məktəbin timsalında bir millətin tarixinə ayna tutur. Tarixi gerçəklikləri bədii düşüncənin axarında bu şəkildə təqdim edə bilməsi İmdat bəyin bir yazıçı kimi böyük uğurudur.

Bu hekayədə müəllif, sözün həqiqi mənasında, bir məktəbin yox, bir millətin tarixini yaradır. Və məktəbdə baş verən hadisələrin timsalında bir millətin faciəsini qələmə almış olur. Bu əsər dərin mənə-ideya xüsusiyyətlərinə görə Mirzə Cəlilin “Dəli yığıncağı” tragikomediyasını xatırladır.

Əsərin süjet xətti hekayə süjetindən daha çox romana bənzəyir. Ədib kiçik hekayə janrının verdiyi imkanlardan yüksək səviyyədə faydalanaraq hekayə süjeti çərçivəsində roman yüklü problem qoyur. İmdat Avşar hekayə janrında yazılmış bu faciənin mahiyyətini, əsl səbəbini əsər boyunca oxucusuna aydın detallarla göstərir ki, özlərini xalqın ziyalısı kimi cəmiyyətə təqdim etsələr də, onların heç birinin əslində bu toplumun içindən çıxan insanın halından xəbəri yoxdur.

Xalqın dilini bilməyən, mənəvi köklərinə yad olan bir ziyalının ürəyi nə qədər insan sevgisiylə dolu və humanist olmasına rəğmən şagirdin bir kəlməsini səhv anlayaraq qiyamət qoparmağı və digər ideologiyaların nümayəndələrinin bu məsələyə öz pəncərələrindən baxaraq çözməyə çalışmaları oxucu qəlbində onlara qarşı ikrar doğurur.

Yazıçının ortaya qoyduğu milli düşüncə - Mansur usta və onun çiyindəki davulu “liberal, sosialist, kommunist, sağçı, solçu, dinçi, maoçu, Leninçi, marksist, kapitalist... və s. sadalamaqla bitməyən bütün ideologiyalardan yuxarıda dayanır. Bəli, Mansur usta və onun çaldığı davulu bizim milli mənlik şüurumuzdu, milli ruhumuzdu, genetik kodumuzdu... Bizim xilasımız da odu, nicatımız yolumuz öz milli kökümüzdə bağlılığımızdadı... Müəllif ideologiyaların və onların xilas reseptini isə qəhrəmanların hər birini danışdırmaqla, daha doğru tipi öz dilindən ifşa ilə təqdim edir.

İmdat Avşarın əsərlərində dərin və əhatəli psixologizm müşahidə olunmaqdadır. Müəllifin psixologizmi doğma ana dili, adət-ənənə və sosial –ictimai gerçəkliyin daxilində təbiəti ilə çulğalaşır. Sənətkarın psixologizmini güclü milli şüur yangısı, tarix, mənəvi yaddaş və heysiyyət izləyir.

İmdat Avşar mənsub olduğu xalqın əxlaq və mənəviyyatını həmişə sağlam ruhlu, köklü, rişəli görmək istəyir. Bu baxımdan ədibin bədii yaradıcılığının mənəvi-əxlaqi, sosial-siyasi və tərbiyəvi əhəmiyyəti çox güclüdür.

İmdat Avşarın bədii yaradıcılığı milli-tarixi, çağdaş şüur problemləri ilə bağlı olan, bu bədii keyfiyyətin fərd, ailə, cəmiyyət, dünya–insan–zaman boyunca yayımlandığı və ədəbi prosesə təsir göstərdiyi orijinal yaradıcılıqdır.

Marina Svetayevanın maraqlı bir fikri var. Yazır ki: əsl, həqiqi sənət əsəri böyük gərilmənin məhsuludur. İstedad təkə nə qədər yazmağı yox, həm də nə qədər “gərilməyi bacarmaq”dır. Əgər hər hansı bir əsəri “gərilmədən” rahatca yazsan cild-cild kitabların olacaq, lakin yazdıqlarının heç biri sənət nümunəsinə çevrilə bilməyəcək. Əsərə əbədiyaşarlıq qazandıran məhz bu “gərilmə”dir.

Bu mənada İmdat Avşarın hər bir əsəri yüksək bədii istedadın, zəhmətkeşliyin, dərin yaddaş və həssas müşahidənin qabiliyyətinin məhsulu olmaqla bərabər, həm də böyük “gərilmə”nin məhsuludur.

İmdat Avşar dünyaya özünəməxsus baxışı olan yaradıcı şəxsiyyət, insana və insanlığa son dərəcə ehtiram və həssaslıqla yanaşan, sözü yerində və zamanında deməyi bacaran cəsəratli





qələm sahibidir. Türk ədəbiyyatının çoxəsrlik söz xəzinəsindən, zəngin xalq yaradıcılığından, türk milli musiqisinin – bozlağından, türküsndən, ezgisindən ruhən, mənən qidalanan İmdat Avşar həm də bütün yaradıcılığı boyunca ideyalarına söykəndiyi İsmayıl Qaspiralının “dildə, fikirdə, əməldə birlik” amalına - milli məfkurə və əqidəsinə düşüncəsiylə, sözüylə, yaradıcılığı ilə sadıq olan Ədəbiyyat Fədaısıdır.

Türkiyə ədəbi mühitində: Ziya Avşar, İbrahim Şahin, Yavuz Günəş, Nazim H. Polat, Hikmət Koraş, Nurullah Çətin, Vedat Ali Tok, Necati Tonqa, Gökhan Tunç, Yunus Alıcı, Hidayət Özcan, Vedat Yeşilçiçek, Erol Sakallı, Faruk Çolak, Bekir Çınar, Muharrem Dayanç, Bekir Oğuzbaşaran, Zeki Bulduk, Sümeyra Tulumcu, Zehra Yazbahar, Emir Kalkan, Yavuz Bülənt Bakiler, Abdurrahim Karakoç, Ali Akbaş, Yakup Öztürk, Muhsin İlyas Subaşı, Ercan Köksal, Sırrı Er, Selim Tunçbilek, Yahya Azeroğlu, Yavuz Bağcı, Suavi Kemal Yazgıç, Osman Erenalp, Nazim Payam, Deniz Dengiz Şimşek, Funda Özsoy Erdoğan, Fatih Oğhan, Rümeysa Bedirhanoglu və b. Bilim və qələm adamlarının, o cümlədən

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında: Anar, Rəşad Məcid, Əjdər Ol, Məmməd İsmayıl, Pərvin Nurəliyeva, Vaqif Məmmədov, Eyvaz Zeynalov, Elxan Zal, Afaq Şıxlı, Təranə Vahid, Eldəniz Elgün, Səlim Babullaoglu və başqaları tərəfindən yaradıcılığının bu qədər geniş şəkildə təhlil və tədqiq olunmasına baxmayaraq Yazıcının əsərləri arasında hələ də öz elmi-nəzəri cəhətdən təhlilini gözləyən nümunələr çoxdur. Biz bunu müəyyən mənada sevindirici məqam kimi qəbul edirik. Ədibin demək istədikləri bir çox hallarda əsərlərin alt qatlarında kodlar və ştrixlər şəklində gizli qalır. Bu isə onu söyləməyə əsas verir ki, sirri açılmamış məqamlar hələ də öz zamanını gözləyir, əsərlərdəki gizlinlər oxucunu daha çox düşünməyə, mütaliə etməyə və axtarışlara vadar edir. Bu mənada, İmdat Avşar oxucusunu öz ideyalarının arxasınca aparmağı və axtarışlara yönəltməyi bacaran yazıçılardandır. Və biz inanırıq ki, İmdat Avşar yazıçı, nasir, şair, publisist, milli düşüncəli aydın, vətəndaş mövqeyi olan bir ziyalı kimi həm Türkiyə, həm də Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında ədəbi-elmi ictimaiyyətin daim diqqət mərkəzində olacaq.



## ŞAMANLARIN VƏ AŞIQLARIN OXŞAR ÖLÜM TÖRƏNİ

İlhamə Cəlal qızı Qəsəbova

AMEA Folklor İnstitutu, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

### ÖZƏT

Şamanizim tədqiqatçıların fikrincə türk mədəniyyətində bütöv bir mədəniyyət sistemini, dünyagörüşü əhatə edir. Əslində Şamanlar ozan-aşıq sənətinin sələfi kimi anlaşılır. Aşıq sənəti tarixi uzun, keçməkeşli bir yoldan keçib. Qədimdən üzü bəri saz türklər üçün müqəddəs sayılıb. Bu türk xalqlarının tarixində bir səhifədir. Şaman sözünün mənası ruhlara, magiyaya inanan xalqlarda (əsasən şimal xalqlarında) sehrbaz, ovsunçu, cadugər deməkdir. Şamanlar oxumaqla, dəf çalıb-oxumaqla özlərini cuşa gətirərək, guya ruhlarla münasibətə girərək, adamların xəstəliklərini sağaltdıqlarını, onlara uğurlu ov təmin etdiklərinə və s.-yə inandılar. Qaval şamanların əsas atributlarından biridir. Şaman üçün qaval kainatı vizual olaraq səyahət etdiyi zaman çapdığı qanadlı at anlamındadır. Şaman ifası zamanı ritmin tempini tədricən artıraraq elə bil qanadlı atını ruhən ərşə qalxmağa və onu yenidən real həyata qayıtmağa məcbur edir. Şamanların sələfi olan aşıqlar da saz çalarkən jest və mimikalardan istifadə edər, ruhi varlığa, ruhi dünyaya qovuşurlar, ekstaz vəziyyətə düşürlər. Bunun izahını yalnız insanın yuxuda olduğu anda bədənin tam fiziki fəaliyyətsizliyi ilə müqayisə etmək olar. Yuxuda olan insanla Şamanın eləcə də aşığın fərqi ondan ibarətdir ki, onların bədəninin fiziki fəaliyyəti daim hərəkətdədir, sadəcə olaraq fiziki gərginlik ruhi gərginliklə əvəz olunur. Aşıqlar da saz ifası zamanı haldan-hala düşür, musiqinin sədasi altında ruhən bu dünyadan köçüb başqa bir dünyaya qədəm qoyurlar. Onlar ifa zamanı gözlərini yumar, ifanın tamamında sanki yuxudan ayılrılmış kimi olurlar.

Aşıqların belə vəziyyətini insan beynin gündəlik informasiyaları xüsusi tezlikli dalğalarla mənimsəməsi kimi izah etmək olar. Onların ruhi səyahəti zamanı həmin tezlikləri beynində qeyri-adi tezliklərlə əvəz edir. Şamanlarda da yaşanan bu dəyişkən hal-vəziyyət nə psixoloji gərginlik nə də hipnotik prosesdir.

Peşəkar Şaman ibadət vaxtı sakit və təmkinli ifaları ilə ruhlar aləminə daxil olur. Şaman ona kömək edən, məsləhətçi olan qavalın vasitəsi ilə ruhlarla əlaqəyə girir. Ömrünün sonunadək bütün fəaliyyəti boyu Şamanın bir neçə qavalı olur.

Şaman öləndə, bu dinin ardıcılıarı "o bu dünyanı tərk edib bir daha qayıtmayacağına görə onun qavalından ruhları azad etmək üçün" – aləti məhv edirlər. Onu odda yandırır və qiğılıcıları, tüstüsü vasitəsi ilə qanadlı atı və ya maralı sağanaqdan azad edib öz yiyəsinin – Şamanın ruhu ilə qovuşdururlar. Aşıq sənəti tarixi uzun, keçməkeşli bir yoldan keçib. Bu türk xalqlarının tarixində bir səhifədir. Şamanizim tədqiqatçıların fikrincə türk mədəniyyətində bütöv bir mədəniyyət sistemini, dünyagörüşü əhatə edir. Əslində Şamanlar ozan-aşıq sənətinin sələfi kimi anlaşılır. Ozan-aşıq sənətində sazın ulusal inanc, nəfəs səviyyəsində yaşamasının, ömürləşməsinin nəticəsidir ki, saz insanı son nəfəsində, hətta basdırılarkən də müşayiət edib.

Yas mərasimlərində, özəlliklə də yaşamdan gedən şəxs aşıq sənətini sevəndirsə, yaxud aşıqdırsa, onda cənazənin önündə aşıqlar saz çalaraq dəfn törənini gerçəkləşiriblər. Aşıq Ədhəm Ərəbov (Ərəbov Ədhəm Aslan oğlu) 1912-ci ildə Ağstafa rayonunun Dağ Kəsəmən kəndində anadan olub. Uşaq yaşlarından aşıq sənətinə böyük həvəsi olduğunu görən atası onu ustad aşıq Əsəd Rzayevin yanına şeyirdliyə qoyur. Aşıq Ədhəm Ərəbov 1933-ci ildən ustad Əsəd Rzayevə qulluq edir və 1944-cü ildən aşıqlığa müstəqil olaraq başlayır. Sonralar özü də üç şeyird yetişdirir: İslam Faziyev, Şadət Gülməmmədov, Aşıq Məcid. Ədhəm Ərəbov



1978-ci ildə vəfat etmiş və şəhər qəbristanlığında dəfn edilmişdir. Ustad dəfn edilərkən şeyirdi aşığı Şadət Gülməmmədov saz çalaraq ustadını son mənzilə yola salır. Aşığı Məmmədyarın Əminovun da dəfnində Aşığı Şadət Gülməmmədov cənazənin önündə saz çalaraq ustadı son mənzilə yola salır.

Cəlal Məhəmməd oğlu Qəhrəmanov 1928-ci ilin aprelin 28-də Qazax rayonunun Kəmərlı kəndində müəllim ailəsində anadan olub. 1978-ci ildə 50 yaşında dünyasını dəyişən aşığı Cəlal Qəhrəmanovun dəfnində ustadı Aşığı Avdı, aşığı Sadıq və digər aşıqlar saz çalıblar. Aşığı Cəlalin basdırılma törənində daha bir fakta da rast gəlinir. Belə ki, Aşığı Avdı Qaymaqlı şeyirdi Aşığı Cəlalin basdırılma törənində döşündə saz tutsa da, sazı qara köynəkdən çıxartmır. Bu barədə məqalədə daha ətraflı araşdırma aparılacaqdır. Hətta dəfn mərasimindən də şəkillər yerləşdiriləcəkdir.

**Açar sözlər:** Aşığı, şaman, qaval, saz, dəfn, yas