KÜLTÜR EVRENİ

UNIVERSE CULTURE - ВСЕЛЕННАЯ КУЛЬТУРЫ

Bahar/ Spring/ весна 2022 ▪ Yıl / Year / Год 14 ▪ Sayı / Number / Число **46**

ÜÇ AYDA BİR YAYIMLANAN ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ

Sosyal Bilimler

QUARTERLY INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

Social Sciences

РЕФЕРИРУЕМЫЙ ЕЖЕКВАРТАЛЬНЫЙ ЖУРНАЛ

общественные науки

ISSN: 1308-6197

Sahibi / Owner / Хозяин

Hayrettin İVGİN

Kültür Ajans Tanıtım ve Organizasyon Ltd. Şti. - Konur Sokak 66/7 Bakanlıklar-ANKARA

Tel: 0090.312 4259353 – kulturevreni@gmail.com

Sorumlu Yazı İşleri Md./ Associate Editor Ответственный секретарь

Saliha Sinem İVGİN

Editörler Kurulu/ Editorial Board Руководитель работы

Hayrettin İVGİN

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

Genel Koordinatör / Director / Директор

Hayrettin İVGİN

Redaktör/Redacteur/Редакция

Ayşe İKİZ

Yayın Kurulu / Editorial Board / Редколлегия

▪Prof. Dr. Celal DEMİR▪ Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY ▪ Dr. Yaşar KALAFAT

▪ Prof. Dr. İsmail PARLATIR ▪ Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU

Nail TAN ▪ Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN ▪ Prof. Dr. Naciye YILDIZ

Yazışma Adresi / Correspondance Adres / Адрес издательства

Kültür Ajans Ltd. Şti.

Konur Sokak No: 66/7 Bakanlıklar/ANKARA-TÜRKİYE

Tel.: 0090.312 425 93 53 (PBX) - Fax: 0090.312 419 44 43

E-mail: kulturevreni@gmail.com

www.kulturevreni.com

Fiyatı / Price / Стоимость

100 TL (Yurt içi / Domestic)

20 $ / 15 Euro (Yurt dışı / Abroad)

Стоимость подписки Abone Bedeli / Subsciption Price

400 TL (Yurt içi / Domestic)

80 $ / 60 Euro (Yurt dışı / Abroad)

Baskı Tarihi/ Press Date

Nisan 2022

Baskı / Pres / Типография

Bizim Dijital

Kapak Resmi:

Türkiye-Ayvalık'ta Prof. Dr. Mustafa Sever'in bulduğu

Romus-Romulüs'ü emziren Kurt Kaya Kabartması

Temsilcilikler / Representative / Представители

■

AZERBAYCAN
Prof. Dr. Gülnaz ABDULLAZADE
e-mail: gabdullazade@rambler.ru Tel: 00994506737860

■

NAHÇIVAN ÖZERK CUMHURİYETİ
Akd. Prof. Dr. Ebulfez AMANOĞLU
e-mail: ebulfezamanoglu@yahoo.com Tel: 00994503218726

■

KAZAKİSTAN
Prof. Dr. Zharkynbike SULEIMENOVA
e-mail: zharkyn1123@mail.ru Tel: 0077057129963

■

KAZAKİSTAN
Doç. Dr. Bakıtgul KULCANOVA
e-mail: bahit777@mail.ru Tel: 00787017314047

■

TÜRKMENİSTAN
Wezir AŞİRNEPESOW
e-mail: wezdip@gmail.com Tel: 0099365681139

■

KOSOVA
Prof. Dr. Nimetullah HAFIZ
e-mail: trhafiz@yahoo.com Tel: 0038129231108

■

RUSYA FEDERASYONU
Prof. Dr. Alfina SIBGATULLINA
e-mail: alfina2003@yandex.ru Tel: 0079153847317

■

ÖZBEKİSTAN
Doç. Dr. Tahir KAHHAR
e-mail: tahirkahhar@mail.ru Tel: 00998712241310

■

ÖZBEKİSTAN
Prof. Dr. Juliboy ELTEZAROV
e-mail: juliboy2@gmail.com Tel: 00998933420044

■

GÜRCİSTAN
Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ
e-mail: roinkav@rambler.ru Tel: 00995599588461

Kültür Evreni dergisinin yayın ilkelerine göre yazılarını yayımlatmak isteyenler, Web sayfası aracılığıyla yazışma adresine veya temsilcilerimize başvurmalıdırlar.
Articles submitted for publication will comply with the Publication Policy and the Submission İnstructions for manuscripts. For publication you can refer to adres or to our representative
Желающим публиковаться в журнале **Вселенная Культуры** следует оформлять материалы в соответствии с требуемыми правилами и обратиться к указанному адресу или к местным представителям журнала

Danışma Kurulu
Advisory Board
Консультативный Совет

Akd. Prof. Dr. İsmail HACIYEV (AMEA Nahçıvan Bölmesi/AZERBAYCAN)
Akd. Prof. Dr. İsa HABİBBEYLİ (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi/AZERBAYCAN)
Akd. Prof. Dr. Teymür BÜNYADOV (AMEA Etnografya Enstitüsü / AZERBAYCAN)
Akd. Prof. Dr. Vasıf MEMMEDALİYEV (Bakü Devlet Üniversitesi / AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN (Gazi Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ali AKAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ali YAKICI (Gazi Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Aynur KOÇAK (Yıldız Teknik Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK (Necmettin Erbakan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Berykbay SAGYNDYKULY (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
Prof. Dr. Celal DEMİR (Afyon Kocatepe Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Celil Garipoğlu NAGIYEV (Bakü Devlet Üniversitesi/AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN (Atatürk Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Elçin İSGENDERZADE (Bakü Teknik Üniversitesi/AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK (Fırat Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN (Ege Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
Prof. Dr. Gülnaz ABDULLAZADE (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (Türk Dil Kurumu/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Haluk AKALIN (Hacettepe Üniversitesi. Em. /TÜRKİYE)
Prof. Dr. İsmail GÖRKEM (Erciyes Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. İsmail PARLATIR (Ankara Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
Prof. Dr. Juliboy ELTEZAROV (Semerkant Devlet Üniversitesi/ÖZBEKİSTAN)
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ (Karadeniz Teknik Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Maarife HACIYEVA (Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi/AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Makbule SABZİYEVA (Anadolu Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Meherrem KASIMLI (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi/AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Mehmet AÇA (Balıkesir Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Meral OZAN (Bolu İzzet Baysal Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Metin ERGUN (Başkent Üniversitesi Em./TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mustafa SEVER (Bilkent Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Muxtar Kazımoğlu İMANOV (AMEA Folklor Enstitüsü/AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Naciye YILDIZ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Necati DEMİR (Gazi Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Nikolos AKHALKATSİ (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)
Prof. Dr. Nimetullah HAFIZ (Piriştina Üniversitesi.Em./KOSOVA)
Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU (Selçuk Üniversitesi. Em. /TÜRKİYE)
Prof. Dr. Seadet ABDULAYEVA (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Prof. Dr. Tacida HAFIZ (Piriştina Üniversitesi. Em. /KOSOVA)
Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY (Erciyes Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)

Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT (Atatürk Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Zharkynbike SULEIMENOVA (Universty Kazmpu/KAZAKHSTAN
Prof. Dr. Zufar SEYITJANOV (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
Doç. Dr. Arif MÖHSÜNOĞLU (Şırnak Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Bakıytgul KULCANOVA (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
Doç. Dr. Habibe MAMEDOVA (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Hasan ADIGOZELZADE (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Iryna M. DİRYGA (Ukrayna Bilimler Akademisi/UKRAYNA)
Doç. Dr. Kenan KOÇ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Minara ALİYEVA (Uludağ Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Nurlan SAGYNDYKOV (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
Doç. Dr. Pakizat AUESBAEVA (Muhtar Auezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü/KAZAKİSTAN)
Doç. Dr. Ranetta GAFEROVA (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Reyhan Gökben SALUK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Tahir KAHHAR (Devlet Cihan Dilleri Üniversitesi/ÖZBEKİSTAN)
Doç. Dr. Vasili MOSİAŞVİLİ (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)
Doç. Dr. Vedi AŞKAROĞLU (Giresun Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Yalçın ABDULLA (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Züleyxa ABDULLA (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Zülfikâr BAYRAKTAR (Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr.Öğr. Üyesi Doğan KAYA (Cumhuriyet Üniversitesi Em./TÜRKİYE)
Dr.Öğr. Üyesi Hanzade GÖZELOVA (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr.Öğr. Üyesi Mehmet KILDIROĞLU (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr.Öğr. Üyesi Mehmet YARDIMCI (Dokuzeylül Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Meyser KAYA (Korkut Ata Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr.Öğr. Üyesi Mitat DURMUŞ (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Yaşar KALAFAT (Araştırmacı-Halk Bilimci. Em./TÜRKİYE)

Dil Danışmanları/Foreign Language Consultants/Советники по иностранным языкам
Doç. Dr. Çulpan Zaripova ÇETİN (Kars Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Gül Mükerrem ÖZTÜRK (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Makbule SABZİYEVA (Anadolu Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Reşide GÜRSES (TDK Ankara/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)
Doç. Dr. Vedi AŞKAROĞLU (Giresun Üniversitesi/TÜRKİYE)

Not : Ada göre Alfabetik olarak sıralanmıştır.
Note : It is arranged in accordance with an alphabetical order.
К сведению : Следует в алфавитном порядке

• *Kültür Evreni Dergisi'ne T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı abonedir.*

• *Ministry of Turkish Republic Culture and Tourism is a subscriber to Cultural Universe Magazine*

• *Министерство Культуры и Туризма Республики Турция является абонементом на журнал «Kültür Evreni» («Вселенная Культуры»)*

İÇİNDEKİLER/ CONTENT / СОДЕРЖАНИЕ

Editör'den/From The Editor/ От Редактора
(Prof. Dr.) Hayrettin İvgin/Prof. Dr. Erdoğan Altınkaynak 7

Manas Destanı Üzerine Türkiye'de Yapılan Araştırmalar
Researches Made In Turkey On The Epic Of Manas
Исследования Эпоса Манас В Турции
Prof. Dr. Tuncer Gülensoy 9

Azerbaycanlı Türklük Bilimci Ali Şamil'in Türkistan Kültürel Seyahat Notlarının Önemi
The Importance Of Azerbaijan Turkish Scientist Ali Şamil's Cultural Travel Notes To Turkestan
Важность Заметок О Культурном Туре По Туркестану Азербайджанского Тюрковеда Али Шамиля
Nail Tan..... 16

Yozgat Halk Kültürü-Eski Türk Fokloru İlişkilendirmesine Dair
The Relationship Between Yozgat Folk Culture And Old Turkish Folklore
О Связи Народной Культуры Йозгата С Древнетюркским Фольклором
Dr.Yaşar Kalafat..... 21

Âşıklık Geleneğinde Kadın Âşıklar
Women Poets In The Tradition Of Folk Poetry
Роль Женщин Ашугов В Ашугской Традиции
Dr. Mehmet Yardımcı..... 29

Âşık Kemter Baba ve Bazı Düzeltmeler
Ashiq Kemter Baba And Some Corrections
Ашуг Кемтер Баба И Некоторые Поправки
Hayretin İvgin..... 46

The Look To The Poetic Creativity Of Mashadi Azer
Meşhedi Azer'in Şairlik Yönüne Bir Bakış
Məşədi Azərin Poetik Yaradıcılığına Bir Nəzər
Взгляд На Поэтическое Дарование Мешеди Азера
Doç. Dr.Sabina Akhmedova 58

Türk Edebiyatında İksir Bade Motifi
Türk Ədəbiyyatında İksir Badə Motivi
Motiv Of Glass Wine In Turkish Literature
Мотив Бокала С Эликсиром В Тюркской Литературе
Doç.Dr. Aynur Celilova 67

“Qaşqay Türkləri və Onların Folkloru” Kitabının İncələməsi
“Kaşgay Türkleri ve Onların Folkloru” Kitabının İncelenmesi
Examination Of The Book “*Kaşgay Türkleri ve Onların Folkloru (The Kashgai Turks And Their Folklore)”*
«Кашгайские Тюрки И Их Народ» Обзор Вашей Книги
Doç.Dr.Qiymət Məhərrəmli 89

Tozanlı / Doğanşar’da Etnik Yapı
Ethnic Structure In Tozanlı / Doğanşar
Этнический Состав Населения В Тозанлы/Доганшаре
Fikri Karaman..... 102

‘Patenli Kız’ın Sihirli Değneği
Magic Wand Of The Girl With Skates
Девушка На Коньках С Волшебной Лапочкой
Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm Uçar……116

Kültür Evreni Dergisi Yayın İlkeleri.....……...125

Universe Culture Journal Publication Principles……128

Журнал “Мир Культуры”Требования по изданию……....131

EDİTÖRLERDEN

Saygıdeğer Okuyucularımız,

Kültür Evreni dergisinin Bahar, /2022/46. sayısı ile sizlerle birlikteyiz.
Dergimizin bu sayısında 9 adet çok önemli araştırma yazısı bulunuyor. Bu yazıları kaleme alanlar sırasıyla şu araştırmacı bilim insanları şunlar: Prof. Dr. Tuncer Gülensoy, Nail Tan, Dr. Yaşar Kalafat, Dr. Mehmet Yardımcı, Hayrettin İvgin, Doç. Dr. Sabina Akhmedova, Doç. Dr. Aynur Celilova, Doç. Dr. Qıymet Meherremli, Fikri Karaman, Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm Uçar.

Kültür Evreni dergisine araştırma yazıları ve bilimsel makaleler göndermek isteyenler, her dergimizin sonlarında bulunan Türkçe, İngilizce, Rusça dillerinde yazılı "Yayın İlkeri"ne göre hazırladıkları çalışmalarını bize gönderebilirler. Dergimizin internet sayfası (www.kulturevreni.com)'dur. Buradan geçmiş sayıları bulabilir, makaleleri indirebilir çıktılarını alabilirsiniz. Dergimizin e-postası ile yazışabilirsiniz. (kulturevreni@gmail.com)

Dergimizin bu 46. Sayısının bilim dünyasına hayırlı-uğurlu olmasını diliyoruz. Umarız ki bilime faydalı olacaktır. Çalışmalarınızda kolaylıklar diler, sizlere selam ve saygılar iletiriz.

Editör
(Prof. Dr.) Hayrettin İVGİN

Editör
Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

FROM THE EDITORS

Dear Readers,

We are with you with the Spring /2022/46 issue of the Universe of Culture magazine.
There are 9 very important research articles in this issue. The authors of these articles are respectively: Prof. Dr. Tuncer Gülensoy, Nail Tan, Dr. Yaşar Kalafat, Dr. Mehmet Yardımcı, Hayrettin İvgin, Doç. Dr. Sabina Akhmedova, Assoc. Dr. Aynur Celilova, Assoc. Dr. Qıymet Meherremli, Fikri Karaman, Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm Uçar.

Those who want to send research articles and scientific articles to Universe of Culture journal can send us their studies prepared in accordance with the "Publication Principles" written in Turkish, English and Russian languages at the end of each of our journals. The web page of our journal is (www.kulturevreni.com). Here you can find past issues, download articles and get printouts. You can correspond with our journal's e-mail. (kulturevreni@gmail.com).

We wish this 46th issue of our journal to be beneficial to the scientific world. We hope it will be useful to science. We wish you good luck in your work and convey our greetings and respects to you.

Editor
(Prof. Dr.) Hayrettin İVGİN

Editor
Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

ОТ РЕДАКТОРА

Уважаемые читатели!

Предлагаем вам журнал «Вселенная Культуры» номер 46 - Весна - 2022. Этот номер содержит 9 ценных научных статей, авторами которых являются Проф.Др. Тунджер Гюленсой, Наиль Тан, Др. Яшар Калафат, Др. Мехмет Ярдымчы, Хайреттин Ивгин, Доцент Др. Сабина Ахмедова, Доцент Др. Айнур Джалилова, Доцент Др. Гыймет Магеррамлы, Фикри Караман, Др. Инструктор Член Гюльсюм Учар

Вышеназванные статьи можно также прочитать на веб-сайте журнала (www.kulturevreni.com) и взять распечатку. Авторам, желающим опубликовать статью в нашем журнале, следует оформить своё научное исследование в соответствии с требованиями, изложенными на турецком, английском и русском языках в конце выпуска и отправить по адресу (kulturevrenidergisi@gmail.com).

Желаем вам успехов в научной деятельности и надеемся, что 46-ой номер журнала внесёт свою лепту в научный мир.

Члены редколлегии:

Редактор	Редактор
(Проф.Др.) Хайреттин ИВГИН	Проф.Др. Эрдоган АЛТЫНКАЙНАК

MANAS DESTANI ÜZERİNE TÜRKİYE'DE YAPILAN ARAŞTIRMALAR

RESEARCHES MADE IN TURKEY ON THE EPIC OF MANAS

ИССЛЕДОВАНИЯ ЭПОСА МАНАС В ТУРЦИИ

Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY*

ÖZ

Manas Destanı sadece Kırgızların değil, Türk dünyasının en önemli destanıdır. Manas'ın ortaya çıkışı ve bugünkü içeriğe ulaşması 1000 yılların ötesine varmaktadır. Varyantlarıyla birlikte 500.000 mısralık hacime ulaşan Manas Destanı'nın varlığından ilk defa 1849 yılında dünyanın haberi oldu. 1856 yılından itibaren de derlenmeye başlandı.

Manas Destanı tek bir destan değildir. Sekiz nesili içine alan bir sözlü anlatıdır. Manas neslinin destanının sırası şöyledir: Manas, Semetey, Seytek, Kenenim, Seyitim, Asılbaça-Bekbeçe, Sombilek, Çığatay.

Manas destanının 1000'inci yılı, 1933 yılında kutlanılmak istendi ancak zamanın SSCB'nin o zamanki yöneticileri tarafından kabul edilmedi. Bu görkemli destanın 1000 'inci yılı, 1995 yılında tüm dünyada törenlerle kutlandı.

Türkiye'de de pek çok çalışmalar ve araştırmalar gerçekleştirildi. 1982 yılında Folklor Araştırmaları Kurumu bünyesinde bir "Manas Araştırmaları Merkezi" kuruldu. Başkanlığına da Araştırmacı-Yazar Hayrettin İvgin getirildi.

Bu yazımızda; Manas Destanı üzerinde Türkiye'de yapılan araştırmalar, yayımlar kronolojik bir şekilde listelenmiştir. Doğal olarak yapılan çalışmalar ve yayımlar bu kadar değildir. Bu yazımız, geniş biçimde yapılacak çalışmalarla Manas üzerine yapılmış araştırmaları ve yayımların ortaya çıkarılmasına vesile olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Manas Destanı, Türkiye'deki Araştırmalar, Manas yayımları, kronolojik tespitler.

* Em. Öğretim Üyesi. Dünya Söz Akademisi Bilim Kurulu Üyesi. Ankara/TÜRKİYE (t.gulensoy@gmail.com)

ABSTRACT

The Epic of Manas is the most important epic not only of the Kyrgyz but also of the Turkish world. The emergence of Manas and its current content reach beyond 1000 years. In 1849, for the first time, the world became aware of the existence of the Epic of Manas, which reached a volume of 500,000 verses with its variants. It has been compiled since 1856.

The Epic of Manas is not a single epic. It is an oral narrative spanning eight generations. The order of the epic of Manas generation is as follows: Manas, Semetey, Seytek, Kenenim, Seyit, Asilbacha-Bekbeche, Sombilek, Cigatay.

The 1000th year of the Epic of Manas was wanted to be celebrated in 1933, but it was not accepted by the rulers of the of the USSR (The United of Soviet Socialist Republics) The 1000th anniversary of this magnificent epic was celebrated with ceremonies all over the world in 1995.

Many studies and researches were carried out in Turkey. In 1982, a "Manas Research Center" was established under the Folklore Research Institution. Researcher-Author Hayrettin Ivgin was appointed as its President.

In this article; researches and publications on the Epic of Manas in Turkey are listed chronologically. Naturally, the studies and publications are not so much. This article will be instrumental in revealing the researches and publications on Manas through extensive studies.

Key Words: Epic of Manas, Studies in Turkey, Manas publications, chronological determinations.

Kırgız Türkleri'nin bilinen ***MANAS*** Destanı'ndan başka ***"Er Eşim, Abdıbalık Çorabayev, Kocacaş, Mendirman, Eşimkul Menen Zaura, Boston, Kız darıyka, Soltonoy, Güldane, Askazan Baatır, Kurmanbek, Seyitbek, Canış Bayış, Ertöştürk, Coodarbeşim"*** adlı destanları da Manasçılar tarafından söylenip anlatılmaktadır.

Türklerin en büyük destanlarından olan **MANAS Destanı** üzerine yapılan araştırmalar o kadar çoktur ki destan hakkında 1995, 2003, 2017 ve 2019 yıllarında bibliyografya düzenlenmiştir.

Biz bu araştırmamızda, ***MANAS Destanı***'nın gün yüzüne çıkışının tarihçesi ve bu sürede Türkiye'de yapılan çalışmalar hakkında bilgi vermek istiyoruz:

1848: MANAS hakkındaki ilk bilgi, Kazak-Kırgızların Ulu Yüz bölümünde idare âmiri olan **Franel** adlı bir Rus memuru tarafından Çar hükûmetine sunulan raporda bahsedilmiştir.

1856: Orta Yüz Kazak prenslerinden **Çokan Velihanov**, MANAS Destanını keşfetmiştir.

1861: MANAS'ı **Çokan Velihanov,** Rus Coğrafya Derneği'nin "***İzvestiya***" dergisinde, "*Congarya Etüdü*" adlı makalesinde haber vermiştir.

1869: Ünlü Rus Türkoloğu **Wilhelm RADLOFF**, ***Manas Destanı***'nı önemli bir bölümünü Kırgızlar arasında tespit etmiştir.

1885: W. Radloff, tespit ettiği bu bölümleri "***TÜRK HALK EDEBİYATI ÖRNEKLERİ***" adlı eserinin V. Cildinde yayımladı.

1925: Kırgız **Tınıbek,** "***SEMETEY***"den bir bölümü Moskova'da yayımladı. (Arabayoğlu yayını)

1928: M.Fuad Köprülü, ***TÜRK EDEBİYATI TARİHİ***, İstanbul 1928: Manas hakkında: s. 188-189.

1936: Abdülkadir İnan, "Kırgız Dil Yadigârlarından MANAS DESTANI", ***Azerbaycan Yurt Bilgisi,*** Sayı: 31-32, İstanbul 1934. (Aynı yazı: ***Çığır Dergisi***, 1936, Şubat-Mart)

1935: M. Rahmi, ***"Dede Korkut ve Manas'ta Bazı Benzeyişler"***, Yayımlanmamış Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1935.

1940: Abdülkadir İnan**, "MANAS** Hakkında**: *Yücel Dergisi,*** Sayı: 64, 66.

1941: Abdülkadir İnan, "MANAS Destanında Aş-Yog Merasimi"***, Varlık Dergisi***, 1941, Sayı: 183, 185, 188, 190.

1947: Rus Türkoloğu **S.E.Malov**, Manas metnini "***İzvestiya Akademia Nauk***" Dergisinin VI. Cildinin 155-156. sayfalarında yayımladı.

1956: Sayakbay Karalayev, ***ER TÖŞTÜK***, Frunze (Bişkek) yayımladı.

1958: Sagımbay ORAZBEKOĞLU rivâyeti yayımlandı.

1959: Abdülkadir İnan, "Manas Destanı Üzerine Notlar", ***TDAY-Belleten*** (1959), s.125-159.

1960: ***"MANAS DESTANI"***nın bir kısmının XVI. Yüzyılda Tacik Farsçasına tercüme edildiği "***Mecmuatu't-Tevârih***" adlı eserden öğrenilmiştir. Bu eserde Kalmuk Hanı YOLAY'ın MANAS ile savaşları anlatılır. Bu eser **A.T. TAHİRZADE** tarafından Leningrat Üniversitesi yayınları arasında yayımlanmıştır.

1969: Muhtar Avezov, "ŞIGIRMALAR: II Tom.: ***Makalalar, Zerttevler,*** Almatı 1969, s. 102-172..

1972: Abdülkadir İNAN, ***"MANAS DESTANI***", MEB yay., (İstanbul 1972; Kültür ve Turizm Bak. yay., Ankara 1985; MEB yay. İstanbul 1992)

1973: Tuncer Gülensoy, "Abdülkadir İnan ve Manas Destanı", ***Bibliyografya-Kitap Haberleri Bülteni***, 2 (1), Ocak 1973, s. 23-24.

1974: Semih Tezcan, "Türkçe Çevirisinin Yayını Dolayısı İle Manas Destanı", ***Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1973-74***, s. 359-364.

1980: Dursun Yıldırım, ***KÖKETEY HANING ERTEGÜSİ***, Yayımlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara Hacetepe Üniversitesi, 1980.

1987: Hayrettin İvgin, "Manas Destanı", **Erciyes Dergisi**, Yıl: 10, Sayı : 112, Nisan 1987, s. 10-12.

1987: Hayrettin İvgin, "Manas Destanı Üzerine Türkiye'de ve Çin Halk Cumhuriyetinde Yapılan Çalışmalar" ***Türk Kültürü,*** Türk Kültürünü Araştırma Enstitasa (TKAE) Yay., Cilt XXV, Sayı: 295, Ankara 1987, s. 680-689.

1987: Hayrettin İvgin, "Manas Destanı Üzerine Türkiye'de ve Çin Halk Cumhuriyetinde Yapılan Çalışmalar", ***III. Uluslararası Türk Halk Edebiyat Semineri (7-9 Mayıs 1987/Eskişehir),*** Yunus Emre Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları: 3, Eskişehir 1987, s. 185-192.

1987: Hayrettin İvgin, "Uygur Özerk Bölgesi ile Manas Destanı ve Divân-ı Lügât'ît Türk", ***Size Aktüel Dergi***/Sanat-Edebiyat-Kültür-Fikir, Yıl:8, Sayı: 161, Mart 1987 s.9-10.

1988: Hayrettin İvgin, "***Çin'de Manas Destanı Üzerine Çalışmalar***", Üçünçü Yeni Dergisi, Sayı: 40-41-42, Nisan-Mayıs-Hazuran 1988, s. 19-20.

1990: Hayrettin İvgin, "Manas Destanı'nın 100. Yılı", ***Size Dergisi/***Sanat-Edebiyat-Kültür-Fikir, Yıl: 11, Sayı: 198, Nisan 1990, s. 8-9.

1990: Hayrettin İvgin, "Türkiye'de Manas'la İlgili Yapılan Çalışmalar", **İçel Kültürü Dergisi,** Sayı: 12, Yıl: 4, Eylül 1990, s. 53-57.

1991: O. Oktay, ***MANAS DESTANI / Aslan Manas*** (Çizen: Denge Animasyon, Ankara 1991, Kültür Bakanlığı ya., 44 S.

1991: Fuat Bozkurt (Derleyen), ***Manas Destanı*** (Resimleyen: Semih Poray), İstanbul 1991, Cem yay. (2. Bas. 2005)

1992: İ.B. Moldobayev, "MANAS DESTANI Materyallarine Göre Kırgız ve Türkmenlerin Eski Kültürel İlişkilerinin Kaynakları" (Çeviren: M. Duranlı), ***TDAY-Belleten*** 1992, s. 91-97.

1995: O. Oktay, ***MANAS DESTANI / Manas Diye Bir Çocuk***, (Çizen: Denge Animasyon), Ankara 1991, Kültür Bakanlığı yay., 44 S. (2. Basılış 1995, 90 S.)

1995: Tuncer Baykara, "Türkiye'de İlk Manas Araştırıcıları: Mehmet Fuat Köprülü, Zeki Velidi Togan, Abdülkadir İnan", ***MANAS 1000 Bişkek Bildirileri, (Bişkek 26-31 Ağustos 1995,*** Ankara Atatürk Kültür Merkezi yay., Ankara 1997, s. 45-48.

1995: Güzin Tural-Naciye Yıldız, "Manas Destanı Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme: Türkiye'deki Yayınlar", ***Manas 1000 Bişkek Bildirileri, (Bişkek 26-31 Ağustos 1995),*** AKM yay., Ankara 1997, s. 305-319.

1995: Ferhat Tamir, " Abdülkadir İnan'ın Manas Destanı Üzerine Tahlilleri", ***Manas Destanı ve Etkileri Uluslararası Bili Şöleni***, Atatürk Kültür Merkezi yay., Ankara 1995, s. 233-239.

1995: Emine Gürsoy Naskali (Hazırlayan), ***MANAS DESTANI***, Ankara 1995.

1995: Emine Gürsoy Naskali, ***Bozkırdan Bağımsızlığa MANAS***, Ankara 1995, TDK yay.

1995: Hayrettin İvgin "Manas Destanı 1000 Yaşında", ***Anayurttan Atayurda Türk Dünyası Dergisi,*** HAGEM-TÜRKSOY, Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı: 9 Ağustos 1995, s. 81-89.

1995: Hayrettin İvgin, "Manas Destanını Türkiye'de Ne Kadar Tanıyoruz", **Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi/Manas Özel Sayısı**, Ankara Üniversitesi TÖMER Yay., Sayı: 3, Ekim 1995, s. 15-25.

1995: Naciye Yıldız, ***MANAS DESTANI (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahlihler***, Ankara 1995, TDK yay. (2017'de 2. Baskısı yapıldı)

1995: N. Yıldırım, ***Manas Destanı ve Kırgız Kültürü İle İlgili Tespit ve Tahliller,*** Ankara 1995.

1995: G. Cumakunova, ***MANAS DESTANI. Kırgız Edebi Dilinin Tarihî Kaynağı,*** Ankara 1995, TİKA yay., 208 S.

1995: Pamirbek Kazıbekov-Çınıbek Tursunbekov, ***MANAS*** (Çeviren: Mustafa Canpolat vb.), Ankara 1995, TİKA yay. 175 S.

1995: Fikret Türkmen, ***MANAS DESTANI Üzerine İncelemeler. I/Çeviriler***, Ankara 1995, TDK yay.

1995 (23-24 Mayıs 1995tarihleri arasında TDK-Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Merkezi işbirliği ile ***ULUSLARARASI MANAS TOPLANTISI*** düzenlendi. Bu toplantıya Kırgızistan'dan Prof. Dr. Raisa Kıdırbekova, Doç. Dr. Aynek Caynakova, Doç. Dr. Tıçtıkbek Çorotegin ve Doç. Dr. Irıs Baybuteva katılıp birer bildiri sundular.)

1996: Tuncer Gülensoy, "Radloff Varyantı Manas Destanı'nın Yeni Bir Yorumu", ***Millî Kültür Araştırmaları- 50. Kültür ve Sanat Yılında Dr. Mehmet Önder'e Armağan,*** Ankara 1996, Kültür Bakanlığı yay., s. 136-148.

1996: Hayrettin ivgin, "Manas Destanını Ne Kadar Biliyoruz" *VI. Uluslararası Türk Halk edebiyatı Semineri* (5-7 Mayıs 1995- Eskişehir) (Hazırlayan: Güven Tanyeri), T.C. Eskişehir Valiliği Yayınları: 15, Eskişehir 1996, sayfa 95-106.

1997: Tuncer Gülensoy, "Manas Adı Üzerine", ***İçel Kültürü***, 10 (54), Kasım 1997, s. 37-38.

1997: Ertuğrul Yaman, "MANAS Tipi ve Günümüze Uzanan Mesajlar", ***TDDE,*** Sayı: 3, Bahar 1997, s. 112-118.

1997: Metin Ergun, "Manasçılarda Rüya Motifi", ***TDDE,*** Sayı: 4 Güz l997, s. 125-132.

1998: Tuncer Gülensoy, " Manas Destanı-2, Manas Beşikte İken Konuştu.", ***Ortadoğu Gazetesi,*** 29.04.1998, s. 2.

Tuncer Gülensoy, "Türk ve Moğollarda Ata Verilen Değer-Manas Destanında Özel Atlar", ***Türk Kültürü,*** 36 (420), Nisan 1998, s. 213-219 (21-27)

Tuncer Gülensoy, "MANAS", ***Tarla Dergisi,*** 98 (4), Nisan 1998, s. 8-10.

1998: Ali Berat Alptekin, "Kazak Edebiyatında Manas Destanı", ***Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı,*** Ankara 1998, s.110-116.

2001: Tuncer Gülensoy, ***AK KULA (Mansça)*** –Şiirler-, Kayseri 2001, 45 S. (2. Basılış, Ankara 2008) (Bu şiir kitabı, Kırgızistan'ın Başkenti Bişkek'te 14-17 Nisan 2000 tarihleri arsında, Bakenbayevo sokağındaki bir evde yazılmıştır: Yedi heceli vezin ile yazılan bu destan: ***Ak Kula (Manas'ça), Oğuz Han, Sultan Bay-***

bars, Bişkek'e, Kaf Dağı'na, Almatı'ya, Uygur İli'ne, Kırgız İli'ne, Şaman, Dedem Korkut, Attila, Çinggiz Kağan, Kırım'a, Gagavuzistan'a, Basarabya'ya, Bulgaristan'a, Azerbaycan'a adlarını taşımaktadır.)

2002: Tuncer Gülensoy, ***MANAS DESTANI (Türkiye Türkçesi İle),*** Ankara 2002, 366 S. Akçağ yayını, s. 475-490.

2003: Alpaslan Emir, "Manas Bibliyografyası Denemesi: Türkiye'de Manas Çalışmaları", ***Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,*** Cilt:6, 2003, Bişkek, s. 59-80.

2003: Tuncer Gülensoy, "Manas Destanı", ***Türkiye Diyanet Vakfı-İslâm Ansiklopedisi,*** C. 27, Ankara 2002, s. 557-558.

2003: S. Karadağ, *MANAS DESTANI,* İstanbul 2003, Damla Yay., 64 S.

2005: Yasemin Meyva, ***MANAS DESTANI***, İstanbul 2005, Parlak yay., 64 S.

2006: H. Kallimci, ***Manas'ın Oğlu,*** İstanbul 2006, Hikmet Neşriyat, 110 S.

2007: Mehmet Alperen, ***MANAS DESTANI,*** İstanbul 2007, Karakutu yay, 144 S.

2007: ***Kırgız destanları 6 /MANAS Destanı*** (Hazırlayanlar: S. Orozbeakoğlu, S. Musayev, F. Türkmen, Ş. Uraimova), Ankara 2007, TDK yay., 528 S.

2008: Hayrettin İvgin, ***MANAS – Altay Dağlarının Kaplanı,*** Ankara 2008, Yurt Kitap yay., 272 S. (Manas'ı roman olarak ele alan bu eser, 2009 yılında Moskova'da ***PUŞKİN EDEBİYAT ÖDÜLÜ'***nü almıştır. Azerbaycan Türkçesinde aktarılmıştır. Ayrıca, Kırgız ve Özbek Türkçelerine de aktarılmıştır.)

2011: Taşpolat Sadıkov-Balut Sarsembayev, ***MANAS DESTANI/Kırgızca-Türkçe Büyük Dizin,*** Ankara 2011, TDK yay., 1647 S.

2013: S. Doğan, ***MANAS DESTANI***, İzmir 2013, İlya yay., 352 S.

2013: Mehmet Aydın, ***MANAS (Beklenen Kurtarıcı),*** İstanbul 2013, Paraf yay.

2014: A. Öğreten, "Türkiye'de Manas Destanı Üzerine Yapılan İlmî Araştırmalar Üzerine Bir Değerlendirme", ***Kırgız Tili cana Edebiyatı***, 2014, Sayı: 27.

2016: Nurdin Usayev, "MANAS Destanı'nda '**Türkî Til**' Kavramı", ***TDDE***, Sayı: 41, Bahar 2016, s.203-224.

2016 : Nurdin Usayev, "MANAS Destanı'nda BARK Kelimesi ve Eski Türk Mezar geleneği", ***TDDE,*** Sayı: 42 , Güz 2016, s.173-192.

2017: Abdüsselâm Arvas, "Manas Destanı Üzerine Araştırma Yapan Türkiyeli Bilim Adamları", ***Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergis***i, 2017, Cilt: 5/2, s. 137-152.

Naciye Yıldız, ***MANAS I, II, III,*** TDBB Yayını, İstanbul

Naciye Yıldız, "MANAS Destanı'nda Dinî Şahsiyetin Efsanevî Şahsiyete Dönüşmesi: Ebu Nasır Samanî'den Aykoco'ya", ***Millî Folklor***, Sayı: 115, s. 19-132.

Alimcan İnayet (Hazırlayan), ***Kırgız Destanları /MANAS DESTANI: Cenup Mamay Varyantı,*** Ankara 2017, TDK yay.299 S.

2019: Abdrasul Isakov, "Turkiyada "Manas" Eposu Boyonça Basılıp Çıkan Emgekteridin Bibliyografyası (1934-2018)", ***TURKİYADA KIRGIZ TAAHUU*** (Redaktör: Güldana Mirzakulova), Ankara 2019.

2020: Hayrettin İvgin, ***Manas-Altay Dağlarının Kaplanı*** (Mitolojik Destan Roman), Kültür Ajjans-TİKA Yayını, Ankara 2020 (Kasım), Özbekçe, (Aktaran: Shermurod Subkhon), VI+302 s., Citli-Şömizli, Kril Harfli.

2020: Hayrettin İvgin, ***Manas-Altay Dağlarının Kaplanı*** (Mitolojik Destan Roman), Kültür Ajans-TİKA Yayını, Ankara 2020 (Kasım), Kırgızca (Aktaran: Bakıtbek Cunusaliyev), VIII+360 s., Ciltli-Şömizli, Kril Harfli.

2021: Naciye Yıldız, "Kut Sembolleri" Açısından MANAS DESTANI ve Türk Edebiyatındaki Ortaklıklar", ***Bilimsel Eksen*** (Ankara, Kültür Ajans yayını), Yıl: 12, Bahar-Yaz 2021, Sayı: 33, s. 914.

2021: Hayrettin İvgin, "Bağımsızlık Karakterinin Oluşmasında Manas destanının Rolü", ***Yerli Düşünce Dergisi***, Kasım 2021, Yıl: 7, Sayı: 83, s. 54-55.

***

AZERBAYCANLI TÜRKLÜK BİLİMCİ ALİ ŞAMİL'İN TÜRKİSTAN KÜLTÜREL SEYAHAT NOTLARININ ÖNEMİ

THE IMPORTANCE OF AZERBAIJAN TURKISH SCIENTIST ALI ŞAMIL'S CULTURAL TRAVEL NOTES TO TURKESTAN

ВАЖНОСТЬ ЗАМЕТОК О КУЛЬТУРНОМ ТУРЕ ПО ТУРКЕСТАНУ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ТЮРКОВЕДА АЛИ ШАМИЛЯ

Nail TAN*

ÖZ

Azerbaycan Millî İlimler Akademisi (AMEA) Folklor Enstitüsünün çalışkan uzman ve müdürlerinden Ali Şamil 2000-2019 yılları arasında Türkiye, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan'da katıldığı sempozyum, konferanslarda yaşadığı olayları ve bu ülkelerle ilgili kültürel, siyasi, ekonomik tespitlerini *Parçalanmış Türkistan'ı Gezerken* kitabında yayımlamış bulunuyor.

Uluslararası bilimsel toplantılar, bildiri sunulan oturumlar dışında daha pek çok yararlı sonuçlar doğurmaktadır. Yeni bilgin ve uzmanlarla tanışma; bilgi, kitap alışverişi, tartışmalı konuları yeni bir yaklaşımla ele alma, aynı konuda hizmet veren kuruluşlar arasında iş birliği sağlama söz konusu sonuçlardan bazılarıdır.

Ali Şamil, kültürel tespitleri yanında en çok Türkistan'ın parçalanması dolayısıyla yaşanan olaylara dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Azerbaycan, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, *Parçalanmış Türkistan'ı Gezerken*.

ABSTRACT

Ali Şamil, one of the hardworking experts and directors of the Folklore Institute of the Azerbaijan National Academy of Sciences (Azerbaycan Millî İlimler Akademisi - AMEA), has published his book called *Parçalanmış Türkistan'ı Gezerken (Traveling the Fragmented Turkestan)* which consisted of the symposium and conferences he attended in Turkey, Turkmenistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan and Uzbekistan between 2000-2019, and shared his cultural, political and economic determinations about these countries.

* Kültür ve Turizm Bakanlığı Hlalk Kültürlerini Araştırma ve Gelitirme Em. Genel Müdürü. Ankara/TÜRKİYE
(hayrettinivgin@gmail.com)

International scientific meetings produce many useful results apart from the sessions in which the papers are presented. Meet new scholars and experts; exchange of information, books, handling controversial issues with a new approach, and cooperation between organizations providing services on the same subject are some of the results in question.

In addition to his cultural determinations, Ali Şamil draws attention to the events that took place due to the disintegration of Turkestan.

Key Words: Turkey, Azerbaijan, Turkmenistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, *Parçalanmış Türkistan'ı Gezerken (Traveling the Fragmented Turkestan).*

Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Folklor Enstitüsünün Dış İlişkiler Müdürü, Türklük bilimci, halk bilimci Ali Şamil'i Türkiye'deki kültür çevreleri çok iyi bilirler. 1991'de Azerbaycan bağımsızlığına kavuştuktan sonra Türkiye ile gelişen kültürel ilişkilerde önemli rol oynayan kişilerden biridir. Bizim onu tanıdığımız ilk Azerbaycan seyahati (10-14 Şubat 2000) sırasında Azerbaycan Ansiklopedisi bürosunda görevliydi. Türkiye'den Bakü'ye gelen herkesle candan ilgileniyordu. Aynı ilgiyi Türkiye'deki dostlarından da fazlasıyla gördü. Birçok ilimizde düüzenlenen küültürel sempozyumlara sürekli davet edildi. Türkiye-Azerbaycan kültür köprüsüyle ilgili bildiriler sundu. Daha sonra, folklor enstitüsünde görevliyken Türk dünyasına iyice açıldı. Azerbaycan'ın kültürel ilişkilerine önemli katkılar sağladı.

Ali Şamil'in yazdığı yirmiye yakın kitap ve tahminimize göre üç yüzü aşkın makale ve bildirinin ana konuları Azerbaycan Türkiye âşık edebiyatı, halk kültürü araştırmaları tarihi, Sovyetler Birliği döneminde Türk dünyasında katledilen aydınlar, bilim insanları, Türk dünyasının siyasi, kültürel sorunları ve çözüm yolları, Türk dünyasının ortak kültürel değerleri, önemli yayınların eleştirel tanıtımı, vefat eden sanatçılar, bilim insanlarıdır denebilir.

Bu çerçevede yayımladığı eserlerden birkaçını hatırlatalım: *Tanıdığım İnsanlar* (2001), *Destanlamış Ömürler* (2001), *Quzey Kıbrıs* (2001), *Aşıq İsgender Ağbabalı* (2006), *Uygur, Qaqauz Qafqaz Türklerinin Folkloru ve Edebiyyatı* (2011), *Kırım Sevgisi* (2012), *Axısqalı Xeste Hasan* (2012), *Türkçülüyün Qurbanları* (2013), *Colan Türkmanları* (2014), Çıldırlı Aşıq İrfani (2016), *Qaşqaylar ve Onların Folkloru* (2020).

Ali Şamil'le Türkiye'de ve yurt dışında (tabii Azerbaycan dışında) birçok kültürel toplantıda, seyahatte birlikte olduk. Yakın dönemde Kırgızistan (1-5 Ekim 2018) seyahatinde Enstitü Müdürü Akademik Muhtar Kâzımoğlu (İmanov) ile birlikte Karakol şehrinde düzenlenen Türk Halklarının Türkçe İlk Yazılı Eserleri

Sempozyumu'na (TİKA desteği ve Kasım Tınıstanov Üniversitesi işbirliğiyle) katıldık. Ardından pandemi geliverdi. Yurt dışı seyahatlerimiz, sempozyumlar düzenlenemez oldu. İşte bu hareketsizlik döneminde de Ali Şamil boş durmamış. Türk dünyası ülkelerine yaptığı seyahatlerin bir bölümünü, Türkistan'la ilgili olanları derleyip bir kitap yayımlamış:

Ali Şamil, *Parçalanmış Türküstan'ı Gezerken*, Bakü 2021, 319 s. Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü Yayını.

Kitap danışmanlığını Akademik Muhtar Kâzımoğlu (İmanov), ilmî redaktörlüğünü Prof.Dr. Vagif Sultanlı yapmış.

Kitaba *Türkistan Yaşantıları* başlığıyla bir takdim yazısı yazan Prof.Dr. Vagif Sultanlı şu önemli noktalara işaret ediyor (Türkiye Türkçesine aktararak):

"Şüphesiz ki, kitaba Parçalanmış Türküstan'ı Gezerken adı tesadüfen seçilmemiştir. Yazar, bu adı bilerek koymuş; bir zamanlar kudretli bir imparatorluğun geniş sınırlarına bakarak dünyada söz sahibi olan Türkistan halklarının bugün ayrı devletlere bölünerek eski kudret ve hükümranlığını yitirdiğini, bunun yarattığı ve yaşattığı facialara dikkat çekmek istemiştir.

Kitapta, yazarın Türk dünyasının bütün bölgeleri hakkında değil, Orta Asya coğrafyasında yer alan Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan'da düzenlenen uluslararası bilimsel sempozyum, konferans ve forumlara katılımı sırasında yaşadığı acı tatlı olaylar, görüştüğü insanlar, gittiği ülkenin tarihi, bugünü, kültürel eserleri, anıtları, önemli şahsiyetleri hakkında yazılar yer almıştır.

Kitap, kültürün siyasete yönelik misyonunu ortaya koyan şu sözle tamamlanıyor: 'Avrupa Birliği modeli beğenilip uygulandığına göre, niçin Türk halklarının birliği düşüncesine, ülküsüne şüpheyle bakılsın?' Bizce, yazılanların amaç, mahiyeti bu cümlede ifade edilmiştir (s.7-9)."

Ali Şamil de *Ön Söz*'de kitabı nasıl hazırladığını şöyle açıklıyor:

"Konferans, sempozyumlar, düzenlendiği ülke ve şehrin tanıtılmasında büyük rol oynarlar. Toplantılara katılanlar, toplumda saygın bir yere sahip olduklarından, ülkelerine döndükten sonra yaşadıkları olayları, gördüklerini gazete ve dergilerde yazar, radyo ve televizyonlarda anlatır, iş yerlerinde ve güzel sohbetlerde dile getirirler.

Ben de bilimsel toplantılardan döndükten sonra gördüğüm eserler, dikkatimi çeken olaylar hakkında dostlarımla konuşmuş, gazetelerde makaleler yazmış, radyolarda bilgi vermiştim. Gazete ve radyo yayınlarının yer ve süresi sınırlı olduğundan, yazdıklarımın veya konuştuklarımın tamamı yayımlanmamıştı. Bunu göz önüne alarak makaleleri bu kitap için baskıya hazırlarken önce eski materyali yeniden işleyerek redakte ettim."

Kitap, Ali Şamil'in Türk Cumhuriyetlerine, katıldığı altı sempoyum dolayısıyla yaptığı seyahatlerde gördüklerini, yaşadıklarını, fotoğraflarla da destekleyerek gözler önüne seriyor.

I.Bölüm: Kırgızistan Seyahati (Bişkek, Karakol:2018)

Bu seyahati Türkiye düzenlemişti. TİKA desteğiyle Hacı Bektaş Velî Kültür Derneği Kırgızistan'ın Karakol şehrinde Kasım Tınıstanov Üniversitesi işbirliğiyle gerçekleştirilen "Türk Halklarının Türkçe İlk Yazılı Eserleri" konulu sempozyumu Türkiye'den 25 kadar kişi katılmıştık (Ben, Hayrettin İvgin, M. Sabri Koz, Prof.Dr. Naciye Yıldız, Prof.Dr. Eyüp Akman, Doç. Dr. Kenan Koç…)

Bu bölümdeki yazılardan bazılarının alt başlıkları şöyle: Qöyçe Göl'ün Benzeri Issık Göl, Kazakistan Serhaddinde Kırgız Payitahtı, Ata Beyit Memorial Kompleksi, Balasagun Kalıntılarını ve Burana Minaresini Ziyaret, Issık Göl Efsanesi, Ruh Orda Müzesi, Karakol Şehri, Türk Halklarının Türkçe İl Yazılı Eserleri Sempozyumu, Sayılı Taş Açık Hava Müzesi, Bişkek'e Dönüş, Hava Limanında.

II.Bölüm: Kazakistan Seyahati (Almatı:2013)

Kazakistan'daki Azerbaycanlılar, Heste Kasım'ın Bir Bağlamasının Doğurduğu Mübahese, Heste Hesan'ın Peşinde 40 Yıl, Almatı'da Jeltoksan İsyanı, Bakü ve Almatı'da Yayımlanan Heste Hasan Kitapları, Edebiyat ve İncesanat Enstitüsünde, Toyda Kitap Tanıtımı/Takdimatı, Altın Adam/Qızıl Adam'ın Ziyaretinde, Kazakistan Seyahatinin Sonu veya Son Sözü.

III.Bölüm: Kazakistan Seyahatleri (Türkistan Şehri:2013)

Kadim Yesi Şehri Türkstan Oldu, Uzun Yolculuğumuz, Kongrenin İlk Günü, Ahmed Yesevî'yi Bana Tanıtan Emin Abid, Ahmed Yesevî ve Onun Türbesi Hakkında Rivayetler, Kongrenin İkinci Günü, Çimkentli Ahıska Türkleri, Türkistan'da Hocalı Soykırımı Anıtı, Sirdenya (Seyhun) Kıyısında/Sahilinde.

IV.Bölüm: 2009 Yılı Seyahati (Türkmenistan, Özbekistan, Türkiye: 2009)

Daşoğuz'da Köroğlu Konferansı, Özbekistan'a Yolculuk Planım, Azerbaycan'ın Türkistan'da Kültür Elçisi, Dil Edebiyat Enstitüsünde, Halid Said Hocayev'in Köyünde, Eski ve Yeni Ürgenç Hakkında Jumaboy'un Sohbeti, Aşkabat'tan Gelenlerin Karşılanması, Açılış Oturumu, Bölüm Oturumları, Eski Ürgenç'e Gidemedik, Bu defa da Özbekistan Serhaddinde, Taşkent Pazarında Kurut, Taşkent'te Karabağ Komitesi, Gazeteci Çevirmen Rüstem Cabbarov'la Görüşme, Özbeklerin Toy Pilavı, Düşmanına Heykel Diken Özbekler, Bolu'da Köroğlu Sempozyumunda.

V.Bölüm: Özbekistan Seyahati (Tirmiz:2019)

Tirmiz Denilince Yadıma Düşenler, Tirmiz'in Meşhur Âlimleri, Ebu İsa Muhammed Tirmizî, Hakem et-Tirmizî, Seyyid Burhaneddin, Tirmiz'de Bahşı-Âşık Sanatı Festivali, Todur Zanet'le Müslüman Ziyaretgâhlarında, Kırkkız Kalesi, Metin Ekici: Kitâb-ı Dede Korkut Destanı'nın Yeni Boyu Hakkında, Narbend Ağacı Yalnız Nahçıvan'da mı Biter?, Rehberimiz Celal Rahimov, Konserde Azerbaycan Bayrağı, Ekber Koşalı'nın Dostları.

VI.Bölüm: Türkmenistan Seyahati: (Aşkabat: 2000)

İpek Yolu Türkmenistansız İşlemez, Hazar'dan Doğan Güneş, Konferansta Rusya'nın Ağırlığı, Türkmen Televizyonunda, Dil ve Edebiyat Enstitüsünde, Konferans Günleri ve Tanıştığım Âlimler, Folklor Şubesinde, Aşkabat'taki Azerbaycanlılar, Türkmen ve Azerbaycan Mescitlerinde, Türkmenbaşı'nın Hediyeleri, Göytepe Faciası, Geri Dönüş, Türkmenistan Hakkında Düşüncelerim veya Yazıma Son Söz.

Ali Şamil'in kitabındaki seyahatlerinde katıldığı uluslararası konferans, sempozyumlar şöyle sıralanabilir:

Türkmenistan: 10-13 Ekim 2000/ Türkmenistan'ın Kültürel Mirası: Tarihî ve Bugünkü Durumu.

23-25 Eylül 2009/Daşoğuz. Köroğlu ve Doğu Edebiyatı Sempozyumu.

Kazakistan: 16-20 Mayıs 2007 Almatı/I. Uluslararası Ortak Değerler Sempozyumu.

19-20 Nisan 2013 Türkistan/Kültürel Etkileşim ve Medeniyetler İttifakı konulu 5. Uluslararası Türkoloji Kongresi.

7-15 Haziran 2013 Almatı. *Ahıskalı Hasta Hasan* kitabının takdimatı.

Özbekistan: Türkiye'de 17-18 Ekim 2009 tarihinde düzenlenen I. Uluslararası Köroğlu – Bolu Tarih ve Kültür Sempozyumuna (AİB Üniversitesi, AMEA Folklor Enstitüsü iş birliğiyle) Özbekistan'dan katılım sağlamak için (19-22 Eylül 2009).

5-10 Nisan 2019: Tirmiz/I. Uluslararası Bahşı (Âşık-Ozan) Festivali.

Kızgızistan: 1-3 Ekim 2018: Karakol/Türk Halklarının İlk Türkçe Yazılı Eserleri Sempozyumu.

Türkiye: 17-18 Ekim 2009: Bolu/I. Uluslararası Köroğlu Bolu Tarih ve Kültür Sempozyumu.

Seyahatnamede, Türkiye'den gelen kendilerinden söz edilen, fotoğrafları yer alan bilim insanı ve uzmanlar ise şunlardır: Prof.Dr. Ahmet Bican Ercilasun, Prof.Dr. Ali Akar, Prof.Dr. Ali Yaman, Prof.Dr. Fikret Türkmen, Prof.Dr. Metin Ekici, Prof.Dr. Kâzım Yaşar Kopraman, Prof.Dr. Osman Horata, Prof.Dr. Ercan Alkaya, Prof.Dr. Sabahattin Şimşir, Doç.Dr. Kenan Koç, Mustafa Özcivan, Nail Tan, Hayrettin İvgin, M. Sabri Koz, Osman Baş, Fatma Açık, Birsel Karakoç.

Ali Şamil'in kitabı, sadece bir hatıra/anı, gezi yazısı kitabı değil aynı zamanda bir kültürel kılavuzdur. Türkmenistan, Özbekistan, Kırgızistan ve Kazakistan'a özellikle kültürel amaçla seyahat edeceklerin mutlaka okumalarında yarar vardır. Ayrıca; Köroğlu, Dede Korkut Destanları, Âşıklık Geleneği, Hasta Hasa vb. Ali Şamil'in katıldığı sempozyumların konularıyla ilgili bildiri hazırlayacakların da göz atmaları gerektiğini eklemeliyiz.

Ali Şamil'in bu kitabındaki benzeri çalışmayı her ülke için Türkiye'de İrfan Ünver Nasrattınoğlu yapmış ve çok yararlı olmuştu. Dostumuzun seyahat ettiği, Türk dünyası coğrafyasının diğer ülkeleriyle ilgili seyahatnameler de yazacağına inanıyoruz. Kaleminin teri hiç kurumasın…

YOZGAT HALK KÜLTÜRÜ-ESKİ TÜRK FOKLORU İLİŞKİLENDİRMESİNE DAİR

THE RELATIONSHIP BETWEEN YOZGAT FOLK CULTURE AND OLD TURKISH FOLKLORE

О СВЯЗИ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ ЙОЗГАТА С ДРЕВНЕТЮРКСКИМ ФОЛЬКЛОРОМ

Dr.Yaşar KALAFAT*

ÖZ

Halk kültürünün eski kültürlerle ilişkisinin olduğu bilinmektedir. Yozgat yöresinin bazı halk kültürünün geçmişte de izlerinin olduğu, bu inanış ve kültürün izlerinin bugüne kadar ulaştığı bir gerçektir. Bu yazının konusu da bu tespit edilen izlerdir.

Bu gerçekten hareket ederek al ruhu (al karısı), ayzıt hatun, umay ana kültü, kırkların karışması, abdest suyu, kırk suyu, don değiştirme, albastı, kırk sayısının kutsallığı, şeytan, kırık ayna gibi günümüz Yozgat inanışları ve kültürünün eski Türk inanışlarıyla ilişkilendirilmesi ve benzerlikleri bu yazıda konu edilmiştir.

Yazıda bu tür çalışmaların artırılması, bulguların kimliklendirilmesi ve aidiyetlerinin belirlenmesinin önemi ve gereği de vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yozgat halk kültürü, eski Türk folkloru, Azerbaycan, Anadolu, karşılaştırma ve benzerlikler.

ABSTRACT

It is known that folk culture has a relationship with ancient cultures. It is a fact that there are traces of some folk culture of the Yozgat region in the past, and the traces of this belief and culture have reached today. The subject of this article is related to the detected traces.

Acting on this fact, the association of today's Yozgat beliefs and culture with old Turkish beliefs such as al ruhu (al karısı – red spirit [al ruhu], (red wife [al karısı]), ayzit lady (ayzıt hatun), umay mother cult, mixing of the forties (kırkların karışması), ablution water, forty water (kırk suyu), changing underpants (don değiştirme), puerperal fever (albastı), the sanctity of the number forty, the devil, broken mirror and their similarities are discussed in this article.

* Halk Bilimi Araştırma Kültür ve Strateji Derneği Başkanı. Ankara/TÜRKİYE (yasarkalafat@gmail.com)

The article also emphasizes the importance and necessity of increasing such studies, identifying the findings and determining their belonging.

Key Words: Yozgat folk culture, old Turkish folklore, Azerbaijan, Anatolia, comparison and similarities.

GİRİŞ:

Bu çalışma, Fidan Kasımova'nın "Yozgat'ta Halk Kültürü ve Onda Eski Türk Folklorunun İzleri" isimli çalışması esas alınarak, bu konudaki karşılaştırmaları Azerbaycan ve Anadolu'da yoğunlaştırmak adına, yazar bilgilendirilerek yapılmıştır[1].

METİN

Yozgat yöresinden tespiti yapılmış olan Al **Ruhu**'ndan korunmak için alınan tedbirler arasında yer alan, lohusanın yanında eşinin veya erkek kardeşinin bulunması Al karısının er kişiden çekindiği ile izah edilebilir. Lohusa, yalnız ve karanlıkta bırakılmak istenmez iken er kişinin ve eşinin farklı bir önemi olduğuna inanılır. Birçok yerde lohusanın Al Karısı'ndan korunması için bulunduğu odaya şapka, ceket, palto gibi erkek giysisi asılır. Kama gibi kesici silahlar konulur, lohusanın eri doğun esnasında bıçakla akarsuyu bıçaklar, doğum yapılan evin eşiğinde erkek at kişnetir, ateş yakılır[2]. Buradan hareketle, bazı kara iyelere, şer güçlere karşı er kişinin, kadın kişiden daha fazla koruyucu gücü olduğu veya kadının erine farklı fonksiyon yüklenildiği söylenebilir mi? Bu bulguyu halk inançlarındaki kişioğlu kültü ile ilişkilendirmek mümkün müdür?[3]

Bildiriye koruyuculuğuna yer verilen nesnelerden birisi de tuzdur. Tuzun görülebilen bir kısım zararlılara karşı koruyu olduğu gibi, görünemeyen bazı zararlılara karşı da koruyabildiği inancı Anadolu halk inançlarında da vardır.[4] Tuzun Al Karısı'na karşı koruyucu olması bu teşhisi güçlendirmektedir.

Al Karısı'ndan korunmak için lohusanın yatağına **kırmızı/al bez** bağlanması tespiti bize göre bildirinin bu bölümünün en önemli bulgusudur. Anadolu'da lohusanın karyolasının bir urgan veya kurdele ile etrafı sınır çizilir gibi bağlanarak Al Karısı'na karşı lohusa korunmaya alınır, kullanılan bağ al/kırmızı renkli olur. Lohusanın başına al/kızıl bir bant bağlanır. Bize göre Al karısı, al renk bağlantısı al ruhunun mahiyetinin anlaşılmasındaki en hassas noktadır.Al renk al ruhundan ba-

---

[1] *Fidan Kasımova, "Yozgat'ta Halk Kültürü ve Onda Eski Türk Folklorunun İzleri"*, ***Uluslararası Bozok Sempozyumu, 05-07 Mayıs 2016 Yozgat***

[2] *Mevlüt Süleymanlı,* ***Göç,*** *İstanbul, 1990*

[3] *Yaşar Kalafat,* ***Türk Kültürlü Halkların Halk İnançlarında Geçmişten Günümüze Kişioğlu****, Berikan Yayınevi, Ankara, 2015*

[4] *Yaşar Kalafat, "Van Gölü Havzası Örnekleri İle Türk Kültürlü Halklarda Tuz İnancı"*, ***Türk Halk İnançlarında Beslenme****, Berikan Yayınları, Ankara, 2012,s. 73-99*

ğımsız değildi. Ayrıca, Adeta Al Ruhunun ongun olabilmek gibi bir vasfı vardı. O zarar verebilirken bazı hallerde yararlı da olabiliyordu. Bu husus Safavi Türk Ordusundaki börklerin **al/kızıl** olmasının mitolojik bir derinliği vardı[5]. F. Kasımova, lohusa ve bebeğini al kurdelenin **Albız/şeytan**a karşı koruduğu inancının Şamanizm'den günümüze gelmiş bir inanç olduğunu belirtirken[6] Şamanların bazı dini merasim kıyafetlerinde **al/kızıl** bir börk giydiğini açıklamayan çalışmaların olduğunu biliyoruz[7].

Yazar, Al Karısı'nı Su unsuru ile de ilişkilendirmektedir[8]. Bu teşhisi doğrulayan, bizim çalışmalarımızda tespitler de vardır. **Al Karısı**'nın su kenarlarında, bilhassa yıkık harabe bölgeler, ıssız yöreler su kenarlarında yaşadığına inanılır. Öldürdüğü lohusa ve bebeğinin ciğerini yemek için ciğerleri bu tür yerlere götürdükleri, insanoğlu tarafından esir edilebilen al karısının kurtuluşunu sağladığı zaman, koşup bir suya atlayarak ailesine kavuşmak istediğine, suya atlayan Al karısından hemen sonra, suyun içerisinde bir boğuşmanın olduğunu ve daha sonra suyun bir süre kanlandığını halk sözlü kültüründen izleyebiliyoruz. Bu hal, "insanoğluna esir düştüğü ve sır ve hizmet verdiği için öldürülmek suretiyle onun kendi âlemince cezalandırıldığı" şeklinde açıklanmaktadır[9].

F. Kasımova, Yörükhan'dan yaptığı bir aktarma ile lohusanın yanına Kur'an-ı Kerim konulmadan evvelki dönemlerde, Şamanlıkta kızların ve lohusaların koruyucu ruhu olan Ayızıt'ın resminin konulduğu belirtmektedir[10].

Ayısıt-Ayıhıt Hatun /Ayzıt Hatun hakkında bilgi verirken C. Beydilli, "**Yakutlar**da çocukların koruyucu ruhu olarak bilinen, çocuğa can veren ve yeni yeni doğmuş kadının yardımına gelen mitolojik varlık.

Eski Şamanların mitolojik inanışına göre gökte **Süt Gölü** vardır. Güzellik İlahesi Ayıısıt bu gölden bir damla su ve süt getirip dünyaya yeni gelmiş çocuğun ağzına döker. Bu damla, çocuğun ruhu ve canı olur. Böylece de **"Ayısıt**" ın gücü sayesinde, hayatın devamlılığı temin edilir.

İnanışa göre Ayısıt hamile kadın doğum arifesinde iken, göze görünmeden gökten inip gelir ve hamile kadının doğum ağrılarını hafifletmek için, onun yanı başında durur. Çocuk doğduktan üç gün sonra da, yurdu terk edip gider."[11] Denilmekte ve Beydilli'nin eserinde **Ümay Ana Kültü** ile **Ayızıt Kültü'**nün ortaklıkları üzerinde de durulmaktadır.

---

[5] *Yaşar Kalafat, "Kocaeli Halk İnançlarının Kök Hücreleri ve Kızıl İnancı",* ***Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocali Tarihi Sempozyumu III, 25-27 Mart 2016 Kocaeli***

[6] ***F. Kasımolva, a.g.e.***

[7] *Yaşar Kalafat,* ***"Kocaeli Halk İnançlarının Kök Hücreleri ve Kızıl İnancı", Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocali Tarihi Sempozyumu III, 25-27 Mart 2016 Kocaeli***

[8] *F.Kasımova.g.e.*

[9] *Yaşar Kalafat, "****Türk Kültürlü Halklarda Mitolojik Dişi İyeler/Ruhlar" Türk Kültürlü Halklarda Mitler****, Berikan Yayınevi Ankara, 2012, s.181-211*

[10] Y.Z.Yörükhan, **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri, Şamanizm**, Yol Yayınları, Ankara, 2005

[11] *Celal Beydilli,* ***Türk Mitoloji Ansiklopedik Sözlük****, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 2004, s. 77-78*

Konunun dışına fazla çıkmadan **Umay Ana Kültü** ile **Fatma Kültü**'nü ilişkilendiren, doğum yapan annelerin doğumunu kolaylaştırdığına inanılan **Fatma Ana Otu**'na **Meryem Ana Otu**'da denildiği tespit eden çalışmaların da olduğunu, dinlerin ismi değişmiş olsa da, halk inançlarında, inanç devamlılığının devam ettiğini açıklamış olalım[12]

Halk inançlarında yaşamakta olan bebeğin ağzının sulandırılmış **anne sütü** ile veya **zemzem** ile ıslatılması şeklinde uygulamalar hatırlıyoruz. Keza zemzem ölümde son nefesten evvel de ölecek şahsın ağzına damlatılmak istenir. Bu konu, bize göre eski Türk inançlarının bir devamı, bağlamında irdelenmeye değer bir husustur.

Yörükhan'ın Şamanlığın ilk dönemlerinden bahisle, lohusanın yalnız bırakılmaması inancının **cinler** tarafından bebeğin değiştirilebileceği, lohusanın '**iyi saatte olsunlar'**a karışabileceği inancı ile ilgili olabileceğine dair açıklamaları, bize **sahiplenilmek** inancını hatırlattı. Kara iyeler insanoğlunu veya ona ait bir nesneyi sahiplenebilmektedirler. Ayrıca sahiplenme inancı gibi bir de **basmak-basılmak inancı** vardır. Bu inancın içeriğine göre basan insan, hayvan veya bitki basılana zarar vermiş olmaktadır. Halk inançlarındaki **kırkların karışması** şeklinde gerçekleşen inançtaki kırklılardan birisi diğerini basabilmektedir.

Bu dönemdeki korunma yöntemlerinden birisi de **Çöre Otu**'dur. Bu otun olduğu yerlere kara iyelerin giremeyecekleri inancı vardır. Lohusanın **Yedi Yatağı** kalkıncaya kadar dikiş dikilmez, lohusa bebeğinin banyo suları bu sular ve onlardaki **kan** vasıtasıyla anne ve bebeğine kem güçler, fena ruhlar, kara iyeler, cinlerin zarar verebilecekleri yere dökülmez.[13]

Anadolu Türk halk inançlarında cenaze çıkan evin bütün suları dökülür, cenazenin suyunun kaynatıldığı kazanda su bırakılmaz, bazı yörelerde o evin duvarları belirli bir seviyeye kadar silinir. Amaç **Ölüm Meleğ**i'nin kılıcından sıçrayabileceğine ihtimal verilen kanların temizlenmesidir[14].

Ulu kişilerin **abdest suyu, kırk suyu** ve benzeri özel suların gelişi güzel dökülmemeleri, temiz yerlerin seçilmesi, gün battıktan sonra dökülmeleri gibi inançların olduğu da bu kapsamda ele alınabilir.

Kasımova'nın lohusa kadına **ked**inin yaklaşmaması gerektiği tespitine dair açıklaması bizim ilgili düşüncelerimize yeni bir boyut getirmiştir. Esma Şimşek'in çalışmalarından hareketle yapılan açıklamada Al Karısı'nın lohusanın yanına değişik suretlerde geldiği, bazen yakın akraba, bazen çirkin bir kadın, bazen kedi, köpek, keçi, kelle vs şeklinde görünebildiğine yer vermektedir[15].

---

[12] *Yaşar Kalafat, **"Fatma Ana Kültünden Gök Tanrı İnanç Sistemine", Türk Kültürlü Halkların Halk İnançlarında Geçmişten Günümüze Kişioğlu**, Berikan Yayınevi, Ankara, 2015, s. 187-215*

[13] Y.Z.Yörükhan, **Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri, Şamanizm**, Yol Yayınları, Ankara, 2005

[14] Yaşar Kalafat, **Türk Kültürlü Halklarda Ölüm,** Berikan Yayınevi, Ankara, 2011, s. 31, 88, 133, 150, 161

[15] *https://merakedilenler.wordpress.com/2009.7.22/al-basti-ve-al-karisi*

Kara iyelerin yaradılışlarından **'don değişme'** özelliğine sahip oldukları bilinmektedir. Bunlar arasında çocuk veya tabut donuna girme de vardır.[16] Biz kırkı çıkmamış lohusanın yanına taze etle girilmemesi inancını o etin ait olduğu hayvanın ölümünün, kesilmesinin üzerinden kırk gün geçmediği için kırkının çıkmaması ve buna bağlı olarak da hayvanın kırkının, lohusa ve bebeğini basabildiği, inancı vardır. Keza cenazeden dönen kimsenin de lohusa ve bebeğinin yanına hemen girmesi uygun görülmez. Biz bu hususu da keza ölen şahsın kırkının çıkmamış oluşu ile izah etmeğe çalışıyorduk.[17]

Kediler, **kara kedi**ler, **ağzı mühürlü kediler**in etrafında oluşmuş inançlar vardır. Bilhassa kedinin cenazenin üzerinden atlaması, onun cenazenin bulunduğu odaya girmesi kesinlikle istenilmez, iyiye yorumlanmaz.

Bebeğin ilk gittiği evden eli boş çıkarılamaması, bilhassa yumurta verilmesi, kırk suyuna yumurta konulması uygulaması Anadolu halk inançlarındaki yumurta ilgili inançlar arasındadır. **Dobruca Türkleri**nde, kırk çıkarma işleminde kırk suyuna **kırk kaşık** ve **kırk yumurta kabuğu** konur. Okunmuş kırk yumurta suyu lohusa yıkanırken lohusanın başından aşağı ve bazı yerlerde de ayaklarına dökülür. Bu uygulama lohusa ve bebeğini, **cin şeytan albastı** ve **Kayış Ayak** olarak bilinen güç basmasın diye yapılır. Ayrıca **yumurta** nazarlıkta kullanılır, ilk tarla sürümünde öküzlerin anlına yumurta vurulur, Artvin'de yumurtanın kabuğu fenalık için yapılmış muskanın, **kara büy**ünün içine konulur ve bu muska gül ağacının dibine gömülür. Anadolu'nun **Heloyi** Aşiretinde ayağı basamayan çocuk kalbura konur ve bu hali ile 7 ev gezdirilip yumurta toplanır ve bu esnada "baş gelip ayak ister" denir. Toplanılan bu yumurtalar çocuğa yedirilir[18].

Bu tür bulguları çoğaltmak kolaydır. Amasya Dere köyünde Nevruz'da çocuklar şeker toplar yumurta ister ve ateşten atlarlar. Yumurta isterken "yumurta verenin oğlu olsun vermeyenin kızı olsun" derler[19].

Halk inanmalarında yumurta zürriyeti çoğaltmayı anlatır da neden Azerbaycan rüya tabirlerinde yumurta derdi tasayı ifade eder. Bu inanç Anadolunun bazı kesimlerinde de vardır. Türk kültür coğrafyasında rüyada tavuğun yumurtladığını görmek, gören kimsenin bir çocuk sahibi olacağı şeklinde yorumlanır.[20]

Kırk sayısının oluşumu konusundaki Ramazan Gafarlı'nın ilk insanın saymayı yeni öğrenmesi döneminde bir ölçü olarak belirdiği şeklindeki izaha katılmak fazla mümkün değildir. Neden on değil de kırk sorusunu akla getirir. Kırk bütün dinî kültürlerde yer alırken hayatın doğum, evlilik ve ölüm gibi dönüm safhalarında yer alması bazı açıklamalarda da yer aldığı gibi ruh konusu ile ilgili olmalı. Doğu-

---

[16] *Yaşar Kalafat**, "Halk İnançları-tasavvuf-Mitoloji Kavşağında (Buta-Aşk, Taş Kesilme-Âlem Değişme" Alkış Bitiği Kemal Eraslan Armağanı,** Ed. Bülent Gül, Ankara, 2015, s. 85-96*

[17] *Yaşar Kalafat, "**Türk Kültürlü Halklarda Mitolojik Dişi İyeler/Ruhlar" Türk Kültürlü Halklarda Mitler**, Berikan Yayınevi Ankara, 2012, s.181-211*

[18] *"**Van Çevresi örnekleri İle Türk Kültür Coğrafyasında Yumurta İle İlgili İnançlar", Türk Halk İnançlarında Beslenme**, Ankara, 2012, s. 101-123*

[19] *Yaşar Kalafat, "**Van Çevresi örnekleri İle Türk Kültür Coğrafyasında Yumurta İle İlgili İnançlar", Türk Halk İnançlarında Beslenme**, Ankara, 2012, s. 101-123*

[20] *Yaşar Kalafat, "**Van Çevresi örnekleri İle Türk Kültür Coğrafyasında Yumurta İle İlgili İnançlar", Türk Halk İnançlarında Beslenme**, Ankara, 2012, s. 101-123*

mun kırkıncı günü ceninin rahimde ruhlanması, evliliğin kırk gün kırk gece şenliklendirilmesi, iki ruhun ortak buluşması, ölümün kırkının ruhun bedenden ayrılıp belirli bir süreçten geçmiş olması gibi izah edilebilir.[21]

F. Kasımova'nın gökyüzü hareketleri ile ilgili inanç tespitlerine henüz derlediğimiz bir bilgiyi eklemek yararlı olabilir. Yozgat'ta yaşamakta olan bir inanca göre, şimşek çakınca "Bismillah, Bismillah, Bismillah" denilmelidir. Zira şeytan, cinler besmeleden korkar kaçar, bulundukları yerden uzaklaşırlar İnanca göre şimşek çakmakla amacı cezalandırılması gereken şeytanın öldürülmesidir. Şeytan da korunmak ve saklanmak için insanoğlunun arkasına saklanmak isteyebilir. Şeytanı hedef alan Tanrının şimşeğinden, yıldırımından korunmak için şeytanın uzaklaştırılması icap eder, yıldırımdan korunmuş olmak için besme getirilir[22].

Karakas halk inançlarındaki ateşin ıslık çalmasının, uzaktan bir yolcu geleceği, ateşin gece ıslık çalmasının, aza "**şeytan**"ın daveti anlamına geldiği önlenmesi için **"artış"** otundan bir parça ateşe atılması gerektiği şeklindeki İnan'dan yapılmış aktarma da kafamızdaki bir soruya cevap oldu[23].

Rahmetli annem ve eski büyüklerimiz bizi uyarlar ve "evde ıslık çalma şeytanları eve toplayacaksın, kapalı yerde ıslık çalınmaz iyi değildir şeytanlar toplanır." Derlerdi.[24] **Şeytan** ve **ıslık** bağlantılı inançların kaynağını daha rahat izleyebiliyoruz.

Od/ateşin sönmemesi gerektiği inancı Kaşkayi Türkleri arasında çok canlı bir şekilde yaşamaktadır. Evlenip, ata otağından ayırılan erkek evladın donatılan otağına ata ocağından alınmış od hiç söndürülmeden götürülür ve yeni ocak bu od ile tutuşturulur[25].

Halk inançlarında kül etrafında oluşan inançların od kültünün bir devamı olduğu inancını Türk kültür tarihinden de takip edebiliyoruz. Kül Tigin, ailenin en küçük erkek evladı olduğu, aileden kendi ocaklarını kurmak üzere ayrılan büyük kardeşlerden sonra, anne ve baba ile birlikte yaşayarak ata ocağının tütmesinin, sönmemesinin bu şekilde sağlandığını biliyoruz[26]. Bu tespit A. Temir'a aittir[27]. Anadolu'da bu uygulamanın Tahtacı Türkmenlerinde de devam ettiği bilinmekte-

---

*Yaşar Kalafat, "**Halk İnançları İtibariyle Doğu Anadolu ve Orta Toroslarda** [21] **Kırk Motifi", 3. Alanya Tarih ve Kültür Semineri (12-13 Kasım 1993) Tarih ve Kültür Seminerleri**, Alanya, 1995, s. 265-270*

[22] *Kaynak kişi; Reşat Genç*

[23] Abdulkadir İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, Türk Tarih Kurumu Basımevi Ankara, 1954, s.67

[24] *Yaşar Kalafat, **Türk Kültürlü halkların Halk İnançları, Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri,** Berikan Yayınevi, Ankara,2010,*

[25] Yaşar Kalafat, **"Kaşkay Türkleri", Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları II,** Berikan Yayınevi, Ankara, 2007, s.13-48

[26] *Yaşar Kalafat, **Türk Kültürlü Halkların Halk İnançları, Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri,** Berikan Yayınevi, Ankara,2010, s. 184, 188*

[27] *A. Temir, "Türkçe Kül-Tigin ve Mogalca Otciğin Adları İle İlgili Tartışmalar üzerine", **Şükrü Elçin Armağanı,** Ankara, 1983, s.293-296*

dir[28].Anadolu halk inançlarında külle ilgili mahiyeti bu olan başka inançlar da vardır.[29]

Altay Türklerindeki dualardaki tasvirlerde ateş ruhu otuz ayaklı dişi bir ruh olarak ifade edilirken, Anadolu halk inançlarında, kırsal kesimde yağ eritilirken, kavurma yapılırken, kokunun doruğa çıktığı anlarda ateşe bir parçacık yağ atılır ve "senin payın al be mübarek" denir. Bu uygulama bir dönemin Sarıkamış'ta yaşayan Kuzey Kafkasya göçmenlerinde olduğu da bilinmektedir. Ocağın üzerinde pişirilecek bir şey olmasa bile içinde su bulunan bir tencere konulur, ondan çıkacak dumanlarla görünmeyenlerin adeta beslendiklerine inanılırdı.[30]

Ateş iyesinin iyesine yapılan bu saçı ile onun dostluğu kazanılmış olunur. Doğu Karadeniz bölgesinde ocağa koyulan odunlardan yanan yanmışlardır. Hiç yanmamış olanlar tekrar yakılmak için kullanılabilir. Kısmen yanmış odunlar artık yakılmak üzere ocağa konulmazlar. Onlara **"sahipli"** gözü ile bakılır ve sahipli işlemi yapılır. Onlar, adeta ateş iyesinin malı olmuştur.

Kayseri'de bu türden yarı yanmış oduna **Öğseyi,** Malatya'da **Köseyi** ve Yunanistan'dan göçmeni Türklerde mesela Yozgat'ta yaşayanlarda ise **İyesi** denilir[31]. Anadolu halk dilinde hanımlar için evin sahibi anlamında evin İyesi denir.

Yoğurt, sirke, yumurta gibi mayalanan tuz, ateş gibi koruyuculuğuna inanılan nesneler bilhassa akşam güneş battıktan, şer vakti başladıktan sonra eşikten çıkarılmaması inancı Anadolu Türk kültür coğrafyasında da vardır[32].

Süpürge ve süpürme ile ilgili inançlar da bir yumak oluşturmuştur. Akşam koma gelen koyunun sırtına sırtında kar yığılmış olsa dahi süpürge vurulmaz. Merzifon'da olduğu gibi bazı yatırların türbelerinde şifa aracı olarak kullanılan özel süpürge vardır. Cenazenin ardından ev süpürülmez. Keza misafirin ardından da ev süpürülmez. Süpürülen evin çöpü gece dışarı atılmaz. Süpürge kime değer ise ona iftira atılacağına inanılır, korunmak için süpürgeye "tu tu tu" demelidir[33].

Anadolu halk inançlarında da ayna etrafında bir yumak oluşmuştur. **Kırık ayna** kullanılmaz. Gece aynaya bakılmaz Kırklı çocuk ve annesi aynaya baktırılmaz. Cenaze evinde ve Kur'an okunan salonda aynalar örtülür veya ters çevrilir. Aynadan yararlanılarak fal bakılır Bebek belirli bir yaşına gelinceye kadar aynaya baktırılır ise gözlerinin şaşı olacağı inancı da çok yaygındır [34].

---

[28] Yaşar Kalafat, "Bayındır Yakapınar Tahtacı Köyü halk İnançları ve Dede Sinan Kahyaoğlu İle Söyleşi", <www.yasarkalafat.info>

[29] *Yaşar Kalafat*, ***Türk Kültürlü halkların Halk İnançları, Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri,*** *Berikan Yayınevi, Ankara,2010,S. 190*

[30] Yaşar Kalafat, a.g.e.

[31] *Kaynak Kişi: Rafet Genç*

[32] *Yaşar Kalafat,* ***"Akşehir Örnekleri İle Türk Kültürlü halklarda od/Ocak/Ateş İyesi" Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırmalı Halk İnançları****, Berikan Yayınevi, Ankara, 2009. S. 9-13*

[33] *Yaşar Kalafat,* ***"Antalya Yöresi Örnekleri İle Türk Kültür Coğrafyasında Süpürge İnancı", Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırmalı Halk İnançları****, Berikan Yayınevi, Ankara, 2009, s. 43-55*

[34] *Yaşar Kalafat,* ***"Halk İnançlarında Hususiyle Tahtacılarda Ayna", 1. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo Kültürel Yapısı (tahtacılar) Sempozyumu (26-27 Kasım***

Bildiride yer verilen saçın saçılmayacağı, uygun bir yere sokulması veya yakılması gerektiği inancı Batı Türklüğünde çok yoğundur. Saç da tırnak da savrulmaz. Bu uygulamanın sebebi farklı söylencelerle izah edilir. Şaman inançlı Nadya Yoğuşova'nın bu konudaki açıklamasına göre kişioğlunun kutu saç ve tırnaklarının dibindedir. Bazı İslami kesimlere göre insanlar tekrar bedenlenince, bütün organları ile birleşince saçlar ve tırnaklar da gerekecektir[35].

Sonuç

Kasımova, bize göre bu çalışması ile Türkçe ve diğer dillerden ana dilli halkların inançları ile araştırmacıyı tanıştırmıştır. Ayrıca Anadolu Türk halkbilim araştırmacısının bu konuda Rusça yayınlanmış araştırmaları yakından takip edemediği gerçeği bilinirken bu ihtiyacı da büyük ölçüde karşılamıştır.

Bu çalışmada yer alan bu tür ortak objeleri ve onların etrafında oluşmuş inançları artırmak zor değildir. Bununla birlikte bu minval üzere çalışmalar artırılmalıdır. Bulguların kimliklendirilmeleri, aidiyetleri belirleyebileceği muhakkaktır.

Bizi, yapmış olduğumuz böylesi bir çalışma yöntemine yönlendiren husus, kültür şölenlerinde halk kültürü bildirilerinin tartışılmalarına yeterli zaman ayrılamamış olmasıdır. Bu itibarladır ki, bilgi şölenlerinde tartışmaya ayrılan süreler uzatılabilmelidir. Bunula da yetinilmeyip, her bilgi şöleni birkaç çalıştay çalışması ile taçlandırılabilmelidir. Kültür şölenlerinin değerlendirme oturumlarında, ilgili disiplinler arası koordinenin ne nispette sağlanabildiği ve ayrıca halkbilimi içerikli bildirilerle, alınabilen mesafe ölçülebilmelidir. Biz bu irdelememizle belirtilen bu ihtiyacı örnekleyerek açıklamayı amaçladık

***1993 Antalya**) Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 2008, s. 237-242*

[35] Yaşar Kalafat, Balkan Türklerinden Örneklemeler İle halk İnançlarında Saç", **Erciyes,** Ocak 2003, S.301, s. 15-16

ÂŞIKLIK GELENEĞİNDE KADIN ÂŞIKLAR

WOMEN POETS IN THE TRADITION OF FOLK POETRY

РОЛЬ ЖЕНЩИН АШУГОВ В АШУГСКОЙ ТРАДИЦИИ

Dr. Mehmet YARDIMCI*

ÖZ

Saz çalarak şiirler okuyan, halk hikâyeleri anlatan gezgin şairlere âşık denir. Bu âşıklar panayırlar, kahvehaneler, köy odaları ve düğünlerde kendi sazlarıyla şiirler söylerler. Âşıklık geleneği incelenirken kadın âşıkların göz ardı edildiği görülmektedir. Oysa, kadın âşıklarımız da bu işlevleri bire bir uyguladıkları için, geleneğin yaşatıcıları ve aktarıcıları olarak dikkat çekmektedir. Âşıklarımız dendiği zaman Karacaoğlan, Köroğlu, Dadaloğlu, Erzurumlu Emrah, Âşık Veysel, Murat Çobanoğlu, Şeref Taşlıova vb. akla gelmektedir. Oysa üzerinde durulmadığı, öne çıkarılmadığı ya da göz ardı edildiği için halkın varlığından haberdar dahi olmadığı, Döne Sultan, Nevruz Bacı, Şahturna, Fatma Bacı, Ayşe Berk, Derdimend Ana vb. pek çok kadın âşık bu gelenek içinde yoğrulmuş, kültürü devam ettirmiş ve ettirmektedir. Âşıklık geleneğinin olmazsa olmazı saz, kadın âşıklarımızca da ustaca çalınmaktadır. Eserleriyle, yarışmalardaki başarılarıyla kendilerini kanıtlamış Döne Sultan, Dursune Bacı, Kul Elif, Ezgili Kevser, Didarî, Fevziye Bacı, Münevver Tolun, Şah Turna, Sarıca Kız, Şahsenem Bacı vb. saz çalan kadın âşıklarımızdandır.

Rüya sonrası âşık olma, bade içme de âşıklık geleneklerinin önemle üzerinde durulması gereken yönlerindendir. Nevruz Bacı, Sabire Güler, Ayşe Çağlayan, Emine Beyza öyküleri dilden dile dolaşan badeli âşıklardandır. Âşıklık geleneklerinden atışma kadın âşıklarımız tarafından da ustaca yapılmaktadır. Dursun Cevlanî ile Döne Sultan'ın; Emircan ve Sarıcakız'ın; Kul Semaî ile Nevruz Bacı'nın yaptıkları atışmalar anılardadır.

Âşıklar şölenine ilk katılan kadın âşık bütün kaynaklarda Fatma Oflaz olarak gözükür. Toplum karşısına ilk kez 1964'te İbrahim Aslanoğlu ve Fuat Doğu Paşa'nın tertip ettiği Sivas Âşıklar Bayramı'nda çıkmıştır. Daha sonra Nevruz Bacı, Sarıcakız ve diğerlerinin katıldığı görülür.

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğt. Fak. Em. Öğr. Üyesi. İzmir/TÜRKİYE (zileli.yardimci@gmail.com)

Âşıklık geleneğine bağlı; leb değmez, muamma çözme, tarih düşürme vb. unsurları en iyi sergileyen kadın âşıklarımızdan; Âdile Sultan, Aslı Bacı, Ozan Döne, Banu Hanım, Nurşah, Hüsniya Bacı, Nevruz Bacı, Sarıcakız, Derdimand, Şahturna sadece birkaçıdır. Âşık kadınların mahlaslarında Nevruz Bacı, Şahsenem Bacı, Nurşah Bacı gibi 'bacı' mahlası kullanmaları erkek egemen alanda kabul görme çabalarından kaynaklanmaktadır. Kabul gördükten sonra da 'ana' mahlasını kullandıkları görülür.

Bu çalışmada alanyazın incelenerek halk şiirinde yer alan kadın âşıklar tanıtılmıştır. Araştırma sonucunda kadın halk âşıklarının da halk şiiri geleneğinde önemli bir yere sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halk şiiri geleneği, âşıklık (ozanlık) geleneği, kadın âşıklar (ozanlar).

ABSTRACT

In the Anatolian minstrel tradition, traveling poets who recite poems and tell folk tales by playing the instrument are called poets. Bards sing poems with their own instruments at fairs, mansions, coffee houses, village rooms and weddings.When examining the tradition of bard, it is seen that women bards are ignored. However, our women poets draw attention as the keepers and transmitters of the tradition, as they practice these functions one-on-one.When our poets are mentioned, Karacaoğlan, Köroğlu, Dadaloğlu, Erzurumlu Emrah, Ozan Veysel, Murat Çobanoğlu, Şeref Taşlıova etc. comes to mind. However, because it is not emphasized, highlighted or ignored, the people are not even aware of its existence, Döne Sultan, Nevruz Bacı, Şahturna, Fatma Bacı, Ayşe Berk, Derdimend Ana etc. Many women poets have been kneaded in this tradition and continue the culture.The instrument, an indispensable part of the bard tradition, is also skillfully played by our women bards. Döne Sultan, Dursune Bacı, Kul Elif, Ezgili Kevser, Didarî, Fevziye Bacı, Münevver Tolun, Şah Turna, Sarıca Kız, Şahsenem Bacı etc.

The instrument-playing women poets are the first to come to mind.Being a poet after a dream and drinking wine is one of the aspects of the bard traditions that should be emphasized. Nevruz Bacı, Sabire Güler, Ayşe Çağlayan and Emine Beyza are among the badeli poets whose stories are circulating.Conversation, one of the bard traditions, is also skillfully performed by our women bards. Dursun Cevlani and Döne Sultan; Emircan and Sarıçakız; The quarrels between Kul Semaî and Nevruz Bacı are in the memories. Fatma Oflaz was the first women poet to attend the poetic feast.Later, Nevruz Bacı, Sarıçakız and others are seen to join.

Adhering to the tradition of the bard; "Leb Değmez", "Muamma Çözme", "Tarih Düşürme", etc. one of our women poets who best exhibit the elements; Adile Sultan, Aslı Bacı, Ozan Döne, Banu Hanım, Nurşah, Hüsniya Bacı, Nevruz Bacı, Sarıcakız, Derdimand, Şahturna are just a few.The fact that bard women use the pseudonyms such as Nevruz Bacı, Şahsenem Bacı and Nurşah Bacı in their pseudonyms stems from their efforts to gain acceptance in the mother-dominated field. It is seen that they use the "Ana" pseudonym after being accepted. In this study, women poets in folk poetry were introduced by examining the literature. As

a result of the research, it was concluded that women folk poets also have an important place in the tradition of folk poetry.

Key Words: The tradition of folk poetry, minstrelsy tradition, women poets

GİRİŞ

Aile, tüm toplumların vazgeçilmez en küçük sosyal birliğidir. Bu birliğin temel taşı ise kadındır. Kadın; anne, eş, abla vb. unsurlarla aile içinde olduğu kadar, kadın kimliği ile de Türk toplumunda önemli bir yere sahiptir. Atatürk'ün dediği gibi "*Şuna kani olmak lazımdır ki, dünya yüzünde gördüğümüz her şey kadının eseridir."* Oğuz Kağan, Dede Korkut gibi Türk kültürünün temel taşı metinlere bakıldığında, kadının anne hüviyetiyle kutsal bir özellik taşıdığı görülür.

Anadolu âşıklık geleneğinde saz çalarak şiirler okuyan, halk hikâyeleri anlatan gezgin şairlere âşık adı verilir. Âşıklar panayır, konak, kahvehane, köy odaları ve düğünlerde kendi sazlarıyla şiirler söylerler. Dede Korkut"ta önemli bir yeri olan kadın ozan tipi, Türkiye sahası âşıklık geleneğinde de büyük öneme sahiptir. Âşıklarımız dendiği zaman Karacaoğlan, Köroğlu, Dadaloğlu, Erzurumlu Emrah, Âşık Veysel, Murat Çobanoğlu, Şeref Taşlıova vb. akla gelmektedir. Âşıklık geleneği incelenirken kadın âşıkların göz ardı edildiği görülmektedir.

Oysa üzerinde durulmadığı, öne çıkarılmadığı ya da göz ardı edildiği için halkın varlığından haberdar dahi olmadığı, Döne Sultan, Nevruz Bacı, Şahturna, Fatma Bacı, Telli Hanım, Ayşe Berk, Aşık Sürmelican, Âşık Gülçınar Derdimend Ana vb. pek çok kadın âşık bu gelenek içinde yoğrulmuş, kültürü devam ettirmiş ve ettirmektedir.

16. yüzyıl kadın âşıklarından olup:

Felek nasıl kıydı Sultan Balım'a
Bunca muhip intizardır yoluna
Hâlin arz edeyim erkân kuluna
Efendimin sinesinde yara var yara (Yıldız, 1987: 416-417)

biçiminde Balım Sultan'a yazdığı deyişle anılan Kars'ın Hanak içesine bağlı Samıt köyünde doğan Samıtlı Hörü ile yine 16. Yüzyılda yaşamış bir deyişinde:

Abdal Musa derler pirimin ismi
Ateşe girince yanmadı cismi
Niyaz eder dermenti Hüsni
Aynı cemin erlerine aşk olsun

diyen Hüsniye Bacı, adı ve deyişleri bilinen en eski kadın âşıklarımızdandır.

Kadın âşıklarımız da geleneğin işlevlerini bire bir uyguladıkları için, geleneğin yaşatıcıları ve aktarıcıları olarak dikkat çekmektedir. Şiirlerini, diğer âşıklar gibi hem tek ayak hem de döner ayakla söyleyen kadın âşıklar, eserlerini sunarken, daha duyarlı, içten ve ağlamaklı bir ifade kullanırlar. "kadın tarzı" bir

sunum dediğimiz şiirlerinde kendi iç dünyalarının yansımaları olan bu söylemle erkek aşıklardan farklılık gösterirler. Kadın türkü yakıcılarının aşk ve sevda türkülerinde kadın duyarlılığı hissedilir. Kadın türkü yakıcı âşıklar çevreyi, sosyal olayları, duygularını yalın bir dille, olduğu gibi gözlemlediği biçimde doğal olarak anlatırlar.

Özellikle, yirminci yüzyılın sonlarına baktığımız zaman, 1966 yılında Konya"da yapılan Türkiye Âşıklar Bayramı"nın katılımcıları arasında, kadın temsilcilerin olması ve bunun artarak "süreklilik" kazanması, bizi, geleneğin, kadınlar lehine iyi durumda olduğunu söylememize neden olmaktadır. Kadın âşıkların gerek sayısı gerekse ortaya koydukları şiirlerin içeriği ve çeşitliliği açısından Sivas, Tokat; Çorum, Eskişehir ve Çukurova yöresi kadın âşıkları dikkat çekmektedir.

Kadın âşıklarda görülen gelenekler ve uygulamaları:

a. Saz Çalma

Âşıklık geleneğinin olmazsa olmazı saz, kadın âşıklarımızca da ustaca çalınmaktadır. "Âşıklık geleneğinin tek çalgısı saz (bağlama) ve sazın türevleri olan kemani gibi telli sazlardır. Âşık için her ne kadar duygu güzelliği ön planda gelse de, saz ilhamı kamçılayan bir alet olup âşıklık geleneğinin en önemli unsurlarından biridir.

Âşıklara saz şairi denmesi de bundandır. Divan şairinin kalemi ne ise âşığın sazı odur. Bu nedenle, '*Sazsız âşık kulpsuz testiye benzer*.' sözü yaygınlık kazanmıştır." (Yardımcı 2014, s.142)

Saz çalmayı kendi kendine öğrenenlerin dışında kadın âşıkların âşık olarak tanınmaları ve sanatlarını icra etmelerine yardım edenleri, saz öğretenleri genel olarak erkek âşıklar olmuştur. Nevruz Bacı, Âşık Nurşah, Arzu Bacı, Gülşah Bacı, Âşık Fatma Taşkaya eşleri tarafından desteklenen âşıklardır.

Döne Sultan, Dursune Bacı, Kul Elif, Ezgili Kevser, Didarî, Fevziye Bacı, Münevver Tolun, Şah Turna, Sarıca Kız, Şahsenem Bacı vb. ise saz çalan kadın âşıkların ilk akla gelenleridir. Bunlardan:

Ben acı çektikçe inleyen sensin
Sarıcakız'ı tek dinleyen sensin
Ruh halimi bir bir anlayan sensin
Dostum, arkadaşım, sazım sırdaşım
*
Gönlü sızım sızım Sarıcakız'ım
Dökerim derdimi sazım üstüne (Sarıcakız, 2006, 60)

diyen Sarıcakız,

Sazımdan sesimden bülbül alınsa
Dalı ben olsam da gülden bana ne

Aslı Bacı (Doğanay, 1999,51)

diyen Aslı Bacı,

Ey sevdiğim sana geleyim dedim
Yollar kirasını istedi benden

Coşa gelip birsaz çalayım dedim
Teller kirasını istedi bendem
Nevcivan (Durna,2021,43)

Sazdır âşıkların temel direği
Çalar gider şu yalancı dünyada
Boynu bükük gariplerin yüreği
Deler gider şu yalancı dünyada
Arzu Bacı (Doğanay, 1999, 69-70)

diyen Arzu Bacı,

Dedim telli sazım biraz dertleşek,
Dedi, gene hangi yana gidersin.
Alıp kollarıma biraz yayladım
Dedim neden böyle dertli ötersin
(Şahsenem Bacı, 2010,191)

ve:

Şahturna ümit kesemem
Sazı duvara asamam
Ölene kadar susamam
Sanmayın ki pişman oldum
Şah Turna (Şahturna, 1998,26)

diyen Şahsenem Bacı,

Bayrama yarenler görüldü geldi
Evliya enbiya derildi geldi
Bakara suresi belirdi geldi
Sazımı koluma taktım da geldim
Âşık Bacı (Durna, 2021

diyen Âşık Bacı sazla ilgilerini perçinleyen kadın âşıklardandır.

b. Mahlas Alma

"Halk şiirinde ***mahlas alma*** geleneğe bağlı bir kuraldır. Mahlas, âşığın imzası olup mutlaka son dörtlükte kullanılır. Kimi kadın âşıklar *Durşen Mert* gibi ad ve soyadını ya da *Nevruz* gibi ad ve soyadından birini mahlas olarak kullanmıştır. kimi âşık da sanatına, vücut yapısına uygun olarak seçtiçi bir adı mahlas olarak kullanır. Örneğin İlkin Manya, sarışınlığından dolayı mahlasını kendi seçtiği "Sarıcakız" olarak kullanmıştır." (Yardımcı 2014, s.147)

"Kimi kadın âşıklar mahlas olarak adlarının sonuna, yaşlarına göre, 'Ana' veya 'Bacı' sözünü getirmiştir. Yeter Ana, Sinem Bacı bunlardandır." (Köksel, 2012, 66)

Alevi-Bektaşi erkek âşıklarda yaygın olarak kullanılan *Kul* mahlasının kadın âşıklardaki karşılığının *Gül* olduğu bilinmektedir. Bilindiği gibi Âşık Ayten Çınar, soyadının başına gül ekleyerek oluşturduğu '*Gülçınar*'ı mahlas olarak kullanmıştır.

"Kimi kadın âşık da mahlasını usta bir âşıktan, pîr ya da mürşidden almıştır. Âşık Gülşadî, çırağı âşığa "*Sevdanur*" mahlasını vermiştir, fakat neden böyle bir

mahlas verdiği hakkında bilgi verilmemiştir. Âşık Emanetî, evlendiği Hülya Yıldırım'a kızlık soyadı "Şahin"den yola çıkarak "*Şahinî*" mahlasını vermiştir." (Sever, 2016, 85) Kimi âşığa da ustası duruma göre bir mahlas verir, kimi âşık da rüyasında bade içerken alır.

Ben rüyamda bâde içtim
O zaman bu aşka düştüm[1]

diyen Âşık Mah Turna mahlasını Mahzuni Şerif'ten almıştır. Hatice Altuk Keşoğlu'na da Selvinaz mahlasının ustası Ayhan Aslan vermiştir. Asıl adı Hamidiye Demir olan Âşık Garip'e mahlasını Sivaslı Âşık Hüseyin Tekmen vermiştir.

Âşık kadınların mahlaslarında Nevruz Bacı, Şahsenem Bacı, Nurşah Bacı gibi 'bacı' mahlası kullanmaları erkek egemen alanda kabul görme çabalarından kaynaklanmaktadır. Kabul gördükten sonra da 'ana' mahlasını kullandıkları görülür.

c. Bade İçme

Rüya sonrası âşık olma, bade içme de âşıklık geleneklerinin önemle üzerinde durulması gereken yönlerinden biridir. Derdimend, Döne Sultan, Remziye Bacı, Nevruz Bacı, Sabire Güler, Ayşe Çağlayan, Emine Beyza, Hatice Mihrap öyküleri dilden dile dolaşan badeli âşıklardandır. Bunlardan:

Sarraf olup Pazar açtım
Mesleğimle çoksavaştım
Pir elinden bade içtim
Anlaşırız tel ehliyiz Derdimend

*

Âşık ne sorarsın benim halimi
Sivas'ta meydan açtım da geldim
Pirler masasına sürdüm elimi
Serian bir bade içtim de geldim
Derdimend

*

Maarif dersinden manâlar seçtim
Aşkın badesini aşikâr içtim
Tuna seli gibi afetler saçtım
Teybe alınmıştır söz birer birer
Derdimend

Eryay-yı ummana dalmayan bilmez
Pir elinden bade almayan bilmez
Derdimend (Kaya-Yılmaz, 2019,19)

diyen Derdimend,

Seherde uğradım nazlı pirime
Aşkın badesinden al dedi bana

[1] Bülent Akın, Diyarbakırlı Bir Saz Şairi Âşık Mah Turna, Ankara, 2009, s. 243

Kalbi fesat ile muhabbet etme
Saki peymaneden bil dedi bana
Döne Sultan (Doğanay, 1999, 128)

diyen Döne Sultan,

Pîr elinden dolu içtim
Can ile hem serden geçtim
Erenler râhına düştüm
Kerem senden şâhım Ali
Yetiş imdadıma Bektaş Veli
Emine Beyza (Özmen, 1994,183)

diyen Emine Beyza,

On yıl oldu Nurşah adım alalı
Bir yüyada sazım telde çalalı
*
Tam on beş yaşıma erdiğim zaman,
Dünyayı tozpenbe gördüğüm zaman
Aşkı muhabbeti sorduğum zaman,
Pirim bade sundu düşümde gördüm
(Nurşah, 1991, 135-136)

diyen Nurşah,

İçmişim doluyu sarhoşum daim
Gizli sırlarımı kime diyeyim
Çıkarıp beyazı kara giyeyim
Ko bana desinler delidir deli

diyen Âşık Zeycan,

Aşkı muhabbeti sorduğum zaman
Pirim bade sundu düşümde gördü
(Çağlayan, 1997, 34)

diyen Ayşe Çağlayan,
Bir şiirinde:

Pir elinden dolu içtim
Can ile hem serden geçti (Manya, 1983, 47)

diyen Âşık Emine Beyza,

Nevruzu'yem der ki pişmeyen çiğdir
Aşkın badesini içmeyen çiğdir
Can ile serinden geçmeyen çiğdir
Yenecek lokmada tuzun var mıdır?
Nevruz Bacı s,79)

diyen Nevruz Bacı badeli âşıkların önde gelenlerindendir.

"Türk kültüründe rüya motifinin izleri çok eskilere kadar gider. Çeşitli efsane ve destanlarda rüya motifine sık sık rastlanmaktadır.

Bade halk biliminde rakı, şarap gibi alkollü içki anlamına gelmez. Rüyada içildiği hissedilen şerbet su vb. içilecek mai olduğu gibi, elma, nar, ekmek, üzüm

gibi bir yiyecek de olmaktadır. Hatta ele verilen bir saz da bade olmaktadır. Âşık edebiyatında bade içme, rüya motifi bir gelenek icabıdır.

Âşık edebiyatında rüya, kişinin şiir söyleme yeteneği kazanmasında, dini bilgilerle ledün ilmini öğrenmesinde, kişinin âşıklık özellikleri kazanmasında önemli etkendir." (Yardımcı, 2014, 152) Bu konuda saptanmış ilginç öyküler bulunmaktadır. Rüya sonrası âşık olma, bade içme olgusuna bazı kadın âşıklarımızda da rastlanmaktadır. Bunların bazıları şöyledir:

"*Asıl adı Fatma olan Hatice Mihrap (Âşık Fato), tarladan eve dönerken Ören denilen bir yerde biraz dinlenmek için oturarak burada uykuya dalmıştır. Rüyasında al bunu iç diye bir ses duyduğunu ve terzilerin yüksüğü büyüklüğünde bir cisim ile mercimek tanesi büyüklüğünde kırmızı renkli bir şeyi kendine verdiklerini söyleyip bunu içmesini salık verdiklerini ve senin adın bundan sonra Hatice Mihrap olsun dediklerini. Fakat asla evlenmemesi gerektiğini evlenirse öleceğini söylerler. Akşam Baba eve dönünce Fatma rüyasını anlatır. Baba kızının bu rüyayı kimseye anlatmamasını ister. Fatma kendisine verilen badeyi(doluyu) içtikten sonra deyişler ve duaz-ı İmamlar söylemeye başlar."* (Temürtürkan, 2021, 138)

Bir diğer bade olayı da şöyledir:

"Âşık Nevruz Bacı'nın eşi Âşık Semaî, âşık arkadaşları ile Anadolu turnelerine çıkmakta, âşıklık geleneklerini sürdürmektedir.

1963 yılının bir kış günü, Tokat'ta düzenlenen bir âşıklar gecesine gitmek için evine sazını almaya gelir. Nevruz Bacı'nın sazı vermek istemeyip sazın bulunduğu odanın anahtarını gizlemesi üzerine sinirlenen Semaî, eşine vurup elindeki anahtarı alarak odayı açıp sazı alır. Giderken de '*Kadın senin âşıklıktan haberin yok. Ben de sana âşıklığı sevdirmez, senin içine benim içimdeki gibi kor düşürmezsem o meydanlarda çalıp söylemem.*' diye intizarda bulunarak , '*hoşçakal*' demeden gider.

Bu hal Nevruz Bacı'nın, eşinin arkasından '*Çoluk çocuğun rızkı peşine koşmayıp âşıklık diye kuru sevda peşine yeliyor.*' diye söylenmesine sebep olur. Söylene söylene çocuklarına sarılıp ağlayarak oturduğu yerde uyuya kalır.

Âşık Semaî Tokat yolunda içten içe ağlayarak:

O yâr insafsız mı gönlü olmuyor
Aşkım zor eyliyor geri durmuyor
Gönül şehri alev alev yanıyor
Gör senin sevdana yandım ha yandım

diye söylenip, âşıklık uğruna hayatında ilk kez eşini dövmenin burukluğunu yaşarken '*Allahım ya benim canımı âşıklık uğruna bu yolda al, ya da Nevruz'a âşıklık sevdası ver, sazıma, sözüme karışmasın'* diye yürekten dua eder. Nevruz Bacı da bu sırada bir rüya görmektedir.

Evlerinin önü tren yoludur. Nevruz'un rüyasında saz çalıp demeler söyleyişine komşular başına birikip '*Tren gelir çiynenirsin, kalk evine git*' ikazları üzerine komşularına; '*O devletin treni, beni çiynemez, burda durur. O durur da, aşkın treni durmaz. Önemli olan aşkın trenidir*.' der.

O sırada rüyasında hiç tanımadığı bir kişinin; '*Sen eşinin âşıklığa girmesine razı olmuyorsun da niye kendin çalıyorsun?'* sorusuna; '*Eşim bana intizar etti.*

Onun için ben de sazımı alıp tren yoluna oturdum' diye cevap verir. Tam bu sırada tren yoluna küçük bir kız çocuğunun indiğini ve hızla trenin geldiğini görerek fırlayıp çocuğu raylardan çeker ve uyanıverir. Uyandığında kendini kan ter içinde bulur, ne saz vardır kucağında ne çocuk. Sadece kendi çocukları sarılıp uyumuşlardır annelerine. Şaşkınlıkla kalkıp, evde kocasının eski sazını arar. Kendisinde hiç hissetmediği duygular vardır, hafiflemiş gibidir. Sabırsızlıkla sabaha kadar Âşık Semaî'nin yolunu bekler.

Kızgın gittiği için eşinin tavrından endişeli olan Semaî ancak eşinin sabahın erken vaktinde kendisini beklediğine, sanki hiç kırgınlık olmamış gibi karşılayışına şaşırır.

Nevruz Bacı, '*konser başarılı oldu mu*?' diye sorunca, Semaî kendisi ile eğlendiğini sanarak eşine şaka yollu takılır. Ciddileşen Nevruz Bacı, rüyasını anlatıp:

Nevruzuyam hayran oldum haline
Düşümde de saz verdiler elime
Saz ile oturdum tren önüne
Tren durur aşkın treni durmuz

biçiminde bir dörtlüğü mırıldanınca gerçeği anlayan Semaî, '*Dualarım kabul olmuş, sen bade içmişsin.*' deyip istekli olan eşine belagat ve saz dersi verip kadın âşıklar kervanına güçlü bir âşık katar." (Yardımcı, 1993,142-144)

Yıllarca birlikte âşık toplantılarında geleneğe bağlı olarak çalar söyler, ödüller alırlar. Kadın âşıklarımızın önde gelenlerinden Nevruz Bacı:

Hakkın birliğinde hazine buldum
Ummandan boş kabın doldur ha doldur
Bu aşıklık bana bir uzak yoldur
Gemini deryaya daldır ha daldır

Eğer kaptan isen yüzebilirsin
İstersen sırrını çözebilirsin
Şu gönlüm evinde gezebilirsin
Sinem baştan başa yoldur ha yoldur

Yar boyuna göre libas biçeyim
Bizi taktir edenlere gerçeğim
Âşık Nevruza'yım binbir çiçeğim
İster kokla ister soldur ha soldur

biçiminde söyleyişleri ile gönüller kazandığı, sanatının en verimli döneminde çalıp söylerken, kadere bakın ki, eşinin kırk yıl önce bir kavga sonucu: '*Allahım ya benim canımı âşıklık uğruna bu yolda al, ya da Nevruz'a âşıklık sevdası ver, sazıma, sözüme karışmasın'* diye ettiği dua Tanrı katında kabul bulur ve Âşıklığa başlamasına neden olan eşinin gittiği Tokat konseri gibi bu kez birlikte gittikleri Tokat'ın bir ilçesi olan Niksar'daki konserden dönerken Tokat yolunda arabalarının önüne çıkan bir kamyonla çarpışarak karı koca âşıklar, âşıklık uğruna Hakk'a yürümüşlerdir.

d. Usta Çırak Geleneği

Âşık Edebiyatında yüzyıllar boyu yaşatılan geleneklerin en önemlilerinden biri de usta-çırak geleneğidir. Bu geleneğin özünde halkın gönül duygularının âşıklarca dile getirilerek halkın belleğine işleyip nesilden nesile ulaştırılması yatar.

Kadın âşıklar arasında usta çırak geleneği ya aile içinde baba, amca, dayı, ağabeyi gibi aile fertleri ya da kadın âşıkların kocalarının eşlerine saz ustalığı yapmalarıyla gerçekleşmektedir.

Badeli âşıklardan Nevruz Bacı'ya eşi Semaî ustalık etmiş, saz ve âşıklık geleneklerini en ince ayrıntılarına kadar öğretmiş, Konya Âşıklar Bayramı ve çeşitli etkinliklerde önemli ödüller kazanmış, yaşamının sonuna kadar eşiyle sanatını icra etmiştir

Örneğin Âşık Mihmanî kızı Gülhanım'a saz öğretmiş ve ustalık yapmıştır. Âşık Emanetî de eşi Hülya Yıldırım'a ustalık etmiştir. Âşık Sürmelican'a ise ağabeyisi Âşık Yener ustalık etmiş, birlikte kimi etkinliklere katılarak dikkat çekmiş, bir de kaset çıkarmıştır. Yine Mustafa Sever'in işaret ettiği gibi:

"Âşık Sevdanur, Âşık Gülşadî'ye çıraklık ederek gerek saz çalmada gerekse şiirlerinin anlam ve teknik açıdan olgunlaşmasında ondan yararlanmıştır. Sinem Bacı, Âşık Davut Sularî ve Musa Pervanî'den geleneğe has özellikleri, eşi Âşık İhsanî'den de saz çalmasını öğrenmiştir. Âşık Sarıcakız'a, değişik zamanlarda evlendiği üç âşık (Âşık Reyhani, Âşık Emircan ve Âşık İhsanî) öğretmenlik etmişlerdir." (Sever, 2010/20:101)

e. Atışma

Âşıklık geleneklerinden atışma kadın âşıklarımız tarafından da ustaca yapılmaktadır. Sarıcakız ve Reyhanî'nin, Dursun Cevlanî ile Döne Sultan'ın; Kul Semaî ile Nevruz Bacı'nın yaptıkları atışmalar anılardadır.

Âşıklar şölenine ilk katılan kadın âşık Fatma Oflaz'dır. Daha sonra Nevruz Bacı, Sarıcakız ve diğerlerinin katıldığı görülür.

Sarıcakız'ın 1972'de Âşık Yaşar Reyhanî ile İstanbul'da yaptığı ve sonra plağa kaydedilen atışma;

Sarıcakız
Bundan böyle gurbet eli
Gezeceğim ben Reyhanî
Sedef saza gümüş teli
Dizeceğim ben Reyhanî

Reyhanî
Nasip olsa gurbet eli
Gezemezsin Sarıcakız
Sedef saza gümüş teli
Dizemezsin Sarıcakız

Sarıcakız
Bu dünyanın sefasını
Seviyorum cefasını
Haksızların kafasını
Ezeceğim ben Reyhanî

Reyhanî
Aşkın gözü yaşa benzer
Gönlü uçan kuşa benzer
Haksız kara taşa benzer
Ezemezsin Sarıcakız

Sarıcakız
SARICAKIZ'ın nesini
Hiç sevmem baş eğmesini
Yalancılık düğmesini
Çözeceğim ben Reyhanî

Reyhanî
Âşık REYHANÎ'nin sesi
Hiç bitmiyor inlemesi
Yalan doğrunun maskesi
Çözemezsin Sarıcakız
biçimindedir." (Çobanoğlu, 2006, 117-118)

Dursun Cevlanî ile Döne Sultan'ın yaptıkları atışmalardan bir bölümü de:

"Cevlanî:
Ey âşık senden bir haber alam
İlk eteğin yerden sürüten kimdir
Motorlu bineğin ismi yok iken
Cansız duvarları yürüten kimdir

Döne Sultan:
Eylen ustam ben de verem cevabı
İlk eteğin sürten Hacer Ana'dır
Cansız duvarları yürüten veli
Hacı Bektaş Veli'ye can kurbandır
biçimindedir." (Doğanay, 1999, 140)

"Âşıklar, kadın konusunda çeşitli eleştirilerde bulunmuş, özellikle taşlama türünün olanaklarından yararlanmışlardır. Taşlamalar aracılığıyla kadına yönelik eleştiri; iğneleme, alay, kınama hatta bazen ağır bir sövgü biçiminde yer almıştır.

Tokatlı Nuri'nin:
Zamane hûbuna meylini verme
Kışın zemheride yaz eder seni
Hakikatli sanıp sakın inanma
Ganîlik vaktinde hazzeder seni

biçimindeki taşlaması bunlardandır." (Çıblak, Ankara, 2008, 93)

Kimi zaman kadın âşıkların erkek âşıklarla atışmasında Emircan ile Sarıcakız'ın atışmasında, olduğu gibi erkek aşığın, kadın aşığın "kadınlığına" vurgu yaparak ve bu kadınlığı aşağılayarak, atışmada galip gelmeye çalıştığını görülmektedir:

Emircan
Taze civciv iken uçmaya çıktın
Çıkma kümesinden hışlarım seni
Sen tavuksun horoz olmaya kalkma
Keskin bıçak ile suçlarım seni

Sarıcakız
Ben seni bilirim delisin deli
Delinin her zaman budur halleri
Vakitsiz ötüşen horoz misali
Tutar bir kazanda haşlarım seni

Emircan
Deliler her zaman olurlar Veli
Velinin açıktır bütün ehvali
Hanımsın nazik ol gönlüm sultanı
Her ne diyer isen hoşlarım seni

Sarıcakız
Sarıcakız düzen ettim telleri
Bülbül oldum hep gözettim gülleri
Dikkatli ol fazla gittin ileri
Uslu dur yoksa tıpışlarım seni

biçiminde görüldüğü gibi, Emircan adeta Sarıcakız'a bir kadın olarak, evden çıkmaması ve erkeklerin işine bulaşmaması gerektiğini söylemekte, kadın âşık Sarıcakız'ın da Emircan'ın ileri gittiğini söyleyip, Emircan'dan gelen sert ve aşağılayıcı ifadeler nedeniyle, saldırgan bir dil kullanmak zorunda kaldığını görülmektedir.

"Erkeklerle yapılan atışmalardaki gerilimli havanın aksine:

Sarıcakız
Dinle sözlerimi sen Aslı Bacı
İnsanlıkta gizli yol bulamadım
Dostluk diyarında gezdin dolaştın
Gönüle hal ehli kul bulamadım

Aslı Bacı
Dinledim sözünü dost Sarıcakız
Seherde esecek yel bulamadım
Âşıklar misali öten bülbüldüm
Tutuldu lisanım dil bulamadım

Sarıcakız
Ben beni bildikçe koştum ezeli
Hiçbir yerde bulamadım teselli
Kanadı kırılmış turna misali
Aradım konacak göl bulamadım

Aslı Bacı
Menzilim aşikâr dostun yoluna
Dürüstlük önderim girdim koluna
Sırrımı örtecek sırma çuluna
İğneme takacak tel bulamadım

Sarıcakız
Bir Sarıcakız'ım sarıçiçeğim
İnsanlık bağında uçan böceğim
İyiye, doğruya açık kucağım
Gerçek dost aradım, bil bulamadım

Aslı Bacı
Aslı Bacı derdim dağıt üstüne
Yarılı mısralar kâğıt üstüne
Postala hüdaya kâğıt üstüne
Zarfıma koyacak pul bulamadım

Sarıcakız-Aslıbacı atışmasında olduğu gibi kadın âşıkların daha çok dertleşmenin ve fikir paylaşımının hâkim olduğu bu atışmalarda kadınların birbirlerine dost diye seslendikleri, birbirleriyle duygularını paylaştıkları ve birbirlerine öğütler verdikleri görülmektedir." (Çobanoğlu, 2006, 121)

f. Lebdeğmez

Âşıkların ustalıklarını sergilemek için bir nevi söz hüneri olarak baş vurdukları bir biçimdir. İçinde (B,P,M,V,F) dudak ve diş-dudak sesleri bulunmadan söylenilen şiir demektir. Atışmanın en zor biçimi olup âşıkların dudakları arasına iğne koyarak yarıştıkları Telli Suna, Nurşah, Özlemi gibi bazı kadın âşıklarda örneklerini gördüğümüz türüdür.

Âşık mahlasında dudak ve diş dudak seslerinden biri varsa zorunlu olarak içinde bu harflerin bulunmadığı bir mahlas kullanır.

Örneğin Âşık Özlemî adında (M) dudak sesi olduğundan:

Dilde Hakk'ı gör, gerekli söze,
Yalandan sakın ki doğru ol yüze,
Âşık Olgaç gel sen, inanca öze
Şehadetle hazın güzeli olur
(Köksal, 2012, 121)

mahlasını Olgaç adı ile değiştirmiştir.

g. Elifname

Kadın âşıklarımızdan önde gelenlerden Derdimend genellikle erkek âşıkların en ustalarının yazdıkları elifnameler güç ve güzelliğinde ilk iki dörtlüğü:

Elif- Allah habibi ey Muhammed Mustafa
Be- Bağ bizim çün sen şefi ol gel kıyamet günleri
Te- Teâlallah yarattı "kaf u nun" dan alemi
Se- Senâ vü Hamd'e şükür dilde sübhanım medet
*
Cim- Cihana gelmemiştir sencileyin hüsn ü pak
Ha - Hicabın perdesini Hak yüzünden etti çak
Hı- Hayalime düşeli oldu bu vücudum pak
Dal- Devasız derde düştüm derde dermanım dedet

biçiminde olan elifname yazması dikkat çekicidir.

Elifname biçiminde şiir yazıp:

Düştü eşiğine kesti koçunu
Pir Efendim af eyledi suçunu
Mim Nun olup Yunan çekti göçünü
Seyit Nizamoğlu hocası Onun
Büryan Ana (Yardımcı, 2004, 208)

Atatürk sevgisini de dile ve tele döken Büryan Ana da âşıklık geleneklerini ustaca sergileyen önemli kadın âşıklarımızdandır.

Âşıklık geleneğine bağlı; lebdeğmez, muamma çözme, tarih düşürme vb. unsurları en iyi sergileyen kadın âşıklarımızdan; Âdile Sultan, Aslı Bacı, Ozan Döne, Banu Hanım, Nurşah, Hüsniya Bacı, Nevruz Bacı, Sarıcakız, Derdimand, Şahturna sadece birkaçıdır.

Âşık kadınların mahlaslarında Nevruz Bacı, Şahsenem Bacı, Nurşah Bacı gibi 'bacı' mahlası kullanmaları erkek egemen alanda kabul görme çabalarından kaynaklanmaktadır. Kabul gördükten sonra da 'ana' mahlasını kullandıkları görülür.

Kadın âşıkların işledikleri konular

Kadın âşıklar ezgileriyle süsledikleri sözlerine geçmişi, bugünü ve geleceği usta bir dille aktarmakta, topluma ezilen ve horlanan kadınla ilgili mesajlarını en etkili ve çarpıcı bir dille vermektedirler.

Çocuğu olmadı diye üstüne kuma getirilen kadın, aile zoruyla evlendirilen kadın, gelenek-görenek ve töre zinciri içinde en ağır koşullarda cezalandırılan yine kadındır. Kadınlık Onuru ve kadın duyarlılığını ön planda tutan kadın âşıklardan Şah Turna, zaman içinde kadına verilen önem ve duyulan saygının zaafa uğraması sonucu:

Toplumda oturur birer süs gibi
Kadın erkek ayrı sanki küs gibi
Dünyası kararmış kara is gibi
Neden ses çıkartmaz kadınlarımız[1]

biçiminde sazının teline vurup sesini yükseltirken, Sarıcakız gibi âşıklar da âşıklık geleneği gereği kadın konusunu en gerçekçi biçimde

El kızı dediler ele saydılar
Sineye çekip de ağlamadık mı
Töre namus dedi cana kıydılar
Rıza göstermeyi yeğlemedik mi
*
Berdel oldu öldü hem diri diri
Çift kuma getirdi sütsüzün biri
Boş ol dedi karı elinin kiri
Duyduk da karalar bağlamadık mı

gibi dile getirerek Anadolu kadınının dramını sazının teline dökmüştür.

Bizi de halk eden Süphan değil mi
Aslanın dişisi aslan değil mi
Söyleyin makbul-u Rahman değil mi
Ümmügülsüm, Zeynep, Leyla'mız vardır (Özmen, 1994, 527)

diyen Naciye Bacı da Kadın haklarını koruyan deyişleriyle dikkat çekenlerdendir.

Kabalıktan, kavgadan, düşmanlıktan uzak durmayı isteyen kadın âşıklarda Şahsenem Bacı:

Avuç avuç çiçek ektim yollara
Barış seven canlar toplasın diye
Barut kokusuna gül yağı sürdüm
Tetik çeken eller koklasın diye

gibi deyişleriyle kadın çabasını dillendirmiştir.

Sevda konusunda

Kara karıncalar, bozulmuş bağlar,
Bülbüller, güvercinler, beyaz kuğular.
Size yalvarırım ey yüce dağlar,
Kalbimi dağlayan yardan ne haber. (Arzu Bacı)

gibi en duyarlı deyişleri söyleyenler kadın âşıklardır.

Silah değil, kalem tutmalı eller
Esenlik bağında, rengarenk güller
Kardeşlik türküsün söylesin diller

[1] Ozan Şahturna, Şakıyan Turna Şahturna, İstanbul, 1998, s. 145

Dost kol kola sarış gelsin yurduma
Yeter artık, barış gelsin dünya`ya! ...

diyen Şah Turna gibi bazı kadın aşıklar, köylünün hakkını yiyenleri, işçi-patron ilişkilerini ve bu bağlamda ekonomik sorunları da tenkit etmişler, deyişlerini aşık festivalleri vb. etkinliklerde icra ederek, eşit insan hakları dileklerini, dünya barışı isteklerini dile getirmişlerdir.

Kadın âşıkların Alevi - Bektaşi olanlarının, Allah, Muhammet, Ali, Ehli-beyt ve Hacı Bektaş sevgileri had safhada olup sevgi ve muhabbetlerini:

Medet Allah ya Muhammed ya Ali
Dertliyim derdime dermana geldim
Bun'lardan kurtaran Bektaşı Veli
Dertliyim derdime dermana geldim
(Özmen,1994, 217)

diyen Güzide Ana,

Döne Sultan himmetiniz var oldu
Allah bir Muhammed Ali Şir oldu
Hünkâr Hacı Bektaş Veli Pir oldu
Gel Muhammed Mustafa'ya gidelim

ve

Dönem dedi yüz sürünce dergâha
Gönülde gümanın kalmaz bir daha
Aslanın ağzından akar ervaha
Doldu badelerim pirden gelirim (Özmen, 1994, 315-316)

diyen Döne Sultan gibi, dile getirenler çoğunluktadır.

KAYNAKLAR

Şahsenem Bacı, *Haykırış*, Babil Yayınları, İst. 2010.

Ayşe Çağlayan-M. Çağlayan, *Kadirli'de Çağlayanlar*, Erzurum 1997.

Nilgün Çıblak, Âşık Şiirinde Taşlamalar, Ank. 2008.

Aysun Çobanoğlu, *Âşık Sarıcakız, Hayatı-Sanatı ve Şiirleri*, Ürün Yay. Ank.2006.

Ezeli Doğanay, *Kadın Halk Ozanları Antolojisi*, Berlin, 1999.

Kamber Durna, *İnsanlık Tarihinde Gönül Dünyamızı Aydınlatan Sultanlar-Kadın Âşıklarımız*, Can Tay. 2021 (Baskıda)

Abdullah Oktay-Güven Tanyeri, *Âşık Nurşah*, Eskişehir Yunus Emre Kültür, Sanat, Turizm Vakfı Yayınları, Eskişehir, 1991.

İsmail Özmen, *Alevi Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, Saypa Yay. Ankara, 1994

Doğan Kaya-Serhat Sabri Yılmaz, *Âşık Derdimend Ana*, Kangal Belediyesi Kültür Yayınları, Sivas, 2019.

Behiye Köksel, *20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar*, Ank. 2012.

Şemsettin Kuzeci, *Nevruz Çiçekleri*, Türk Dünyası Kadın Şairleri, Boyut Yay. Ank. 2015.

İlkin Manya, *Halk Şiirinde Ana Sesi*, Kadın Halk Ozanları, İst. 1983.

Mustafa Sever, *Türk Kadın Şairleri Antolojisi*, Yön Yay. İst. 2016.

Mustafa Sever, *Türkbilig*, 2010/20: 97- 106

Ozan Şahturna, *Şakıyan Turna Şahturna*, Can Yay. İst. 2998.

Derya Temürtürkan, *Çamşıhı Yöresi Âşıklık Geleneği İçinde Kadın Âşık: Âşık Hatice Mihrap*, Yegâh Mûsikî Dergisi Cilt IV Sayı 1, 2021- s.138-152

Mehmet Yardımcı, *Halkbilim ve Edebiyat Yazıları*, Açıksöz Yay. Malatya, 1993.

Mehmet Yardımcı, *Başlangıcından Günümüze Türk Halk Şiiri*, İzmir, 2014.

Mehmet Yardımcı, *Erciyes Kültür Sanat Dergisi,* 2019, S.504, s,79

Naciye Yıldız, *Mutasavvıf Türk Kadın Şâirleri Üzerine Bir Araştırma*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1987

ÂŞIK KEMTER BABA VE BAZI DÜZELTMELER

ASHIQ KEMTER BABA AND SOME CORRECTIONS

АШУГ КЕМТЕР БАБА И НЕКОТОРЫЕ ПОПРАВКИ

Hayrettin İVGİN*

ÖZ

Âşık Kemter Baba'nın 1753 (veya (1748) yılında doğduğu ve 1818 yılında öldüğü genel kabul görmüştür. Öldüğünde 70 yaşlarında olgun bir Âşık olduğu düşünülmektedir. Âşık Kemter, Sivas'ın Şarkışla ilçesinin Kale köyündendir. Yani Emlek yöresinin yetiştirdiği bir âşıktır. "Dertli Kemter", "Sefil Kemter", "Âşık Kemter" mahlaslarını kullanmıştır. Asıl adı Hüseyin Ali'dir.

Bu yazıda Âşık Kemter'in dışında edebiyatımızdaki Kemterî'lerden de söz edilerek, Zile'nin Yücepınar köyünden olan asıl adı Yusuf olan Kemterî ile Şarkışla-Kale köyünden Kemter Baba'nın aynı kişi olmadığı ortaya konmaktadır. Çünkü Zileli Kemterî 1831 veya 1841 yılında doğup 1921 yılında ölmüştür. Yani, Zileli Kemterî, Kale Köylü Kemter Baba'dan 13 yada 23 yıl sonra dünyaya gelmiştir. Bu ve bunun gibi karışılıklara ve düzeltmelere bu yazıda yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kaleköylü Âşık Kemter Baba, Zile-Yücepınar Köyünden Âşık Kemteri, diğer Kemterîler, Kemter mahlaslı şiirler.

ABSTRACT

It is generally accepted that Ashiq Kemter Baba was born in 1753 (or 1748) and died in 1818. It is thought that he was a mature minstrel in his 70s when he died. Ashiq Kemter is from the village of Kale, in the Şarkışla district of Sivas. In other words, he is a minstrel raised by the Emlek region. He used the pseudonyms Dertli Kemter, Miserable Kemter, Ashiq Kemter. His real name is Hüseyin Ali.

In this article, apart from Ashiq Kemter, Kemterîs in our literature are also mentioned, and it is revealed that Kemterî, whose real name is Yusuf from the Yücepınar village of Zile, and Kemter Baba from the Şarkışla-Kale village are not the same person. Because Zileli (from Zile) Kemterî was born in 1831 or 1841 and died in 1921. In other words, Zileli (from Zile) Kemterî was born 13 or 23 years after Kale villager Kemter Baba. This and similar confusions and corrections are included in this article.

Key Words: Ashiq Baba from Kaleköy, Ashiq Kemteri from Zile-Yücepınar village, other Kemterîs, poems with the nickname Kemter.

* Araştırmacı-Halk Bilimci, Dünya Söz Akademisi Başkanı. Ankara/TÜRKİYE (hayrettinivgin@gmail.com)

Edebiyatımızda Kemteri mahlası kullanan epeyce âşık bulunuyor. Bunlar bilebildiğimiz kadar şunlardır:

Asıl adı Raşit Ali olan İstanbul'da yaşamış bir tekke şairi var ki sarayda mızıka takımında bulunmuştur. Doğum tarihini bilemediğimiz bu Kemteri'nin ölüm tarihi 1896'dır (Veya 1898). Yazma bir divanı bulunuyor.[1] Bu şairimizin bazı şiirleri Saadettin Nüzhet Ergun tarafından yayımlanmıştır.[2]

Konya'lı bir Kemteri daha vardır ki 1838-1914 yılları arasında yaşamıştır. "Kel Hacı" lakabı ile bilinmektedir.[3]

"Ali Hoca" veya "Kebe Ali" adıyla ünlenen Tekirdağ'lı bir Kemteri vardır ki Bektaşi şairidir. Bu şair 1873-1939 yılları arasında yaşamıştır.[4]

Urfa'nın Kısas köyünde de bir Kemteri yaşamıştır. Âşık Dertli Divani'nin babası da âşıktı ve Kemteri mahlasıyla şiirler yazıyordu.[5]

Bir de Zile'nin Yücepınar köyünde bir Kemteri vardır ki 1921 yılında ölmüştür. Öldüğünde 80 yaşının üzerinde bir ihtiyardır.[6]

Bu yazımızın asıl konusu olan Kemter Baba ise Şarkışla'nın Ağcakışla bucağına bağlı Kale köyünde 1818'de ölen bir âşığımızdır.

Hayatı ile ilgili pek ayrıntılı bilgi bulunmuyor. Doğduğu yer kesin olarak bilinmiyor. Fazıl Oyat "Sivralan köyünde doğmuş, Kale köyünde yaşamıştır" diyor.[7] Ali İhsan Tuncalı "Kale köyünde doğduğunu iyi biliyorlar" şeklinde köylülerin anlattıklarını aktarıyor.[8] Vehbi Cem Aşkun "Bir müddet Sivralan'da oturmuş sonra Kale köyüne yerleşmiştir." diyerek doğduğu yeri söylemiyor.[9] İlhan Başgöz "Şarkışla'nın Kale köyündendir" diyerek doğum yerine açıklık getirmiyor.[10] İsmail Özmen "Sivas'ın Kangal ilçesine bağlı Minarekaya veya Sarıkışla'nın (herhalde Şarkışla olacak) Ağcakışla bucağına bağlı Kale köyünde doğdu" diyerek doğum yeri

---

[1] (a) Vasfi Mahir Kocatürk, Tekke Şiiri Antolojisi, Edebiyat yayınevi, Ayyıldız Matbaası. Ankara 1965, s. 536-538.

(b) İsmet Zeki Eyyüpoğlu, Alevi - Bektaşi Edebiyatı, Der yayınları: 82, Yaylım Matbaası, İstanbul 1991, s. 309-311.

(c) İsmail Özmen, Alevi - Bektaşi Şiirleri Antolojisi (19. Yüzyıl), 4. Cilt, Saypa yayınları, Ankara 1995. s. 591-592

[2] Saadettin Nüzhet Ergün, Bektaşi - Kızılbaş - Alevi Şairleri III, İstanbul 1956, s. 351.

[3] Saadettin Nüzhet Ergün - H. Ferit Uğur, Konya Vilâyeti Halkiyat ve Harsiyatı, İstanbul 1926, s. 95 (Eski Yazı).

[4] a) Aydın Oy, Yüzyıllar Boyunca Tekirdağlı Şairler ve Yazarlar, Tekirdağ Valiliği Yayını, Kaya Matbaacılık, İstanbul 1995, s. 181-185.

(b) Vahit Lütfi Salcı, "Ali Kemteri" , Damla Dergisi, Yeni Seri, Cilt 2, Sayı 8-58, 25 Ağustos 1949,s.l25 Ayrıca Bkn: Sayı 9-59, 25 Eylül 1949, s. 141-143.

(c) A. Hilmi Yücebaş, Tekirdağlı Şairler, İstanbul 1939, s.20-22 ve s. 52-53

(d) Cahit Öztelli, Bektaşi Gülleri, İstanbul 1973 s. 75 96 361

[5] Halil Atılgan, Kısasflı Aşıklar, Özdal Basım Yayın Ltd., Şanlıurfa, Eylül 1992, s. 23

[6] Mehmet Yardımcı, Yüzyıllar Boyunca Zileli Halk Ozanları, Ankara 1983, Ayyıldız Matbaası, s.18-22

[7] Fazıl Oyat, 20 Halk Şairi,Ülkü Basımevi, İstanbul 1942, s. 17-19.

[8] Ali İhsan Tuncalı, Emlek Alevi Şairleri, Tark Yolu - Bizim Şehir Matbaası, İzmir 1967, s.74,77.

[9] Vehbi Cem Aşkun, "Sivas Halk Şairleri", Sivas Postası Gazetesi, Sivas 1986.

[10] Prof. Dr. M.İlhan Başgöz, İzahlı Halk Şiiri Antolojisi, Ararat yayınevi, Başaran Matbaası, İstanbul 1968, s. 91.

için iki yer gösteriyor.[11] İbrahim Aslanoğlu Söz Mülkünün Sultanları adlı eserinde; Sivas eski İlköğretim Müfettişlerinden Ali Rıza Öztürk'ten yaptığı derlemeyi yazmaktadır. Bu derlemede Ali Rıza Öztürk'ün, Kemter Baba için: Asıl adı Hüseyin Ali Baha'dır. Minarekaya köyünde doğdu. Sonradan Kabakçevliği'ne daha sonra da Emlek'in Kale köyüne gitti ve orada öldü" dediğini aktarıyor.[12] Demek ki; Âşık Kemter Baba'nın doğum yeri hâlâ belirsizliğini koruyor. Doğum tarihini hiçbir kaynak veremiyor.

Ölüm tarihini kesin olarak biliyoruz. Hicri 1234 yani 1818 yılında Hakka yürümüştür.

Âşık Veli, Kemter Baba'nın öğrencisidir. Âşık Veli'yi o yetiştirmiştir. İbrahim Aslanoğlu, Âşık Veli adlı kitabında bizlere şu bilgileri veriyor.

"Veli kabiliyetli bir gençti. Telli Kız'ı yolcu ettikten sonra söylediği deyişleri ağızdan ağıza yayılmaya başladı. Ta Şarkışla'nın Kale köyünde oturan Âşık Kemter'in kulağına kadar gitti. Kemter, bu genci bayağı merak etti. Bir gün yanına ısmarladı. Onu ilk görüşte sevdi. Yanından ayırmak istemedi. Dizinin dibine oturtup aşıklığın bütün kurallarını ve türlerini öğretti. Birlikte söylediler, birlikte çağırdılar.

Aylar, yıllar derken bu mutluluk da çabucak geldi, geçti. Kemter 1818 yılında vefat etti. Usta demek, bir bakıma baba yarısı dernektir. Onun kaybı Veli'yi çok sarstı. Kime ne desin? Feleğe kahretmekten başka elinden ne gelir."

Şu yalan dünyada bir üstat buldum
Beni bırakmadın işime felek
Şakirt olan şaşkın olur dembedem
Ne okursun bilmem güşumu felek

Gönül turnam gökyüzünden dönerken
Felek ağu katmış göle inerken
Dizbediz oturup derdim yanarken
Kahrettim dostuma eşime felek

Sorayım feleğe Kemter'im n'etti
Yoksa delirdi mi huyu mu tuttu
Balım Sultan tekkesine mi gitti
Baykuşlar kondurdun taşıma felek

Kemter türlü kemanları dokurdu
Doksan bin âyetin ilmin okurdu
Balım Sultan bahçesinde şakırdı
Yoksa ok mu değdi kuşuma felek

---

[11] İsmail Özmen, Alevi - Bektaşi Şiirleri Antolojisi (17-18. Yüzyıl), 3. Cilt, Ankara 1995 s. 351-353

[12] İbrahim Aslanoğlu, Söz Mülkünün Sultanları, Erman Yayınları, İstanbul 1985, s. 93 - 102.

Kemter beni koydu yuvada yurtta
İsmini söyledim dilimde virtte
Ol sene bin ikiyüz otuz dörtte
Yükletti göçünü döşüme felek

Kemter türlü ölümlere ermişti
Yedi farzı, üç sünneti kılmıştı
Ölmeden elli yıl evvel ölmüştü
Çok çevir eyleme düşüme felek

Veli'm ey der Kemter gitti kimim var
Kemter'i aldırdım yeni gamım var
Usta idi yapılacak damım var
Hiç bu iş gelmedi başıma felek! [13]

Şu bir gerçek ki Kemter Baba, ömrünün büyük bir bölümünü Kale köyünde geçirmiş ve orada 1818 yılında ölmüştür.

Bu şiirden çıkaracağımız bir sonuç bulunuyor. Âşık Veli, Kemter Baba için "Ölmeden elli yıl evvel ölmüştü" diyor. Kemter 1818'de öldüğüne göre, buradan 50 yıl geriye gidersek 1768 tarihini buluruz. Bu da Kemter Baba'nın ikrar verdiği ve ceme kabul edildiği yıldır.[14] Alevilikte bir kişinin ikrar verip ceme kabul edilmesi, ancak evli olması ve akıl baliğ olması ile mümkündür. Kemter Baba'nın 15 ila 20 yaşları arasında ceme kabul edildiğini düşünürsek, buradan onun doğum tarihine yaklaşabiliriz. Demek ki Kemter Baba, 1748 veya 1753 yılları arasında bir tarihte doğmuştur. Öldüğünde ise 70 yaşlarında bir olgun kişiliğe sahip olduğu anlaşılıyor.

Hacı Bektaş Tekkesi ile yakın ilişkisi olduğu, sık sık Balım Sultan'a gittiği, bazen de bir süre görevli olarak orada kaldığı bilinmektedir. Bunları, hem kendi şiirlerinde hem de araştırmacıların ifadelerinden anlıyoruz.

Kemter Baba'nın iyi saz çaldığı ve gezginci bir âşık olduğunu kaynaklar söylemektedir.

Bir erin methini eyleye Kemter.
Bin İbrahim Seyyit Mehmet dedemiz
Zükûr-i Mustafa kulu bu Haydar
Bin İbrahim Seyyit Mehmet dedemiz

---

[13] İbrahim Aslanoğlu, Aşık Veli, Kültür Bakanlığı MİFAD yayınları No: 53, başbakanlık basımevi, Ankara 1984, s. 104.

[14] Bilindiği gibi "Mûtu Kable en temûtü" Hadis-i Şerifi "Ölmeden evvel ölünüz" manâsındadır. Alevi-Bektaşi şairleri ve aşıkları bu hadis-i şerife şiirlerinde telmihde bulunurlar. Şah Hatayi'nin bir şiirinin dörtlüğünde buna atıfta bulunuyor.

Şah Hatayı'm mani söyler dilinden
Ayırırlar seni kibr ile kinden
Ölmeyene nasip olmaz bu yoldan
Var ölmezden evvel öl de andan gel

diye başlayan şiirinden de anlıyoruz ki Kemter, İbrahim oğlu Seyyit Mehmet Dede'nin müridi olmuştur.

Vehbi Cem Aşkun Kemter'le ilgili bir fıkra nakletmektedir.

"Konya'dan bir kadın ile evlenmiştir. Bir gün çiftten gelince karısı cezveyi ocağa sürüp, kocasına bir yorgunluk kahvesi pişirmek istemiş. Bunu gören âşık şu manzum nükteyi söylemiş:

Kahve acı tütün acı ben acı
Doyurur mu iki acı bir açı

Hoş sohbet her bakımdan rind meşrep bir şair olan Kemter Baba, Bektaşi'dir."[15]

Vehbi Cem Aşkun'un naklettiği bu fıkradan, Kemter Baha'nın Konya'da evlendiğini öğreniyoruz. Ancak; Konya'ya ne zaman gittiği? Kaçıncı evliliği idi? Konya'da ne kadar kaldı? Karısını hemen Kale köyüne getirdi mi, getirmedi mi? bunları bilmiyoruz. Ancak,bazı kaynaklar Konya'da evlendiğini söylüyorlar. [16] [17] [18] Sanıyorum, bu bilgiyi Vehbi Cem Aşkun'un bu fıkrasından alıyorlar.

Gelelim mahlasına: Asıl adı Hüseyin Ali olduğu kesin. Takma adı: Kemter. Şiirlerinin kiminde "Kemter" "Âşık Kemter" kimisinde "Sefil Kemter" dediği de olur. Kemter Baba'yı diğer Kemterilerden ayıran da bu mahlasıdır. Diğerleri, Kemteri olarak ta tapşırmaktadırlar. Araştırmacıların bu hususa dikkat etmeleri gerekmektedir.

Bazı araştırmacılar; Zileli Yusuf Kemteri ile Kale köylü Kemter Baba'yı birbirine karıştırıyor ve ikisinin de aynı kişi olduğunu söylüyorlar. Sayın Mehmet Yardımcı'da 1983'lü yıllarda böyle düşünüyordu. Yüzyıllarboyu Zileli Halk Ozanları adlı kitabında bazı iddialarda bulunmuştu.

Zileli Yusuf Kemteri Kimdir? Babası Seyit Süleyman, Tunceli'nin Pertek ilçesinin Koçpınarı köyünden Şarkışla'nın Kale köyüne göç etmiş, Orada Elif adlı bir kızla evlenmiş. Daha sonra Seyit Süleyman, Zile'nin Yücepınar köyüne gelmiş yerleşmiş. Yusuf burada doğmuş ve büyümüş. Annesi Sivaslı olduğu için Kale köyüne sık sık gidip gelmiş. 1921 yılında 80 yaşının üstünde iken ölmüş şimdi mezarı Yücepınar köyündedir.

Bu bilgileri Sayın Mehmet Yardımcı'nın kitabından öğreniyoruz.[19] 1921 yılında 80 yaşının üzerinde iken öldüğüne göre doğum tarihini, 10 yıllık bir yanılmayla hesaplamak mümkündür. Demek ki Zileli Yusuf Kemteri, 1831 ile 1841 yılları arasında doğmuştur.

---

[15] Bkn. 9 nolu dipnot

[16] Tahir Kutsi Makal, Türk Halk Şiiri (Antoloji), Toker Yay. No: 20, İstanbul 1975, s, 130-131

[17] M. Sunullah Arısoy; Türk Halk Şiiri Antolojisi, Bilgi Yayınevi, Ankara 1985, s. 254.

[18] Tahir Asım Bezirci, Türk Halk Şiiri, Cilt 1, Say Yay. Engin matbaacılık, İstanbul 1993, s. 327-330

[19] Bkn. 6 nolu dipnot

Buna göre; Zileli Yusuf Kemteri ile Kale köylü Kemter Baba aynı kişi olamaz. Çünkü Kemter Baba 1818'de öldüğünde Yusuf Kemteri daha doğmamıştır. En az 13 sene sonra Yusuf Kemteri doğacaktır.

Yusuf Kemteri'nin annesi Elifin Kale köylü olması sebebiyle buralara sık sık gelmiş olması; bize ancak Yusuf un Kemter Baba'ya öykünerek şiir yazmış olmasını akla getiriyor. O yıllarda Kemter Baba'nın şiirleri halk ağzında söylenmektedir. Yusuf da bu şiirleri öğrenerek ve de kendisine mal ederek Zile'ye döndüğünde bunları kendi şiirleri olarak söylemiş olabilir. Belki de annesi, Kemter Baba'nın yakın akrabalarından birinin kızıydı. Yusuf da hem mahlasını Kemteri almakla, hem de Kemter Baba'nın şiirlerini öğrenmekle bu mirasa konmayı kendinde hak görmüş olabilir.

Kaldı ki başka ve en önemli husus; mahlas farklılığıdır. Kale'li Kemter Baba şiirlerinde hiçbir zaman Kemteri olarak tapşırmamıştır. Bence Kemter Baba'yı diğer Kemteri'lerden ayıran en önemli ayrım budur.

Yusuf Kemterî'nin Âşık Veli'ye ustalık ettiği de söylenmektedir. Bu da mümkün değildir. Çünkü Âşık Veli, 1853 yılında 60 yaşını aşkın bir kişi olarak ölmüştür. Oysaki Yusuf Kemterî, 1853 yılında yani Âşık Veli öldüğü tarihte ya 22 yaşında bir genç veya 12 yaşında bir çocuktur. Böyle bir şahıs nasıl olur da yaşlı bir kişiye ustalık yapabilir.

Sayın Yardımcı'nın kitabında şöyle bir ifade bulunuyor: "Sivas'ın Şarkışla ilçesinden olduğu söylenen Kemteri ve Zile'li Kemteri aynı kişidir. Yaşamını Zile Yücepınar'da geçiren Kemteri, Sivas'a sık sık gittiğinden ve her iki yörede de eserlerine sıkça rastlandığından Sivaslı olduğu sanılmıştır. Oysa ikinci bir Kemteri yoktur. Sivaslı bilinen Kemteri, Zileli Kemteri'dir.[20]

Sayın Yardımcı, şu anda bu hükmünün doğru olmadığını söylemektedir. 39 yıl önce yayınladığı kitabındaki bilgileri, o yıllarda mevcut bilgilerden yararlanarak yazdığını, yeni belge ve bilgiler ışığında, düzeltmelerde bulunacağını ifade etmektedir. Bu durum değerli bir bilim adamımızın bilimsel olgunluğunu ve objektifliğini göstermektedir.

Kemter Baba'nın yayımlanan şiirleri pek fazla değil. Biz ona ait olduğunu sandığımız şiirlerin hepsini bu yazımıza koyduk.

Yazımızı hazırlarken yararlandığımız kaynakların dışında, Kemter Baba ile ilgili bazı yazılara da işaret edilmesi gerektiğini düşünmekteyim. Refik Ahmet Sevengil'in "Yüzyıllar Boyunca Halk Şiirleri"[21] İbrahim Aslanoğlu'nun Sivas Folkloru[22] ve Türk Folkloru[23] dergilerinde yayınlanan yazıları, Mehmet Yardımcı'nın Halay Dergisi'ndeki yazıları,[24] [25] Hayrettin İvgin'in Halay Dergisi'ndeki bir yazısı,[26]

---

[20] Bkn. 6 nolu dipnot

[21] Refik Ahmet Sevengil, Yüzyıllar Boyunca Halk Şairleri, Atlas Yayınevi. İst. 1965, s.285-287.

[22] İbrahim Aslanoğlu. Veysel'i Yetiştiren Çevre Şairleri, Sivas Folkloru Dergisi, Yıl 1, sayı:5, Haziran 1973. s. 18.

[23] İbrahim Aslanoğlu, "Âşık Kemter'in Yayımlanmamış Deyişleri", Türk Folkloru, Yıl l, Sayı: 4, Kasım 1979, s. 10-11.

[24] Mehmet Yardımcı, Kemteri'nin Memleketi, Halay Dergisi, Kasım 1983.

Kızılırmak Dergisi'nde yayımlanan "Kemter Baba" adlı yazısı[27] doğrudan Kemter Baba ile ilgilidir.

Kemter Baba'nın; Turgut Koca'nın "Bektaşi Nefesleri ve Şairleri" adlı kitabında bir[28] Besim Atalay'ın "Bektaşilik ve Edebiyatı" adlı kitabında bir[29] Kızılırmak Dergisi'nde bir[30] Otman Gündoğdu'nun "Hz. Veysel Karani'nin Gerçek Hüviyeti" adlı kitabında bir [31] şiirine rastladım.

Kemter Baba, Emlek yöresinin ve 18. yüzyılın yetiştirdiği büyük âşıklardandır. Bu âşık ile ilgili olarak, üniversitelerimiz ve araştırmacılarımız henüz ciddi bir çalışma yapmamıştır. Umarız ki Kemter Baba ile ilgili belge ve bilgiler giderek çoğalır ve şiirlerinin sayısı artar.

BAZI BAZI

Bu kadar cevretme aziz sultanım
Ya n'olur insafa gel bazı bazı
Mürüvvet değil mi çeşm-i figânım
Bendenin yüzüne gül bazı bazı

Yoluna koymuşum can ile teni
Hiç hilafım yoktur severim seni
O kadar gönülden yâdetme beni
Kadir kıymetimi bil bazı bazı

Ulu sular gibi çağlayıp akma
Aşkın hançerini sineme çakma
Noksanım var ise kusura bakma
Bildiğinden şaşar kul bazı bazı

Arif isen dediğimi bilirsin
Yaralı sineme merhem olursun
Gelirim her daim azgın dururSun
Şâd eyle gönlümü al bazı bazı

---

[25] Mehmet Yardımcı, Kemteri'nin Bilinmeyen Şiirleri, Halay Dergisi Yıl:4, Sayı:40, Nisan 1984 s. 14

[26] Hayretti İvgin, Mehmet Yardımcı'ya Yardımcı Olabilirsem..., Halay dergisi, Yıl:4, Sayı 42, Haziran 1984, s. 23-24.

[27] Kızılırmak Ozanları: Kemter Baba, Kızılırmak Haber Kültür Seçkisi, Sayı: 4, 1997, s. 47

[28] Turgut Koca, Bektaşi Nefesleri ve Şairleri, Naci Kazım Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1990,

[29] Besim Atalay, Bektaşili ve Edebiyatı, Ant Yayınları, 2. Baskı, Anadolu Matbaacılık, İstanbul 1991. s. 98-99.

[30] Kızılırmak Haber Kültür Seçkisi, Sayı: 1, 1995, s. 21

[31] Otman Gündoğdu, Hz. Veysel Karani'nin Gerçek Hüviyeti, Ayyıldız Yayınları: 29, Ağustos 1996. s.243.

Sefil Kemter der ki leb-i balımsın
Canımın cananı selvi dalmışın
Sen ne merhametsiz kanlı zalimsin
Bana bir selâmı sal bazı bazı

SULTANLIK SENİN

Hey erenler meydanınız şad olsun
Kulluk benim olsun sultanlık senin
Açılsın gül başın bahar yaz olsun
Kulluk benim olsun sultanlık senin

Kadir Mevlâm baharımı kış etme
İpeğimi kendir ile baş etme
Böyle eza ile beni dış etme
Kulluk benim olsun sultanlık senin

Onca benlik ile menzil almadı
Şeytanlığın hak âleme uymadı
Kirpikler ok oldu secde kılmadı
Kullu benim olsun sultanlık senin

Ben ne dedim ise sen inanmadın
Benim kim olduğum sen hiç bilmedin
Ben buraya kavga için gelmedim
Kulluk benim olsun sultanlık senin

Dertli Kemter ben bu sırra ermedim
Söz kuşuydum cennetine girmedim
Benden edna daha bir kul görmedim
Kulluk benim olsun sultanlık senin

SEYYİD MEHMET DEDEMİZ

Bir erin medhini eyleye Kemter
Bin İbrahim Seyyid Mehmet Dedemiz
Zükûr-i Mustafa kulu bu Haydar
Bin İbrahim Seyyid Mehmet Dedemiz

Zeynel Âbidin'in yeşildir donu
Dünya vü uhrevi inletme beni
Ecdadımın Fahr-i şefaat kani
Bin İbrahim Seyyid Mehmet Dedemiz

Seyitkâne emanettir her yanı
Âli evlât kalbi saf gönlü gani
Zatından can vermiş bulmuş cananı
Bin İbrahim Seyyid Mehmet Dedemiz

Şekli budaladır alın himmeti
Evlad-ı Resul'dur geçer minneti
Bilmeze öğretir farzı sünneti
Bin İbrahim Seyyid Mehmet Dedemiz

Kemter kurban olsun gül yüzlü yâre
Bizi hıfz eyleyip sağaltın yara
Zeynel Âbidin'den teberrük zira
Bin İbrahim Seyyid Mehmet Dedemiz

SEYRAN OLUR O ZAMAN

N'olur dost yüzünden atsan nikabın
Kurban bayram seyran o zaman olur
Atsa nikabını şaz olsa gülse
Kurban bayram seyran o zaman olur

Lâ feta illâ Ali'nin sûresi
Heman mest ü hayran olmak çaresi
Em bilirse bu sinemin yaresi
Kurban bayram seyran o zaman olur

Bugünkü zamanı koyma yarına
Muhannetler haset eder pirine
Aduvların kökü yuna arına
Kurban bayram seyran o zaman olur

Hattını arz eylesen gül yüzlü yâre
Arada kalmasa zerrece kara
İki cemal geldiği an bir yere
Kurban bayram seyran o zaman olur

Kemter himmet alsa üstaddan pirden
Serini kurtarsa tamudan nardan
Gönlü halâs olsa kurtulsa zardan
Kurban bayram seyran o zaman olur

BENZER

Yaylada bir dilber gördüm gaziler
Aynı yolcuların karına benzer
Daha hâlâ sinelerim sızılar
Ferhad'ın sevdiği Şirin'e benzer

Bir kaba bakışın benzer şahana
Asla mislin gelmemiştir cihana
Her ednamın uygun yoktur bahane
Salınıp duruşun sülüne benzer

Âşıklar n'eylesin namusu arı
Uğruna harcettim olanca varı
Zelha'nın Yusuf'u Yusuf'un yâri
Kaşların Musa'nın Tur'una benzer

Beni aldı vücudumuz aynımız
Gene şulelendi sınık göynümüz
Som gümüşten arı altından temiz
Hazreti Meryem'in nuruna benzer

Sefil Kemter düştü vahdet yoluna
Seyir eyle şu mazlumun hali ne
O yâr düşmüş kadrin bilmez eline
Tımarsız bahçenin gülüne benzer

SULTAN BALIM VAR

Şükür olsun ol Hûda'nın demine
Hünkâr Hacı Bektaş, Sultan Balım var
Medh-i evsafını eyleyim yine
Hünkâr Hacı Bektaş, Sultan Balım var

Hoca Ahmet Yesevi ol piridir
Vilâyeti dağlar taşlar eritir
Hazerat-ı Hakk'ın gizli sırrıdır
Hünkâr Hacı Bektaş, Sultan Balım var

Bir güneştir doğdu dünya yüzüne
Cümle erler niyaz etti sözüne
Âşıkların nur görünür gözüne
Hünkâr Hacı Bektaş, Sultan Balım var

Ol Şeyh-ül aktap postunda oturan
Rum erleri hizmetini yetüren
Zemheride dost elma'sın bitüren
Hünkâr Hacı Bektaş, Sultan Balım var

Kemter eyder biat ettin ol erden
Muhabbet kokusu çıkmaz ol serden
Bizi ayırt etme ye Şah-ı Merdan
Hünkâr Hacı Bektaş, Sultan Balım var

ELVEDA SEVDİĞİM

Elveda sevdiğim işte ben gittim
Günbegün rahınız ürüşan olsun
Ben bir edna kulum değil davacı
Dilerim gönlünüz şaduman olsun

Ahdim olsun dost köyüne varmayım
Ben yârimi yadlar ile görmeyim
Hercai dilbere meyil vermeyim
İsterse benzeri zer-efşan olsun

Sözünden döner mi merd oğlu merdler
Sineme sen urdun düğümler dertler
Tığ-ı gamze ile attığın oklar
Bırak şu sinemde bir nişan olsun

Hemi bana sermayemden alıcı
Gönlümdeki kalbimdeki bilici
Bir ben bir yâr yerde sadık kalıcı
İsmimiz dillerde âlişan olsun

Dertli Kemter emsem lebim balını
Her emdikçe bal eyledi dilimi
Güllâb suyu ile zülfün telini
Taramayım gayri perişan olsun

BEKTAŞİ VELİ PİRİMDİR

Horasan şehrinden zuhur eyleyen
Hünkâr Hacı Bektaş Veli Pirimdir
Gelip Rum diyarın pürnur eyleyen
Hünkâr Hacı Bektaş Veli pirimdir

Güvercin donunda pervaz eyledi
Rum erleri gelip niyaz eyledi
Tevella sırrına ağaz eyledi
Hünkâr Hacı Bektaş Veli pirimdir

Cansız duvarları odur yürüten
Bektaşi getirip şehit eyleyen
Kara taşı hamur gibi yoğuran
Hünkâr Hacı Bektaş Veli pirimdir

Burhan istediler ol dem pirinden
Ak dedi Akpınar aktı yok iken
Avucunda gösterdi nurdan yeşil ben
Hünkâr Hacı Bektaş Veli pirimdir

Pirim nesl-i isna aşar değil mi
Kapısında kuldur bu Aşık Kemter
Muhammed Ali'nin varisi ilmi
Hünkâr Hacı Bektaş Veli pirimdir

AZ KALDI

Bir kömür gözlünün kahrin çekerim
Güzel ömrüm telef ettim az kaldı
Başım alıp ne diyare giderim
Güvendiğim üç beş günlük güz kaldı

N'olaydı da göre idim sağ yârim
Kolaylıkla terk etmezdim vatanım
Çakır dikenine dağlattı tenim
Ne üst kaldı ne baş kaldı yüz kaldı

İşte böyle iyi olmaz halim var
Alan da yok harçlık edem lâ'lim var
Binişim yok bir köhnecik şalım var
Sofa gitti bir nükteli söz kaldı

Dertli Kemter neye geldin bu vakit
Âhir serdir neye geldin bu vakit
Cadde yollar battal oldu bu vakit
Giden de yok bir köhnecik iz kaldı

THE LOOK TO THE POETIC CREATIVITY OF MASHADI AZER

MEŞHEDİ AZER'İN ŞAİRLİK YÖNÜNE BİR BAKIŞ

MƏŞƏDİ AZƏRİN POETİK YARADICILIĞINA BİR NƏZƏR

ВЗГЛЯД НА ПОЭТИЧЕСКОЕ ДАРОВАНИЕ МЕШЕДИ АЗЕРА

Doç. Dr. Sabina AKHMEDOVA*

ABSTRACT

Mashadi Haji Majid oghlu Azer (1870-1951) was born in the village Buzovna , in Baku , in the family of merchant . As all poets of Baku , he had got his primary education in Mollakhana. Those periods was very difficult ,and Azer was obliged to help his family. His father was a merchant, after finishing from mollakhana, he had got in trade in his father's shops, sometimes had joined to his father and did the trades trips, mainly to the East. Journey with camel caravans to the Arab countries, Hindu Muslims, Iran, Anatolia and the East , led to the formation and developing of his worldview at the young age. But all this hadn't satisfied the young Azerbaijani, when he was fifteen, he had gone with his father to Petrovskport (now it is called Makhachkala), had got lessons on theology from the greatest theologian, besides knowledge of all theological sciences, he had owned Arabic-Persian and the archaic Turkish language. Azer, who already owned deep knowledge and rich information, along with great love for the wiseacre Fuzuli, also read the works of all the Eastern classics, regardless of nationality, as well as , in their native language. For example, he had read Arabic classics in Arabic, Persian artists in Persian, and poets, who grew up in Anatolia, on treatises written in Ottoman Turkish. Besides this , he had read elegies and grief verses from Gyumri Derbendi, Dakhil Derbendi, Mirza Abdurrahim Talibzade and others, whose crea-

* Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Muhammed Fuzuli Elyazmalar Enstitüsü Araştırma görevlisi. Bakü/AZERBAYCAN
(ehmedova@mail.ru)

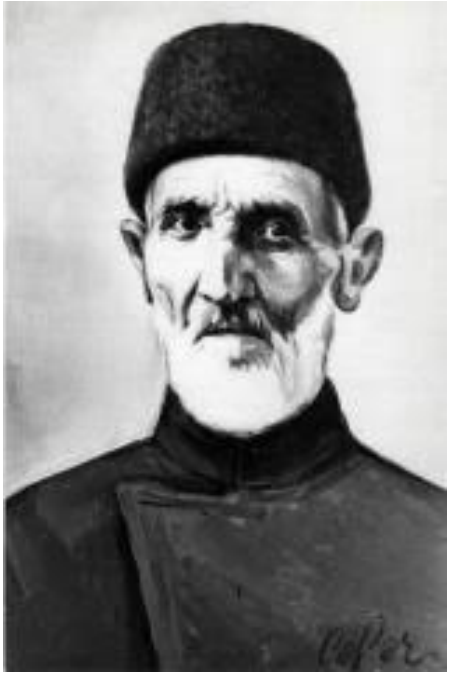
tivities were very popular in Quzey and Guney (the North and the South of Azerbaijan) during his lifetime. He had got the rich information about Irfan poets and had read manuscripts of the Eastern classics. When he was seventeen, he had met Mirza Abdurrahim Talibzadeh, from Tabriz.Although , he was very young, Mirza liked Azer's excellent knowledge and high intelligence, and he had became friends with him from the first meeting. Later, their friendship was so strong that Mirza, who arrived in Baku , in 1906, visited Azer's mansions, both in Baku and Buzovna during the year, and had taken part in all meetings of the Madjmaush - Shuar (meeting of poets) , which he had headed.

Key Words: ghazal, verse, literary critic, philologist, poet, theologian.

ÖZ

Meşedi Hacı Macid oğlu Azer (1870-1951) Bakü'nün Buzovna kentinde tacir bir ailede dünyaya gelmiştir.. İlk tahsilini Baküdeki bütün şairler gibi Mollaxanada almıştır. O devirler çok zor idi Azer ailesine yardım etmek mecburiyetindeydi. Babası tüccar olduğu için mollaxananı(imam Hatip) bitirdikten sonra babasının dükanlarında ticaretle meşgul olmuş, bazan babası ile birlikte.Doğu (Şark) ülkelerine ticari seyhatlere çıkmıştır.Bu seyhatler genellik ile deve kervanları ile. Hindistan,İran ve Anadolu'ya olmuştur, bu Doğu (Şark)ülkelerine yaptığı seyhatler haklı olarak onun dünya görüşünün daha genç yaşta gelişmesine ve pekişmesine sebep olmuştur.Fakat bütün bunlar genç Azere yeterli gelmemiş,daha Onbeş yaşında iken babası ile Petrovskport (şimdiki Mahaçqala) şehrine gitmiş, büyük bir din alimden din dersleri almış, bütün din ilimlerine vakıf olmakla birlikte, Arap-Fars, kadim Türk dilini benimsemişdir. Artık derin bilgi ve istidata sahip olan Azer Mevlanaya ve Füzuliye olan büyük sevgisi ile birlikte, milliyet ayrıt etmeksizin bütün Doğu(şark) klasiklerinin eserlerini, hem de onların öz dilinde tercüme etmiştir. Missal olarak, Arap klasiklerini Arap dilinde, Farsça eserleri ve neşriyatları Fars dilinde, Anadoluda yetişen şairleri Osmanlı Türkçesi ile yazılan kaynak ve eserleri okumuştur. Buna ilave olarak, yaşadığı devirdə şiir,gazel,ağıt ve mersiyeleri .Kuzey ve Güney Azerbaycanda çok meşhur olan Qumri Derbendi, Dexil Derbendi, Mirze Abdürrahim Talıbzade gibi ilim irfan şairlerinin hakkında zengin malumat toplamış, Doğu(Şark) klasiklerinin elyazma eserlerinide elde ederek tercüme etmiştir. Daha onyedi yaşında iken Tebrizli Mirze Abdürrahim Talıbzadə ile görüşmüştür. Daha genç olmasına bakmayarak Azerin mükemmel bilgisi entellektüel fikirleri Mirzenin hoşuna gitmiştir onu ilk görüşünde aralarındaki dostluk bağı gelişmiştir. Daha Sonra onların arasındakı dostluk sarsılmaz bir hal almıştır. 1906 yılında Baküye gelen Mirze tam bir yıl Azerin hem Baküdeki, hemde Buzovnadakı malikanelerinde misafiri olmuş, aynı zamandada bir yıl süresince onun önderlik ettiği "Məcməüş-Şüəra" nın bütün meclislerine iştirak etmişdir.

Anahtar Kelimeler: Gazel, nazım (şiir), edebi inceleme, şair, ilahiyatçı.



Mashadi Azer Buzovnali
(1870 – 1951)

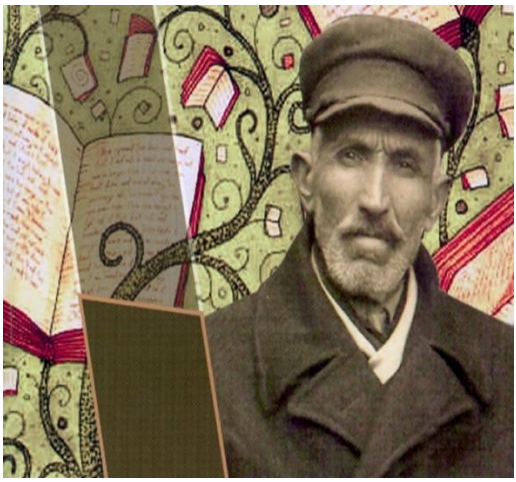
Introduction

Mashadi Haji Majid oghlu Azer (1870-1951) was born in the village Buzovna , in Baku , in the family of merchant . As all poets of Baku , he had got his primary education in Mollakhana. His father was a merchant, after finishing from mollakhana, he had got in trade in his father's shops, sometimes had joined to his father and did the trades trips, mainly to the East. Of course, the journey with camel caravans to the Arab countries, Hindu Muslims, Iran, Anatolia and the East , led to the formation and developing of his worldview at the young age. But all this hadn't satisfied the young Azerbaijani, when he was fifteen, he had gone with his father to Petrovskport (now it is called Makhachkala), had got lessons on theology from the greatest theologian, besides knowledge of all theological sciences, he had owned Arabic-Persian and the archaic Turkish language. Azer, who already owned deep knowledge and rich information, along with great love for the wiseacre Fuzuli, also read the works of all the Eastern classics, regardless of nationality, as well as , in their native language. For example, he had read Arabic classics in

Arabic, Persian artists in Persian, and poets, who grew up in Anatolia, on treatises written in Ottoman Turkish. Besides this , he had read elegies and grief verses from Gyumri Derbendi, Dakhil Derbendi, Mirza Abdurrahim Talibzade and others, whose creativities were very popular in Quzey and Guney (the North and the South of Azerbaijan) during his lifetime. He had got the rich information about Irfan poets and had read manuscripts of the Eastern classics. When he was seventeen, he had met Mirza Abdurrahim Talibzadeh, from Tabriz.Although , he was very young, Mirza liked Azer's excellent knowledge and high intelligence, and he had became friends with him from the first meeting. Later, their friendship was so strong that Mirza, who arrived in Baku , in 1906, visited Azer's mansions, both in Baku and Buzovna during the year, and had taken part in all meetings of the Madjmaush - Shuar (meeting of poets) , which he had headed.

Repeatedly exploring the creative heritage of great creators played a big role on Azer's formation as a poet. For this reason, whichever genre of poetry he tried, he hadn't stumble and had created graceful examples of poetry.

He had grown up in a religious family as a child, and his dedication to Ahl al-Bayt , led him to visit the shrine of our eighth imam, Imam Reza (as) in Mashhad, when he was about twenty years old. When he returned to his homeland, everybody had named him "Mashadi", as everyone who visited the holy place, and therefore everyone called him "Mashadi Azer".



Mashadi Azer Buzovnali

Writing poems from his childhood , Azer's farsighted had improved after visiting Mashhad , and he had begun to improvise spontaneously poems .Famous creator of ghazelles, a repeatedly witness , who considered Azer as a master for himself - Aliaga Vahid, couldn't hide his tears , when Azer spontaneously improvised poetry.

It is necessary to note, that Mashadi Azer was a propagandist on Turkism an Turanism ideas , and he had opened up great opportunities for increasing of Turk-

ism in the thoughts of members of "Majmaush-Shuar" from the end of the 20th century.

The fragment from the film "Ghazalkhan" (1991).
Mashadi Azer Buzovnalı and his learners

Mashadi Azer' s grandson , journalist, bibliographer, publisher, encyclopedist Rahimagha Azersoylu Imamaliev writes in his book , which was published about Mashadi Azer : Memories of Mashadi Azer - who had been the child and riper- writer of 1945-1951 , must be praised today . Mashadi Azer - the master of Aliagha Vahid,who resound with his ghazals in the East , leadering the ideas of J. Jabbarly, M. Mushfig, S. Mansur, A. Muznib and others, in addition , a master of Arabic, Persian, Turkish, Uzbek, Turkmen, Tajik, Old Latin, Avar languages and literature, he was friends with Hashim bey Sahib, who said: "Be proud of Azer in Azerbaijan", with Novruz Neyir, who said: "He diversified every word - this is Azer", with Abdulhalig Yusif; "having shine in the garden of faith" with Abdulhalig Rahim; with Abdulhalig Ragii, "Ragii, too, destroyed whole as Azer"; and with Asi, Muniri, Jannati, Uryan, Shargi, Vusagi, A Muznib, Dilhun, S. Mansur and others, and it is both pleasure and a pride for me to say heart-full words about a classic.

Meshadi Azer Buzovnali was one of the leading creators of his time in attitude to the cultural heritage of other peoples. At the same time, the poet tried to assure his readers and contemporaries , but it is impossible to rise to the level of developing world literature without assimilating national traditions, studying the cultural and literary heritage of other peoples. Mashadi Azer was inspired by the famous Persian poets Sheikh Sadi Shirazi, Abulgasim Firdovsi, one of the pearls of Ottoman literature Farouk Hafiz and others ; and had made translations.

Translation the story of " Rustam and Isfandiar " which was translated by Mashadi Azer , from " Shakhname " written by Abulgasim Firdovsi , about brave and heroism the Iranian warlord Isfandiar , is a suitable source of creativity .Mashadi Azer translated this story decorating with new patterns and new loops , so perfectly , that , those , whose Persian and Turkish languages are perfect , can assume , that this work, was translated from Azeri into Persian.

Fact is that , during the period of socialism, Abulgasim Firdovsi insulted and humiliated Turkish people in work "Shahnama", and at the same time he presented himself as a Muslim , but his creativity power is not so high , although he covered his works with fire-worshiping elements, it was exaggerated and was rose to a point that it doesn't deserve. But translation , which Mashadi Azer translated with great poetic logic proves his superiority , from Abulgasim Firdovsi, as a Turkish-Azerbaijani poet, and , for this , it is enough to look to the part of the story:

Father is sacred place, son , you are young ,
You are shadow of the country , son.
May be wishness is richness on this work , son
Honestman ,later or sooner, this will be yours ,
Hear, an elderly mother's sermon,
Changing the new square to the precious
Mix poison to the feast of sorrow's goblet
You are going ,to the monster of wish , you son.
You are going ,to the dragon wish , oh son.

Mashadi Azer Buzovnali also translated into our language the epos "Rustam and Burzu" from " Shahnamehe ". However, the poet dedicated this this literary part to his son Amir Imamaliev, the commander of a light artillery regiment.

Having amazing thinking and understanding, Mashadi Azer was perfect in Arabic, Persian and Russian languages , and easily read and wrote in the Ottoman dialect. It is no coincidence, that translations of poems from Nizami Ganjavi "Makhzanul-asrar", "Seven beauties" from Persian, several parts from the poems of Sheikh Sadi Shirazi "Gulistan", "Bustan", works of Khagani, Hafiz, Khayyam , gained fame on literary translation sphere .

Mashadi Azer Buzovnali's creativity is many-branched , and he has a very rich heritage. Being a great poet, he also was one of the specialist on expressive reading of the "Quran", as well as an expert on the " morphology and syntax " of Arabic language.Mashadi Azer Buzovnali's creativity is many-branched , and he has a very rich heritage. Being a great poet, he also was one of the specialist on expressive reading of the "Quran", as well as an expert on " morphology and syntax " of Arabic language. Thus, for learning of youngs' people thealphabet of the "Koran " , he compiled an " Practice Book", which is also kept at the Institute of Manuscripts named after Mohammad Fizuli , under the format 11x17.9sm. Becides that , the manuscript on the grammar of the Arabic and Persian languages is also kept under the format 17 , 7x11 sm.

Philologist, poet, literary critic, theologian and the historian-theologian Ramiz Fasheh writes in his article about Mashadi Azer :Mashadi Azer using metaphors in his creativity and said in his literary - work - "Mutawwal" about the Turkmen scientist Taftazazani , about the Arabic " morphology - syntaxis " (grammar): " Al - majaz qentereqete al- heqiqet " the metaphor is completely based on the idea that "metaphors are the bridge of truth."

It should be noted , that the science of "morphology and syntax" had known deeply not only by Mashadi Azer or Baku poets, but also to members of poetry meeting , in all regions of Azerbaijan . If we looked through the creativity of poets, we can clearly see this." Serf " - morphology - mainly consists of nouns, a verb - consisting of nouns, "infinitive" - consisting of adjective ,"Plural from singular", " muqassar " (diminution)," mansub "(belonging), " muzakkar " - figurative and literal masculine, "munnas" - means feminine, "marifa" means - definition ,"nakara" - means indefinition , " zamir " substituting the noun,the noun verbs - in the means of the sign of noun : " ishare " (sign), " mazi "," muzari " , " emr " (order),"mukhabat" means a man, "mughaib" means a woman,lyrics in my expression "mutakallim" and etc. from verbs,"Nahv" part is consist of the verb "naqis" (irregular verbs) , which connected predicate with subject and etc.

For exploring the meaning of deepness these sciences ,our classics had spent time and instead of they had created gracefull literary works . Unfortunately, poets,which that reflected these metaphors, symbols and poetic laws, or rather, poets - whose works were contained on these , had been called epigonists during former Soviet, with rhythms, even a child can write poetry with the words , such as “mountain”, “garden”, “oil”, “age”, “white”, “right”, “face”, “eye”, “ step ”, “flat”, “ice”, “salt” , " goose "," small "," spring "," sleep "," horse "," bat "," sell ", and etc. or "Marxism", "Leninism", "Bolshevism", "socialism", "communism" and so on. those , who wrote poetry with slogans were considered incomparable poets, the pride of Azerbaijani people.Exactly , during former Soviets Azerbaijan poetry degenerated , real Azerbaijani poetry had stayd in shady, and had been appeared a deep chasm between our predecessors and successors.

Real name of MashadI Azera is Khosrov, surname is Imamaliev. His father, Haji Majid Buzovna, was one the elders of village. Azer began writing poetry under the pseudonym "Azer" . He began to write poems , when he was 15 years. Of course, young Xosrov didn't mature for creating such perfect poetry pearls on this age, and after reading the literary works of the Eastern classics day by night, he had achived to this.

Literary critics know that poetry has its own laws.Mastering the science of the poetic module and literary expression, as well as "eloquence" originating from the Koran, which is very important for the poetry of an Eastern Muslim, as well as acquaintance with the style of Eastern classics, can create not only an Eastern poet, but can create a real poet too.Some poets sweeten themselves to Russians and considered it a sacred duty of the poet ,who benefited from Russian literature,those, which explored on the Eastern poetry , were considered rotten of scholastic poetry during the former Soviet times .

But , over time, when they freed from the shackles of Russia, they realized that Russian poetry, which didn't express any creative means other than rhyme, excepting Pushkin and Lermontov, could never be considered the origin of the greatest Azerbaijani poetry.Although , Mashadi Azer's creativity belonged to the times of former Russia , but he had never had betraid to the poetic laws ,which inherited from his predecessors, he create great ideas, expressing great meanings

in small poems, and at the same time expressed a special fluency of tonality, rhythm and harmony of the poetry and and as a result, he was able to turn the reader, into a participant, in the poetry notes of each created poetry :

If my belovered is at the carousal with me this night ,
Then , bliss star is at the highest peak on the sky , this night.
My fate did me the comer for lucky later
Everything is on like the dream , this night .
All my wishing is more enough, this night,
Because , the favor of beloved, is very lighting ,this night. [1.p.195]

Mammadaga Sultanov, a late orientalist on the collection of the classical Azerbaijani literary heritage, in sphere of publications and propaganda, had called the first period of Mashadi Azer's creativity , the pre-revolutionary period - pessimistic, and the post-revolutionary period - optimistic. Mammadagha Sultanov had came to such a "conclusion" , becouse ,he knew , that it was dangerous to be out of black limit , which the sosialist ideology built against our literary heritage .Looking through the creativity of our poets and writers, who created during the former Soviet times , we woludn't meet with the pessimism in any of them, in accordance with the requirements of the time.

Because every creator, pessimistically tuned to the " bright " of " light " brought by Lenin, had to answer not only with his life, blood and execution of his generation.Fact is that , the creator was never tuned to pessimist on the first period of his creativity and his critical thoughts in some pre-revolutionary works or the whipping of time, of course, was mainly due to the uprising of tsarist tyranny and colonial politics. Enamored line appeared on Mashadi Azer's creativity after gainening independence of Azerbaijani ,in 1918. Everybody knows , that there was a very strong pressure on Turkism and Turanism, and even before the revolution, those, who glorified Turkism had been accused for this during the Former Soviets period, however, being an optimist, Mashadi Azer, who created the literary works of divine , as one of the supporters of Turkic ideas, in the period , when the sosialist ideology cuts both in front and behind like sword , works such as "Oghuzname" in 1925, " Chingizname" 1935, and " Darya Khan's story with Pike Khanum ".

That's why , from the Former Soviet times some unexploring literary works hadn't took place on textbook.A number of his works, written at an elderly age, were on the contend of grievance.If , we look through ghazal , which he wrote in last years of his life, we can clearly see the injustice of the socializm ideology :

What I would say, nobody reacts me,
Nobody gets me as person , nobody cares of me,
Whom I would greet, no greetings back,
Interesting is that, nobody replies greeting. .[1.p.5]

Personality and creativity of Mashadi Azer , who became to the prominent person of Azerbaijani literature , is important for researching of his original style of expression and modernity.

Conclusion

Mashadi Azer used about a number of problematic characters from poetics, meanes of literary description and expression, from metaphors and their various types, epithets (metaphors), teshbehs (metaphors).Of course, we can talk by hours about the life and creativity of Mashadi Azer, as well as about his meaningful life. And we hope , that our prominent scientists, philologist , those, who research , publish and popularize Mashadi Azer's classical heritage will lighted our literary history with their activities . Because ,thousands of poetry lovers need it, and this need must be satisfied. "

REFERENCES

1. Azer Buzovnali. "Literary works". Institute of Manuscripts named after Mohammad Fizuli of ANAS. Author of Introduction and publishing Konul Baghirova."Science and Education", 2012, p. 28.

2. " Spoken word - is memory " Collected and complied : by Jafar Ramzi Ismayiloghlu Editor: Azeroghlu. Baku, " Writer ", 1987, p. 61.

3. Mashadi Azer. literary selected works " Prepared for publishing by: Adalat Tahirzade, Doctor philology on philosophy : Rahimagha Imamaliev. Publisher : Rahimagha Azersoylu (Imamaliev) Baku, 1996, p. 271-272.

4. Mashadi Azer. " Ghazeles" . Baku, " Writer ", 1978, p. 8

TÜRK EDEBİYATINDA İKSİR BADE MOTİFİ

TÜRK ƏDƏBİYYATINDA İKSİR BADƏ MOTİVİ

MOTIV OF GLASS WINE IN TURKISH LITERATURE

МОТИВ БОКАЛА С ЭЛИКСИРОМ В ТЮРКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Doç.Dr. Aynur CƏLİLOVA*

XÜLASƏ

Badə, şərab türk dastanlarında tez-tez rast gəlinən xalq yaradıcılığı ünsürüdür. Badə, şərab içmək öz həqiqi mənasında işlənməkdən başqa mistik məna da ifadə etmişdir. Xalq arasında iksir adlanan möcüzəli mayenin təsiri ilə metalların xasiyyəti, tərkibinin dəyişməsi haqqında inanclar olmuşdur. Bu inanc xalq ədəbiyyatına da təsirini göstərmiş, möcüzəli badə motivini yaratmışdır. Dünya xalqlarının mifologiyasında əsas yer tutan möcüzəli içki haqqında olan təsəvvürlər hər zaman aktual olmuş, insanların həm dini, həm də mifoloji baxışlarının mərkəzində dayanmışdır.

Badə motivi şamanizmlə, sufiliklə, aşıq ədəbiyyatı ilə sıx bağlıdır. İnsanların ölməzlik, əbədi həyat haqqında düşüncələri şifahi ənənədən yazılı ədəbiyyata qədər uzun yol keçmişdir. Məhəbbət dastanlarında olan mistik badə buta formasında meydana çıxmışdır, qəhrəmanlıq dastanlarındakı badə isə həm mistik, həm də real xarakter daşıyır, yəni burada qəhrəmanlara həm ər, həm də pir badəsi təqdim olunur. Türk xalqlarının yaratdığı məhəbbət və qəhrəmanlıq dastanlarında iksir badə motivinin müxtəlif çalarları işlənmişdir. Eyni ənənə Avropa ədəbiyyatında da olmuşdur. Məqalədə türk ədəbiyyatında olan iksir-badə motivi geniş araşdırılmış, badə motivinin çalarları, növləri, məziyyətləri dastanlardan verilmiş nümunələr əsasında göstərilmişdir.

Açar Sözlər: iksir badə motivi, türk dastanları, mistik badə, buta, şifahi və yazılı ənənə.

*AMEA Folklor İnstitutusu Bakü/TÜRKİYE
ORCID ID https://orcid.org/0000-0003-3015-6412
(celilova1976@mail.ru)

ÖZ

Bade, şarap, Türk destanlarında sıkça rastlanan bir halk sanatı unsurudur. Bade şarap içmenin gerçek anlamıyla kullanılmasının yanı sıra mistik anlamda da kullanılmıştır. Halk arasında, iksir adı verilen mucizevi sıvının etkisiyle metallerin doğasının ve bileşiminin değiştiğine dair inanışlar olmuştur. Bu inanç halk edebiyatını da etkilemiş ve mucizevi bade motifini oluşturmuştur. Dünya halklarının mitolojisinde önemli yer alan mucizevi içecekle ilgili tasavvurlar tüm zamanlarda aktüelliğini korumakla kalmamış, insanların hem dini, hem de mitolojik görüşlerinin merkezinde yer almıştır.

Bade motifi şamanizm, tasavvuf ve âşık edebiyatı ile yakından bağlantılıdır. İnsanların ölümsüzlük ve sonsuz yaşam hakkındaki fikirleri sözlü gelenekten yazılı edebiyata kadar belli bir aşama geçmektedir. Aşk, muhabbet destanlarında olan mistik bade buta şeklinde karşımıza çıkar, kahramanlık destanlarındaki badeni ise mistik olmanın yanı sıra gerçekçi formda da görebiliyoruz, yani destan kahramanlarına hem er, hem de pir badesi sunuluyor. Türk halklarının yarattığı aşk ve kahramanlık destanlarında iksir bade motifinin çeşitli tonları geliştirilmiştir. Aynı gelenek Avrupa edebiyatında karşımıza çıkmakta. Makalede Türk edebiyatında yer alan iksir bade motifi geniş olarak incelenmekte, bade motifinin tonları, çeşitleri ve faziletleri destan ve mesnevilerden verilen örnekler üzerinden gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler: iksir bade motifi, Türk destanları, mistik bade, buta, sözlü ve yazılı gelenek.

ABSTRACT

Glass, wine is an element of folk art that is often found in Turkish epics. Drinking wine had a mystical meaning as well as being used in its literal sense. There were popular beliefs about the change in the nature and composition of metals under the influence of a miraculous liquid called an elixir. This belief also influenced folk literature and created a miraculous glass wine motiv. The idea of a miraculous drink, which is in the center of the mythology of the peoples of the world, has always been relevant and was at the center of the religious and mythological views of the people. glass wine motiv is closely connected with shamanism, Sufism and ashug literature. People's ideas about immortality and eternal life have come a long way from oral tradition to written literature. In love epics, mystical glass wine appeared as a divine gift, and in heroic epics, glass wine is both mystical and real, that is, the heroes are presented as both husband and saint. Different shades of potion motifs have been developed in the epics of love and heroism created by the Turkic peoples. The same tradition existed in European literature. The article extensively explores the elixir motif in Turkish epics and shows the shades, varieties and signs of the glass wine motif on the basis of examples from the epics.

Key Words: elixir glass wine motif, Turkish epics, mystical wine, divine gift, oral and written tradition.

Badə nədir?

Türk dastanlarında tez-tez rast gəlinən badə, kasa, cam içmək geniş yayılmış motivlərdən biridir. Bu motivin kökləri şamanizmə, sufizmə, xalqın əski inanclarına bağldır.

Badə deyiləndə ağla gələn şey ilk növbədə şərab, mey, şərbətin içildiyi qab olur. Xalq ədəbiyyatında badə simvolik məna kəsb edən qabdır, yəni bu qabı məcazlaşdıran onun içindəki əsrarəngiz mayedir. Klassik ədəbiyyatda və folklorda badə deyiləndə artıq qab, kasa yox, onun içində insanı haldan-hala salan mey, şərab başa düşülür. Badə uzun əsrlər boyu insanların iksir – möcüzəli içki haqqında düşüncələrinin təkmilləşmiş formasıdır. Badə sözün həqiqi mənasında adi içkidir, amma məcazi mənada biz onu iksir-badə adlandıra bilərik, çünki, bu badə iksir xüsusiyyətlərinə malik ilahi keyfiyyətlər daşıyan badədir.

İksir nədir? Xalq inamlarından dastanlara, sufi ədəbiyyatına, oradan da aşıq ədəbiyyatına keçən iksir kimyagərlər tərəfindən hazırlanmış xam maddələrin təbiətini dəyişdirən, fiziki xassələrini dəyişdirən, həmçinin insanlara ölümsüzlük bəxş edən sehirli mayedir. Qədim dünya insanlarının təsəvvüründə iksir adlanan maye kimyagərlərin zəhərli otlardan və bitkilərdən hazırladığı sarı rəngli, bəzən də tünd qırmızı rəngli olduğu deyilən yandırıcı içkidir. İnsanlar bu maddənin əbədi həyat gətirəcəyinə inanırdılar və kimyagərlərin düzəltdiyi bu zəhərli içkini içib ölürdülər (https://tr.wikipedia.org/wiki/İksir). Bəzən dələduzlar özünü kimyagər kimi qələmə verib xalqın avamlığından və tamahkarlığından istifadə edərək guya misi qızıla çevirmək üçün iksir düzəltdiklərini iddia edirdilər, bu yolla sadə adamları aldadıb varlanırdılar. Görkəmli dramaturq-filosof M.F.Axundov "Hekayəti Molla İbrahimxəlil kimyagər" adlı komediyasında iksir "düzəldən" Molla İbrahimxəlilin fırıldaq yolu ilə avam kəndliləri necə aldatdığını qələmə almışdır. Kəndlilərin pulunu qabaqcadan alan "kimyagər" misi qızıla, qalayı gümüşə çevirmək üçün məharətini işə salır, amma iksiri əmələ gətirə bilmir, bunun da günahı "kimyagər"də deyil, avam kəndlilərin "meymunu yada salmaqlarıdır". Halbuki, iksirin əmələ gəlməsinə "mane olan" meymunu da avamların yadına salan İbrahimxəlil özüdür.

İksirdə olan ölümsüzlük, əbədi həyat inancı dünya xalqlarının mifologiyasında da özünü göstərir. Yunan mifologiyasında iksiri hazırlayan ağıl və hikmət tanrısı Metisi görürük. Metis Zevsin arvadıdır. Tanrılar başçısı Kron uşaqlarının gələcəkdə özünə rəqib olacağını düşünərək onları anadan olan kimi udmuşdu. Ancaq gizli yerdə keçinin himayəsində böyümüş Zevs atası Krona Metisin hazırladığı iksiri içirərək atasının udduğu bacı-qardaşlarını yenidən həyata qaytarır. (Berkkaya, 2018: 34). Tanrılar ölümsüzdür, amma udulmuş tanrılar ölmüş sayılır və onların yenidən həyata qayıtması iksir hesabınadır. Tanrıları ölümsüz edən içdikləri abi-həyat iksiridir. Olimp dağında məskunlaşan tanrılar bu içkini içərək əbədi həyat və əbədi gözəllik əldə edirlər (Berkkaya, 2018: 38).

Ölməzlik iksiri haqqında təsəvvürlər çin, hind, ərəb və b. xalqların mifologiyasında da vardır. Qədim dinlərin (şamanizmin, induizmin) icad etdiyi iksir haqqında düşüncələr xalqların mifoloji dünyagörüşündə dərin iz buraxmış, sonradan sifizmdə və aşıq ədəbiyyatında badə formasında özünə yer tutmuşdur.

Badə və şamanizm. Şamanizm türk xalqlarının həyatında qəlibləşən dini-fəlsəfi baxışlar sistemidir. Əslində şamanizmə din demək olmaz, çünki, burada allah xofu, peyğəmbər, yaxud hansısa dini kitabdan söhbət getmir, şamançılıq ruhlar haqqında ibtidai görüşlərdən ibarət fəlsəfi ideyalar məcmusudur. Şamanizmi sufizmə və aşıq ədəbiyyatına bağlayan məhz bədəndən ayrı olan ruhun ölməzliyi haqqında olan təsəvvürlərdir. Aşıq ədəbiyyatında qəhrəmanın yuxuda badə içməsi və ruhlar aləminə səyahət eləməsi də bu dünyagörüşünün təzahürü kimi meydana çıxır. Şaman namizədin yuxuda şamana çevrilməsi ilə aşıq namizədin badə içib haqq aşığına çevrilməsi prosesi demək olar ki, eynidir. Şaman namizəd şaman olmaq üçün hansı mərhələlərdən keçir? Bunlardan bir neçəsini sadalamaq fikrimizə aydınlıq gətirər:

- Şamanlıq cinsi yetkinliyə çatmış oğlana verilir
- Şaman namizədin bədəni parçalanır, əti bişirilir, sonra yerinə təzə ət gətirilir
- Şaman namizədini çuxura qoyub zəhərli dərman içirirlər, bununla onu "öldürürlər"
- Şamanın ölüb-dirilməsi, yəni yuxugörməsi 3 ilə 7 gün arasında olur
- Şaman dirilən zaman nəğmə oxuyur
- Şaman vergisi verilən zaman şaman namizəd dəli olur
- Şaman diriləndən sonra ona müqəddəs ağacdan düzəldilmiş davul verilir, o da davulu çalıb qamlıq edir
- Şaman namizədi yuxuda bədəninə odlu topun girməsilə şaman olur
- Şaman namizəd sehirli daş (atnongara) əmələ gətirən iksirdən içib şamana çevrilir (Eliade, 1999: 79)
- Şaman namizədin iç orqanlarını çıxarıb yerinə yenilərini qoyurlar
- Şamanolma hadisəsi mağarada həyata keçirilir.
- Şamanlar dastan söyləyən olurlar.

Yakut əfsanələrində şaman olma ərəfəsində 15 yaşlı oğlanın qıc olması, ağzı köpüklənməsi, yarımcan halda özündən getməsindən danışılır (Şaman əfsanələri, 1993: 33). Şaman olmanı "ruhun oğurlanması" adlandırırlar və bu proses yuxuda yeraltı dünyada həyata keçirilir. Şaman namizədin bədənini doğrayıb sonra onu təzədən bitişdirirlər. Yuxudan ayılan şaman bədəni və ruhu təzələnmiş kəramət sahibidir, xəstələri sağaldır, tanrı ilə insanlar arasında vasitəçi olur, eli, ulusu gələcək bəladan xilas edir və s.

Şaman namizədin şamana çevrilməsi 3 mərhələdən keçir:

1. yuxu – ruhlar aləminə səyahət
2. iksir – zəhərli içki
3. oyanma – şaman olma

Eyni proseslər badə içən haqq aşıqlarının və sufi-dərvişlərin bədənində həyata keçirilir. Cinsi yetkinliyə çatmış oğlan uşağı mağarada, qəbristanlıqda, ya da ağac altında yatır, yuxugörmə prosesi 3 gün davam edir, yuxuda pir, övliya əlindən badə - iksir alıb içir. Adı çəkilən yerlər o dünya ilə bu dünyanın ayrıldığı məkanlar hesab olunur. Yeraltı dünyaya səyahət edən ruhlar bu məkanlarda yerləşirlər. Yuxudan ayılan oğlan daha əvvəlki oğlan deyil, o eşq dəlisidir,

müqəddəs saz götürüb ilahi nəğmələr oxuyur, butasına qovuşmayana qədər rahatlığı yoxdur. Şaman ideyalarının dastançılıq ənənəsində möhkəm yer tutmasının başqa bir səbəbi şamanların dastan söyləyən olmasıdır. Bu mənada Dədə Qorqud və ondan sonrakı aşıq ədəbiyyatının nümayəndələri şamanların davamçısı sayılır.

Badə və təsəvvüf. Orta əsr şifahi və yazılı ədəbiyyatını sufizmdən kənarda təsəvvür etmək mümkün deyil. Sufizmin türk dünyasında dərin iz buraxmasına səbəb onun şamançılıqla qədim yəhudi, hind dinlərində olan təbiətlə, yaranışla, ruhlarla bağlı görüşlərin üst-üstə düşməsidir. Sufizm ruhun ölməzliyi haqqında fikirlərin islam fəlsəfəsinə uyğunlaşdırılmasıdır. Təktanrıçılıq məsələsində sufilik islamla eynidir, amma qalan məsələlərdə bir-birinə daban-dabana ziddir. Yəni islam dini yaradanı yaranandan ayrı görür, onları birləşdirmir, tanrıya ancaq qul olmaq ideyasını təbliğ edir, islamda ilahi eşq, tanrıya qovuşmaq düşüncəsi belə küfr sayılır. Bu səbəbdən də sufilər həmişə ortadoksal islamçılar tərəfindən təqib olunublar, edam olunublar, xalq içində də onlara qarşı yaxşı münasibət olmayıb.

Sufilər badəyə ilahi eşqin mayesi kimi baxıblar, allaha qovuşmaq badə içməkdən keçir. Badə içən aşiqə haqq aşığı deyilməsi də bununla bağlıdır, yəni haqq aşığı, tanrı aşiqi, ürəyi allah sevgisi ilə yanan aşiq. Məhəbbət dastanlarında haqq aşığının ilahi şeirlər söyləməsi, tanrı gözəlliyini vəsf etməsi təsəvvüf ideyalarının xalq ədəbiyyatında inikasıdır. Haqq aşığının söylədiyi şeirləri sufi şairlərin yaradıcılığında da müşahidə edirik. Sufi şairlərin divanında badə içmə motivi əsas yer tutur. Badənin nədən ibarət olduğu, halı, dadı, məziyyətini onlar hərtərəfli izah etmişlər.

Ey Xətayi, içdigün mey abi-kövsərdir müdam,
Nuşi-can et badədən, bir ləhzə ikrah eyləmə (Xətayi, 1988: 159).
Bir saqidən içdük şərab ərşdən yücə meyxanəsi
Ol saqinin məstləriyüz, canlar anın peymanəsi (Yunus Əmrə, 2004: 211)
Şərbətin içmişəm qanmam, vəsfin eylərəm usanmam
"Bəli"ni demişəm, danmam, bu meydanə, bu meydanə (Cəlilova, 2005:184)
Cami-müsəffadan mənə saqi içirdi bir qədəh
Sufi nə bilsin mən necə ol camdən buldum səfa(Nəsimi, 2004: 17)

Şairlərin söz xəzinəsi zəngindir, hərəsi özüməməxsus şəkildə eşq şərabının tərifini vermişlər. Xətai eşq badəsinin əbədi-həyat suyu olduğunu, nə olursa olsun bundan iyrənməməyi tövsiyə edir. Yunus Əmrə dünyanı meyxanəyə, tanrını saqiyə, insanları isə badə içənlərə bənzədir. Eşq şərbətini içən Quşçuoğlu tanrını vəsf etməkdən usanmadığını və bu yolda axıradək var olduğunu bildirir. Nəsimi saqi əlindən səfalı cam içib necə rahatlıq, ləzzət tapdığını diqqətə çatdırır. Eşq badəsinin poetik izahını sufi şairlər şeir imkanları daxilində izah etməyə çalışmışlar. Eşq badəsi motivi sufi ədəbiyyatından məhəbbət dastanlarına keçmişdir.

Badə və aşıq ədəbiyyatı. Badə motivi aşıq ədəbiyyatı ilə sıx bağldır, çünki haqq yuxusundan ayılan aşiq dili söz tutar-tutmaz saz istəyir. Saz, qopuz türk mədəniyyətində müqəddəs alət sayılır, oğuzlar and içəndə qopuza and içmişlər, türkün xeyiri, şəri sazsız keçməyib. Saz aşığın yoldaşı, qardaşı, sirdaşı, danışan dilidir. Azərbaycan ədəbiyyatında haqq aşığı kimi tanınan aşıqların hamısı badə

içdiklərini şeirlərində göstəriblər. Məsələn, Göyçə aşığı Aşıq Alı badə içdiyini belə ifadə edir:

İçdim mərd əlindən eşqin badəsin,
Bais oldu canda marağa yazdım.
Canan eşqi can evinə düşəndə
Düşdüm diyar-diyar sorağa, yazdım (Aşıq Alı, 2006: 71).

Aşıq Alı içdiyi badəni bəzən kövsər kimi, bəzən acı şərab kimi göstərir. Kövsər dini ədəbiyyatda dirilik suyu kimi simvolizə olunur. Abi-kövsər içən adam ölməzlik qazanır, necə ki, eşq badəsini içən aşiq haqqa qovuşmaqla ölməzlik qazanır. Ölümə məhkum olmuş dünya adamı dirilik suyu içəndən sonra əbədi həyata qovuşur. Bu motiv Azərbaycan nağıllarında, dastanlarında özünü göstərir.

Eyni badəni Aşıq Alının şəyirdi haqq aşığı Aşıq Ələsgər də içmişdir:

Ələsgərəm, mən də içdim badə hey,
Əbcəd hesabıynan seçdim badə hey,
Xəstə cismim tab eyləmir bada hey,
Heç demirsən, gir qoynuna sin, isin (Aşıq Ələsgər, 2004: 99)

Aşıq Ələsgər Azərbaycan aşıq ədəbiyyatında məktəb yaradan, aşıq şeiri janrında çoxsaylı yeni şeir nümunələri yaradan istedadlı Göyçə aşığıdır. Aşıq Ələsgər də acı eşq badəsi içən, amma butasına qovuşmayan haqq aşıqlarındandır.

Göyçə haqq aşıqlarının ulu babası Miskin Abdal da dərviş əlindən eşq badəsi alıb içdiyini şeirlərində göstərmişdir:

Dərviş bavam verdi eşqin camını,
İçif atəşdərə saldım canımı
Uçurdum könlümün xanimanını,
Gördünüz eşqi-hal bu səhər məni (Göyçə dastanları, 2001: 89)

Qeyd etməliyik ki, Göyçə aşıqları Səfəvi təriqətinə məxsus aşıqlar olmuşlar. Bu mənada onları Xətai davamçıları hesab etmək olar. Miskin Abdalla Şah İsmayılın yaxın dost, mürşid olduğu onların adına bağlanan dastanda əksini tapmışdır(Göyçə dastanları, 2001: 144)

Məhəbbət dastanlarında badə motivi.

Türk dastanlarında biz badənin bir neçə növünə rast gəlirik. Bunlardan birincisi eşq badəsidir ki, məhəbbət dastanlarında, aşıq ədəbiyyatında, eşq hekayələrində, sufi ədəbiyyatında qarşımıza çıxır. Eşq badəsi nədir, onu verən və alan kimlərdir?

Məhəbbət dastanlarında süjet belə qurulur: yeniyetmə oğlan dünyanın möhnəti ilə üz-üzə dayanır, yaxud həyatında dönüş mərhələsi yaradacaq bir hadisə ilə qarşılaşır. O, mağarada, ağac altında, yaxud qəbiristanlıqda yatıb yuxu görür. Yuxuda Xızır, Əli, yaxud hansısa dərviş ona badə təqdim edir. Oğlan müsəlmandır, şərab içmir, ona görə də badəni almaq istəmir, amma dərviş badənin eşq badəsi olduğunu deyəndən sonra oğlan badəni içir. Badəni içən oğlanın ürəyi od tutub yanır. Badəni içəndən sonra dərviş oğlanın butasını – sevgilisini iki barmağı arasında ona göstərir. Bu yatmaqla oğlan 3 gün, 3 gecə yatır, yuxudan ayılanda danışmır, ağlayır və eşq xəstəliyinə tutulduğunu sazla deyir. Yuxudan oyanan

oğlanın başının altında saz, cam və Quran olur. Bu 3 sakral əşya gələcək aşiqin kamil ruh daşıdığına işarədir. Badə içən aşiqdə 3 keyfiyyət yaranır:

1. Ilahi sirləri, haqq elmini bilir, ağzından çıxan söz yerinə yetir.
2. Gözəl səslə haqq kəlamları söyləyir, eşqini oxuyur
3. Saz çalır.

3 rəqəmi türk folklorunda rəmzi mənalar daşıyır. Türk mifologiyasında dünya 3 qatlıdır: aşağı, orta, yuxarı. Nağıl qəhrəmanı 3 yol ayrıcında dayanır, 3-cü yolu seçir. Nağıl qəhrəmanları, adətən, 3 qardaş, ya da 3 bacı olur. Qəhrəmanı sınamaq üçün 3 sual verilir, qəhrəman 3 sınaqdan keçməli olur və s. 3 rəqəminin siəlikdə və sufilikdə əhəmiyyətli rol oynadığı tədqiqatçılar tərəfindən qeyd olunur (Çoruhlu, 2017: 272). Sufilər insanın 3 nəsnədən ibarət olduğunu bildirirlər (bədən, nəfs, ruh). Məhəbbət dastanları, o cümlədən aşıq ədəbiyyatı sufi fəlsəfəsinin daşıyıcısı olduğundan 3 rəqəminin sakrallığı burada da özünü göstərmiş olur. Badə içmə motivində də şamanlıqda olduğu kimi 3-lüklər özünü göstərir:

1. Yuxu ----ölmək ------adi oğlan
2. Keçid -----iksir --------badə içən oğlan
3. Oyanma ---dirilmə ----haqq aşığı

Buta almış aşiq əvvəlki adam olmur, badənin təsirilə o tamam dəyişmişdir, həm fiziki, həm də mənəvi cəhətdən. İksirin mahiyyəti burada özünü göstərir. Badə içən adi bir oğlan dönüb haqq aşığı olur. Yəni haqq kəlmələri deyən, tanrını vəsf edən, özünü ona qovuşdurmağa çalışan əsil aşiq. Badə içən aşiq butasına qovuşmaq üçün min bir əziyyətdən keçir. Butasına qovuşub-qovuşmamaq yenə tanrının rızasilə olur. Dəlicəsinə sevən aşiqlər bu dünyada butasına qovuşmadan ölürlər, yəni nakam gedirlər, məsələn, Məcnun, Kərəm, Qəmbər, Qurbani, Fərhad və s. Amma məhəbbət dastanlarında buta alan aşiqlər bir qayda olaraq butasına qovuşmuş olaraq təsvir olunur. Novruz, Abbas, Əmir, Səyyad, Seydi, Müğüm şah, Nəsim eşq badəsini içib butasına qovuşan aşiqlərdir. Bu aşıqlar badə içdiklərini və badənin təsirindən büsbütün dəyişdiklərini dastanlarda anlatmışlar (Azərb. dastanları, 2 c., 2005).

Eşq badəsi kimlərə verilir?

Eşq badəsini içənlərin hamısı ürəyitəmiz, qəlbi saf, dünyanın pisini-yaxşısını bilməyən, bərkə-boşa düşməyən növcavanlardır. Bunların bəziləri dərvişin almasından, yaxud nəzir-niyazla doğulan tək övladlardır. Qəhrəmanın doğuluşunda haqq niyazı vardırsa onun taleyi də adi insanlardan fərqli, haqqın iradəsi altında olur. Məsələn, “Miskin Abdal və Sənubər” dastanında Miskin Abdal dərvişin verdiyi almadan doğulmuşdur. Oğlan həddi-büluğa çatandan sonra ticarət səfəri ərəfəsində 3 gün yatır və yuxuda dərviş ona badə içirdir (Göyçə dastanları, 2001: 87). Badəni içən Hüseyn dönüb olur Miskin Abdal. Badə onun həm görünüşünü, həm də daxili aləmini dəyişir. Yaxud “Müğüm şah” dastanında dastançı badə alanın mənəvi keyfiyyətləri ilə bizi tanış edir: dastan qəhrəmanı Müğüm şah bacarıqsız, küt bir oğlan uşağıdır, hətta o qədər kütdür ki, yastığının altına qoyulan daş kərpici belə hiss eləmir. Amma onun əmisi oğlu Məhəmməd nazik kağız parçasını yastığın altında hiss eləyir və mollaya: “ya yer bir təbəqə qalxıb, ya da göy bir təbəqə enib” – deyir (Azərb. dastanları 2 c., 2005: 191). Tanrının rızası ilə

badə ağıllı, diribaş Məhəmmədə yox, onun tam əksi olan Müğüm şaha verilir. Eyni motiv "Qurbani", "Aşıq Qərib" dastanlarında da yaradılmışdır. Dastançı bu motivi müxtəlif çalarda verməklə bacarıqsız, fərasətsiz bir oğlan uşağının badənin hikmətilə ağıllı, qabiliyyətli, kəramətli haqq aşığına necə çevrildiyini göstərmək istəmişdir.

Araşdırıcılar badənin 2 növünün olduğunu qeyd edirlər: ər badəsi, pir badəsi. Ər badəsini qəhrəman aşiqlərin, pir badəsinin isə üzüyola aşiqlərin içdiyi göstərilir (Dağlı, 2018: 901). Badə motivinin təsəvvüflə bağlı olduğunu bildirmişik. Badə təkcə insani yox, həm də ilahi eşqi təmsil edir. Sufilikdə ər, pir, ərən, yarən sözləri sinonimdir. Bu sözlər kamil ruh daşıyıcısı övliyanın tituludur, yəni burada qəhrəmanlıqdan yox, eşq, məhəbbətdən söhbət gedir. Əgər növcavan sevgilisi uğrunda qəhrəmanlıq edirsə bu da eşqə görədir, bu baxımdan məhəbbət dastanlarında ər badəsinin olmasını söyləmək yanlışlıqdır. Yunus Əmrə bu barədə deyir:

Nəfs arzusundan keçüb, eşq qədəhindən içüb
Dost yoluna ər kibi turmayan aşiqmidür (Yunus Əmrə, 2004: 31)
Aşiq oldum ərənə irməğ ilə
Həqqi buldum ər yüzin görməğ ilə (Yunus Əmrə, 2004: 110)

Burada ər, ərən qəhrəman yox, pir mənasında işlənmişdir. Araşdırıcı Dağlının məhəbbət dastanlarına aid etdiyi ər badəsi ancaq və ancaq qəhrəmanlıq dastanlarında sırf qəhrəmanlıq məqsədi ilə içilən badədir. Bu məsələyə irəlidə toxunulacaq.

Məhəbbət dastanlarında qadının, qızın badə almasını görmürük. Bəzi aşiqlərin məşuqlarının da yuxuda badə almasının adı çəkilir, amma badə verilməsi gənc oğlanlara aid məsələdir. Bu məsələyə folklorşünas M.Cəfərli aydınlıq gətirir: məşuqə allahın simvoludur, aşiq onun arxasınca gəzməklə ona olan eşqini, eyni zamanda allaha olan eşqini sübut etmiş olur, ona qovuşmaq həyatda ən ali məqsəddir, məşuqə yox, aşiq ona can atır (Cəfərli, 2000: 124). İkinci bir tərəfdən, badəni içən aşiq sevgilisi ilə iki bədəndə bir can olurlar, buna görə də o birinin badə içməsinin təsvirinə ehtiyac olmur.

Badəni verən, yəni saqilər kimlərdir?

Badəni ancaq tanrı tərəfindən seçilmiş kamil ruh daşıyıcıları dərvişlər, Əli, Xızır, təriqət pirləri, ərənlər verir. Sufi ədəbiyyatında əzəl saqi tanrı hesab olunur, ilk badəni – həyat badəsini bütün küll aləmə o içirdib:

Əzəlidən ol padişah əlümə sundı bir qədəh,
İçəlidən qıluram ah, bilməzəm nə piyalədir (Yunus Əmrə, 2004: 47)
Əcəb şərabmış, ey saqiyi-əzəl, eşqin,
Ki, cuş edər içən anı, nə huyü haya düşər (Nəsimi, 2004: 289)

Məhəbbət dastanlarında badəni əzəl saqi yox, onun elçiləri verir. Əsas saqilərdən olan dərvişlər iki növ olur: payalan və payverən dərvişlər. Adətən dərvişlər pay alan, qapılardan sədəqə, pay yığan tərkidünya adamlar olurlar. Sufilikdə dünya malı zibil, dünya malına hərislik murdarlıq, çirkinlik sayılır. Bu səbəbdən haqq yolu tutan adamın aza qane olub ürəyində təkcə allah sevgisini bol etməyi təbliğ olunur. Sufi dərvişlər də buna görə sərgərdan gəzib bir tikə çörəyə,

bir qab suya qane olmaqla həyat sürürlər. Nağıllarda və dastanlarda dərviş görən adamların ona pul, qızıl, yemək verdikləri danışılır. Nağıllarda çox vaxt dərvişlərin pis, şər xüsusiyyətlər daşıdığını görürük. İnsanlardan uzaq yaşayan bu dərvişlər demon, adamyeyən mənfi tip personajlardır. Dastanlarda belə dərviş tipləri yoxdur. Əgər söhbət eşqdən, məhəbbətdən gedirsə burada mütləq xeyirxah tanrı elçisi övliya dərviş obrazı vardır və belə dərvişlərə payverən dərvişlər deyirlər. Payverən dərvişlər payını verib qarşılıq almadan birdən-birə qeyb olurlar.

Məhəbbət dastanlarında badə verən tanrı elçiləri sırasında Hz. Əli və Xızırın da adı çəkilir. Şiə sufiləri Əlini ilahi nurun daşıyıcısı, pir hesab edirlər. Səfəvi, Əhli-həqq təriqətinə mənsub aşıqlar Əlinin əlindən badə içdiklərini dastanlara salmışlar. Şiə sufiləri Əlini təqdir etmişlər və Azərbaycan dastanlarında daha çox bu obrazın badə verən olduğu görünməkdədir. Dastanlardan başqa, Azərbaycan aşıqlarından Miskin Abdal, Aşıq Alı, Aşıq Abbas Tufarqanlı, Aşıq Musa, Qurbani və b. Əlinin islam aləmində apardığı mübarizəni bəyənmiş, şeirlərində Əli yolu tutduqlarını, pir, ərən olaraq gördüklərini bəyan etmişlər. Aşıqlar Əlini Əliyyi-mürtəza, Şahi-mərdan, allahın-şiri adları ilə şeirlərində vəsf etmişlər. Folklorşünas M.Cəfərli butavermədə vasitəçi olan Əlinin peyğəmbərdən aşağı statuslu obraz olduğunu bildirir (Cəfərli, 2000: 97). Qeyd etməlyik ki, Əli şiələr arasında Məhəmməddən yuxarı statuslu obrazdır. Aşağı statuslu obraz buta verə bilməz, çünki, o, həmin situasiyada allahı əvəz edir, qəhrəmanı öldürüb-dirildir. Şiələr Əlini yaranmışların ən alisi hesab edərək pir kimi qəbul etmişdilər, hətta islam aləmində onu allah səviyyəsinə qaldıran təriqətlər də olmuşdur. Biz dastanlarda Məhəmmədin buta verən olduğunu görmürük, baxmayaraq ki, islam aləmində Məhəmməd tanrı elçisi sayılır, qızılbaş şiələr onun yox, Əlinin ali ruh daşıyıcısı olduğunu qəbul edirlər.

Xızır obrazı da sufilikdə təqdir edilən badə verən dərvişlərdəndir. Xızır (Xıdır) ölümsüzlük, dirilik suyu ilə bağlı dini obrazdır. Badə içib ruhu kamilləşən aşiq Xızırla müqayisə edilir. Kamil ruh daşıyıcısı haqq aşığı badə içib ölümsüzləşir, Xızırın əlindəki badə ölümsüzlik dərmanı iksir badədir. Sufilər Xızırı ölümsüz, əbədi hesab etdiklərinə görə onu da Əli bin Əbu Talib kimi pir, ər olaraq qəbul edirdilər. Xızırın təsəvvüfdə ən yuxarı mərtəbəni, tanrıya yaxın olan qatı təmsil etdiyi söylənilir (Ocak, 1990: 89). Xızırın funksiyası çoxdur: darda qalanların dadına çatır, sevgililəri qovuşdurur, insanlara xoşbəxtlik, ruzi-bərəkət verir, badə vermə də bu funksiyalardan biridir. Türk xalqlarının foklorunda Xızır qədər yayğın obraz yoxdur. Bu şübhəsiz ki, onun ölümsüzlük simvolu olduğuna görədir. Türk düşüncəsində ölümə qalib gəlmək, əbədi həyat sahibi olmaq "Bilqamıs" dastanından tutmuş "Kitabi-Dədə Qoqud" a, "Koroğlu" ya, məhəbbət dastanlarına qədər hamısında özünü göstərir. Xızırın çoxşəxəli obrazını türk xalqlarının nağıllarında, dastanlarında, əfsanələrində, xalq inamlarında, bayram və mərasimlərində də görə bilirik.

Məhəbbət dastanlarında badə verən dərvişlər sırasında qırxların da adı vardır. Qırx müqəddəs ərən təsəvvüfdə tanrı məqamına çatmış adamlardır. Onlar don dəyişərək darda qalan qəhrəmana kömək edirlər, aşiqə yol göstərirlər, eyni zamanda badə verirlər. Qırxların adına təkcə Azərbaycan dastanlarında yox, başqa

türk xalqlarının dastanlarında da rast gəlirik, məsələn, qırğızların qəhrəmanlıq dastanı "Manas"da qırxlar yol göstərən, xilaskar rolunda təsvir olunmuşdur (Manas, 2009: 131).

Badə necə badədir?

Qəhrəmanı öldürüb-dirildən, bütün təbiətini dəyişən bu içkinin dadı necədir? Haqq aşıqlarının içdiyi badə adi şərab badəsi deyil. Bu sualın cavabı da bizi yenə iksir adlı maye haqqında olan təsəvvürlərə aparıb çıxarır. Əvvəldə iksirin zəhəli içki olduğunu qeyd etmişdik. Eyni düşüncələr təsəvvüfdə və məhəbbət dastanlarında özünü göstərir. Aşıqlar və sufilər eşq badəsini ağu (zəhər) adlandırırlar. Məs. "Səyyad və Sədət" dastanında eşq badəsini içən Səyyad onu belə təsvir edir:

Baxtım qəm bəhrində güzar eylədi,
Mən qərq oldum çərxi-fələk qəhrində
Eşqin piyaləsin verdilər içdim,
Ağzımda tam verdi ağı təhrində (Azərb. dastanları 2.c., 2005: 312)

Sufi şairlər Yunus Əmrə və Nəsimi də eşq badəsinin zəhər olduğunu bildirmişlər:

Eşq ilə gələn ərənlər içər ağuyu nuş edər,
Topuğa çıqmayan çaylar dəniz ilə savaş edər (Yunus Əmrə, 2004:159)
Şərbətin acı firqətin nuş edərəm şəkər kimi
Canımı dutmuşam qəmin qarşısına sipər kimi (Nəsimi, 2004: 100)

Ağunu içən aşiqin ürəyi od tutub yanır, bu od onu dəyişdirir, odlu içki iksirdir, içənin təbiətini, görünüşünü, ruhunu dəyişdirir. Ruhunu öldürür, sonra yeni biçimdə, yeni formada, bu dəfə daha yaxşı, mükəmməl formada dirildir və ölməz edir. Dastanlarda olan ölüb-dirilmək motivini sufilər "ölməzdən əvvəlki ölüm" adlandırırlar. Bu ifadə bütün sufi şairlərin dilində vardır: Yunus Əmrədə, Mövlanada, Nəsimidə, Xətayidə, Quşçuoğlunda və s. məs. Yunus deyir:

Kövsər hovzına talanlar ölməzdən öndin ölənlər,
Nəfsini düşman bilənlər qonar Tuba tallarına (Yunus Əmrə, 2004: 245)

Badənin təsirindən ölüb dirilən aşiq ölməzlik qazanır, tanrının bir parçasına çevrilir. Bunu Quşçuoğlu belə ifadə etmişdir:

Kim ki, içdi Quşçuoğlu içdigi peymanədən
Bizəval oluban ömrü, bu tükənməyən yaşə bax (Cəlilova, 2005: 136)

Eyni ideya Xətayi və Nəsimi qələminə də məxsusdur:

Bu Xətayi içdi andan dər əzəl bir cürə mey,
Ta əbəd hüşyar olmaz, məsti-cavidandurur (Xətayi, 1988: 77)
Ləli ləbin şərabın içənə sor,
Ki, kimdir içən abi-zindəgan (Nəsimi, 2004: 110)

Badə eşqlə, məhəbbətlə vəhdət təşkil etdiyinə görə məhəbbət dastanlarının demək olar ki, hamısında adı çəkilir. Dastan türk dastanı olmasa belə əgər orada ülvi məhəbbətdən danışılırsa eşq badəsinə işarə vurulur. "Tristan və izolda", "Leyli və Məcnun" buna misaldır. XIII əsr kelt xalqının yaratdığı bu əfsanəvi eşq dastanı badə motivini əks etdirməsi baxımından dəyərli sənət əsəridir. Tristan və İzolda eşq iksirini içib bir-birinə qovuşmayan nakam aşiqləndəndir.

(https://thestrip.ru/az/pomada/tristan-i-izolda-i-ih-keltskie-prototipy-sushchestvovali-li/). Mistik badə anlayışı Avropa xalqlarında da olmuşdur. Düzdür, bu dastanda yuxugörmə və butavermə motivi yoxdur, çünki Avropa xalqları şamanizmin təsirinə düşməyiblər, amma kelt dastanında olan eşq badəsi motivi onu deməyə əsas verir ki, o, Şərq xalqlarının ədəbiyyatının təsirilə formalaşmışdır.

"Leyli və Məcnun" dastanı ərəb xalqının əfsanələşdirdiyi həqiəqətdə baş vermiş, yaşanmış eşq hadisəsidir. Bu eşq hekayəsi Şərq xalqları arasında geniş yayılmış, türk dünyasına da bu yolla gəlib çıxmışdır. Böyük türk şairləri Nizaminin, Nəvainin, Füzulinin bu mövzuya müraciət etməsi dastanın şifahi yolla dildən-dilə keçərək daha da məşhurlaşmasına, məhəbbət dastanları silsiləsinə daxil olmasına şərait yaratmışdır.

"Leyli və Məcnun" dastanında Qeys Hz. Əlinin əlindən badə içdiyini söyləyir:

Məhəbbətin salıb məni dərbədər,
Məskənim olubdu biyaban çöllər,
Əliyyü-mürtəza, saqiyi-kövsər,
Verib mənə bir piyalə, sevdiyim! (Azərb. dastanları, 2005: 265)

Dastan süjetində biz Qeysin yuxuda buta almasını görmürük, amma eşq əhli olduğuna görə iksir badə motivi onun dili ilə dastanda yerini almışdır. Eşq badəsi verənin – saqinin Əli olması bu dastanın Azərbaycanda yarandığını təsdiq edir. burada Məcnunun dediyi şeirlərdə təsəvvüf simvollarına rast gəlmək olur, bu da Məcnunun haqq aşığı olduğu fikrini təsdiq edir.

"Leyli və Məcnun" mövzusuna müraciət edən Azərbaycan dahi şairləri Nizami və Füzuli eyni adlı əsərlərində dastan qəhrəmanlarının eşq badəsi içməsini gözdən qaçırmayıblar və bunu poetik dillə qələmə alıblar. Hər iki sənətkar dastanın əvvəlində saqiyə müraciət etməklə bu dastanın eşqdən yoğrulduğunu, əsil məhəbbətin buradan başlandığını demək istəmişdir.

Nizaminin eşq badəsi. Dahi Nizami "Leyli və Məcnun" mövzusunu yazılı ədəbiyyata ilk gətirən şairdir. Buna görə də badə motivini də klassik ədəbiyyatda ilk dəfə işlədən sənətkardır. Təkcə eşq badəsi yox, qəhrəmanlıq badəsi motivini də poemaya ilk dəfə gətirməklə Nizami bu mövzuya möhürünü vurmuşdur.

Nizami poemanın əvvəlində saqiyə müraciət edərək eşq şərabının aşiqlər üçün savab olduğunu bildirir (Nizami, Leyli və Məc., 2004: 53). Nizami eşq şərabını çeşidləyir, rəngini, dadını, görünüşünü izah edir: tünd qırmızı şirin şərab behişt şərabıdır, ətirli şərab can dərmanıdır, acı od rəngli şərab ağıl, kamal, idrak meyidir, sarı şərab işrət və başqızışdırandır, açıq qırmızı şərab ruh təzələyən, qocaları cavanlaşdıran, ürəyin qəmini aparan şərabdır, bu həm ər badəsidir, döyüşdə qəhrəmana güc verir, həm də pir badəsidir, aşiqləri muradına çatdırır.

Bir şərab gətir ki, içməmiş qandır,
Içəndən sonrasa cana dərmandır (Nizami, Leyli və Məc., 2004: 61)

Orta əsr tibb kitablarında qırmızı şirin şərabın ən yaxşı şərab olduğu göstərilir (Mənsur, 2010: 49). Nizami və Füzuli eşq dastanının əvvəlini saqinamə ilə başlayırlar. Eşq dastanı danışmağa başlamazdan əvvəl saqi məclisdə oturanlara

şərab paylayır. Müqəddimə xarakterli bu mərasim orta əsr klassik poeziyasında ənənə halını almışdır.

Nizami sufi dünyagörüşünü "Leyli və Məcnun" poemasında aşiqlərin eşq badəsi içdiyini göstərməklə ortaya qoymuşdur:

İçdilər ilk eşqin piyaləsini,
İki can bir qəlbin duydu səsini (Nizami, Leyli və Məc., 2004: 66)

Nizami iki canı bir bədəndə birləşdirməklə sufizmdəki vəhdəti-vücud (varlığın vəhdəti) fəlsəfəsini verməyə çalışmışdır. "Leyli və Məcnun" poemasında təsəvvüf ideyalarının olduğunu folklorşünas alimlər də təsdiq etmişlər (Cəfərli, 2005: 51). Təsəvvüfün türk dünyasında XIII əsrdən başlayaraq yayıldığını göstərsələr də Nizami yaradıcılığı bunu inkar edir. Nizamidən əvvəl yaşamış Azərbaycan filosofu Eynəlqüzzat Miyanəçi türk dünyasının ilk sufilərindən olmuşdur. Əlbəttə, Yunus Əmrə, Əhməd Yasəvi kimi böyük sufilər birdən-birə yetişə bilməzdi, onların yetişməsi üçün azı 200 illik zaman lazım idi. Yunus Əmrənin şeirləri göstərir ki, Anadoluda Yunusa qədər sufi dərvişlər olmuşlar, sadəcə olaraq XI-XII əsrlər intibahın təzə-təzə tumurcuqladığı dövr olduğuna görə sufizmə meyl o qədər də güclü olmamış, sufi şairlər yetişməmişdir. Azərbaycanda sufi ədəbiyyatının parlaq dövrü XIII-XV əsrlərdir, bunun da zirvəsi Şah İsmayıl Xətayi hesab olunur. Nizami sufi şair deyil, amma bu boşluğu az da olsa doldura bilmişdir.

Məcnun kimdir? Real şəxsiyyət yoxsa əfsanəvi aşiq? Dünyaya gəlib gedən ən böyük aşiq Məcnun olmuşdur, onu eşq dəlisi olduğuna görə Məcnun adlandırıblar. Məhəbbət dastanlarında eşq badəsini içən aşiq dəli, ya da dəliliyə yaxın olur. Onun bu halını "qudurmuş" kimi də yozurlar. Eşq bir xəstəlikdir, hətta bu elə xəstəlikdir ki, insanı gözəlləşdirir. Orta əsr təbib və filosofları eşqi dəliliyin bir növü olduğunu və xəstəliyin çarəsi haqqında məlumat vermişlər (Mənsur, 2010: 134, Tusi, 2005: 149). Eşq ruhi xəstəlik olduğuna görə çarəsi də ruhun rahatlığıdır. Eşq dəlisini adi adamlar anlamır və onu ağlı yerində olmayan dəli-divanə, cinli hesab edirlər, amma eşq dəlisinin ağlı da, fikri də yerində olur. Bunu biz Nizaminin "Leyli və Məcnun" poemasının sonunda "Məcnunun əzəməti" adlı parçadan görə bilirik (Nizami, Leyli və Məc., 2004: 216). Məcnun, 30 yaşlı cavan, dinində sabitqədəm mömin, dövrünün ən böyük alimi, loğmanı, incə ruhlu şairi, filosofudur. Əbülfərəc İsfahani Məcnunun tam adının Qeys ibn Müləvvah ibn Müzahim ibn Üdəs ibn Rəbiə ibn Cədə ibn Rəbiə ibn Əmir ibn Səsəə olduğunu və həyatda yaşamış real şəxs olduğunu faktlarla göstərir (Ал Исфахани, 2006: 110). Məcnunu görən adamlar onun qudurmuş dəli olmadığını, Leylinin eşqindən ağlında zəif bulanıqlıq olduğunu təsdiq ediblər. Nizami Məcnunun incə, zərif qəzəllər dediyini və onun ağlı, huşu yerində olan əsil aşiq olduğunu poemada göstərmişdir. O, elə qəzəllər söyləyir ki, eşidənlərin qəlbi riqqətə gəlir. Ağlı pozulmuş dəli-cinlidə belə qabiliyyət ola bilərmi? Leyli onunçün bəhanədir, onun əsil məqsədi Allaha – əzəli və əbədi Sevgiliyə qovuşmaqdır. Nizami iki dünyanın sultanı olan Məcnunun içdiyi eşq badəsinə həsəd aparır:

Bir qədəh alsaydım o şərabdan mən,
Təmənnam qalmazdı iki aləmdən (Nizami, Leyli və Məc., 2004: 218)

Məcnunun eşqi zahirdə insani, əslində isə ilahi eşqdir. Bəs ***ilahi eşq*** nədir? Böyük Azərbaycan filosofu N.Tusi insan təbiətindən doğan məhəbbəti növlərə ayrırır və ilahi eşqin digər məhəbbətlərdən fərqli, özünəməxsus ləzzətinin olduğunu qeyd edir: "İnsanda bəsit halda ilahi çövhər olduğundan və bu, yerdə qalan təbiətlərin heç birinə oxşamadığından, onun ləzzəti də başqa ləzzətlərə oxşamaz; o ləzzətə səbəb olan məhəbbət son dərəcə güclü olar və cununluğa oxşayar, ona "tam" və ya "ilahi eşq" deyərlər. Bəzi mömin adamlar o məhəbbət iddiasında olarlar" (Tusi, 2005: 196). Mömin adamlar deyəndə burada, şübhəsiz, dindar müsəlmanlar yox, tərkidünya sufilər, dərvişlər, övliyalar nəzərdə tutulmuşdur. Məcnun bu möminlər sırasındadır.

Dahi Nizami eşq məhəbbət mövzusunda daha bir dastan "Xosrov və Şirin"i yazmışdır. Nizami burada Şirinin eşq badəsi içməsini Xosrovun qəhrəmanlıq göstərməsi ilə əlaqələndirmişdir: Şirinlə Xosrov bir-birlərinə aşiq olsalar da badəni ancaq Xosrovun Şirinin ana yurdunda aslan ovlamasından sonra içmişlər (Nizami, Xos. və Şirin, 2004: 187). Amma bu poemada Xosrov yox, Fərhad Məcnun kimi dəli aşiqdir, onun sevgisi əsil ilahi sevgidir. Buna görə də sufi şairlər əsil məhəbbətdən söz açanda Fərhadı və Məcnunu misal çəkirlər.

Füzulidə eşq badəsi. Ustad sənətkar dahi Füzuli "Leyli və Məcnun" mövzusuna müraciət etməklə dünyada bərabəri olmayan eşq dastanı yaratmışdır. O, elə bir dastan yaratmışdır ki, ondan əvvəl və sonra "Leyli və Məcnun" müəllifləri onun sənətkarlığının kölgəsində qalmışdır. Poemanın əvvəlində dahi şair saqiyə xitab edərək bu eşq dastanını yazmağa icazə istəyir. Şair "saqinamə" hissəsində Şeyx Nizaminin və söz ustadı Nəvainin adını çəkməklə onların da bu mövzuda eşq dastanı yaratdıqlarına və şahlar tərəfindən mükafatlandırıldıqlarına işarə edir.

Şair poemanın əvvəlində Məcnunun anadan olub ağlaması səhnəsini mənalı, düşündürücü tərzdə qurmuşdur və bu səhnəni eşq badəsi motivi ilə bəzəmişdir. Füzuli burada dünyaya təzə gələn körpənin dili ilə azad qəlbli insanın ömrü boyu dərdə mübtəla olduğunu və bu dərddən, möhnətdən xilas olmaq üçün məstedici şərabla özünə yer tapacağını bildirir. Bu şərab elə şərabdır ki, onu içən heç vaxt ayılmır, özünün harda olduğunu, dünyanın necə və nədən ötrü olduğunu bilmir:

Bu bəzmdə kim, şərabı qandır,
Saqi- cəlladi-biamaldır
Bir mey mənə sun ki, məstü mədhuş
Daim özümü qılım fəramuş
Nə gəldigimi bilim cahanə
Nə onu ki, necədir, zəmanə
Aləm gözümə görünməyə hiç
Bu riştədə bulmayım xəmü-piç (Füzuli, 2 c., 2005: 46)

Qeysin bu istəyi allah tərəfindən yerinə yetir, o təmiz ürəkli, saf qəlbli bədən sahibidir, pisliklərlə dolu dünyada ona yer yoxdur. Badənin mahiyyəti burada

meydana çıxır. Ancaq eşq badəsi insanı bu dünyadan ayırıb məst edə bilər və Füzulinin nəzərdə tutduğu badə də budur. Leyli və Məcnunun eşq badəsi içməsini təsvir edən səhnədə Füzulinin sufi dünyagörüşü özünü göstərir. Yəni Leyli və Məcnunun içdiyi badə məhəbbət dastanlarında aşiqlərin dərviş əlindən alıb içdiyi badədəndir:

Ol iki xərabi-badeyi zövq,
Bir camdan içdilər meyi şövq
Girdabi-bəlaya oldular qərq,
Qalmadı aralarında bir fərq
Övzai-müxalif oldu yeksan,
Guya iki təndə idi bir can (Füzuli, 2 c., 2005: 51)

Eşq badəsini içən aşiqlərin bədənləri iki olsa da canı, ruhu birdir. Nizami və Füzuli sufi şairlər deyillər, amma eşq hekayəsi mövzusuna müraciət etdiyinə görə əsil məhəbbətin ilahi eşqdən doğduğunu göstərmək məqsədilə sufi simvollarından istifadə etmişlər. Yazdıqları əsərlərdə sufiyanə eşqi tərənnüm etdiklərinə görə Nizamini və Füzulini sufi hesab edən alim tədqiqatçılar olmuşdur (Rəsulzadə, 1991: 90, Cümşüdoğlu, 1997).

Qəhrəmanlıq dastanlarında badə motivi.

Azərbaycan dastanlarında badə motivi çoxçalarlıdır. Qəhrəmanlıq dastanlarında olan badə məhəbbət dastanlarından fərqlidir, yəni burada badə simvolik, xəyali mənada yox, gerçək real aspektdə təqdim olunur. Qəhrəmanların içdiyi və ya təqdim etdiyi badə acı, odlu eşq badəsi deyil, onu içənə buta verilmir, haqq aşığı olmur. Adından göründüyü kimi burada içilən badə qəhrəmanlıq, ərlik, igidlik, hakimiyyət, fatehlik xarakterlidir.

Qəhrəmanlıq dastanlarında saqi kimdir?

Biz saqi rolunda haqq aşığı, dərvişlər, hansısa xalqın, toplunun, məmləkətin başında duran adamlar, imtiyazlı, səlahiyyətli adamlar, hökmdarlar, paşalar, onların xanımlarının olduğunu görürük. Misal olaraq Dədə Qorqudun, Miskin Abdalın, Koroğlunun, Nigarın, Mahmud paşanın və s. adını deyə bilərik. Badə verən saqi qəhrəman olmaya da bilər, amma onun müdrik alim, dövlət başçısı və ya ona bərabər bir şəxs olması şərtdir.

Qəhrəmanlıq dastanlarında badə içən kimdir?

Badəni o adamlar içir ki, düşmən üzərində qeyri-adi qəhrəmanlıq göstərməyə boyun olsun, məmləkəti idarə etməyə boyun olsun, düşmən üzərində qələbə çalmış qəhrəman olsun. Bu badəni içən adam qəhrəman olmaya da bilər, amma onun boynuna götürdüyü missiya müqəddəsdir, ərlik, kişilik vəzifəsidir, onun dastanda tutduğu mövqe buradan – ərlik badəsini içəndən sonra başlayır.

Qəhrəmanlıq dastanlarında badə motivinin aşağıdakı növlərinə rast gəlinir:

1. Düşmən üzərində qələbə çaldıqdan sonra içilən badə - **qələbə badəsi**
2. Düşmən üzərinə gedəndə içilən badə - **ər badəsi**
3. Hökmdarların, fatehlərin taxta çıxması münasibətilə içilən badə - **hakimiyyət badəsi.**

Qələbə badəsini biz demək olar ki, qəhrəmanlıq dastanlarının hamısında görürük. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Qazan xanın yurdunu

yağmalayan Şöklü Məlik Qazan xanın qız-gəlinini də əsir aparır və qalib tərəf olaraq düşmən üzərində qələbəni təm-təraqla keçirmək istəyir. Şöklü Məlik bu qalibiyyət zəfərinə badə mərasimini də əlavə etmək istəyir, məclisdə saqinin isə Qazan xanın arvadı Burla xatunun olmasını istəyir. O, Burla xatuna badə paylatmaqla Qazandan heyif alacağını düşünür (KDQ, 2004: 194). Burla xatun Qazan xanın arvadı olmaqdan əlavə Oğuz elinin anasıdır, yəni onun statusu yüksəkdir, oğuz hökmdarına bərabərdir. Buna görə də Şöklü Məlik məhz onun saqi (şərab paylayan) olmasını istəyir. Başqa bir qələbə badəsini biz dastanın "Dirsə xan oğlu Buğacın boyunu bəyan edər" hekayəsində görə bilirik. Burada namərdlər Dirsə xana oğlunun ona düşmən olduğunu bildirmək üçün "al şərabın tündün içdi" ifadəsini işlədirlər (KDQ, 2004: 180). Al şərabın tündü düşmən üzərinə getməyə işarə olaraq verilir. Yenə həmin boyda Dirsə xanı tutub dustaq edən namərdlər "al şərabın tündünü içirlər" (KDQ, 2004: 185). Dastanın "Salur Qazanın dustaq olduğu boy"da Uruzun kafir qalası Aya Sofyanı tutmaq üçün oğuz igidlərinə etdiyi müraciət ər badəsindən, düşmən üzərinə gedəndə içilən badədən xəbər verir. Bu yerdə Uruz igidlərə deyir: "Atamın qızıl qədəhindən şərab içən, məni sevən kimdir, atdan düşsün! Bunların qapısına bir gürz vuraq" (KDQ, 2004: 298). Düzdür, burada şərab təqdim olunması motivi təsvir olunmur, amma düşmən qapısında Uruz bunu oğuz igidlərinə xatırladaraq onlardan kömək istəyir. Ər badəsini təqdim edən şəxs – saqi – köməyə ehtiyacı olan adamdır. Kitabi- dədə Qorqud dastanında olan bu epizod Oğuz yurdunda ər badəsi mərasiminin olduğunu sübut edir.

Eyni motiv "Koroğlu" dastanında da qarşımıza çıxır. Dastanda demək olar ki, hər məclisin sonunda Nigarın dəlilərə saqilik etdiyindən danışılır. Hər dəfə düşmən üzərində qələbə çaldıqdan sonra Çənlibeldə kef məclisi qurulur və badə paylanır. Bu qələbə badəsidir. "Koroğlu" dastanında biz badənin ikinci tipini də görürük, yəni düşmən üzərinə gedəndə içilən badə, buna ər badəsi deyirik. Bu badəni düşmən üzərinə tək gedən qəhrəmanlar içir. Ərlik badəsinin tərifini Koroğlu belə vermişdir:

Mərd iyidlər dolu badələr içər,
Dost yolunda şirin canından keçər,
Müxənnətlər dava günündə qaçar,
Kolların dalında pəhlivan olar (Koroğlu, 2005: 262)

Alıb piyaləni içən sağıdan,
Qorxmayın hər yetən qanlı yağıdan,
Hoy deyəndə ağır tüplər dağıdan,
Xan Eyvazım bugün yanımda gərək (Koroğlu, 2005: 197)

Misralardan göründüyü kimi içilən badə birbaşa qəhrəmanlıq motivi ilə yaradılmış folklor hadisəsidir. "Koroğlu" dastanında ər badəsi bir neçə yerdə verilmişdir. Dastanın ən maraqlı yerlərindən biri "Həmzənin Qıratı aparması" hekayəsində Mahmud paşa Koroğlunun Qıratını gətirməsi üçün igid axtarır: "Mahmud paşa dedi:

- Mənim yurduma, yuvama sahib olan, gözümün ağı, qarası bir qızım var. Hər kim gedib Çənlibeldən Koroğlunun Qıratını gətirsə qızım Dona xatunu ona verib özünü də dünya malından qane edərəm.

Mahmud paşa bunu deyib bir cam şərab doldurub əlinə aldı, üzünü məclisdəkilərə tutub ucadan bir də dedi:

- Kimin özünə gümanı gəlirsə ayağa dursun, alsın bu şərabı içsin, getsin Koroğlunun Qıratını gətirsin" (Koroğlu, 2005: 165).

Badəni içən adam bu qeyri-adi işi öhdəsinə götürməlidir, amma buna heç kim cəsarət eləmir. Məclisdə heç kimin saymadığı keçəl badəni paşanın əlindən alıb içir və Koroğlunun Qıratını da gətirir. Badəni içən qəhrəman deyil, amma vəzifəsini yerinə yetirir. Keçəl Həmzə Koroğlunun Qıratını yox, Düratını qaçırır, amma süjet dastanın badə motivinə sadiq qalması üçün Koroğlu ilə Keçəl Həmzəni dəyirmanda qarşılaşdırır. Atlar Koroğlunun öz əli ilə dəyişdirilir və Keçəl Həmzə missiyanı tam qüsursuz yerinə yetirmiş olur. Keçəl Həmzə Düratı da apara bilərdi, Toqatda heç kim Qıratı tanımır, amma badə Qıratın gətirilməsi üçün içilib, ona görə də süjet bu şəkildə qurulmuşdur. Keçəl bu işi qəhrəmanlıqla yox, hiylə ilə bacarır, çünki, o çoxbilmişdir, demonik varlıqdır. Azərbaycan nağıllarında keçəlin öhdəsindən gəlmədiyi iş yoxdur. M. Kazımoğlu keçəl obrazının ikili xarakterli olduğunu, yəni keçəl kimi görünən varlığın əslində qızılsaçlı qəhrəman olduğunu bildirir (Kazımoğlu, 2006: 81). Belə olduğu halda keçəlin içdiyi ər badəsi onun boyuna biçilmiş olur. Keçəlin bu çətin işə girişməyinin ucunda eşq vardır: Dona xanıma olan eşqi. İçilən badə ər badəsidir, amma onun məğzində eşq dayanır. Qəhrəmanlıq dastanlarında bu eşq pərdələnmiş şəkildə göstərilir, üstünlük qəhrəmanlığa verilir.

"Koroğlu" dastanında ər badəsini Keçəl Həmzədən başqa Koroğlunun dəlilərinin də içdiyini görürük. Onlar sınaqdan çıxmış igidlərdir, amma bununla belə xüsusi tapşırıq dalınca gedəndə onlar da risk eləmir. Ancaq özünə güvənən adam təklif olunan badəni içir. Məsələn, "Koroğlunun Ərzurum səfəri"ndən bir parçaya baxaq: Ərzurum paşasının qızı Telli xanım Koroğluya namə yazır ki, gəlib onu aparsın. Naməni Koroğluya Aşıq Cünun gətirir: "Koroğlu dəliləri başsız qoyub Ərzuruma Telli xanımı gətirməyə gedə bilmədi. Keyf üstü idi. Bir badə şərab doldurub əlinə aldı. Üzünü dəlilərə tutub dedi:

- Kim Koroğlunun xatirini istəyir, alsın bu şərabı içsin, getsin Ərzurumdan Cəfər paşanın qızı Telli xanımı gətirsin.

Dəlilərdən səs çıxmadı. Koroğlu əlində şərab üçüncü dəfə təklif eləyəndə Dəmirçioğlu irəli yeridi, Koroğlunun əlindən şərabı alıb içdi" (Koroğlu, 2005: 112). Burada saqi Koroğlu özüdür. Koroğlu Çənlibel dəlilərinin başçısıdır, igiddir, qəhrəmandır, ancaq o həm də paşa, hökmdar statusundadır, çünki, Çənlibeldə qurulan cəmiyyətin başçısı odur. Dəliləri də, xanımları da Çənlibelə o gətirmişdir, hamı ona tabedir. Badə içən Dəmirçioğlu Çənlibelin adlı-sanlı igidlərindəndir, ən ağır döyüşlərdə qəhrəmanlığı ilə seçilmişdir. Koroğlunun əlindən badə alıb içməsi onu göstərir ki, o, bu missiyanı şərəflə yerinə yetirəcəkdir. Dəmirçioğlu Cəfər paşanın meydanına girəndə də sazla ər badəsi içdiyini ifadə edir:

Qalxıb Çənlibeldən düşmüşəm yola
Ərzurumun bazarına gəlmişəm
Əcəl köynəyini geyib əynimə,
Cəng-cidalın güzarına gəlmişəm.

Əyləşmişdim orda söhbəti keçdi,
Qalxdı könül quşu dolu mey içdi,
Telli xanım, namən gəldi yetişdi,
Bir gözəlin ilqarına gəlmişəm (Koroğlu, 2005: 119)

Burada Dəmirçioğlunun "əcəl köynəyi geyməsi" ifadəsini işlətməsilə badə motivinin daha bir xüsusiyyəti açılmış olur: badəni içən adam ölümü gözünün altına alıb tapşırıq dalınca yollanır. Bu yolda öldü var, döndü yoxdur. Dəmirçioğlu bu yolda həqiqətən ölüb dirilir, dərisini soyub yerinə saman təpirlər. Bu qəhrəmanlığın mükafatı Telli xanımdır, Dəmirçioğlu çəkdiyi əziyyətin sonunda onunla evlənir. Badə ər badəsi olsa da işin əsil səbəbi eşqdir. Keçəl Həmzə kimi Dəmirçioğlu da bu badəni Telli xanımın eşqinə içir, şeirdə də Ərzuruma onun ilqarına gəldiyini etiraf edir. Namə Koroğluya yazılmışdı, amma badəni Dəmirçioğlu içdi, Telli xanımın yolunda eşq cəfasını çəkdi, badəsini içdiyi Koroğlunun köməyilə verdiyi vədi yerinə yetirdi. Burada da süjet badə motivinə sadiq qalmışdır.

"Koroğlu" dastanında biz pir badəsinin içilməsi motivini müşahidə edirik. Bu badə pir badəsidir, amma eşq badəsi deyil. "Pərzad xanımın Çənlibelə gətirilməsi" hekayəsi dastanın digər hekayələrindən fərqlənir, burada sakral güc, sehirli qüvvələr, cadugərlik, dondəyişmə və s. nağıl motivlərindən istifadə edilmişdir. Məhəbbət dastanlarında olan saqi dərviş obrazı burada da özünə yer almışdır: Pərzad xanımın eşqilə yatan Ağcaquzu yuxuda nurani kişi görür. Kişi ona ər badəsi içirərək 40 günlüyə öz gücünü ona verir (Koroğlu, 2005: 258). Burada badə verənin adı çəkilməsə də başqa hekayələrdə bu pirin Hz. Əli olduğu anlaşılır. Dastanın bir neçə yerində Əlinin Koroğluya badə verməsi söylənilir. Qoşabulaqda Koroğlunun içdiyi ərlik, igidlik badəsini də Həzrət Əli vermişdir (Koroğlu, 2005: 249). Hz. Əlinin funksiyası eynidir: badə vermək. Amma yerinə görə badənin rolu dəyişir: məhəbbət dastanlarında eşqi, məhəbbəti, qəhrəmanlıq dastanlarında ərliyi, qəhrəmanlığı simvolizə edir. Dastançının məqsədi də budur. "Koroğlu" dastanında Koroğlunun buta almasını da görürük, doğrudur, motiv olaraq dastana yuxugörmə, eşq badəsi içmə salınmamışdır, amma Koroğlu Nigarın butası olduğunu sazla oxuyur. Koroğlu təkcə qəhrəman deyil, həm də aşıqdı, sazı var, butası var:

İstanbuldan buta alıb gəlmişəm,
İstanbulda arzumanım qalmadı.
Çənlibel oylağım, Qırat dayağım,
At minməkdə arzumanım qalmadı (Koroğlu, 2005: 81)

Koroğlunun buta alması təbiidir, çünki, onun Qoşabulaqda saqi əlindən alıb içdiyi badə eşq badəsidir, o da haqq aşığıdır, ürəyinə daman yerinə yetir, pis hadisəni qabaqcadan hiss edir, sazla qəhrəmanlıq şeirləri oxuyur, güclü səsi var, avazı var.

Qəhrəmanlıq badəsinin 3-cü tipi olan hökmdarlıq badəsi motivi qədim ənənələrə malik türk dastanlarında özünü göstərir. Adından göründüyü kimi bu badəni içənlər hökmdarlar, şahlardır. Badənin saqisi şaha, hökmdara yaxın yüksək statuslu adamlardır. Hökmdarlıq badəsinin ilk nümunəsini "Oğuz xaqan" dastanında müşahidə edirik. Oğuz xanın nəslindən olan Kayı İnal xanın oğlu Tuman xanın taxtaçıxma mərasimi kasa təqdimi ilə keçirilir. Taxta çıxmış xanın hakimiyyətinin rəsmi təqdimatı kasa, badə içməklə həyata keçirilir. F.Rəşidəddin kasa mərasimini Oğuznaməyə salmaqla qədim türk dövlətçilik ənənələrində kasa təqdimatının əhəmiyyətini vermək istəmişdir. Bu mərasimin də kökü şamançılıq ənənələrinə gedib çıxır. Şaman əfsanələrində ruhların şərəfinə keçirilən qımıziçmə mərasimi qəhrəmanlıq badəsinin bu növü ilə yaxından səsləşir. Əfsanədə deyilir: "Qədimdə belə bir adət vardı. Isıax mərasimində birinci kasanı ən hörmətli şamana verirdilər ki, o dua oxuyub mərasimi açsın" (Şaman əfsanələri, 1993: 10). Şamanlar Yer ana və yuxarı dünya tanrılarının şərəfinə qurban verərkən qımıziçmə mərasimi keçirərmişlər.

Oğuznamədə də kasanı təqdim edən saqi oğuz dövlətinin başında duran xana ən yaxın olan şəxsdir. Burada Tuman xanın saqisi Dədə Qorquddur. Dədə Qorqud Oğuz elində hörmətli, nüfuzlu, dövlətdə yüksək vəzifə tutan sərkərdədir. Ancaq "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında biz onu həm də el ağsaqqalı, dərviş, haqq aşığı kimi görürük. Onun qolça qopuzu var, ilahi kəlmələr deyir, gələcəkdən xəbər verir, alqışı alqış, qarğışı qarğışdı. Dastanın müqəddiməsində dastançı onu oxucuya təqdim edərək "Haqq taala onun könlünə ilham edərdi" deyir. Deməli Dədə Qorqud məhəbbət dastanlarında gördüyümüz badə verən dərviş, Xızır statusunda olan obrazdır. Oğuz taxtında Tuman xanı əvəz edən Göl Erki xan taxtın həqiqi varisi Tuman xanın taxta oturmasını rəsmiləşdirmək üçün Dədə Qorquda sifariş göndərir və kasanı onun təqdim etməsini istəyir (Rəşidəddin, 1992: 44). Bu mərasim toy kimi keçirilir.

Eyni motivə "Miskin Abdalnan Şah İsmayıl" dastanında rast gəlirik. Burada dastançı Şah İsmayılın Təbriz şəhərində tacqoyma mərasimini təsvir edərək şahın Miskin Abdalın əlindən hökmdarlıq badəsini alıb içməsini təsvir edir (Göyçə dastanları, 2001: 205). Miskin Abdal Göyçə aşığıdır, haqq aşığıdır, Səfəvi təriqətinə mənsub şiə sufisidir. Şah İsmayılın ona rəğbət göstərməsi səbəbsiz deyil: Miskin Abdal sınaqdan çıxmış, xalqın xeyrini, şərini yola salan el ağsaqqalıdır, ən əsası Şah İsmayılla eyni təriqətə, eyni əqidəyə məxsusdur. Onun kəramət sahibi, övliya olmasına daha bir əlamət qapısına ov heyvanı – maralların gəlməyidir. Xalq arasında belə adamların evi ocaq, özləri şeyx sayılır. Miskin Abdalın hökmdara badə verməsi onun Dədə Qorqud statuslu övliya olmasının göstəricisidir. Hökmdarlıq badəsi qəhrəman hökmdarlara, şahlara təqdim olunur, çünki hökmdarlıq, fatehlik də qəhrəmanlıq hesabına başa gəlir.

Nizamidə qəhrəmanlıq badəsi. Qəhrəmanlıq dastanları mövzusuna müraciət edən dahi Nizami qəhrəmanlıq badəsi motivini "Xəmsə"də vermişdir. Eşq dastanlarında olduğu kimi qəhrəmanlıq dastanlarında da motivin hansı məqsədə xidmət etdiyini Nizami açıqlamışdır. Eşq dastanları kimi qəhrəmanlıq dastanları da saqinamə ilə başlayır. "İsgəndərnamə" poemasının birinci kitabı "Şərəfnamə"

adlanan hissə İsgəndərin fatehliyinə həsr olunmuşdur, buna görə də Nizami "Şərəfnamə"nin bütün fəsillərini saqinamə ilə başlayır. Burada da saqinin payladığı şərab həyat iksiridir, şair saqidən xahiş edir ki, əbədi həyat badəsini İsgəndər şaha təqdim etsin:

Saqi , dur, gətir o həyat suyunu!
İsgəndər şövkətli şaha ver onu.
Şahın dövlətini öpsün o badən,
Odur İsgəndərin irsini yeyən (Nizami, İsgəndərn., 2004: 65)

Nizami cəsur, qorxmaz hökmdar obrazları yaratmışdır, onların qəhrəmanlığını təsvir edərkən qəhrəmanlıq badəsi motivindən sıx-sıx istifadə etmişdir. Poemalarda qəhrəmanlıq badəsinin 2 növünə rast gəlirik, amma daha çox hakimiyyət badəsinin içildiyini görürük. Düşmən üzərində qələbə çalmış hökmdarlara şahlıq (hakimiyyət) badəsi təqdim olunur. Badəni verənlər şahın ən yaxın adamları, vəzir, yaxud da tabeliyində olan məliklərdir. Məsələn, "Xosrov və Şirin" poemasında Xosrovun düşmən üzərində qələbə çalmasını tabeliyində olan şahlar şahlıq badəsi ilə qeyd edilər:

Orda Xütən şahı, burda Zəngibar,
Xosrovun adına qədəh tutdular (Nizami, Xos. və Şirin, 2004: 333)

Yaxud da poemanın əvvəlində şair Atabəy Eldəgizi tərifləyərək onun fəth etdiyi ölkələrdə hakimiyyət badəsi qaldırdığını söyləyir:

Yoxdur onun kimi xoşbəxt doğulan,
Onun hökmündədir Çin, Həbəşistan
Meyi piyaləyə tökmüş İraqda,
Zəhmi Rumu, Şamı qoymuş maraqda (Nizami, Xos. və Şirin, 2004: 51).

Şair Atabəy Eldəgizin İraqda düşmən üzərində qələbə çalmasına işarə edərək "meyi piyaləyə tökmüş" ifadəsini işlətmişdir, yəni Atabəy ölkə fəth edib badə qaldırmışdır. Şair "İsgəndərnamə" poemasında eyni hakimiyyət badəsi motivini işlətmişdir. Burada rəvayət olunur ki, Azərbaycan hakimi İsgəndərə elçi göndərərək Dəvalinin Ermənistanda özbaşına hakimiyyət qurduğunu xəbər verir və şahı oranı tutmağa təhrik edir. Dəvalinin hökmranlığı badə ilə tanınır:

Hər kəs badə içər onun adına,
Yaxın ölkələrdən bac gəlir ona (Nizami, İsgəndərn., 2004: 205)

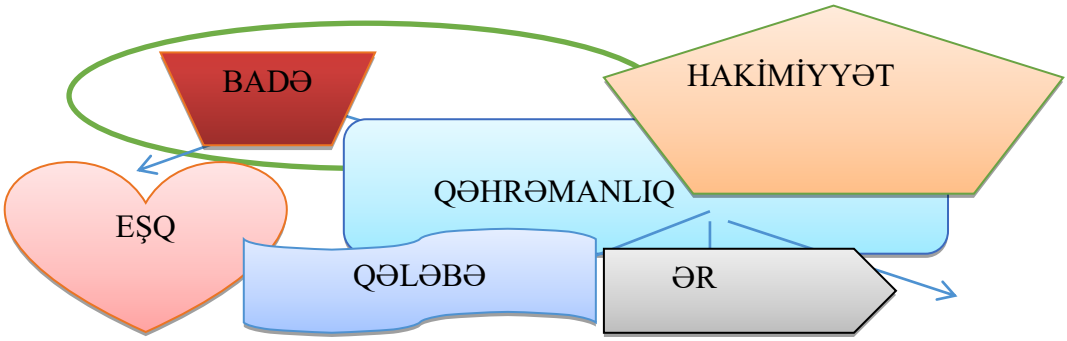
Nizami poemada İsgəndəri Cəmşidin camından mey içən qüdrətli hökmdar kimi göstərir. "Cəmşidın camı" – Şərq ədəbiyyatında xüsusilə sufi ədəbiyyatında tez-tez işlənən metaforik ifadədir. Əfsanəyə görə dünyaya hökmranlıq edən Cəmşidin sehirli camı varmış və cam dünyada olan hər şeyi özündə göstərirmiş. Hər şeyin camda əks olunması mövcudatın zatında tanrı olması anlamına gəlir. Cam iksir mayesinin sahibləndiyi qabdır, yəni badədir, şərq mifologiyasında Cəmşidin camı deyildikdə, iksir maye yox, camın özünün mistik məna kəsb etməsi nəzərdə tutulur, bu da badə motivinin başqa variantıdır. Bu sehirli cam Cəmşiddən Keyxosrova miras qalmışdır, İsgəndər Keyxosrovun taxtına oturaraq onun camından şərab içir və bununla onun ölkəsinə sahib olduğunu rəsmiləşdirir (Nizami, İsgəndərn., 2004: 252). Poemanın əvvəlində şair Nüsrətəddin Əbubəkr şahın qəhrəmanlığını, igidliyini tərifləyir, altı şahdan ona altı miras qaldığını

göstərir, onlardan biri də həmin bu Keyxosrovdan qalma camdır ki, sonuncu sahibi Nüsrətəddin şah olmuşdur.

Orta əsr ənənələrinə görə hökmdarlara verilən hədiyyələr arasında, məsələn, qılınc, cəvahir, ipək, at, ov quşu, qul-kəniz və sairdən başqa badə, qədəh də olurdu. Badə hakimiyyətin əsas rəmzlərindən sayılırdı. Badəyə sahib olmaq ölkəyə, taxta sahib olmaq deməkdi. Nizami bu ənənənin təsvirini "İsgəndərnamə"də vermişdir (Nizami, İsgəndərn., 2004: 206).

İsgəndərin saqiləri Xızır, Əflatun, Ərəstu, Çin xaqanı və başqa hökmdarlardır. Xızırın verdiyi badəylə İsgəndər əbədi hakimiyyət əldə edir, şahlar, xaqanlar isə onun dünyaya hakimliyini onun adına badə qaldırmaqla təsdiq edirlər.

- Göründüyü kimi badə motivi yerinə və vəzifəsinə uyğun olaraq funksiyasını dəyişir. Badə olan yerdə eşq var, qəhrəmanlıq var, hakimiyyət var. Badə motivinin xarakterini açan sxemi belə müəyyənləşdirmək olar:



Müasir dövrümüzdə məclislərdə qaldırılan badə, kiminsə şərəfinə deyilən sağlıq, içilən şərab mənşə etibarilə qədim ənənələrə söykənən şamanizmin qalıntısıdır. Hazırda bütün dünyada dinindən asılı olmayaraq sivil millətlərin icra etdiyi bu mərasim özündə sevgi və qəhrəmanlığı birləşdirməklə mədəni bir adətə çevrilmişdir.

Nəticə. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında əsas yer tutan badə motivi aşıq ədəbiyyatı ilə, dastanlarla, klassik sufi ədəbiyyatı ilə sıx bağlı olan folklor hadisəsidir. Şamanizmdən qaynaqlanan bu motivə dünya xalqlarının mifologiyasında da rast gəlirik. Badə motivi dastanların strukturuna və ideyasına görə funksiyasını dəyişir. Belə ki, məhəbbət dastanlarında ilahi eşq funksiyasını daşıyan badə qəhrəmanlıq dastanlarında qələbə, ərlik, hökmdarlıq simvolu daşıyır. Aşıq ədəbiyyatı təsəvvüf və şamanizmlə bağlandığına görə haqq aşıqlarının da yaradıcılığında badə motivi əsas xətt olaraq keçir. Aşıqlar şaman ənənələrini aşıq ədəbiyyatına gətirməklə mistik badə motivinin şifahi ədəbiyyatda möhkəmlənməsində və yayılmasında vasitəçi olmuşlar.

Məhəbbət badəsinin saqiləri sufi dərvişlər, Hz.Əli, Xızır olduğu göstərilir. Eşq badəsi sevən aşiqi məşuquna yetirən mistik badədir. Bu badənin acı zəhər olduğu bildirilir, badəni içən aşiq ölüb-dirilmə (inisiasiya) mərasimini icra edir,

badəni içən oğlan əvvəlki adam deyil, badə cahil, xam oğlanı kamil həqiqi eşqi duyan haqq aşığına çevirir.

Eşq məhəbbət mövzularına müraciət edən dahi Azərbaycan şairləri Nizami, Füzuli "Leyli və Məcnun" əsərində eşq badəsinin ilahi mahiyyətini açmışlar və bu mövzuda mükəmməl eşq dastanı yaratmışlar. Məcnunun timsalında dəli aşiq məfhumunun semantikası açılmışdır. Nizami "Xəmsə"sində məhəbbət badəsi ilə yanaşı qəhrəmanlıq badəsi də genişliklə izah olunmuşdur. Şair qəhrəman hökmdar obrazlarının hamısını qəhrəmanlıq badəsi motivi ilə əlaqələndirmişdir. Hakimiyyət badəsi motivinin bütün cəhətlərini "İsgəndərnamə" poemasında göstərə bilmişdir.

Badə aşıq ədəbiyyatı və sufi ədəbiyyatı ilə bağlı olduğuna görə motivin açılmasında Xətai, Yunus Əmrə, Nəsimi, Quşçuoğlu şeirlərindən, haqq aşıqlarından Miskin Abdal, Aşıq Alı, Aşıq Ələsgər şeirlərindən nümunələr gətirilmişdir.

Məhəbbət dastanlarında ər badəsinin olmasını irəli sürmək yanlış nəzəriyyədir, çünki, məhəbbət dastanlarının bilavasitə bağlı olduğu təsəvvüf ədəbiyyatında ər, pir sözləri sinonimdir. Eşq yolunda qəhrəmanlıq göstərən aşiqin içdiyi badə ər badəsi sayılmaz, ər badəsinin statusunu qəhrəmanlıq dastanları müəyyənləşdirir. Düzdür, ər badəsini sevən aşiqlərin də içdiyini görürük, amma məhəbbət dastanlarından fərqli olaraq nə bu aşiq o aşiqdır, nə də bu badə o badədir. Ər badəsini qəhrəmanlar, bahadırlar, yaxud da qəhrəmanlıq missiyasını üzərinə götürən namizədlər içir. Qəhrəmanlıq badəsinin bir növü olan hakimiyyət badəsini isə fatehlər, şahlar, hökmdarlar içir, çünki bu da qəhrəmanlığa aid olan məsələdir. Qəhrəmanlıq badəsi şaman ənənələrində yer alan qımıziçmə mərasiminin qalıntısıdır.

Qəhrəmanlıq badəsinin saqisi paşalar, sultanlar, vəzirlər, dərvişlər, dövlətin yüksək vəzifələrini təmsil edən adamlardır. Dədə Qorqud, Miskin Abdal, Koroğlu ər badəsinin saqiləridir.

"Kitabi-Dədə Qorqud", "Koroğlu", "Oğuz Xaqan", "Miskin Abdalnan Şah İsmayıl" dastanlarında ər, qələbə və hakimiyyət badəsi motivi işlənmişdir. Pirin verdiyi hər badə eşq badəsi deyil, "Koroğlu" dastanında pir güc, qüvvət badəsi içirdir.

Müasir zamanımızda məclislərdə içilən badə şamanizmin qalıntısı kimi bu gün də əhəmiyyətini itirməmişdir.

QAYNAQLAR

1. Ал-Исфахани Абу-л-Фарадж. Рассказы о Кайсе ибн Мулаввахе по прозвищу Меджнун и арабоязычных азербайджанских поетах. Баку, Елм, 2006, 373 с.
2. Aşıq Alı. Əsərləri. Bakı, Avrasiya press, 2006, 192 s.
3. Aşıq Ələsgər. Əsərləri, Bakı, Lider n, 2004, 400 s.
4. Azərbaycan dastanları. Beş cilddə. 2-ci cild. Bakı, Lider nəş., 2005, 448 s.
5. Berkkaya Ö. Zeus. İstanbul, 2018, 158 s.

6. Cəfərli Məhərrəm. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası. Bakı, Elm, 2000, 265 s.
7. Cəlilova Aynur. Bayrək Quşçuoğlu. Bakı, Səda, 2005, 200 s.
8. Cümşüdoğlu N. Füzulinin sənət və mərifət dünyası. Bakı-Tehran, 1997, 386 s.
9. Çoruhlu Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. Istanbul, 2017. Sekizinci baskı, 309 s.
10. Dağlı Hacı. Aşık edebiyatında "bade içme" motifi ve şamanizmdeki benzerliği. Avrasiya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD) cilt 5, sayı 12, yıl 2018, s. 898-908.
11. Eliade Mircea. Şamanizm. Ankara, 1999, 560 s.
12. Füzuli Məhəmməd. Altı cilddə. II cild. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, 336 s.
13. Gəncəvi Nizami. Leyli və Məcnun. Bakı, Lider nəş, 2004, 288 s.
14. Gəncəvi Nizami. Xosrov və Şirin. Bakı, Lider nəş, 2004, 392 s.
15. Gəncəvi Nizami. İsgəndərnamə. Şərəfnamə. Bakı, Lider nəş, 2004, 432 s.
16. Göyçə dastanları və aşıq rəvayətləri. Bakı, Səda, 2001, 700 s.
17. Kazımoğlu Muxtar. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı, Elm, 2006, 268 s.
18. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmış mətnlər, Bakı, Öndər nəş, 2004, 376 s.
19. Koroğlu. Bakı, Lider nəş, 2005, 552 s.
20. Manas. Bakı .Nurlan, 2009, 290 s.
21. Mənsur ibn Məhəmməd ibn Yusif ibn İlyas. Kifayeyi-mənsuriyyə. Bakı, Nurlan, 2010, 322 s.
22. Nəsimi İmadəddin. Seçilmiş əsərləri. 2 cilddə. I cild. Bakı, Lider nəş., 2004, 336 s.
23. Ocak Ahmet Yaşar. İslam-türk inançlarında Hızır yahut Hızır İlyas kültü. Ankara, 1990, 256 s.
24. Rəsulzadə. M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, Azərnəşr, 1991, 232 s.
25. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Bakı, Azərnəşr, 1992, 72 s.
26. Şah İsmayıl Xətayi. Keçmə namərd körpüsündən. Şerlər və poemalar. Bakı, Yazıçı, 1988, 344 s.
27. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Bakı, 1993, 143 s.
28. Tusi Xacə Nəsirəddin. Əxlaqi-Nasiri. Bakı, Lider nəş., 2005, 280 s.
29. Yunus Əmrə. Əsərləri. Bakı, Öndər, 2004, 326 s.
30. https://tr.wikipedia.org/wiki/İksir.
31. https://thestrip.ru/az/pomada/tristan-i-izolda-i-ih-keltskie-prototipy-sushchestvovali-li/.

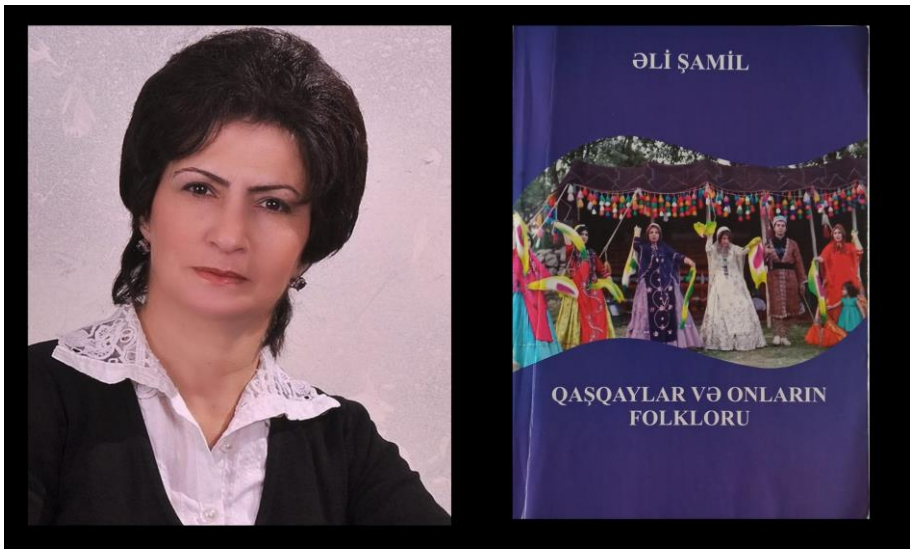
"QAŞQAY TÜRKLƏRİ VƏ ONLARIN FOLKLORU" KİTABININ İNCƏLƏMƏSİ

"KAŞGAY TÜRKLERİ VE ONLARIN FOLKLORU" KİTABININ İNCELENMESİ

EXAMINATION OF THE BOOK "*KAŞGAY TÜRKLERİ VE ONLARIN FOLKLORU (THE KASHGAI TURKS AND THEIR FOLKLORE)"*

«КАШГАЙСКИЕ ТЮРКИ И ИХ НАРОД» ОБЗОР ВАШЕЙ КНИГИ

Doç. Dr.Qiymət MƏHƏRRƏMLİ*



* AMEA Folklor İnstitutu, "Cənubi Azərbaycan folkloru" şöbəsinin böyük elmi işçisi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, şair-publisist.Bakı/AZERBAYCAN
(Email: qiymet-555@mail.ru)

XÜLASA

Öz mübarizliyi, əzmkarlığı, şücaətləri ilə seçilən Qaşqaylar İranın güneyində, Fars ostanında (vilayət) və onun ətrafında yaşayırlar. Qaşqay türkləri dil, ləhcə, adət-ənənə, folklor, ailə-məişət, mərasim qayda-qanunlarını qoruyub saxlamağa çalışırlar. Cəmiyyətə inteqrasiya, fars millətinə assimilyasiya olunmaları nəticəsində Qaşqaylığın mühüm xarakterik xüsusiyyət və göstəricilərini tədricən unudanlar, öz ana dilindən əl götürənlər də az olmamışdır. Bununla belə, həmin qəbildən olan Qaşqaylar da öz milli kimliyini unutmur, Qaşqay olduqları ilə qururlanırlar. Bütün bunlar haqqında məlumatı biz "Qaşqaylar və onların folkloru" kitabından əldə edirik. Kitab 2020-ci ildə nəşr olunsa da, buradakı hər hadisə, hər fakt Qaşqay türklərinin qəhrəmanlıqla səciyyələnən şanlı tarixi, folklor və mədəniyyəti, həyat tərzi, ailə və məişət gələnəkləri ilə bağlı tədqiqatçının uzun illər ərzində beynində toparlayaraq hazırlayıb həyata keçirməyə çalışdığı, təxəyyül və təfəkkür süzgəcindən keçirərək meydana çıxardığı mükəmməl tədqiqat əsəri kimi elmi ictimaiyyətin diqqətini cəlb etməkdədir. İnanırıq ki, Qaşqay türklərinin öz doğma Türk dünyasına yenidən və layiqincə təqdim olunması yolunda yorulmaz tədqiqatçı-alimimiz Əli Şamilin "Qaşqaylar və onların folkloru" adlı mükəmməl araşdırmasının müstəsna rolu olacaqdır.

Açar Sözlər: Qaşqaylar, Türk, Folklor, Tədqiqat, Əli Şamil.

ÖZ

Kaşgaylar İran'ın güneyinde yaşamaktadırlar. Kaşgay Türkleri dil, lehçe, gelenek-görenek, folklor, aile-geçim, merasimlerin törenlerini korumaya çalışmaktadırlar. Topluma uyumları, Farslara asimile olmaları sonucunda Kaşgaylardan, önemli karakteristlik özelliklerini ve yapılarını yavaş-yavaş unutanlar, kendi ana dilinden vazgeçenler de az olmamıştır. Bununla birlikte Kaşgaylar öz milli kimliğini unutmuyorlar. Kaşgay oldukları için gurur duyuyorlar. Bütün bunlar hakkında bilgileri biz "Kaşgaylar ve Onların Folkloru" kitabından öğreniyoruz. Kitap 2020 yılında yayımlanmış olsa da buradaki her olay, her durum Kaşgay Türklerinin kahramanlıkla dolu şanlı tarihi, folklor ve kültürü, hayat tarzı, aile ve geçim gelenekleri ile bağlı araştırmacıların uzun yıllar içinde beyninde toplayarak hazırlayıp hayata geçirmeye çalıştığı, tasarımları ve düşüncelerin süzgecinden geçirerek oluşturduğu mükemmel araştırma eseri olarak bilim camiasının dikkatini çekmektedir. İnanıyoruz ki Kaşgay Türklerinin Türk dünyasına yeniden ve yeterince takdim olunması yolunda yorulmaz araştırmacı-bilim insanımız Ali Şamil'in "Kaşgaylar ve onların Folkloru" adlı mükemmel araştırmasının özel ve önemli bir yeri olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kaşgaylar, Türk, Folklor, Araştırma, Ali Şamil.

ABSTRACT

Kashgai live in the south of Iran. Kashgai Turks try to preserve language, dialect, tradition-custom, folklore, family-livelihood, ans ceremonies. As a result of their adaptation to society and assimilation to Persians, Kashgai gradually forgot

their important characteristics and structures and gave up their native language. However, Kashgai do not forget their national identity. They are proud to be Kashgai. We learn about all these from the book *"Kaşgaylar ve Onların Folkloru (The Kashgai and Their Folklore)"*. Even though the book was published in 2020, every event and every situation here is perfect, which researchers, who are connected with the heroic history, folklore and culture, lifestyle, family and livelihood traditions of Kashgai Turks, which have prepared and tried to put into practice over many years, filtering designs and thoughts. It attracts the attention of the scientific community as a research work. We believe that our researcher-scientist Ali Şamil's excellent research titled *"Kaşgaylar ve Onların Folkloru (The Kashgai and Their Folklore)"* will have a special and important place in the way of reintroducing the Kashgai Turks to the Turkish world.

Key Words: Kashgai, Turk, Folklore, Research, Ali Şamil.

AMEA Folklor İnstitutu Xarici Əlaqələr şöbəsinin müdiri Əli Şamilin "Elm və təhsil" nəşriyyatında işıq üzü görmüş 264 səhifəlik "Qaşqaylar və onların folkloru" kitabı araşdırıcının müxtəlif illərdə Qaşqay elinə səfərləri ilə bağlı yazıları daxil edilmişdir. Qaşqay türklərini Azərbaycan türkləri və Azərbaycan Respublikası ilə bağlayan tellərdən bəhs edən məqalələr, eləcə də bu xalqın istedadlı insanlarının yaradıcılığından seçmələr və onlardan toplanmış folklor nümunələri də kitaba diqqəti artırır.

Kitab folklor tədqiqatçısı, şair Ərsalan Mirzəyinin "Biz Türkək, biz Qaşqayiyək" şeiri ilə açılır. "Biz Türkək, biz Qaşqayiyək, bizim ağır el varımız, / Ağzımız içində şirin, şəkkər təkin dil varımız" mətləli qəzəlində Ərsalan Mirzəyi Qaşqay elinin bəy-xan oğullarının, qələmqaşlı, alagözlü nazənin gözəllərinin, qorxmazlıq, dönməzlik, ərlik-ərənlik simgəsi olan bu xalqın – qaşqayılığın ən xarakterik xüsusiyyətlərinin tərənnümünə nail olmuşdur.

Əli Şamil adət-ənənələri, tarixi keçmişi, folkloru, dil və ləhcələri ilə bağlı az məlumatlı olduğumuz doğma Qaşqay türkləri haqqında günümüzəcən müəyyən araşdırmaların aparıldığını, tədqiqat əsərlərinin və toplama materiallarının çap olunaraq geniş ictimaiyyətə təqdim olunduğunu qeyd edir. Bunu da təəssüf hissiylə bildirir ki, həmin tədqiqatlar fars dilində, yaxud fars əlifbası ilə nəşr olunduğu üçün onlarla dünya elmi ictimaiyyətinin, ən başlıcası isə bütün dünyada yaşayan 50 milyonluq Azərbaycan türkünün fars dilini bilməyən əhəmiyyətli hissəsinin tanış olması qeyri-mümkündür.

Ə.Şamil tədqiqat əsərini ərsəyə gətirmək üçün bu günədək Qaşqay türkləri ətrafında əzmkarlıqla araşdırma apararaq, "Qaşqaylar" adlı tədqiqat əsərini çap

etdirmiş Tağı İbrahimova (Şahin) istinad edərək, onun 1990-cı ilədək nəşr olunmuş tədqiqatlardan yararlandığını diqqətə çatdırır. Təbii ki, həmin tədqiqatlar da fars dilində olduğundan, Ə.Şamil bu əsərlərin Azərbaycan türkcəsinə çevrilməsinin vacibliyini qeyd edir. Alimin "Azərbaycan müstəqilliyinə qovuşandan sonra qəzetlərimizdə və dərgilərimizdə, radio-televiziyamızda, saytlarda, sosial şəbəkələrdə İranda yaşayan Türklər haqqında yüzlərlə məqalə oxumuş, verilişə baxmışam. Nə yazıq ki, Fars dilində yazılmış elmi əsərlərin dilimizə tərcüməsinə rast gəlməmişəm. Yaxın qonşumuz olan dövləti tanımaq, bu dövlətdə yaşayan soydaşlarımızla bağlı doğru-düzgün bilgi əldə etmək istəyiriksə, mütləq orada nəşr edilən, yazılan kitabları dilimizə tərcümə etməliyik" – fikrinə qoşularuq. Əli Şamil Türkiyəli alim, professor Ali Kafkasyalının "İran Türkləri" (2010), "İran coğrafiyasında Türklər" (2011), "İran Türkləri. Aşıq mühitləri" (2009), "İran Türk aşıqları və milli kimlik" (2009), "Kafkas koçakları" (2018), "Azərbaycanın qadın alimləri" (1991) kimi kitablarından, eləcə də elmi və dövri mətbuatda çap olunmuş məqalələri ilə tanış olaraq, Qaşqaylar barədə xeyli dəyərli bilgilər əldə etdiyini bildirir.

Eyni zamanda, bu mövzu ilə bağlı ən ciddi, sanballı araşdırma işi kimi Rəcəb Albayrağın ikicildlik "Türklərin İranı" adlı tədqiqat əsərini yüksək dəyərləndirir. R.Albayrağın "Azəri türklərinin dil klavuzu", "Əfqanıstan türkləri" kitabları ilə tanışlıqdan sonra həmin ikicildliyin böyük əhəmiyyət daşıdığının şahidi olan Əli Şamil, bu böyük alimin 2013-cü ilin fevralında müəmmalı şəkildə ölümündən sarsıldığını söyləyir (Təbii ki, bu müəmmalı ölüm hadisəsində azadfikirli güneyli soydaşlarımıza, qan qardaş-bacılarımıza qarşı hər zaman qəddarlıq nümayiş etdirmiş irticaçı fars şovinizminin şəksiz əli olduğu görünür. – Q.M.). Əsərin müstəsna dərəcədə əhəmiyyətini nəzərə alan professor Ramiz Əsgər Rəcəb Albayrağın "Türklərin İranı" kitabını dilimizə uyğunlaşdıraraq, öz vəsaiti hesabına 2016-cı ildə Bakıda nəşr etdirdiyini təqdir edərək: "Bu nəhəng əsərdə Qaşqaylar haqqında olduqca geniş bilgi var", – deyə bildirir.

Kitabda diqqətimizi xüsusi cəlb edən yazılardan biri "Qaşqayları mənə tanıdan insanlar" oldu. Məqalədə müəllif M.F.Axundov adına Respublika Kitabxanasının "Azərbaycan kitabı" şöbəsinin müdiri Məhəmmədəli Müsəddiqlə görüş və söhbətlərindən bəhs edir. Maraqlıdır ki, "1922-ci ildə İranın Gərmərud mahalının Yengicə kəndində doğulmuş, Azərbaycan Milli Hökuməti məhv edildikdən sonra, 1947-ci ildə ürəyini ailəsinin, körpə qızının yanında qoyub, canını götürərək min bir zülmlə Sovet Azərbaycanına sığınan" Məhəmmədəli Müsəddiq bu sətirlərin müəllifi Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetində təhsil aldığı illərdə (təxminən 1995-1996-cı illər) bizlərə fars dilindən dərs deyib. Olduqca mülayim, xoşxasiyyət, mehriban xarakterə malik bu ahıl yaşlı müəllimi tələbələrimiz çox sevirdi. Ad-soyadı və ləhcə şirinliyi də müəllimimizin Güney doğumlu olduğundan xəbər verirdi. Bu sətirlərin müəllifini isə həm çalışqan bir tələbə və şair kimi çox istəyirdi Məhəmmədəli müəllim. Eyni zamanda, fars dilinin incəliklərinə mükəmməl olmasa da, imkanım çatan qədər yiyələnməyimdə, bu əlifbanı qısa zamanda sərrast öyrənməyimdə müəllimim Məhəmmədəli Müsəddiqin rolu əvəzsiz olub.

Bu yerdə daha bir unudulmaz anı xatırlamadan keçmək istəmirəm: Müəllimim dərs ilinin sonunda öz əli ilə yazıb mənə "Ata" adlı qəzəlini hədiyyə etdi, məlumdur ki, dərkənarla birlikdə. Şeirə əlavə etdiyi avtoqrafda M.Müsəddiq öz sevimli, çalışqan tələbəsinə bəslədiyi səmimi ümid və arzularını ifadə edib. Və çox təəssüf ki, artıq növbəti dərs ilində biz sevimli müəllimizin dünyasını dəyişməsi səbəbindən bir daha onun səmimiyyətlə dolu dərslərini dinləmək səadətindən məhrum olduq. Məkanı cənnət olsun. Nur içində yatsın.

Əli Şamilin Qaşqaylar haqqında bilgi almasında xüsusi rolu olan M.Müsəddiq barədə məlumat verərkən, araşdırmaçı onun nəinki fars rejiminin hakim olduğu İranda, elə kommunist üsul-idarəsinin cənnət vəd edən Sovetlər İttifaqının tərkibində "çıraqban olan" Şimal Azərbaycanında da əziyyətdən gözü açılmadığını qeyd edir. Təsadüfi deyildir ki, şair Mirzə Mehdi Şükuhi haqqında apardığı araşdırmalarını istədiyi şəkildə yazıb ortaya çıxarmağa bu tayda da maneələr törədilir, nəticədə rejimin qadağalarına boyun əyməyə məcbur edilən tədqiqatçı, dissertasiyasını ideologiyanın tələblərinə uyğunlaşdırmağa qərar verir. Qaşqaylar haqqında müxtəlif məqalələr yazdırıb çap etdirən müəllifin əsərlərindən xeyli məlumat toplayan Əli Şamil, onunla tanış olduğu müddət ərzində hər görüşdə söhbətləri zamanı İranla aramızdakı sərhədlərin açılacağına inamsız yanaşdığından danışır: "Məhəmmədəli Müsəddiqlə tanışlığımızdan ötən 20 il ərzində onun sərhədlərin açılacağına inamsız yanaşdığını görmüşdüm. Mən isə həmişə elə bilirdim ki, yaxın 3-5 ildə İrana gediş-gəlişdə bir yumşalma olacaq. Finlər Leninqrada, Kareliyaya gedib-gəldikləri kimi, biz də Təbrizə, Ərdəbilə, Urmiyaya, Mərəndə gedib-gələcəyik. Lakin istəklərimlə reallıq üst-üstə düşmürdü..."

Təbii ki, Naxçıvanda sərhəd boyu çəkilmiş tikanlı məftillərin sökülməsi məsələsi ortaya atılanda onu qızğınlıqla müdafiə edənlərdən biri də Əli Şamil olur və ölümlə üz-üzə gəlsələr belə, istədiklərinə nail olaraq, sərhədlərin müvəqqəti də olsa açıldığı 31 dekabr tarixini Dünya Azərbaycanlılarının Həmrəylik Günü adlandırırlar.

"Təbriz Universitetində: 25 yanvar 1990-cı il" məqaləsində bu barədə yazan müəllif qanlı yanvar faciəsinin baş verdiyi gün – yanvarın 20-də səhərə yaxın çox çətinliklə qanunsuz şəkildə Arazı keçərək, İran Culfasına, ordan da Təbrizə getdiklərini bildirir. Burada çoxsaylı əngəl və təhlükələrə baxmayaraq, Təbrizli fəallarla və Təbriz Universitetinin tələbələri ilə görüşürlər. Burada rastlaşdığı Qaşqay gəncləri ilə söhbətləri zamanı bu azadfikirli gənclərin rejim tərəfindən necə izləndiklərini təsvir edir. Məlumdur ki, Azərbaycanda İranda yaşayan Qaşqaylar barədə çox səthi məlumat olduğu Əli Şamili daim narahat edir və tədqiqatçı İran İslam Respublikasına hər səfərində bu məsələni diqqətdə saxlamağa çalışır. Lakin tədqiqatçı bu əlaqələrin istənilən səviyyədə olmadığından narahatlığını gizlətmir: "...1990-cı ildən sonra gediş-gəliş asanlaşdı. Lakin əlaqələrimiz hələ də istənilən səviyyədə deyil. İİR-ə ən azı ildə bir dəfə getsəm də, Qaşqayların, Xələclərin, Qarapapaqların, Sunqur, Komican bölgəsində yaşayan Türklərin yazıçı və şairlərini, sənət adamlarını, ziyalılarını hələ də yaxşı tanımıram..."

1996-cı ildə yenidən minbir çətinliklə Təbrizə getməyə müvəffəq olan Ə.Şamil, dostlar vasitəsilə tanış olduğu Məhəmmədəli adlı Qaşqay gəncini özü ilə Bakıya gətirir ki, bəlkə onun əli ilə Qaşqay folkloru və ədəbiyyatı nümunələrini toplamağa nail ola bilsin. Lakin onun bu cəhdi də baş tutmur; həmin gəncə bəslənən ümidlər puç olur. Çünki gənci mənsub olduğu xalqın tarixi keçmişi və gələcək müqəddəratı o qədər də narahat etmirdi.

2000-ci ildə araşdırmaçı Tehranda olarkən Qaşqay Türklərinin istedadlı nümayəndəsi Pərvin xanım Bəhməni ilə tanış olur. Ondan Qaşqay aşıq, şair və musiqiçiləri barədə xeyli məlumat alır və məlum olur ki, fars rejiminin qorxusundan "Qaşqay aşıqları indi ya qəbiristanlıqda fatihə oxumaqla, ya da başqa bir peşədə çalışmaqla ailələrini dolandırmağa məcburdur". Təbii ki, tədqiqatçı bu vəziyyətdən hali olduqda təəssüf hissi keçirir: "Vəziyyətdən çıxış yolu axtardıq. Çox ölçüb-biçdikdən sonra Güney Azərbaycandan olan aşıqların və aydınların Qaşqay elinə səfərlərini planlaşdırdıq..."

Tehrana növbəti səfəri zamanı Pərvin Bəhməninin öz iş yerində - xalça-palaz satdığı zirzəmidə Qaşqay musiqiçilərindən ibarət "Hava" adlı gözəl bir ansambl yaratdığının şahidi olur. Öyrənir ki, ansamblın adı Qaşqaylar içərisində ən gözəl yır deyən (şeir deyən, mahnı oxuyan mənasında – Q.M.), mahnı oxuyan bir qadının adından götürülüb.

Ansamblın üzvləri arasında Pərvin Bəhməninin oğlu Damun Şeşbölüki, Arəş Əzizi, Dirəxşən Şölə, Momtahan Nazəni, Qurban Nəcəfi və başqalarının da olması Qaşqay milli folklor və musiqiqsinin yaşadılıb inkişaf etdirilməsindən xəbər verirdi.

Əsərlə tanışlıqdan öyrənirik ki, Pərvin xanımın Qaşqay mədəniyyətinin, musiqi və folklorunun inkişafı sahəsindəki fəaliyyəti qadınların səhnəyə çıxmasını əngəlləməyə çalışan rejim muzdlularının xoşuna gəlmir, "Laylalar" adlı konsert təşkil edərək, orada səhnəyə tək çıxan Pərvin Bəhməniyə qarşı kampaniyaya başlanılır. Lakin vəziyyətin gərginləşdiyini və mərd, mübariz Qaşqay türk xanımının dönməzliyini, Qaşqayların da elliklə onun müdafiəsinə qalxdığını görəndə geri çəkilməyə, qadağa prinsiplərini yumşaltmağa məcbur olan Ayətullah Seyid Əli Xamneyi deyir: "Hansınızın anası sizə uşaqlıqda layla çalanda qonşu qadınları da çağırıb deyərdi ki, gəlin mənim balama layla deyək? Layla tək oxunar!"

Beləliklə, fars rejimi cəsur Qaşqay xanımının bu cəsarətli addımı qarşısında duruş gətirmək iqtidarını itirir.

Babəkin adı ilə bağlı olan Kəleybər qalası ətrafındakı dirənişlərdə də Pərvin Bəhməninin başçılıq etdiyi dəstənin göstərdiyi fədakarlıq İran jandarma qüvvələrinə dirəniş göstərən Azərbaycan türklərinə əsl nümunə oldu.

Əsərdən belə məlum olur ki, Əli Şamilin P.Bəhmənini rəhbərlik etdiyi "Hava" ansamblı ilə birlikdə Azərbaycana gətirmək cəhdi baş tutmasa da, onların Türkiyəyə gedərək, konsert proqramı təşkil edilməsinə nail olur; ağır xəstəliyə düçar olan Pərvin vanımın vəziyyəti barədə ünlü türk araşdırmaçısı, professor, yazar Ali Kafkasyalıya xəbər verir və nəticədə ona mənəvi dayaq durmaq yolunda addım atılır.

Giresun Universitetində 2016-cı ilin may ayında keçirilən "Beşinci Türk Dünyası Aşıqlar Şöləni və Pərvin Bəhməni Qaşqayi Halk Bilimi Simpoziumu" da məhz bu yolda atılan ən uğurlu addım olur. Nəticədə uzun illər ərzində "gözdən-könüldən uzaq düşmüş" Qaşqaylara qucaq açan, onların misilsiz mədəniyyət və folklorunun təqdimatına imkanlar yaradan doğma Türk qardaşların bu təqdirolunmalı hərəkətindən mənən ruhlanan Pərvin xanımın səhhətində yaxşılaşma baş verir. Axı bu, Qaşqay türk folkloru və musiqisinin Türk Dünyasına təqdim olunması yolunda yaşıl işıq yandırılması demək idi. Və bu işığın yandırılması həmin mədəni əlaqələrin getdikcə genişləndirilməsinə imkan yaratdı.

Daha sonra Qaşqayların məşhur musiqiçilərindən olan Fərəməz Gərmrudinin rəhbərlik etdiyi musiqi qrupunun Azərbaycana gələrək yeni maraqlı layihələr həyata keçirməsi reallaşdı. Pərvin xanımın oğlu Damun bəyin bu əlaqələrin möhkəmlənməsində rolunu xüsusi vurğulayan Əli Şamil, onun sayəsində Azərbaycan musiqilərinin İran televiziyalarında nümayişinə, eyni zamanda ölkəmizə Güneydən gələn musiqi qrupunun fəaliyyətinin müəyyən layihələr çərçivəsində genişləndirilərək işıqlandırılmasına nail olunduğunu yazır. Həmin uğurlu layihələrdən biri onun "Çahargah" muğamı əsasında çəkdiyi "Göyərçin qanadları" adlı sənədli filmi olur. Bu sənədli filmin İranın bir çox yerlərində və Bakıdakı Muğam Mərkəzində məşhur musiqiçilər qarşısında nümayişi həm Qaşqay türklərinin musiqi, rəqs və folklorunun, həm də bu tay Azərbaycanımızın görməli yerlərinin, folklor və mədəniyyətinin reklamı baxımından da xüsusi əhəmiyyət kəsb edirdi.

Qaşqay türklərinin tədqiqatçını Qaşqay elinə müntəzəm surətdə dəvət etmələri çox vaxt Əli Şamilin imkanları ilə üst-üstə düşməsə də, 2018-ci ilin aprelində belə bir səfər baş tutur. Həmin səfər nəticəsində Əli bəy bu el və onun möhtəşəm övladları barədə T.Ə.İbrahimovun (Şahin) "Qaşqaylar" kitabından aldığı məlumatların daha da dolğunlaşdırılmasına nail olur.

Miladdan öncə VI əsrin sonlarında Əhəməni imperatoru I Daranın vaxtında salınmağa başlamış Persepolisi – Təxti-Cəmşidi, Qaşqay xanı Kərim xan Zəndin (1705-1779) tikdirdiyi qala-saray – Qaşqay xanlarının sarayını, Sədi və Hafiz Şirazilərin türbələrini və s. ziyarət edib. Kitabdab öyrənirik ki, "Quran qapısı" adlı qapı keçmişdə Şiraz şəhərinə giriş məqsədilə tikilmiş 6 qapıdan bugünümüzə gəlib çıxan yeganə qapıdır. Kərim xan Zənd öz hakimiyyəti illərində (1763-1779) qapını təmir edib. İsfahan yolu üzərindəki həmin giriş qapısını İzzədüddövlə Deyləmi (hakimiyyət illəri 966-978) tikdirib. Kərim xan əsrlər boyunca uçulub-dağılmış qapını bərpa edərkən, üstündə iki kiçik otaq da tikdirərək, həmin otaqlara gözəl xətlə yazılmış Quran kitabları qoydurur. Şəhərə gələn qonaqların və yerli əhalinin bu Quranların altından keçmələrinin xüsusi bir anlamı olduğunu yazan tədqiqatçı qeyd edir ki, munis hiss və mərama xidmət edən bu müqəddəs kitabların olduğu otaqlar qapı ilə birlikdə Rza xanın göstərişi ilə sökülür və oradakı Quranlar Parisə aparılır. Daha sonra Hüseyn İlqa adlı tacir yenidən qapını tikdirir. Və beləcə bu qapıdan qalan mövcud nişanələr cüzi elementlər şəklində qalmaqdadır.

Kitabdakı maraq doğuran məqalələrdən biri "Azərbaycanın ilk folklorçusu – Baba Kuhi Bakuvi"dir. Əksər Qaşqay türkünün "Şirazlı bir Fars" kimi tanıdığı

Baba Kuhinin "Qafqaz dağlarının güneyində, indiki Azərbaycan Respublikasının ərazisində mövcud olmuş Şirvanşahlar dövlətindən (861-1538) gəldiyini" yazır Əli Şamil.

Araşdırmaçı qeyd edir ki, Baba Kuhinin ad və soyadının yazılışı müxtəlif mənbələrdə o qədər də fərqli olmasa da, "ciddi fərq künyəsinin Bakuvi, Şirvani, Şirazi, Nişapuri kimi yazılmasındadır". Ən etibarlı mənbə kimi tədqiqatçı "Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası"nı götürür: "Baba Kuhi Bakuvi (Məhəmməd, yaxud Məhəmmədəli ibn Abdullanın təxəllüsü, 948-1050) Azərbaycan şairi, filosofu, Şərq ölkələrinə (İran, Ərəbistan, Hindistan və s.) səyahət etmiş, bir müddət İranın Nişapur şəhərində, sonra Şirazda yaşamışdır..." (ASE, 1976: 517, I cild).

8 illik Hindistan səyahətindən qayıdan Hacı Zeynalabdin Şirvani 1809-cu ildə özünə Şiraza gələrkən burada çox qalmır, ikinci gəlişi zamanı 1815-ci ildə Şiraz yaxınlığındakı Baba Kuhi deyilən yeri özünə məskən seçir, sonra burada evlənir. Həmyerlisi olan böyük sufi filosofunun qəbrini abadlaşdırır və ona başdaşı qoydurur. "Ondan 22 il sonra isə Fars vilayətinin hakimi Təhmasib Mirzə qəbrin üzərində bir türbə tikdirmişdir".

Göründüyü kimi, araşdırmaçı Ə.Şamil Şirazda olarkən, bu böyük sufi alimin təkcə qəbrini – məqbərəsini ziyarət etməklə kifayətlənməmiş, onun doğum-ölüm tarixi ətrafındakı fərqli fikirlərə aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. Vikipediyada Baba Kuhinin 140 il ömür sürməsi ilə bağlı fikrin inandırıcı olmadığını, Zakir Məmmədovun, Nurəddin Kərəmovun, M.Nazif Şahinoğlunun,

Yevgeni Bertelsin, Sara Aşurbəylinin, Tağı Musəvinin, Füzuli Bayatın, Solmaz Rzaquliyeva və digər araşdırmaçıların gəldiyi qənaətləri təhlil edərək, yekun nəticəyə gəlir ki, müxtəlif qaynaqlarda fərqli doğum-ölüm tarixi göstərilən (təəssüf ki, hələ də bu tarixlər dəqiqləşdirilməmiş olaraq qalmaqdadır – Q.M.) Baba Kuhinin adına çıxılan "Divan"ın (fars dilində yazılmış) da heç də Bakuviyə aid deyil. Fikrini onun bizə gəlib çıxan əsərlərinin farsca deyil, ərəb dilində yazıldığı ilə əsaslandırır. Eyni zamanda, şiəliyin təbliğinə həsr olunmuş bu şeirlərin Baba Kuhiyə aid olmadığı şəksizdir, qənaətinə gəlir.

Müəllif bu ilin yayında Şirazda olarkən görüşdüyü Qaşqay ziyalılarının Baba Kuhinin – məşhur sufi alim Şeyx Məhəmmədəli əbu Abdullah Məhəmməd ibn Abdullah ibn Ubeydullah ibn Əhməd Şirvani Baba Kuhinin azərbaycanlı olmasını bilməmələrindən üzüldüyünü və Bakıya dönən kimi "Qaşqay elinə səfər" adlı irihəcmli məqalə yazaraq, "525-ci qəzet"-də çap etdirdiyini bildirir. Məqalə qəzetin 3 sayında ardıcıl olaraq geniş oxucu kütləsinə təqdim olunur və burada Baba Kuhi şəxsiyyətinə, kimliyinə geniş yer verilir. Məqalənin surətini İranda yaşayan dostlara göndərir və Urmiyada yaşayan millətsevər Fərhad Cavadi məqalənin Baba Kuhi ilə bağlı hissəsini əski əlifbaya çevirərək, həm insanlar arasında yayır, həm də "Xudafərin" dərgisinə çatdırır. "Xudafərin" dərgisi də yazını operativ şəkildə oktyabr ayında nəşr olunan 169-cu sayında çap edir. Müəllif Qaşqaylar arasında geniş əks-səda doğuran bu məqalənin təsiri ilə böyük qruplar şəklində Qaşqayların ailəliklə Baba Kuhinin məzarını ziyarətə getdiklərini, orada qurban kəsdiklərini fəxrlə qeyd edir. "Ocaq" Qaşqay Mədəniyyət Mərkəzinin rəhbəri İsmayıl Musalı

və fəallar bu ziyarətlər zamanı Baba Kuhi ilə bağlı çıxışlar etmiş, şeirlər səsləndirmişlər.

Əli Şamil Qaşqayların evlərində qonaq olarkən, 1960-cı illərdə doğulub böyüdüyü Göyçə mahalındakı dönəmlər yadına düşür. Həmin vaxtlar Bakıdan, Gəncədən, İrəvandan və s. yerlərdən kimə qonaq gəlirdisə, hamının ora yığışdığını, sonra növbə ilə qonağın hər evə dəvət olunduğunu xatırlayır. Sonralar get-gedə bu ənənənin aradan qalxdığından təəssüflənən araşdırmaçı, Qaşqaylarda bu ənənənin hələ də yaşadığından qürur hissi keçirir.

Şirazda alim Mənuçehr Kəyani ilə Zarqanda folklor araşdırmaçısı, gözəl tənbur ifaçısı Ərsalan Mirzəyi və başqaları ilə yaddaqalan görüşləri barədə məlumat verir.

Müəllif qeyd edir ki, Şiraz və çevrəsində yaşayan Türklərin tarixi sistemli öyrənilmədiyindən, onlar ancaq bir birləşdirici adla populyarlaşıblar: - Qaşqaylar adı ilə!

Kitabda verilən aşağıdakı məlumat Qaşqayların ənənəyə söykənən tarixi kökləri və günümüzdə mövcud olan tayfaları barədə müəyyən bilgi almağımıza kömək edir:

"... Yaylaq-qışlaq həyatı yaşayan Qaşqayların əsasını Əmələ, Dərəşiri (Derre Şuri), Kəşküllü (Keşkolli) (bu tayfa da öz daxilində Böyük Kəşküllü və Kiçik Kəşküllüyə bölünür), Şeşbölüki (Şeşbəyli), Farsimədan (Yəni, farsca bilməyənlər. Bu tayfanı həm də bizim "İmirli" dediyimiz Eymurlu kimi də adlandırırlar) təşkil edir. Bunlardan başqa, elin idarə olunmasında söz sahibləri olsalar da, sayları az olduğundan təsir gücləri zəif olan Qaraçaylı, Rahimli, Səfixanlı, İgdir və b. kiçik tayfalar var. Böyük tayfalar da öz daxillərində tirələrə bölünür..."

Daha sonra araşdırmaçı tirələrin adlarından onların böyük Türk tayfalarından qoparaq burada bir çatı altında biləşdiklərinin, Qaşqay elini yaratdıqlarının məlum olduğunu yazır. Məsələn, Əmələ tayfasını yaradan Bayat, Dügər, Çobankara (Çobankərə), Oryat, Əmir Salari, Çigini və b., Dərəşurlu tayfasını təşkil edən Qaraçorlu, Qarakeçili, Cəlali, Qırrıxlı (Qırxlı), Göyçəli, Lək, Mosullu və b., Kəşküllü tayfasının tirələrindən Ağqoyunlu, Oyrad, Ağacərli, Oxçulu, Gəncəli, Göyçəli, Qucar və b., Şeşbölüki tayfasından Arıqlı, Ağacəri, Tərəkəmə, Cığallı, Şamlı, Əmələ, Qəcər (Qacar) və b., Farsimədan tayfasından Tuva, Çobankara (Çobankərə), Dənizli, Doğanlı, Şeybani, Əmələ, Lək, Mosullu, Yağmurlu və başqalarının adını çəkən müəllif, Qaşqay elində İğdır, Xələc, Əfşar, Uyğur, Qaraqoyunlu, Bəydili, Qaragözlü, Ayvatlı, Muğanlı, İrəvanlı soyadını daşıyanların olduğunu qeyd etməklə yanaşı, onların bu soyadları öz tayfalarının adlarından aldıqlarını söylədiklərini diqqətə çatdırır.

Maraqlıdır ki, bu tayfa və tirələrin adları bu tay Azərbaycanımızda da məşhur olan tayfa və yer adları ilə olduqca uyğun gəldiyi üçün böyük maraq doğurur. Azərbaycan toponimləri ilə üst-üstə düşən Oxçulu, Bayat, Oryat, Çobankərə, Göyçəli, Lək, Gəncəli, Ağqoyunlu, Tərəkəmə, Qəcər(Qacar), Əfşar, Qaraqoyunlu, Bəydili, Muğanlı, İrəvanlı və b. məşhur adların eyniliyi, həmin tayfa və nəsillərin hazırda yaşadıqları yer ilə köçüb gəldikləri yerlər arasındakı tarixi bağlılığın mövcudluğunu bir daha sübut edir.

Araşdırmaçı Qaşqayların yaylaq-qışlaq həyatı sürdüklərini qeyd edərək, bu mövsümi həyat tərzinin təsvirini gözlərimiz önündə canlandırmağa nail olur. Məlum olur ki, Zəroş dağlarının ətəklərində yaylaq-qışlaq həyatı keçirən Qaşqaylar ilin 2-3 ayını eni 20-60, uzunluğu 500-1000 kilometr olan bu ərazidə keçirirlər. Daha sonra məlumat alırıq ki, Qaşqaylar yaşadıqları həmin yurdu "qara çadır" adlandırırlar. Çadırın quruluşunu təsvir edən müəllif bu xalqın həyat və məişət tərzi barədə ətraflı məlumat verir. Köçəri Türk tayfalarının maldarlıq və əkinçilik ənənələri timsalında bu cür yaşayış tərzi bizə başqa mənbələrdən də yaxşı tanışdır. Qaşqay Türkləri də eləcə!

Mənbələrdə həm də "böyüklük", "nəhənglik", "möhtəşəmlik" anlamında işlənən dilimizdəki "qara" sözünü Qaşqaylar rəng mənasında işlətmirlər, deyə bildirən müəllif, misal kimi onların dilində işlənən (elə bizim dilimizdə də. – Q.M.) "qara qovurma", "qara qurud", "qaraney" və başqa söz və söz birləşmələrini misal göstərir.

Qaşqay elinin bir ailə kimi idarə olunması da məhz onlar arasında heç vaxt sinfi mübarizəyə meydan verməyib. Hər zaman bir-birilərinin köməyinə yetməyi, əlsiz-ayaqsıza, bacarığı, fərasəti olmayana dayaq durmağı bu elin övladları özlərinə vicdan, şərəf borcu hesab ediblər. Bu fikrin sübutu olaraq araşdırmaçı aşağıdakıları diqqətə çatdırır: "... Qaşqaylar bir-birini dolandırmaqla kifayətlənməyib, yaylağa, qışlağa gedəndə yol boyundakı kəndlərin, qəsəbələrin kasıblarına pulsuz şor, qatıq, ayran, pendir, ət, yun, dəri və s. veriblər. Bunu da savab iş sayıblar".

1962-ci ildə həyata keçirilən torpaq islahatı isə Qaşqayların həyat tərzinə ciddi təsirini göstərməklə, onları oturaq həyata keçməyə məcbur edir ki, bunun nəticəsində qan tökməkdən belə çəkinməyən bu mərd elin övladları çox uzun çəkişmələrdən sonra hökumətin qərarına qarşı çıxmağın mümkünsüzlüyünü dərk edirlər. Hazırda "... Qaşqayların ən sıx yaşadıqları yer Fars vilayətidir. Firuzabad şəhərində yaşayanların da 70-80 faizi Qaşqaylardır. Mərkəzi Şiraz olan Fars vilayətində, İsfahan, Çahar-Mahalu, Bəxtiyari, Kuhgiluyə, Buyer-Əhməd, Xuzistan, Hürmüzqan, Yəzd, Kirman vilayətlərində də Qaşqaylar toplu halında yaşayırlar.

Qaşqayların dilləri dilimizə yaxın olduğu kimi, elin tərkibinə daxil olan tayfaların bir çoxu da Azərbaycandakı tayfalarla bir kökdəndir və yaşadıqları bölgənin coğrafi adlarında da ciddi bir yaxınlıq var. Məsələn, oradakı əsas çayların adı Kür, Qaraçay, Qarağac, Ucan, Seyvənd, Fəhliyandır".

Müəllif bütün bu məlumatlarala kifayətlənməyərək, Qaşqay türkləri haqqında ciddi araşdırmalar müəllifi kimi tanınan Türkiyənin Kastomonu Universitetinin professoru Namiq Musalıya məktub yazaraq ondan Qaşqaylar barədə geniş bilgi verməsini xahiş edir. Nəticədə, professorun araşdırmaçıya ünvanlanan məktubunu da olduğu kimi kitabda verməklə oxucu və tədqiqatçılarda bu xalq haqqında daha ətraflı məlumatın yaranmasına imkan yaradır.

Qaşqay elxanları və onların elxanlıq dövrlərini sistemli şəkildə izah edən müəllifin müxtəlif mənbələrdən götürdüyü məlumatlarla kitabda daha ətraflı tanış olmaq mümkündür. Müəllif bu məlumatları verərkən, Ağqoyunlu Həsənin nəslindən olan və Qaşqayların ilk elxanı hesab edilən Əmir Qazi Şahılı, daha

sonralar – 1819-cu ildə Fətəli şah Qacarın xanlıq titulu verdiyi Qaşqay elbəyisi Canı ağa, sonrakı Qaşqay elxanları Məhəmmədəli xan, onun qardaşı Məhəmmədqulu xan və başqalarının elxanlıq dövrlərinə səyahət edir. T.İbrahimovun (Şahin) qənaətlərinə söykənən müəllif yazır: "Məhəmmədqulu xanın 1867-ci ilə qədər elxanlıq dövrü Qaşqay elinin həyatında ən parlaq dövrlərdən biridir. Həmin dövrdə Qaşqay eli 60-64 min ailəyə, yəni 300-320 min nəfərlik elat əhaliyə malik idi.." (T.Ə.İbrahimov (Şahin). Qaşqaylar, səh.163).

Belə məlum olur ki, təbii fəlakətlərin və daxili ziddiyyətlərin böyük zərbə vurduğu Qaşqayların yeni dirçəliş dövrü XIX yüzilliyin sonlarına təsadüf edir. 1880-ci il doğumlu İsmayıl xan Sövlətüddövlənin elxan seçilməsi bu dirçəlişə böyük təkan verir, o, Qaşqay elini sıx birləşdirmək yolunda ciddi addımlar ataraq, mühüm tədbirlər həyata keçirir.

"1910-1911-ci illərin hadisələrindən bəhs edən Əbülfəz Qasimi yazır ki, İsmayıl xan Sövlətüddövlə Şirazın taxt-tacsız padişahı idi, mərkəzdən göndərilən valilərdən kimsə onun iradəsinə qarşı hərəkət edirdisə, Sövlətüddövlə onu əyalətdən çıxarırdı..." Məhz bu səbəbdən onun el içərisində "Sərdar-i əşayır" (Elin sərdarı - başçısı) adı ilə şöhrətləndiyi qeyd olunur. Daha sonra mərkəzi hökumətin Sövlətüddövləyə qarşı məkrli siyasətindən bəhs edən müəllif, onu elxanlıqdan uzaqlaşdıraraq yerinə Sərdar Ehtişamini təyin etdiyindən, İsmayıl xan və Qaşqay elinin onun tərəfində çoxluq qüvvəsi "Kazerun, Firuzabad, Şiraz və ətraf bölgələrdə Böyük Britaniya əsgəri birliklərinə qarşı vuruşur, Təngistan və Dəştistan mücahidlərinə köməyə getməklə Böyük Britaniya əsgəri birliklərinin ölkənin içərilərinə doğru irəliləməsinin qarşısını alırlar..." Qaşqayların dönməzliyindən təşvişə düşən baş nazir Vüsuqüddövlə nəticədə İsmayıl xan Sövlətüddövləyə və bölgənin müqavimət hərəkatının liderlərindən Nazer Divana dəfələrlə məktub yazaraq bu mübarizəni dayandırmağı tələb etsə də, müqavimət iştirakçıları mübarizəni dayandırmaqdan imtina edirlər. 2 ilə yaxın davam edən bu hərəkatda yenə Qaşqaylar Böyük Britaniyanın 40 minlik ordusuna, onların təcavüzkarlıq planlarına qarşı rəşadətlə döyüşərək, onların bu bölgəyə hakim olmalarına, hətta "Şirazı keçərək Fars əyalətinin quzeyinə getməsinə belə imkan vermirlər..."

Beləliklə, bu kiçik incələmədən aydın görünür ki, şücaət, qəhrəmanlıq, mərdlik, dönməzlik kimi yüksək keyfiyyətlər igid, mübariz Qaşqay türklərinin iliyində, qanındadır. Onlar ilk yaranışdan belə yaranıblar, tarixin qan yaddaşında kodlaşmış bu mirası gələcək nəsillərə qanla, genlə ötürməkdədirlər. Təsadüfi deyildir ki, İsmayıl xan Sövlətüddövlənin oğlanları Məhəmmədnasir, Xosrov, Məlikmənsur və Məhəmmədhüseynin də ömür yolları atalarının ömür yolunun davamıdır. Onlar ataları İsmayıl xanın Rza şah tərəfindən zindanda öldürülməsi xəbərini aldıqdan sonra təcavüzkar fars rejiminə qarşı hazırladıqları planlardan xəbər tutan hökumət qardaşların İrana gəlişinə qadağa qoyur. Lakin II Dünya Savaşı dönəmində yaranan qarışıqlıqdan istifadə edərək İrana gələ bilirlər. Hakimiyyətdəki boşluqlar isə onların Qaşqayların yanına gələrək elin başına keçmələrinə imkan verir.

Araşdırmaçı Əli Şamilin İsmayıl xan Sövlətüddövlənin oğulları və onların, üzləşdikləri məşəqqətlərə baxmayaraq, Qaşqay elinin müqəddəratının həlli yolunda apardıqları mübarizə dönəmləri barədəki ilginc araşdırmaları haqda təfərrüatlara varmadan, bildirmək istərdik ki, bu mərd elin comərd oğulları dədə-babalarından miras qalan şanlı tarixi öz qanları bahasına yaşadıb gələcək nəsillərə ötürməklə özləri bu tarixi yazanlardan olublar. "T.Ə.İbrahimov (Şahin) "Qaşqaylar" kitabında yazır ki, Qaşqay eli İran elatları sırasında ən mütəşəkkil, nizam-intizamlı, güclü, nüfuzlu, varlı, böyük el birliyi olmuşdur".

Əli Şamil Qaşqay elində bir çox tanınmış ziyalıların ocağında qonaq olmuş, saysız-hesabsız görüşlər, ziyarətlər nəticəsində bir daha əmin olmuşdur ki, Qaşqaylar yüzillər boyunca farsların arasında yaşasalar da, öz türkcələrini unutmamışlar. "Məsələn, bizim "sahib" dediyimiz sözə onlar "əyə" deyirlər. "Əyə" ("yeyə" - yəni, "yiyə" - Q.M.) sözü bizdə bəzi dialektlərdə hələ də işlədilir. Qaşqaylar şeirə "yır", şairə, şeir deyənə, mahnı oxuyana "yırçı", şeir deməyə və mahnı oxumağa "yırlamaq" deyirlər" – deyə araşdırmaçı bildirir.

Şirazda olarkən ona təqdim olunan "Gün açmaq" adlı dərgi (dərginin sahibi və redaktoru Zəhra İsgəndəri Nəsəbidir) və onun taleyi ilə bağlı araşdırmaçı yarı sevinc, yarı təəssüf hissilə bildirir ki, yazılarının çoxu Qaşqay türkcəsində olan dərgi 2017-ci ilin may ayından nəşrə başlasa da, abunəçisinin, alıb oxuyanının az olması səbəbindən cəmi 6 sayı işıq üzü görüb. "Aydınlar gileylənirdilər ki, ana dilində məktəb olmadığından dərgidə yazılanları Qaşqaylar çətin oxuyurlar..."

Buna baxmayaraq, Əli Şamil Qaşqay elinə səfər yazılarını nikbin sonluqla yekunlaşdırır: "Qaşqaylar bölgədə yaşadıqları illər boyunca çox savaşlarda iştirak ediblər. Bu savaşlarda 10 minlərlə övladlarını itiriblər. Dəfələrlə obalarına basqınlar olub. Qocaları, qarıları, qız-gəlinləri, oğul-uşaqları öldürülüb. Qoyun sürüləri, mal-qara naxırları, at ilxıları, xalça-palazları, ev əşyaları, bir sözlə, mal-mülkləri talan edilib. Buna baxmayaraq, onlar heç vaxt əyilməyiblər. Toparlanaraq yenidən dirçəlib mübariz əhval-ruhiyyələrini qoruyub saxlaya biliblər.

Farslarla, lorlarla, bəluclarla, ərəblərlə və b. xalqlarla eyni bölgədə yaşasalar da, onlarla heç bir milli və dini zəmində qarşıdurmaları olmayıb. Onların haqları tapdandıqda silaha əl atıblar. Bir sözlə, savaşlar əsasən elin daxili muxtariyyətini əldən vermədiyinə görə olub. Ənənəyə bağlı olduqlarına görə, ata-babalarının yaşadığı kimi sərbəst yaşamağa çalışıblar..."

Budur Türk yenilməzliyi, budur möhtəşəm Türk ruhu! Tədqiqatçının da qeyd etdiyi kimi, Qaşqaylar hələ də öz əski Türk ənənəsini yaşatmaqdadırlar. "Qaşqay aydınlarının topladığı folklor nümunələri arasında "Əsli-Kərəm", "Qərib-Şahsənəm", "Mahmud-Nigar", "Koroğlu" və sair kimi" dastanlar olduqca məşhurdur.

Qaşqaylar öz mədəniyyətlərini, ağız ədəbiyyatı incilərini, musiqi və folklor nümunələrini yaşatmaqda olsalar da, tədqiqatçının da haqlı olaraq gəldiyi qənaət budur ki, assimilyasiya sürətlə getdiyindən Qaşqay folkloru da məhv olmaqda, dünya mədəniyyətinin bir parçası beynəlxalq təşkilatların, mədəniyyət mərkəzlərinin gözü qarşısında əriyib getməkdədir. İran İslam Respublikası qapalı

ölkə olduğundan bir çox beynəlxalq qurumlar da buna müdaxilə edə bilmir. Çox təəssüf!

Kitabın 100 səhifəlik böyük bir hissəsini Qaşqay elindən toplanmış folklor nümunələri – Ata sözləri (Zərbül-məsəllər), Bayatılar (Asanaklar), Mərasim nəğmələri, Xalq mahnıları, Uşaq şeirləri, Yanıltmaclar, Sicilləmə-təkərləmə, Tapmacalar (Mətəllər), İnanclar, Lətifələr, Nağıllar, Dastanlardan parçalar, El şairlərinin şeirlərindən seçmələr təşkil edir. Təqdirəlayiq haldır ki, araşdırmaçı kitabda Qaşqayların öz dilindən aldığı danışıq nümunələrini olduğu kimi – müəllifiləri və söyləyənləri göstərilməklə yazıya köçürmüş, Qaşqay ləhcəsinin şirinliyini oxucuya bütün şəhd-şirəsiylə çatdırmağa nail olmuşdur. Tədqiqatın uğurlu cəhətlərindən biri də kitabın tarixilik baxımından mühüm faktlara istinadən qələmə alınmasıdır ki, burada müəllif bütün bu faktları özündə əks etdirən yerlərə canlı səyahətdən doğan təəssüratlardan yaranan məlumatları oxunaqlı bir şəkildə və elmi sübutlara əsaslanmaqla sənədli-publisistik dillə yazıb ortaya qoymuşdur. Kitab yaşadığımız ildə nəşr olunsa da, buradakı hər hadisə, hər fakt Qaşqay türklərinin qəhrəmanlıqla səciyyələnən şanlı tarixi, folklor və mədəniyyəti, həyat tərzi, ailə və məişət gələnəkləri ilə bağlı tədqiqatçının uzun illər ərzində beynində toparlayaraq hazırlayıb həyata keçirməyə çalışdığı, təxəyyül və təfəkkür süzgəcindən keçirərək meydana çıxardığı mükəmməl tədqiqat əsəri kimi elmi ictimaiyyətin diqqətini cəlb etməkdədir. İnanırıq ki, uzun illər ərzində özgürlük və yenilməzliyini qoruyub saxlamış bu möhtəşəm Türk toplumunun öz doğma Türk dünyasına yenidən və layiqincə təqdim olunması yolunda Əli Şamil hocamızın "Qaşqaylar və onların folkloru" adlı mükəmməl araşdırmasının müstəsna rolu olacaqdır.

TOZANLI / DOĞANŞAR'DA ETNİK YAPI

ETHNIC STRUCTURE IN TOZANLI / DOĞANŞAR

ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ В ТОЗАНЛЫ/ДОГАНШАРЕ

Fikri KARAMAN*

ÖZ

Tozanlı; Doğanşar ilçe merkezi ve 26 köyü, Hafik'in 22, Almus'un 12, Reşadiye'nin 15, Sivas merkezin bir, Koyulhisar'ın bir köyünü kapsayan bölgedir. Mezralar hariç olmak üzere günümüz Tozanlı coğrafyasında 77 köy ile bir ilçe merkezi bulunmaktadır. Tozanlı Kazası'nın merkezi Doğanşar idi. Kaynaklarda kazanın geneli Tozanlı olarak anılırken kaza merkezi İpsile olarak adlandırılmaktaydı. 1455'ten itibaren Tokat'a bağlı olan Tozanlı-Doğanşar 1870 tarihinde Sivas Sancağı'na bağlandı. Belgelerde görüldüğü üzere 1455 tarihinde İpsile Kalesi dışındaki köylerin tamamı Türklerden oluşuyordu. İpsile sağlam bir kaleye sahip olduğu için Osmanlı tarafından alınamamıştı. Fatih Sultan Mehmet'in 1460-61'deki Trabzon seferi sırasında İpsile'nin teslim olduğu ve kaleye Tozan Bey'in on bir askerinin yerleştiği görülmekte. Bu tarihten itibaren Türkler kaleye yerleşmeye başladılar. 1574 tarihinde İpsile'deki Rum ve Türk nüfusu yarı yarıya idi. 1600-1611 tarihleri arasında Rumlar İpsile'yi boşaltarak Tokat merkeze göç ettiler. 1611 tarihinden itibaren İpsile dahil olmak üzere Tozanlı / Doğanşar'ın hiçbir yerinde yerleşik gayr-i Müslim nüfusa rastlanılmamaktadır. Çalışmamda yörenin detaylı etnik yapısı, yöreye yerleşen Türk toplulukları, 1455'ten itibaren yöredeki erkek isimleri, bazı tarihlerde fiziki yapı ile günümüz yer adları hakkında bilgi bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk, Tozanlı, Doğanşar, Sivas, Tokat.

ABSTRACT

Tozanli is a region that covers Doğanşar district center and its 26 villages, 22 villages of Hafik, 12 villages of Almus, 15 villages of Reşadiye and one each village of Sivas and Koyulhisar. There are 77 villages and one county seat except hamlets in today's Tozanli region. Center of Tozanli county was Doğanşar. While the county in general referred to as Tozanli, the county seat was named as Ipsile in the

* Sabancı 50. Yıl Lisesi Tarih Öğretmeni. Avcılar/İSTANBUL (fikrikaraman@gmail.com)

sources. Tozanlı- Doğanşar, which was a part of Tokat since 1455, was attached to Sivas Sanjak in 1870. As mentıoned in the documents; villages, except İpsile castle, were entirely Turkish in 1455. The Otoman were unable to occupy İpsile as it had a completly sound castle. It is also seen in the documents that Mehmet II. occupied the İpsile castle while going war to Trabzon between 1460-1461; as a result, eleven soldıers of Tozan Bey settled in the castle. The settlement of Turkish tribes began from than on wards in 1574, the Turks and the Greeks were half and half in terms of populatıon. Between 1600 and 1611 Greeks left İpsile and mıgrated to the centre of Tokat. From the year of 1611 non-muslims were hardly ever seen in İpsile and Tozanlı / Doğanşar. My study consists of detailed ethnical structure, tribes settled down, male names from the time of 1455, archıtectural features of a definite time in the region and present names of locations.

Key Words: Türk, Tozanlı, Doğanşar, Sivas, Tokat.

OSMANLI TARİHİ ve GÜNÜMÜZDE TOZANLI

1455'ten itibaren Tokat'a bağlı olan Tozanlı / Doğanşar, 1870'te Hafik'e bağlandı. Doğanşar ve çevresi Tozanlı ismini **Tozan Bey** ve aynı isimle anılan cemaattan almıştır. **Tozan Bey,** 1455 öncesinde yörede idarî ve askerî yetkiliydi. Tozanlı cemaatinin lideri durumundaydı. Tozan beyin ne zaman öldüğünü bilmiyoruz. 1455 tarihli tahrirde Tozan beyin **Kasım, Hasan, İbrahim, Osman** ve **Hazar** isminde beş oğlundan bahsedilmekte. Tozan beyin torunları ve soyundan gelenler, sonraki asırlarda da Tozanlı nahiyesinde (kazasında) etkinliklerini devam ettirmişler, bölgeyi yönetmişlerdir.[1]

Tozanlı; günümüzde iki il (Sivas ve Tokat) ile beş ilçeye (Doğanşar, Hafik, Almus, Reşadiye, Koyulhisar) bağlı 77 köy ile Doğanşar ilçe merkezini ifade etmektedir.

1455 tarihinden itibaren Tozanlı'da 113 yerleşim merkezi görülmektedir. Bunların bir kısmı zamanla tarihten silinmiş. 1455 tarihinden itibaren yaklaşık 450 yıl, bir kısmı 500 yıl müddetle Doğanşar'a bağlı olan Tozanlı köyleri 1906, 1939, 1954 ve 1968 tarihlerinde Doğanşar'dan ayrıldılar. 14 köy Reşadiye'ye, 11 köy Almus'a, 21 köy Hafik'e, 1 köy Koyulhisar'a, 1 köy Sivas merkeze bağlandı. Bu kopmaların tek sebebi Doğanşar merkezle ulaşım imkanlarının kısıtlı oluşudur.

[1] Sivas Tapu Tahrir-TT 2-859 / 1455 Maliye, TT 19-890 / 1485 Maliye ve Evkâf, TT 79-926 / 1520 Maliye, TT 287-961 / 1554 Maliye ve Evkâf, TK 988 B.O.A (Başkanlık Osmanlı Arşivi) / 1574 Sivas Mufassalı Sh. 183-200b. TKA (Tapu Kadastro Arşivi)

a. Anadolu'nun Fethi ve Türklerin İskanı

Bizans Devleti, daha VI. yüzyıl başlarından itibaren Avrupa'da Türkleri bir yandan Hıristiyanlaştırdı, diğer yandan da askerî hizmete alarak Anadolu'ya iskân etti. Bu iskân ve askere alma işi, İranlılara ve Araplara (Müslümanlara) karşı yapıldı. Bu Türkler, Ankara ile Kayseri arasında, Bursa çevresinde, Antalya ve Milas taraflarında yerleşti. En büyük yerleşme Trabzon ve çevresi ile Tarsus (Karaman'a kadar) çevresinde oldu.[2]

Aynı dönemde Bizans'ın takip ettiği bu iskân politikasından Doğanşar da nasibini aldı. Yörede Doğanşar'a yakın mesafedeki Alan ve Çirmiş adlı yerleşim merkezlerinin varlığı bize bunu göstermekte. Alan ve Çirmişler diğer Türk topluluklarıyla birlikte X. asır ve öncesinde Karadeniz'in kuzeyinde yaşamaktaydılar. Bunlar; yöredeki Türk devletlerinin yıkılmalarından sonra Bizans'la birçok mücadeleye giriştiler. Kaybedenler Bizans hakimiyetini kabul ederek Bizans'ın istediği yerlerde iskân edildiler. Doğanşar yöresine yerleştirildiklerini ifade ettiğimiz, Çirmiş ve Alanlar Türk boylarındandır.[3]

1015-1021'lerde Anadolu üzerine ilk Türk keşif akınları başladı. 1071 Malazgirt Savaşı'ndan önce birçok Anadolu şehri Türklerin eline geçti: "1048 Erzurum, 1057 Malatya, 1059 Sivas, 1064 Kars, 1067 Kayseri, Niksar ve Konya, 1068 Amuxriyye, 1069 Honas" başlıca fethedilen şehirleri teşkil etti.[4]

Malazgirt Meydan Muharebesi ise Anadolu'nun kapılarını Türklere tamamen açtı. Bizans'ın mukavemeti 1071-1080 arasında tamamıyla kırıldı ve Orta Anadolu'da hiçbir tesiri kalmadı. Danişmendname'ye göre Gümüştekin Ahmet Gazi, Sivas'tan sonra ilk fetihlerini Yeşilırmak havalisinde yaparak Selçuk kaynaklarının **Danişmend ili** adıyla belirttiği bölgelerde devletini kurdu. 1085'te kurulan bu devletin sınırları içinde Sivas, Tokat, Niksar, Kayseri ile Çorum şehir ve vilâyetleri bulunuyordu.[5] Görüldüğü üzere Tozanlı / İpsile de bu ilk fethedilen yerlerin sınırları arasında bulunmaktadır.

Anadolu'nun batısında Selçuklu Devleti, Sivas ve çevresinde Danişmendliler, Doğu Anadolu'da Saltuklular, Artuklular, Mengücekliler ve Sökmenliler adıyla Türk devlet ve beylikleri kuruldu. Bu devletler kurulurken Türk toplulukları da Anadolu'ya akın akın gelip yerleşmeye başladılar.

Anadolu'da siyasî üstünlük kimi zaman Selçuklularda olmasına rağmen, kimi zaman da Danişmendlilerin eline geçiyordu. 1175 tarihinde Selçuklu Sultanı II. Kılıç Arslan'ın Danişmendli Devleti'ne son vermesiyle,[6] Danişmentli topraklarıyla birlikte İpsile ve çevresi de Anadolu Selçuklu yönetimine girdi.

Tozanlı / Doğanşar 1335-1381 yılları arasında Eretna, 1381-1398 yılları arasında Kadı Burhanettin Ahmet Devleti sınırları arasında yer aldı. Kadı Burhanettin, Temmuz 1398'de Akkoyunlu Kara Yülük Osman tarafından öldürüldükten sonra

---

[2] SEFEROĞLU; S. K. / MÜDERRİSOĞLU (1986). A. Türk Devletleri Tarihi, Ankara, s. 65, 66.

[3] KURAT, Akdes Nimet; Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri, s. 113, 153 ve SEFEROĞLU; S. K. / MÜDERRİSOĞLU (1986). A. Türk Devletleri Tarihi, Ankara, s. 55

[4] TURAN, Osman (1984). Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, s. 20.

[5] TURAN, Osman (1984). Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, s. 112, 113.

[6] TURAN, Osman (1984). Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, s. 668.

Sivas halkı Osmanlıları şehre davet etti. 1399 yılında mühim bir kuvvetle gelen Yıldırım Bayezıt Sivas, Tokat ve Kayseri'yi Osmanlı topraklarına kattı.[7]

Böylece, Sivas ve Tokat'la beraber Tozanlı da ilk defa Osmanlı yönetimine girmiş oluyordu. Fakat bu durum uzun sürmedi. Osmanlı Devleti için diğer bir Türk cihangiri olan Timur tehlike olarak belirdi. 1402'de Ankara'da yapılan savaşı Bayezıt kaybederek Timur'a esir düştü ve Anadolu'da da 11 yıl sürecek olan Fetret Devri böylelikle başladı. Anadolu Türk birliği bozuldu, Osmanlı'nın ilhak ettiği eski Türk beylikleri yeniden teşekkül etmeye başladı. Sivas, Tokat, Amasya ve Çorum yöresinde ise Kızıl Ahmetliler bir beylik halinde ortaya çıktılar.

b. Tozanlı / Doğanşar Bölgesinin Kesin Olarak Osmanlı Yönetimine Girmesi ve İpsile'nin Fethi

Kızıl Ahmetliler'in 1424'te ortadan kaldırılmasıyla, Tozanlı ikinci defa ve kesin olarak Osmanlı yönetimine girdi.[8]

1455 tarihli Sivas Tapu Tahrir Defterine göre, İpsile dışındaki yerleşim merkezlerinin tamamı Türklerin elindeydi. Bu köylerin hiçbirinde gayr-i müslim nüfus bulunmuyordu. **İpsile** sağlam bir kaleye sahipti. 1455'te İpsile'deki değirmenin harabe halinde olması, kuşatmanın etkisini göstermektedir. Fetihten sonra değirmenin faaliyete geçtiği görülmektedir.[9]

İpsile kalesinin, Fatih Sultan Mehmet'in 1460-61 tarihlerinde düzenlediği Trabzon seferi sırasında teslim olduğu anlaşılmakta. 1485 tarihli Tapu Tahrir Defterinde İpsile'ye yerleşen ilk sekiz askerin isimleri yazmakta. Bunlar; Müslümânân ki, evlâd-ı Tozanlu'nun nûgerleri / neferleridir.

İsimleri; **Hayreddin Fakîh imam, Şeyh Çoban, Halife veled-i Ya'kûb, Mehmed veled-i Hacı Hasan, Ahmed birâder-i mezkûr, Ramazan, Pirî veled-i Abdülaziz, Çerak veled-i Turkaya "Sipahizâde".**[10]

c. Tozanlı / Doğanşar'da Etnik Yapı[11]

Tozanlı nüfusu ile ilgili en eski bilgi 1455 tarihine ait. 1455'de Tozanlı nüfusu 1.734, 1485'de 2.181, 1520'de 2.360, 1554'de 4.626, 1574'de 7.574, 1831'de 9.504, 1845'de 6.090 ve 1915'te 12.635 kişiden oluşmaktaydı.[12]

1455 tarihli tahrirden anlaşıldığına göre, Tozanlı'daki köylerin tamamı Türklerden oluşmaktadır. Bu durum diğer tarihlerde de aynen devam etmiştir.

1485, 1520, 1554 ve 1574 tarihlerinde İpsile merkezdeki Gayr-i Müslimler Müslümanların 1 / 3'ü kadardı. 1485'ten itibaren İpsile merkezde hem Müslüman

---

[7] YÜCEL, Yaşar (1987). Kadı Burhanettin, Ankara, s. 42.

[8] KARAMAN, Fikri (2000). Doğanşar İlçesi ve Köyleri Belgeseli, İstanbul, s. 24

[9] TT 2, 859 / 1455 Maliye. B.O.A

[10] TT 19-890 / 1485 Maliye ve Evkâf

[11] Konu ile ilgili Atlas Dergisi'nde ilmi usullere dayanmadan verilen bilgiler; "… İşte o mızraklı tarih, kalkanlı tarih, ilginç bir demografik toplam ortaya çıkartmış görünüyor Sivas'ta. … Sebastea Roma devrinde buraya verilen addı. **Sezar'ın Roma'dan getirip Hafik ve Doğanşar'a yerleştirdiği topluluklar zamanla Rumlaştı. Mübadele'de giden oldu, Müslümanlığı kabul edenlere ise ZOLALAR dendi."** Şeklindedir. Gürsel Korat, Sivas, Atlas Dergisi, Sayı 147, Sh.135, Yıl Haziran 2005. Mübadelede Tozanlı-Doğanşar yöresinden gönderilen kimse yoktur. Zola kelimesi, Hafik merkezde oturanların dağlı Türkmenler için kaba anlamında kullandığı ifadedir. Bu kelime Tozanlı / Doğanşar insanınca hakaret ve hatta küfür olarak algılanmaktadır.

[12] KARAMAN, Fikri (2003). 1455'ten 2003'e Tozanlı Kazası, İstanbul, s. 49 - 53

hem de Gayr-i Müslimlerin sayısı artmıştır. Bunun sebebi İpsile merkezin güvenlik açısından elverişli olmasıdır. Tozanlı bölgesi dışındaki Rumların da İpsile'ye geldikleri anlaşılmaktadır.[13]

1574 ile 1601 yılları arasında nüfusta düşme eğilimi başladı. Bu düşme eğilimi 1601-1611 yılları arasında da devam etti. Tozanlı'nın nüfus kaybı bu dönemde % 46.82'dir. Bu büyük düşüşün aynı dönemde devam eden iktisadî ve sosyal çalkantılar ile yakın ilgisi vardır. 1611-1620 arasında diğer nahiyelerde görülen nüfus artışı Tozanlı'da görülmemektedir. Tozanlı'daki nüfus kaybından gayr-i Müslimlerin İpsile'yi terk ettikleri anlaşılmaktadır.

Tozanlı'nın 19. Yüzyıl sonlarına kadar bağlı olduğu Tokat'ta ise durum şöyleydi: 1574 ile 1641 döneminde Tokat kazası kırsalında % 67.98'lik bir nüfus kaybı vardır. Benzer durum Tokat kazasında yaşayan Gayr-i Müslim nüfus için de geçerlidir. Tokat kazası dahilinde 1574-1642 yılları arasında cizye ödeyen Gayr-i Müslim nüfusta % 68.50'lik bir düşüşü görülmekte. Gayr-i Müslim nüfustaki azalma ile Tokat kırsal nüfusundaki % 67.98'lik azalma arasında bir yakınlık görülüyor. Tokat kırsalında Gayr-i Müslim nüfusta azalma görülürken, Tokat merkezde ise Gayr-i Müslim nüfus'ta artış dikkati çekmektedir.[14]

Gayr-i Müslimlerin önceki tarihlerde de bölgeden çekildikleri bilinmekte. Gümüştekin Ahmet Gazi'nin Yeşilırmak havzasında 1080'li yıllarda yaptığı fetihler esnasında, Süryani tarihçisi MİHAEL, Rumların Danişmend ili / Pont'tan gidişlerini şöyle anlatmakta: "Türklere karşı yenilen Rumlar bir daha onlara karşı duramadılar. İmparator Mihael korkuya düştü. Hıristiyanlara acıyarak Pont'ta kalmış halkın bakiyelerini eşyaları ile birlikte atlara ve arabalara yükletti; denizin ötesine (Yani Anadolu'dan Balkanlara) nakletti."[15] **Görüldüğü üzere Rumlar Yeşilırmak havzasında yenildikleri zaman din değiştirme değil, memleket değiştirme yolunu tercih ederek, buraları boşaltmışlardır.**

Benzer başka bir bilgiyi, Robert MANTRAN ifade etmekte. MANTRAN eserinde şöyle diyor: **"Fatih dönemi ve devamında diğer birçok bölgeyle birlikte Sivas ve Tokat yöresindeki Gayr-i Müslimler, İstanbul'un değişik semtlerine iskâna tabi tutulmuşlardır."**[16]

1682, 1690-91 ve 1693-94 tarihlerinde Tozanlı'da Gayr-i Müslim nüfus görülmemektedir.

---

[13] KARAMAN, Fikri (2003). 1455'ten 2003'e Tozanlı Kazası, İstanbul, s. 45-47.

[14] AÇIKEL, Ali (1999). **Changes In Settlement Patterns, Populatıon And Socıety In Nort Central Anatolıa: A Case Study Of The Dıstrıct (Kaza) Of Tokat (1574-1643)** A thesis submitted to the University Of Manchester for the degree of Ph.D. in the Faculty of Arts. s. 65-73, 115-117, 158-180'den özet bilgi.

[15] TURAN, Osman (1984). TURAN, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, s. 39, 40.

[16] MANTRAN, Robert; çeviri KILIÇBAY, Mehmet Ali; ÖZCAN, Enver (1990). 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul, Cilt. I, Ankara, s. 44

H.1093 / 1682'de Tokat Voyvodalığı'na bağlı yerlerin hane ve kişi olarak nüfusu:							
NAHİYE	LİVÂ	VTH	VMH	TH	MH	ZH	TAHMİNİ NÜFUS
Komanat	Sivas	275	8	283	178	105	1.145
Kafirni	Sivas	240	108	348	348	-	1.740
Tozanlı	Sivas	132	104	236	236	-	1.180

H.1102 / 1690-91'de Tokat Voyvodalığı'na bağlı yerlerin hane ve kişi olarak nüfusu:							
NAHİYE	LİVÂ	VTH	VMH	TH	MH	ZH	
Komanat	Sivas	181	23	204	159	45	
Kafirni	Sivas	208	79	287	283	4	
Tozanlı	Sivas	121	23	144	144	-	

H.1105 / 1693-94'de Tokat Voyvodalığı'na bağlı yerlerin hane ve kişi olarak nüfusu:							
NAHİYE	LİVÂ	VTH	VMH	TH	MH	ZH	TAHMİNİ NÜFUS
Komanat	Sivas	267	50	317	245	72	1.585
Kafirni	Sivas	278	115	393	382	11	1.960
Tozanlı	Sivas	118	32	150	150	-	750[17]

1831, 1835, 1838, 1840 nüfus sayımları, 1844 temettuât sayımları, Sivas Sâlnâmeleri ve 1914 nüfus tespitine göre de Tozanlı-Doğanşar'da Gayr-i Müslim nüfus bulunmuyordu.[18]

d. Tozanlı / Doğanşar'a Yerleşen Türk Toplulukları

Tozanlı / Doğanşar yöresine Bizans, Danişmendliler, Anadolu Selçukluları, Beylikler ile Osmanlı İmparatorluğu döneminde çok sayıda Türk boy ve cemaati yerleşmiştir. Alan ve Çirmiş Türkleri 1071 Malazgirt Meydan Muharebesi öncesinde yerleşen Türk boylarıdır.

Bizans döneminden kaldığı tahmin edilen kale taşlarından biri üzerindeki **ok** ve **yay** ile **24 Oğuz Boyu'**ndan Bozokların Günhan Kolu'nun **Bayat** şubesine ait olan damga, buraya Bayat boyuna mensup Türklerin yerleştiğini göstermektedir.[19] Ayrıca, Yörükan taifesinden olan **Tozanlar** veya **Tozanlı Cemaati'**nin Türkiye'de

[17] ÖZVAR, Erol (1990); XVII. Yüzyıl Osmanlı Taşra Maliyesinde Değişim. İstanbul, s. 66 – 70, (Doktora Tezi). VTH (Vergiye Tabi Hane), VMH (Vergiden Muaf Hane), TH (Toplam Hane), MH (Müslüman Hane), ZH (Zımmi Hane).

[18] KARAMAN, Fikri (2003). 1455'ten 2003'e Tozanlı Kazası, İstanbul, s. 55-57.

[19] KARAMAN, Fikri (2000). Doğanşar İlçesi ve Köyleri Belgeseli, İstanbul, s. 22. Bayat kelimesinin anlamı devletli, nimetli demektir. Ongunları şahindir.

yerleşme alanı yalnız Sivas Eyâleti olup, bu bölgede Tozanlı adıyla anılan tek yer Doğanşar ve çevresidir.[20] Yöreye gelip yerleşen bir diğer topluluk **Kızıl Ahmetliler'**dir. Tozanlı'daki **Karkın, Dündar, Kabaklu, Çepni, Avşar, Kıpçak** adlı yerleşim merkezlerinin varlığı, çok sayıda Oğuz boyunun bölgeye geldiğini göstermekte. Tapu Tahrir Defterlerinde sıkça rastladığımız **Menteşe, Saruhan, Aydın** ve **Karaman** gibi isimler, bölgenin Osmanlının iskân siyasetinden payını aldığına delalet etmekte. Bilindiği üzere, Osmanlı yendiği beyliklerin halkını Anadolu ve Rumeli'nin değişik bölgelerinde iskâna tabi tutmaktaydı.[21] Yöreye yerleşen bir diğer Türk topluluğu ise Beydili Aşireti'dir.[22]

İlçe merkezindeki **Karamanlu (Karaman), Türkmengil (Türk), Yürük, Ferhat, Kıncır, Bayraktar, Çıldır, Serdar** ve **Karakösegil** olarak isimlendirilen sülale isimleri, Doğanşar'a yerleşen Türk boyları hakkında bize ipuçları sunmakta. Benzer isimler köylerin tamamında bulunmaktadır.

1241 / 1826 tarihinde Niksarlıların bazıları yerlerini terk etmiş; Tozanlı, Kafirni / Almus ve Kumanat taraflarına göç etmişler. Bu durum vergilerin dağıtılma ve toplanmasını engellemekteydi. Bu sebeple göçlere engel olunması ve göçenlerin derhal yerlerine döndürülmeleri istenmiştir.[23] Ancak, Doğanşar ilçe merkezi ile köylerindeki **Balık** ve **Cenik** soyadını taşıyan ailelerin varlığı bu kişilerin tekrar geri döndürülemediklerini göstermekte. Bu aileler dedelerinden nakille Karadeniz'den geldiklerini bilmekteler.

e. Fizikî Yapı

İnsanların fizikî yapısıyla antropoloji bilimi ilgilenmektedir. Antropolog değilim ancak, belgelerden hareketle Tozanlı yöresi insanın fizikî yapısı hakkında az da olsa fikir yürütmek mümkün. Üç ayrı belgede insanların fizikî yapısından bahsedilmektedir. Belgelerde ismi geçen 90 kişiden 83'ünün boyu verilmiş. Bunlardan 79 kişi orta boylu, 2'si uzunca, 2'si de uzun boylu. 78 kişinin göz rengi yazılı; 73'ü elâ gözlü, 5'i kara gözlü. 71 kişinin kaşlarının şeklinden bahsediliyor; 70'i açık kaşlı, 1'i çatık kaşlı. 6 kişi sakallı olarak geçmekte; sakallıların 3'ü kumral, 1'i kara, 1'i kır, 1'i de sarı sakallıdır.[24]

20 Nisan 1838 tarihli nüfus defterine göre ise Tozanlı-Doğanşar insanının 1.553'ü orta boylu, 437'si uzun boylu, 217'si uzunca boylu, 86'sı kısa boylu olarak kaydedilmiş. 1.472 kişi sakallı idi. Bunların 290'ı kara sakallı, 134'ü kırca sakallı, 311'i kır sakallı, 404'ü kumral sakallı, 191'i sarı sakallıdır. 284 kişi genç delikanlı ve ter bıyıklı, 258 kişi bıyıklı olarak kayıtlara geçmiştir. 15 kişi yekçeşm yani tek gözlü, 16 kişi kör, 3 kişi gözleri tam görmeyen durumundaydı. 20 kişi kötürüm, 20

---

[20] TT 2-859 / 1455 Maliye, TT 19-890 / 1485 Maliye ve Evkâf, TT 79-926 / 1520 Maliye, TT 287-961 / 1554 Maliye ve Evkâf, TK 988 / 1574 Sivas Mufassalı Sh. 183-200b. B.O.A

[21] KARAMAN, Fikri (2002). Tozanlı'da Erkek İsimleri, Reşadiyem, Yıl. 2, Sayı. 7, İstanbul, s. 40, 41.

[22] KENANOĞLU, Ali; ONARLI, İsmail (2003). Hubyar Ocağı ve Beydili Sıraç Toplulukları, İstanbul

[23] CİNLİOĞLU, Halis Turgut (1951). Osmanlılar Zamanında Tokat, III. Kısım, Tokat, s. 130.

[24] BOA Derdest, Sh. 31-36 BOA SRA (Seraskerlik) No: 34-A 30.04.1256 ile BOA Sivas Atik 1157-1258 Sh. 207, 213, 227, 237, 239, 241, 245, 247, 255, 264, 265, 269, 270, 276, 277, 296, 303, 318, 323, 325, 327, 339.

kişi topal, çolak, 7 kişi fıtıklı, 4 kişi sağır ve dilsiz, 2 kişi burunsuz, 3 kişi parmaksız, 1 kişi yarım dudaklı, 3 kişi deli, 6 kişi hasta idi.[25]

f. Erkek İsimleri

1455, 1485, 1520, 1554 ve 1574 tarihli Sivas Tapu Tahrirleri ile 50 civarındaki Tozanlı Temettuât Defterini incelerken halkın kullandığı isimler dikkatimi çekti. Üzülerek ifade etmeliyim ki belgelerde sadece 18-20 yaş üzeri erkeklerin isimleri geçmektedir.[26]

İsim, bir varlığı, eşyayı, kavramı veya bunların topluluğunu ifade eden kelime, addır. İsimlerimiz, bebeklikten ömrümüzün sonuna kadar ve hatta bizden sonra da yaşayan arkadaş, yoldaşımızdır. İsimler, tam anlamıyla olmasa da kişinin kimlik ve kültürünü ortaya koyar. Karşımızdaki insan ve daha ziyade ismi veren kişinin kültürel özelliklerini ifade eder.

Aşağıya sıraladığım 119 yıllık döneme ait 358 ismin çoğunluğu gerçekten ilginç, kulağa hoş gelmekte, insanlarımızın sevinç ve kederleriyle Türk kültürünü yansıtmakta. Kafiyeye de dikkat edilmiş. Bazı anne ve babaların çocuklarına verdikleri isimler şöyle:

Habil-Kabil-Mukabil, Sevindik-Güvendik, Hoşkadem-Hoşi, Durak-Dursun. Uzamış, Beslemiş, Doğmuş, Aydoğmuş, Gündoğmuş, Sevindik, Güvendik, Yaramış.

Dikkati çeken bir başka isim çeşidi ise aynı köyde sıkça görülen "Allahverdi, Tanrıverdi, Hüdâverdi, Calabverdi, Sübhanverdi" adlarıdır.

Yörede sıkça rastlanan Menteşe, Aydın, Saruhan, Karaman, Canik gibi erkek isimleri ise bize Osmanlının iskân siyasetini hatırlatmakta. Bilindiği üzere Yıldırım Bayezıt'tan itibaren Osmanlı ortadan kaldırdığı beyliklerin insanlarını Anadolu ve Rumeli'nin değişik bölgelerine dağıtmaktaydı. İsimler bize bu siyasetten Tozanlının da nasibini aldığını göstermektedir.

1455-1574 dönemine ait isimlerde, Türklük özellikleri ile milletimizde var olan espri anlayışı, keder ve sevinç fazlasıyla dikkatimizi çekmekte.

1845 tarihinde ise XV. ve XVI. yüzyıllarda kullanılan isimlerin hiçbirine rastlayamamaktayız. Bunların yerini tamamen İslâmî karakter taşıyan adlar almış. 1845'de isim çeşidi de azalmış. Halkın % 52'si Mehmet (% 17.52), Hasan (% 13.09), Mustafa (% 12) ve Hüseyin (% 9.12) ismini taşımaktaydı. Bunun sebebi, Tozanlı bölgesinde 1400'lü yıllarda yarı göçebe vaziyette yaşayan Türkmenlerin yerleşik hayata geçmeleri ve bölgedeki medrese eğitimi olsa gerek diye düşünüyorum.

---

[25] BOA NFS.d No. 2478

[26] TT 2- H.859 / M.1455, Sh. 646-678, TT 19-H.890 / M.1485, Sh. 541-551, TT 79-H.926 / M. 1520, Sh. 105-117, TT 287-H.961 / 1554, Sh. 116-141, T.K.A TD 14, Sivas Mufassalı, H. 980 / M.1574, Sh. 183-200.b. B.O.A ve Tozanlı Temettûat Defterleri (14825, 14432, 14838, 14832, 14826, 14811, 14803, 14841, 14802, 14807, 14809, 14821, 14836, 14821, 14831, 14827, 14776, 14781, 14837, 14816, 14846, 14797, 14829, 14839, 14830, 14829, 14823, 14805, 14833, 14813, 14843, 14819, 14810, 14808, 14815, 14833, 14851, 14798, 14834, 14806, 14840, 14804, 14841, 14819, 14800, 14847, 13627, 14812, 14817, 14799, 14849, 14848, 14818, 14822, 14845, 14844, 14824, 14820, 14840, 14814, 14842, 14837, 14850, 14801). B.O.A

f-1. 1455-1574 Dönemine Ait Erkek İsimleri

Abbas, Abdi, Abdullah, Adil, Adilşah, Abdulgani, Abdurrahman, Abdülaziz, Abdülcelil, Abdülrezzak, Ahlac, Ahmed, Alagöz, Ali, Alihan, Allahverdi, Arduc, Armağan, Asılbeg, Aydın, Aydoğmuş, Aykud, Ayvat, Ayvaz, Aziz, Bahaeddin, Bahşayış, Bahşi, Balaban, Bali, Başlamış, Bayezıd, Bayındır, Bayram, Becâyiş, Bedir, Beg, Beglü, Begtemür, Bekir, Bektaş, Beslemiş, Beyat, Beyrek, Beyrûnde, Bozdoğan, Burhan, Budak, Bulgar, Bulduk, Cafer, Calabverdi, Can, Canik, Cankulu, Cavid, Cebrâil, Celâl, Cennet, Civan, Cundi, Cüneyd, Çakır, Çalıpaşa, Çalış, Çerak, Çercik, Çoban, Çomar, Çura, Dağlıyan, Dağlı, Dağtaşan, Dahi, Danişmend, Davud, Devlet, Devletyâr, Dilşad, Dede, Demirci, Demiş, Divâne, Doğan, Doğmuş, Dulgaffar, Durak, Durali, Durdu, Durmuş, Dursun, Dündar, Ebubekir, Eğlence, Ekince, Evlin, Emin, Emir, Emirşah, Emrullah, Erkulu, Enbiya, Erad, Ercivan, Erdu, Ergaib, Erişdi, Errabi, Ertanî, Erzanî, Erzuman, Esen, Esmen, Eşbeg, Evliya, Eymir, Eymirze, Fazıl, Ferihşad, Ferman, Fesad, Feyad, Fındık, Gaib, Garib, Gazi, Göğüş, Gökçe, Güllabi, Günce, Güvendik, Habil, Hacı, Halid, Halil, Halim, Hallac, Hamid, Hazma, Hankulu, Hasan, Hayat, Haydar, Hayrullah, Hayreddin, Hıdır, Hızır, Hızırşah, Hikmet, Himmet, Hoca, Hoşi, Hoşkadem, Hûbyâr, Huccet, Hun, Hüdâverdi, Hüsameddin, Hüseyin, İbrahim, İdris, İlbegi, İldeş, İlyas, İmamkulu, İne, İsa, İshak, İskender, İslâm, İsmail, İsrail, İvaz, Kabil, Kadı, Kalender, Kara, Karaağaç, Karagöz, Karahasan, Karakoç, Karaman, Kasım, Kavli, Kaya, Kelhan, Kemal, Kerameddin, Kerem, Kethüda, Kılağuz, Kılıç, Kızıl, Kızgın, Kızkapan, Kozan, Köse, Kutlupaşa, Küçük, Lütfullah, Mahmud, Maksud, Mansur, Marazi, Mecid, Mehmed, Melek, Melik, Memi, Memiş, Mendeş, Menteşe, Mesud, Mezid, Mısır, Mısrî, Mihmad, Mihnet, Misafir, Mora, Muarrif, Muhsin, Mukabil, Mukaddem, Murad, Musa, Mustafa, Muzaffer, Mümin, Mürsel, Mürüvvet, Nasreddin, Nasrullah, Nazır, Nebi, Nefis, Nurali, Nurdoğan, Orkud, Oruç, Oruçgazi, Osman, Ömer, Pelid, Pervane, Pir, Pir Ahmed, Pir Ali, Pirbende, Pir Budak, Pir Civan, Pir Dede, Pir Hun, Pir-i fani, Pir Kulu, Pir Mehmed, Pir Mezid, Pir Nefis, Pir Sultan, Pir Turak, Pirullah, Pir Veli, Pirzâde, Ramazan, Receb, Resûl, Rıdvan, Rüstem, Sadaka, Sadık, Safa, Sali, Sami, Samir, Saru, Saruhan, Satılmış, Sefer, Selim, Selman, Serdengeçti, Serkeş, Sevilmiş, Sevilmişşah, Sevindik, Seydi, Seydi Ahmed, Seydi Ali, Sofi, Soyulmuş, Sultan, Sultanşah, Sübhanverdi, Sündül, Süleyman, Şaban, Şadi, Şah Ali, Şah Kızıl, Şah Mahsur, Şah Kulu, Şah Veli, Şarkî, Şatır, Şehriyâr, Şehsuvar, Şeker, Şeref, Şeyh, Şeyhbende, Şeyhûllah, Şükrûllah, Tabib, Tağçoban, Tankut, Tanrıvermiş, Taşağıl, Taşgun, Taşoğlu, Taştemür, Tat, Tatar, Temürhan, Tercüman, Tomancık, Tura Hoca, Tur Ali, Turabeg, Turaşah, Turgut, Turhan, Turkaya, Turpaşa, Turşan, Uğurlu, Ulaş, Urum, Uzamış, Ümmet, Üveys, Veledşah, Veli, Velid, Veyis, Yahya, Yakub, Yâr Ahmed, Yaralı, Yayla, Yiğit, Yolkulu, Yunus, Yusuf, Zekeriya, Zeyneddin, Zeynel ve Zülkadir.

f-2. 20 Nisan 1838 Tarihli Nüfus Defteri'nde Geçen Erkek İsimleri

Abdullah, Abdurrahman, Abdülaziz, Abdülgani, Abdülkadir, Abdülkerim, Abdülmecid, Abdüsselam, Abidin, Ahmed, Ali, Arif, Aydın, Bayram, Bekir, Bektaş, Bünyad, Cafer, Davud, Ebubekir, Emin, Emrullah, Eyyûb, Fazlı, Feyzullah, Habib, Halid, Halil, Hamza, Hasan, Hıdır, Hızır, Himmet, Hüseyin, İbil, İbrahim,

İlyas, İsa, İshak, İsmail, Kanber, Kasım, Kucur Abdullah, Lütfullah, Mahmud, Mazlum, Mehmed, Memiş, Memük, Mısdık (Mustafa), Mikdat, Muhammed (Mehmed), Muhammed Emin, Murad, Musa, Mustafa, Nebi, Osman, Ömer, Receb, Resûl, Rıdvan, Rıza, Said, Salih, Selâm, Selim, Seyyid, Sıdkı, Süleyman, Şaban, Veli, Veliyüddin, Yakub, Yunus, Yusuf, Zeynel, Zeynel Abidin.

1838 tarihinde yörede 78 farklı erkek ismi kullanılmıştır.

f-3. 1845 Temettûâtı'nda Geçen İsimler ve Aynı İsmi Taşıyan Kişi Sayısı:

Abbas 3, Abdullah 24, Abdulkadir 8, Abdurrahman 6, Abu 1, Ahmed 9, Ali 87, Bayram 3, Bekir 24, Bektaş 1, Davud 1, Derviş 2, Emin 1, Efendi 2, Eyüb 1, Fettah 1, Feyzullah 2, Hacı 4, Hacı Ali 1, Halil 46, Hazma 6, Hasan 145, Hazar 2, Hıdır 2, Himmet 2, Hüseyin 101, İbrahim 52, İshak 1, İsmail 1, Kadir 1, Lütfullah 1, Mahmud 7, Mehmed 194, Mehmed Emin 1, Musa 1, Mustafa 74, Osman 89, Ömer 67, Ömer Osman 1, Receb 4, Sabır 1, Salih 1, Süleyman 26, Veli 17, Yahya 1, Yusuf 8 kişi.[27]

g. Yer Adları

Herhangi bir yerin etnik yapısını öğrenmenin yollarından biri de yer adlarını incelemektir. Türk halkı, Orta Asya'dan Anadolu'ya göçerken, beraberinde geldiği yerin dağ, tepe, toprak, taş, nehir, göze, tarla, ağaç isimlerini de getirmiştir. Bu isimler benzer özellikler arz eden coğrafyaya aynen verilmiştir. Böylelikle Anadolu'nun taşı, toprağı da Türkleşmiştir.

Ermenistan'daki Azerbaycan menşeyli coğrafî adlar konusunda makale yazan Budak BUDAKOV, coğrafî adların önemi konusunda şunları söylemekte:

"Coğrafî adlar yerin, tanığıdır, belleğidir. Bu adları insanlar ona zaman ve mekân dahilinde vermişlerdir. Demek ki coğrafî adlar toprağa sızmış, anılara kazınmış, yazılarla taşlaşmışlar, sinelerde beslenmiştir."[28]

Refet YİNANÇ ise yer adları konusunda şunları söylemekte:

"Bir yerin kimliğini belirlemede mahalle isimleri de önem arz eder. Anadolu Türkler tarafından fethedilirken yeni yeni Türk köyleri ve kasabaları teşekkül ederken mevcut şehirlerde de yeni kurulan mahalleler gibi eski mahallelere de Türkçe adlar verildi. Bu husus nüfus bakımından hâkim unsurun Türk olmasının tabii bir neticesidir.[29]

Anadolu'nun yer adları, türkü, ağıt ve manilerine de yansımıştır.

1845 tarihinde Doğanşar'da yedi mahalle bulunuyordu. Bunlar; Cami-i Kebir, Çay-ı Kebir (Büyük Çay), Çay-ı Sagir (Küçük Çay), Kale, Ömerağaoğlu, Dervişoğlu ve Cinci Mahallesi'dir.

Doğanşar ilçe merkezi, bazı çiftlik ve yaylalarla Çatpınar köyünde atlanmadan tespit edilen yer adları, yöredeki Türklük mührünü ifade etmektedir. Bunlar:

Abaoğlu, Acıçayır, Adatarla, Adilekadın, Ağbayır, Ağdaş, Ağdaşınçayır, Ağılardı, Ağılönü, Ağılpeği, Ağtarla, Ağu, Akbuzar, Aksu, Alaçam, Aladaş, Alineğin Su, Alifakı, Almacıoğlu, Almadibi, Almalısekü, Altunluçayır, Aluçlubelen,

[27] KARAMAN, Fikri (2003). 1455'ten 2003'e Tozanlı Kazası, İstanbul, s. 58 – 61.

[28] BUDAKOV, Budak (Eylül 1994); Türk Kültürü, Sayı. 377, Ankara, s. 560.

[29] YİNANÇ, Refet (1984). Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri, Ankara, s. 225.

Arappınarı, Arkaormanı, Armutlu, Asaçukuru, Asapınarı, Asiyederesi, Asmalıdağ, Aşı Çalı, Aşağı Küllüce, Atçayırı, Atderesi, Atgüden, Ayrancı, Ayıkellesi, Bakırlı, Balcının Bahçe, Başsekü, Bediköprüsü, Bekdeşin Tekne, Belbaşı Yaylası, Bengüdamı, Berberderesi, Besirü, Beştekneler, Bostangötü, Böcüklü, Bögennüdere, Buzağıçukuru, Bürük, Büyükçayır, Büyükdere, Büyükgüney, Ceğcekderesi, Cehennemlik, Cırtı, Cırttutaş, Cindoğlu, Cincipınarı, Cinderesi, Cücü, Çadırga, Çağlanpınar, Çakşak, Çakşağıntepe, Çal, Çaldibi, Çalıcıderesi, Çanaklıdere, Çat, Çatınçayır, Çapançukuru, Çatalgözler, Çatalgöynük, Çataltepe, Çayırçimen, Çaylıgol, Çetindaş, Çiğdemkıranınardı, Çirmişayağı, Çitderesi, Çobankaya, Çökek, Çukurtarla, Çulluguzderesi, Darboğaz, Darıkolçayırı, Daşağılınbaşı, Daşdibi, Daşköprü, Daşlıburun, Daşlık, Daşludere, Daşyayla, Davşantepesi, Davulcuçukuru, Dede, Değirmenönü, Deligözderesi, Delikdaş, Depetam, Depetarla, Dereyol, Deveçukuru, Dıngulcuk, Dırdikderesi, Dikilitaş, Dikmen, Dilküdaşı, Dipsizgöl, Dodulçayırı, Doruklu, Döllük, Duztaşı, Düztarla, Ebempınarı, Ecik, Eğrekkayası, Elmalubelen, Emin Hocanın Bahçe, Emişbeleni, Emişlik, Enişindibi, Erenler, Esidede, Eskiköyardı, Eskimaden, Eskioba, Eşme, Eşmederesi, Eşekpınarı, Evlerinbaşı, Fatmahatun, Fediğinpınar, Fındıklıçukur, Fırınderesi, Fırıncuk, Gamez, Gavurpara, Gavurtürbesi, Gazoğlu, Gedükardı, Gelinpınar, Geyikseğirden, Gırtıl, Gıyasgüneyi, Gızıltarla, Gızgungaya, Gozağınçukur, Göğpara, Göğtarla, Göğpınar, Göğsekü Yaylası, Göl, Göl Yaylası, Göllüdeğirmen, Gölyeri, Göynük, Guzderesi, Guzudaşı, Gülbostanı, Güney, Gürcülük, Güyegügayası, Hargaltı, Harmanarası, Harmankaya, Hasa, Hasanderesi, Hasanındaş, Hasantarla, Haştaş, Haştaşardı, Hatibingöz, Havile, Hebirgöynü, Hendeğinardı, Hünvek, Irahat, Irmakgıyısı, Işıkköy, İbişpınarı, İçmesuyundere, İğdeçayırı, İmamçukuru, İmamıngözü, İncirarmudu, Kabakçalı, Kabalaklı, Kadınınçayır, Kalenindaş, Kalepınarı, Kanlıçukur, Karabacak, Karabaşderesi, Karaboyalığındere, Karaçamur, Karderesi, Karakaya, Karakuş, Karanlıkdere, Karaoluk, Karasakdeliği, Kargaseküsü, Kanlıdere, Kasımınderesi, Katıranlık, Kavaklıburun, Kayıngüneyi, Kazukgirmez, Kebapgözü, Kemikligöz, Kepez, Keşençamı, Keşişdağı, Kındıra, Kıpçakönü, Kır, Kırantarla, Kırgöz, Kısukkaya, Kızıldağ, Kızıleniş, Kilisecük, Killik, Kirazdibi, Kireçliçukur, Kovanlıkkolu, Köm, Kömürlük, Kömüşçayırı, Kömüşyatağı, Körelikboynu, Körselik, Köybeleni, Köklüyokuş, Köyyolu, Kumluyazı, Kurbağa, Kurdini, Kuruçukur, Kurugöl, Kurtdeliği, Kuzboynu, Kuzutepesi, Küllüce, Küpgıranındere, Kürdağılı, Latifinpınar, Lelelüboyun, Maden, Madeninkehi, Meydanardı, Meydanbaşı, Mezgittü Yaylası, Mıhlıdoruk, Muttalip, Nalludaş, Oksan Tepesi, Ormançayır, Ormantarla, Oruçgazi, Öküzçalmarı, Öküzçukuru, Öküzyatağı, Ötegeçe, Özürlü, Pala, Paşapınarı, Pelitler, Petekgöz, Pınarlusekü, Sadıkpınarı, Salısok, Sameyilyurdu, Sancıdaşı, Sarubayır, Sarudaş, Sarugöz, Sarukaya, Sarutarla, Saylar, Sayvanınönü, Seğerek, Sekü, Selviningöz, Semekdaş, Seslükaya, Sıradaşlar, Sinandeğirmeni, Sipregöz, Sipsilik, Soğanlık, Söğütdibi, Sülükgölü, Süttüpınar, Şabanpınarı, Şahbaz, Şerükgıranı, Tahirinkuyu, Tavukpini, Tekelidağı, Tekeliiçi, Tekkavak, Tekkebeli, Tekketarlası, Tekkurtkavağı, Tikennü, Timininçal, Tokuş, Torluk, Tozanlu, Tozlubayır, Turpüstü, Türbedibi, Tütiyeninsazak, Uçuk, Urut, Uzunburun, Yağlıpınar, Yalavaç, Yanuk, Yatak, Yay-

lacık, Yazılar, Yeldelikleri, Yellüce, Yeniyayla, Yeşme, Yıkılgan, Yoğunburun, Yoğunoğlu, Yumaklu, Yunnukderesi, Zilifligız, Zilliçukuru.[30]

Tozanlı / Doğanşar bölgesinde 1455'ten 2021'e kadar belgelerde adı geçen **köy ve mezra** adları ise şöyle: Abdurrahman, Akaya, Alan, Alanyurt, Alibeyli, Anbari, Arzuman, Asarcık / Hisarcık, Avşar, Bağçecik, Başekin, Boyalı / Başarı, Boyunalanı, Bozkuş, Buhiya, Câcek, Cema'ati Çakıralilü, Çalıcı, Çiftlikköy, Çirmiş, Tuğla, Danacıyurdu, Darıkol / Tarukol, Değeryer, Değirmenseki, Depecik, Diyar-ı Çepni, Dumanit, Dutdibi, Dündar, Düzgün-Divriğin, Efkeri, El-Rabanlu, Eminlü, Ermenis, Sarsı, Eskiköy, Eski-i Diğer, Eyüb, Fındıcak, Ficek, Gebeli, Gevele, Gibis, Göçüköy, Gölcük, Göltepe, Gönekse, Gövekse, Gurbetli, Gülburnu / İtburnu, Güneygölcük, Heyvek, Heze, Hivne, Hûbyâr, Hüdâvendigar, İpsile, İpsile-i Diğer, Semâyil-Sameyil, Kabaklukocac, Karabayır, Karadiz, Karapınar, Karkın, Kaytarmış, Kıpçak, Kızılcaören, Kızılcasu, Kızılkışla, Kızkapan, Kireclüören, Kolköy, Kozağacı, Kozlu, Kurunbu, Kuşdanlu, Kuzgölcük, Mansurlu, Mescitli / Mescit, Mundarlı, Müseyle, Ohturum, Okçulu, Öykürü, Ortaköy / Ortaviran, Osmanalanı / Otmanalan, Öküzlü, Onapa, Pirdan, Pusat, Sarıören / Öyük, Sertay, Sığındu, Söbüler, Şeyhlü, Şeyhmecid, Tavza-Tavuza, Tığnıs, Urumcuk, Ütük, Yatankayacık, Yavşancık, Yeniköy, Yoğunpelit, Yuvalu Çapar.[31]

1455-2021 yılları arasında isimleri geçen Ohturum, Ermenis, Urumcuk gibi birkaç köy adı okuyanları şüpheye sevk edebilir. Ancak, 1455 ve sonrasındaki bütün tapu tahrir ve temettûât defterlerinde bu köylerin de Türkmen olduğu görülmekte. Adı geçen köylerde de tek Rum, Ermeni veya başka bir millete mensup insan ismi geçmemekte. Osmanlı hiçbir ayrım yapmadan herkesi tahrir defterlerine kaydetmiştir.

Sonuç

1455, 1485, 1520, 1554 ve 1574 tarihli Sivas tapu tahrir defterleri, 1682, 1690-91 ve 1693-94 Tokat nüfus kayıtları, 1831, 1838, 1840, 1841 tarihli nüfus defterleri ve 1845 tarihli Tozanlı Temettûât defterlerine göre Tozanlı Doğanşar halkı **Oğuz-Türkmen**'dir.

Tozanlı / Doğanşar'da Gayr-i Müslim nüfus bulunmamasının sebebi; bölgenin coğrafî yapısı ile ticaret ana yollarına uzaklığıdır. Yörenin coğrafî yapısı ticaret ve sanatla uğraşan Rum ve Ermenilerin cazibesini çekmediği halde, tarım ve hayvancılıkla uğraşan Türk halkı için elverişli bir ortam teşkil etmiştir.

---

[30] KARAMAN, Fikri (2000). Doğanşar İlçesi ve Köyleri Belgeseli, İstanbul, s. 236-239.

[31] Köy ve mezralar hakkında detaylı bilgi için bkz. KARAMAN, Fikri (2003). 1455'ten 2003'e Tozanlı Kazası, İstanbul

KAYNAKLAR

ARŞİV BELGELERİ

Sivas TT 2-859 / 1455 Maliye- B.O.A
Sivas TT 19-890 / 1485 Maliye ve Evkâf- B.O.A
Sivas TT 79-926 / 1520 Maliye- B.O.A
Sivas TT 287-961 / 1554 Maliye ve Evkâf- B.O.A
Sivas TT 988 / 1574 Sivas Mufassalı-T.K.A
Tozanlı Temettûat Defterleri (14825, 14432, 14838, 14832, 14826, 14811, 14803, 14841, 14802, 14807, 14809, 14821, 14836, 14821, 14831, 14827, 14776, 14781, 14837, 14816, 14846, 14797, 14829, 14839, 14830, 14829, 14823, 14805, 14833, 14813, 14843, 14819, 14810, 14808, 14815, 14833, 14851, 14798, 14834, 14806, 14840, 14804, 14841, 14819, 14800, 14847, 13627, 14812, 14817, 14799, 14849, 14848, 14818, 14822, 14845, 14844, 14824, 14820, 14840, 14814, 14842, 14837, 14850, 14801). B.O.A
SRA (Seraskerlik) No: 34-A 30.04.1256
Sivas Atik 1157-1258 B.O.A
NFS.d No. 2275 (1831) B.O.A
NFS.d No. 2478 (1838) B.O.A
NFS.d No. 2480 (1840) B.O.A
NFS.d No. 2481 (1841) B.O.A

KİTAPLAR

CİNLİOĞLU, Halis Turgut; Osmanlılar Zamanında Tokat, III. Kısım, Tokat 1951.
KARAMAN, Fikri; Doğanşar İlçesi ve Köyleri Belgeseli, İst. 2000
KARAMAN, Fikri; 1455'ten 2003'e Tozanlı Kazası, İst. 2003
KENANOĞLU, Ali; ONARLI, İsmail; Hubyar Ocağı ve Beydili Sıraç Toplulukları, İst. 2003
KURAT, Akdes Nimet; Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri
MAHİROĞULLARI, Adnan; Dünden Bugüne Zara, Sivas, 1996.
MANTRAN, Robert; çeviri KILIÇBAY, Mehmet Ali; ÖZCAN, Enver; 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul, Cilt. I, Ank. 1990
SEFEROĞLU; S. K. / MÜDERRİSOĞLU; A. Türk Devletleri Tarihi, Ank. 1986
TURAN, Osman; Selçuklular Zamanında Türkiye, İst. 1984
YÜCEL, Yaşar; Kadı Burhanettin, Ank. 1987

TEZLER

AÇIKEL, Ali; **Changes In Settlement Patterns, Populatıon And Socıety In Nort Central Anatolıa: A Case Study Of The Dıstrıct (Kaza) Of Tokat (1574-1643)** A thesis submitted to the University Of Manchester for the degree of Ph.D. in the Faculty of Arts 1999.
ÖZVAR, Erol; XVII. Yüzyıl Osmanlı Taşra Maliyesinde Değişim. İst. 1998 (Doktora Tezi)

BİLDİRİ

YİNANÇ, Refet; Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri, Ank. 1984

MAKALE

Atlas Dergisi, Sayı 147, İst. 2005

BUDAKOV, Budak; Türk Kültürü, Sayı. 377, Eylül 1994

KARAMAN, Fikri; Tozanlı'da Erkek İsimleri, Reşadiyem, Yıl. 2, Sayı. 7, İst. 2002

‘PATENLİ KIZ’IN SİHİRLİ DEĞNEĞİ

MAGIC WAND OF THE GIRL WITH SKATES

ДЕВУШКА НА КОНЬКАХ С ВОЛШЕБНОЙ ЛАПОЧКОЙ

Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm UÇAR*

ÖZ

Çocukluk döneminden başlayarak, hayatımızın içinde büyüyerek ve gelişerek yer alan oldukça önemli bir sosyal olgudur arkadaşlık. Özellikle çocukluk döneminde kurulan arkadaşlıklar, çocuğun zihinsel, fiziksel, ahlaki ve sosyal açıdan sağlıklı bir kişilik geliştirmesini, bu ölçüde de kendisiyle ve çevresiyle etkili ilişkiler kurmasını destekleyerek, sağlıklı bir toplumun geleceğini şekillendirmektedir. Bu açıdan çocuğun kişilik gelişiminde ve toplumsallaşmasında oldukça önemli bir işleve sahiptir. Bu yönüyle de arkadaşlık kavramının çocuğa yaşamı anlatan çocuk kitaplarında önemle ele alınması gereken bir olgu olduğu açıktır. Bu konuya önem veren Türk çocuk ve gençlik edebiyatı yazarlarından Zeynep Cemali “Patenli Kız” adlı eserinde arkadaşlık olgusunu ve onun değişik görünümlerini çarpıcı bir şekilde yansıtmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk çocuk ve Gençlik edebiyatı, Zeynep Cemali, Arkadaşlık

ABSTRACT

Friendship occupies a central role in a person’s life. Especially, friendships that are formed during childhood years contribute to growing intelligence, formation of moral values and physical as well as emotional development of person and thus lead to the development of healthy personality and from there to a healthy society. Because of this friendship is an important concept that must be treated very carefully in childrens’ books which seek to explain life to children. Zeynep Cemali is one of the Turkish children and youth literature writers that emphasize the importance of the concept of friendship and its different reflections within her body of work.

Key Words: turkish children and youth literatüre, Zeynep Cemali, friendship

*Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü. Eskişehir/TÜRKİYE (gucar@anadolu.edu.tr)

GİRİŞ

Arkadaşlık, çocukluk döneminden başlayarak, yaşam boyu bahar kokulu sevinçleri, sonbahar yapraklarının hüzünleri, kışların soğuk gecelerinin akıl almaz hayal kırıklıklarıyla hayatımızın içinde yer alan oldukça önemli bir sosyal olgudur. Özellikle çocukluk döneminde kurulan arkadaşlıklar, çocuğun zihinsel, fiziksel, ahlaki ve sosyal açıdan sağlıklı bir kişilik geliştirmesini, kendisiyle ve çevresiyle etkili ilişkiler kurmasını destekleyerek, sağlıklı bir toplumun geleceğini şekillendirmektedir. (bkz. Cüceloğlu 1999: 52; bkz. Yörükoğlu 1978: 94; bkz. Baymur 1998: 71-73; bkz. Yavuzer 2000: 138; bkz. Erwin 2000: 7, bkz. Heidbrink 2007: 5).

A. Arkadaşlık Kavramı

Çocuğun kişilik gelişiminde ve toplumsallaşmasında bu denli önemli bir işleve sahip olan arkadaşlık kavramının çocuğa yaşamı anlatan çocuk kitaplarında önemle ele alınması gereken bir olgu olduğu açıktır (bkz. Dilidüzgün 2003:4).

B. Arkadaşlık Kavramının Çocuk Edebiyatındaki Önemi

Çocuğun kişilik gelişiminde ve toplumsallaşmasında bu denli önemli bir işleve sahip olan arkadaşlık kavramının çocuğa yaşamı anlatan çocuk kitaplarında önemle ele alınması gereken bir olgu olduğu açıktır.

Bu konuyu Türk çocuk ve gençlik edebiyatında birçok yazar ele almış, önemine değinmiştir. Türk çocuk ve gençlik edebiyatı yazarlarından Zeynep Cemali, "*Patenli Kız'ın Sihirli Değneği*" adlı eserinde arkadaşlık olgusunu ve onun değişik görünümlerini farklı bakış açılarıyla yansıtmıştır.

C. Zeynep Cemali'nin "Patenli Kız" adlı Eseri

Bu konuya önem veren Türk çocuk ve gençlik edebiyatı yazarlarından Zeynep Cemali, Şerare Aydoğdu, namı diğer 'Patenli Kız'ın bir tatil ödevi olarak başlayan, Yeşilbağlar köyünün altı yaşlısının çocukluk anılarının kitaplaştırıldığı öykülerinin etrafında arkadaşlığın sihirli bir değnek misali büyülü dokunuşlarını gözler önüne sermektedir.

Sinemasal bir anlatımla, Zeynep Cemali yaşamı ve doğayı güzelleyerek, bir bütün olarak yaşamın bütün iniş çıkışlı hallerini yansıtarak, (bkz. Aslankara 2010: 21) bu öykülerinde, okurlarını çok farklı ağlarla ilişkilendirdiği öykü kahramanları, emekli öğretmen Leyla Hanım, emekli marangoz Yaşar Arslan, Neşe Tezal namı diğer Gezgin Neşe, Saadet Gündoğdu, yani Mırmır Nine, Kargabaş Ömer ve Dürbün Nimet'le tanıştırmaktadır.

Birinci öykünün kahramanı Leyla Öğretmen güler yüzlü, sevecen, tatlı dilli, *"(...) köyün bir tanesidir*" (Cemali 2007: 17) Emekli olmasına rağmen hala canla başla öğrencilerine ders veriyor, herkese elinden geldiğince yardım ediyordu.

Biricik oğlu yıllar önce üniversiteyi bitirip, Almanya'ya yüksek öğrenim için gitmiş, orada evlenip kalmıştı. Sadece tatillerde ailesiyle gelir, on beş yirmi gün kalırdı. Çok sevdiği torunları bir türlü Türkçe öğrenmediğinden Leyla Öğretmen onlarla anlaşabilmek için zor da olsa Almanca öğrenmişti. Torunlarını o kadar çok özlüyordu ki, onlarla bir nebze de olsa görüşebilmek için bir bilgisayar satın almış,

ancak nasıl kullanılacağını bir türlü bilemediğinden öğrencilerinden yardım istemişti. Hemen köyün bütün çocukları gelmişti, onların arasında da ilk kez o gün tanıştığı Şerare de vardı. "*O kızın yüreğindeki sevinç ve coşku kara gözlerinde parıldar, çevresindeki herkesi yaşama bağlardı.*" (Cemali 2007 s:37). Bu yüzden o gün Leyla Öğretmen Şerare'nin kararlılığına, sabrına, zekâsına, direncine, özgüvenine hayran olmuştu.

Şerare de Leyla öğretmenini o kadar çok sevmişti ki, kitabının ilk bölümünde *'Hanımninenin masalları'* başlığıyla onun çocukluk anılarına yer vermiş, seven, sevilen ve sevmeyi öğreten Leyla nineye ithafıyla ona adamıştı.

Leyla öğretmenin güleç yüzlü, maviş gözlü ve ensesinde topladığı kır saçlarıyla tonton bir ihtiyar olan hanımninesi, sıkıcı çocukluk günlerini onunla paylaşan, okuduğu masallarla yalnızlığını unutturan ilk arkadaşı olmuştu. Çok iyi bir avukat olan babası, bazı akşamlar eve misafir çağırır, onlarla iş konuşurdu. Leyla da hanımnine de bu sohbetlerden pek hoşlanmaz, hemen odalarına çekilirlerdi. Önce babasının çalışma odasından bir kitap seçer, sonra sessizce odaya geçerlerdi. Hanımnine hemen kitabı açar ve okumaya başlardı. *" (Leyla' ya) ninni gibi gelirdi sesi. Hemen gözkapakları ağırlaşır, içi geçer ve "memleketin birinde*" diye başlayan masalın içinde kaybolur, peri padişahının sarayına doğru uçar" (Cemali 2007:43) giderdi.

Bir gün yine hanımninesinin konukları geldiğinde ve bir türlü gitmek bilmediklerinde, Leyla'nın canı çok sıkılmış, babasının çalışma odasına girerek, hanımninesinin okuduğu masal kitabını almak için rafa tırmanmıştı ki, ağabeylerinin sesleriyle irkildi.

" Boşuna arama, bulamazsın". dedi. Büyük ağabeysi.
"Seni de uyutuyor, değil mi?" diye sordu küçüğü de.
"Neden bulamayacakmışım? diye diklendi (Leyla).
Bunlardan birini okuyor hep hanımninem.
Kızım, seni uyutuyor o" diyerek güldü yine küçük ağabeysi." (Cemali 2007:46)

Bu olayı hanımninesine anlattığında, o sadece gülmüş, ona ağabeylerine aldırış etmemesi gerektiğini söylemişti.

Kısa bir süre sonra da, evin en küçüğü bıcırık Leyla okula başlamıştı. İlk okul gününün ardından Leyla hediyelere boğulmuş, gelecekte ne olacağı konuşulurken, *"Elbette okuyacak torunum. Okuyup yazacak, bileğine altın bilezik takacak. Ne olacağı önemli değil, "yeter ki sevsin, sevilsin. Becerebilirse, sevmeyi öğretsin, yeter."* (Cemali 2007: 50) diyerek Leyla'nın kaderini belirlemişti hanımninesi.

Artık hanımnine ona masallar okumuyor, kendisinin okumayı öğrenmesi gerektiğini söylüyor, Leyla okuyup yazarken de büyük bir dikkatle onu izliyordu. Kısa sürede Leyla okuma yazmayı öğrenmiş, artık büyük bir hevesle babasının kitaplığında duran o kalın masal kitabını kendisi okumak istiyor, ama hanımninesi ona bir türlü izin vermiyordu.

Yine bir akşam, babasının konukları geldiğinde, babası onlara artık kızının okuyabildiğini söylemiş, onunla gururlanmıştı. Bunu kanıtlamak isteyen Leyla ise öne atılmış, masal kitabını okuyabileceğini böbürlenerek söylemişti. Babasının ve annesinin şiddetle karşı çıkmalarına rağmen kitabı getirmişti. Hanımninesi kitabı onun elinden alarak hecelemeye başlamıştı ki, duydukları karşısında Leyla şaşkına dönmüştü. Hanımninesinin okuduğu kesinlikle bir masal kitabı değildi, sadece babasının o sıkıcı kitaplarından birisiydi.

Hanımninesi *" Okuma yazma bilmediğim için utanıyordum, bunu torunlarımdan bile gizliyor, bilmelerini hiç istemiyordum. Masalları okuyormuş gibi yapıyordum, ama aslında uyduruyordum*" (Cemali 2007:52) diyerek bu durumu açıklamış ve Leyla'dan özür dilemişti. Ama Leyla sayesinde artık her şey değişmişti. Leyla onun öğretmeni olmuş, ona okumayı yazmayı öğretmişti. Bu olaydan sonra ikisi fırsat buldukça sahafları gezip, yeni kitaplar alıp okuyor, sonra da birbirlerine anlatıyorlardı. Böylece zamanla ilk kitaplıklarını da kurmuşlardı.

Kitabın ikinci öyküsünde ise Ömer Haktanır'ın, namı diğer Kargabaş Ömer'in hikayesi anlatılmaktadır. Yeşilbağlar köyünün yabanılı Kargabaş Ömer, karısının zamansız ölümünden sonra iyice içine kapanmış, adeta inzivaya çekilmişti. Onun bu ıssız hayatını Şerare'nin sıcacık varlığı aydınlatmıştı.

Ömer Dede artık *"(...) onunla geçirdiği saatleri düşleyerek günlerini tüketecekti. Aaah, ah! Küçük arkadaşını tanıdığı o günü(...) "*(Cemali 2007: 54) asla unutmayacaktı.

O yaz Ömer Dede evinin önünde uzanmış, kestiriyordu. Önce kedileri, köpekleri bir ses duymuş, bahçe kapısına doğru hızla koşmuşlardı. Uzun süren sessizliğin ardından, Ömer Dede meraklanıp, ön tarafa geldiğinde, gördüğü manzara karşısında çok şaşırmıştı. 13-14 yaşlarında çok güzel ve şirin bir kız yere çökmüş, hayvanlarıyla oynuyordu. Kız el kol işaretleriyle onun arkadaşı olmak istediğini anlatmıştı. Ömer Dede çok şaşırmış, *" Benim gibi bir kocamışla mı arkadaş olmak istiyorsun?"* (Cemali 2007: 54) diye hayretler içinde sormuştu.

Uzun yıllar sonra Şerare onun evine gelen ilk çocuktu. O hiçbirini, hiçbir çocuğu istemiyordu bahçesinde. Kendi gözünden bile sakındığı biricik kızı sarhoş bir şoförün kurbanı olduğundan beri, hiçbir çocuğu görmek istemiyordu. Ama Şerare çok farklıydı. O diğer çocuklara hiç benzemiyordu. Zarifti, yardımseverdi, gönül almasını iyi bilirdi. Yaşlılara herkes dudak bükerken, o gülümseyerek onlara yaklaşır, dertlerine ortak olurdu. Gerçi bazen dik başlıydı ama asla saygısız değildi.

"(İşitme) Engelli olması onun için sorun değildi. Bundan rahatlıkla söz ederdi. Ama sakat ya da özürlü olarak anılmaya asla dayanamazdı. Öfkelenir, köpürür, genzinden çıkan şuursuz hırıltılarla birlikte kâğıda kaleme sarılır yazardı. 'Ben, benim gibiler, kusurlu, kabahatli, suçlu değiliz. Sadece engelliyiz. Aşılmayacak engel yoktur. Bunu anlamadığınız için, asıl siz özürlüsünüz!" (Cemali 2007: 80) diyerek üzüntüsünü her seferinde dile getirirdi.

Ömer Dede de canından çok sevdiği Şerare için endişeleniyor, zaten sakat, ahraz bir çocuksun, bir de hızlı paten kayıyorsun, diyerek onu uyarıyordu.

Ancak bu uyarılar Şerare'yi çok üzüyordu. *"Engelli olabilirim. Ama cahil, bilinçsiz, sorumsuz hiç değilim. Beni üzdünüz "*(Cemali 2007: 59) diyerek tepkisini dile getirmişti.

Bu olay üzerine Ömer Dede Şerare'nin kendisiyle bundan sonra arkadaşlık etmeyeceğinden çok korkmuş, ama Şerare yaz boyunca onu yalnız bırakmamış, onun çocukluğunu, çok sevdiği kuzgunuyla olan arkadaşlığını, Kargabaş Ömer olarak adlandırılışının öyküsünü dinlemişti.

Çocukluğunda Ömer Dede'nin aklı fikri hep kuşlar, kertenkeleler ve tavşanlardaydı. *"Okul umurunda değildi. Sınıfta dirseğini sıraya dayar, başını avucunun içine alır, pencereden dışarı bakıp sayardı: Martılar kaçıncı turlarını atıyor, güvercinler hangi yöne uçuyor, pencerenin önüne kaç kumru "* " (Cemali 2007: 66) konuyordu.

Hayvan sevgisini bilen ve onu mutlu etmek isteyen babası günün birinde iki kanarya satın almış ve ona hediye etmişti. Ama bu Ömer'in hiç hoşuna gitmemişti. Ona göre kuş dediğin *"dilediğince kanat çırpmalı, bir daldan diğerine konmalı, pamuk gibi ak bulutlara (özgürce) uçmalıydı."* (Cemali 2007: 67).

Ömer sevdiği bu hayvan dostlarını hemen özgür bırakmış, ancak hiçbir şey beklediği gibi olmamıştı. Birisini kedi hemen o an kapmış, diğerini ise ağaçtan kurtarmaya çalışırken Ömer kolunu kırmıştı. Bu olaydan sonra intikam hırsıyla o kediyi her yerde nafile aramıştı.

Tam umudunu kesmişti ki, o zalim kediyi bir güvercini yakalarken görmüş, onun pençelerinden kurtarmıştı zavallı hayvancağızı. Ailesi güvercin sandığı bu kuşun uğursuz bir kuzgun yavrusu olduğunu ve sadece kömürlükte kalabileceğini söylediğinde, o da eşyalarını toplamış, tüm korkusuna rağmen soğuk ve karanlık kömürlükte kuzguncuğunun yanına yerleşmişti.

Annesinin oklavalı tehditlerine, babasının buyruklarına rağmen bütün geceyi kargasıyla birlikte karanlık kömürlükte geçirmişti. Zamanla yaralı kuzgun iyileşmiş, gittikçe aralarında büyük bir dostluk başlamıştı.

Ömer dostunu eliyle besliyor, birlikte bahçeye çıkıyor, o kolunda dolaşıyor, 'Uç Kuzgunum, deyince kanatlarını açıyor, başının üstünde döneniyor, kolunu uzatmasıyla birlikte gelip, pençeleriyle işaret parmağına tutunuyordu.

Bu gidişattan babası hiç memnun değildi. Ömer'in hayvana daha fazla alışmadan onu özgür bırakmasını, yoksa kuş uçup gittiğinde çok üzüleceğini söylüyordu durmadan. Ama Ömer, kuzgunun onu bırakıp gitmeyeceğinden o kadar emindi ki, bu uyarıları dinlemiyordu bile.

Baharın gelmesiyle okula da artık birlikte gitmeye başlamışlardı. Ders sırasında o pencerenin önünde oyalanıyor, son dersten sonra ise okulun kapısında onu karşılıyor, hemen başına konuyordu. *"Artık nereye gitse, o başının üstündeydi. Böylece Kargabaş Ömer olarak ünlenmeye başlamıştı."* (Cemali 2007: 74).

Kuzgunla arkadaşlığı iki yıl kadar sürmüştü. Bir gün kuzgunu başka bir kuzgunla beraber geldiğinde, Ömer can yoldaşına:

"Anlıyorum kargacık. Benden kuzgunumu istiyorsun. Pekala gidin. Mutlu olun. Beni unutmayacağını biliyorum. Ben de sizi unutmayacağım. Kargalar vefalıdır, bellekleri güçlüdür. Hiç bir şeyi unutmaz onlar. Pöh! Kimse inanmaz buna.

Amaan, ne gam! Ben Kargabaş Ömer, yaşadım işte! Biliyorum." (Cemali 2007: 75) diye seslenmiş, çok sevdiği kuzgunundan böylece ayrılmıştır.

Kitabın üçüncü öyküsünün kahramanı ise Yaşar Aslan' dır. Yaşar Aslan, namı diğer Tıktık Yaşar, zamanında İstanbul'un sayılı marangoz ustalarından biridir. Artık marangozhanesini devrederek emekliye ayrılmıştır. Tıktık Yaşar kızıyla sürekli didişir, her sabah tiryaki kahvehanesine gelirdi. *" Bir karış suratla içeri giren yaşlı adam, bastonunu yere vura vura yürür, boş bir yere geçip otururdu. Musti çayını getirene dek de bastonunu yere vurmayı sürdürürdü. Tık tık tık… Bu nedenle adı Tıktık Yaşar'a çıkmıştı."(*Cemali 2007: 15). Tıktık Yaşar öylece sessiz sakin oturur, çayını yudumlar, uyuklar, çevresiyle pek ilgilenmezdi.

Günlerden bir gün Şerare, Yaşar Dedeyi yolda görmüş, onun elinden poşetleri alarak, evine kadar taşımış, böylece de ikisi iyi arkadaş olmuşlardı.

Yaz boyu süren o keyifli sohbetlerinde Yaşar Dede kendisi için çok önemli olan, Şerare'nin de kitabının üçüncü bölümünde yer verdiği kan kardeşi '*mükemmel efendi*'yle yaşadığı o unutulmaz arkadaşlığı anlatmıştı.

Yaşar Dede'ye göre kan kardeşliği hep yanlış anlaşılıyordu. "*Kan kardeşliğinde birbirine karışan kan değil, yürekten taşan duygulardı, (ona göre) kan kardeşleri aynı şeyleri hisseder, aynı duyguları yaşardı.*" (Cemali 2007: 90).

Yaşar Dede çocukluğunda kafa dengi arkadaşlarıyla gezip tozan, mahalledeki kavgalarda hep başrol oynayan, ele avuca sığmayan biriydi. Bir deprem sonrasında askerlik arkadaşını kaybeden babası, onun tek başına sağ kalan oğlunu alıp eve getirmişti."*Yavuz'un gelmesi, (Yaşar'ın) payitahtının sonu*" (Cemali 2007: 94) olmuştu.

Artık Yaşar'ın odası değişmiş, Yavuzla ikisi çatı katındaki odada birlikte kalıyorlardı. Yaşar Yavuz'la yaşayacağı güzel günlerin hayalini kurmaktaydı. İki delikanlı bu odada kim bilir ne günler, ne geceler paylaşacaktı. Mahallede bileklerini bükecek tek babayiğit kalmayacak, bütün İstanbul'a nam salacaklardı. Ama hiçbir şey Yaşar'ın beklediği gibi olmamıştı.

Yavuz'un kızlardan hiç farkı yoktu. Çok az konuşuyor, gülüyor, deli gibi ders çalışıyor, evde ve alışverişte annesine yardım ediyordu. Annesi sürekli Yaşar'a onu örnek gösteriyordu. Babası da *"Bir oğlum vardı, şimdi iki oldu. Yaşar'ım delifişektir, yerinde duramaz, Yavuz'umsa ağırbaşlıdır, haysiyetlidir,"* (Cemali 2007: 96) diyerek Yavuz'a duyduğu sevgiyi sıkça dile getiriyordu.

Zamanla sıkılmış, bunalmıştı Yaşar, Yavuz'un her konuda kendisine örnek gösterilmesinden.

Evde annesinin babasının övgüleri yetmiyormuş gibi, bir de okulda Yavuz kendisini bir türlü rahat bırakmıyor, her ders arasında yanına geliyor, o çocuklarla koşar oynarken, öylece dikilip bakıyordu. Yaşar artık onun arkadaşlığından vazgeçmiş, onun ispiyoncu olduğunu düşünerek, ona kızıyor, cinleri tepesine çıkıyordu. Onun yüzünden bir türlü okulu da kıramıyordu. Artık Beyoğlu burnunda tütüyordu.

Bir gün dayanamamış, eski günlerdeki gibi bir kaç arkadaşıyla okulu Yavuz'dan gizli kırmış, sinemaya, muhallebiciye gitmiş, vapuru kaçırdıkları için de okulun çıkışına yetişememişlerdi.

Okula geri döndüklerinde Yavuz'u yere çökmüş, her tarafı çamur içinde bulmuşlardı. Çok korkmuştu Yavuz. Yalnız kalmaktan korkmuştu. Belki de okulun üstüne yıkılacağını düşünmüştü. Yüreği burkulmuştu Yaşar'ın. Hem Yavuz'a çok acıyor, pişmanlık içinde kıvranıyor, hem de ölesiye korkuyordu. Ya Yavuz ailesine okulu kırdığını söylerse ne yapacaktı?

Ancak Yaşar'ın korkuları gerçekleşmemiş, Yavuz ailesine düştüğünü söyleyerek, onu bu durumdan kurtarmıştı. Ama Yaşar, Yavuz'un bu iyiliği kendisine neden yaptığını bir türlü anlayamıyordu. O günden sonra ne zaman Yavuz'un gözlerine baksa nefret, öfke ve korku görüyor, ona hiç güvenmiyor, bir daha asla okulu kırmayacağına dair kendi kendine söz veriyordu.

Kısa sürede bu olay unutulmuş, ikisi de mahalle takımında oynamaya başlamış, Yavuz dürüstlüğü, yardımseverliğiyle hem mahallenin hem de takımın gözbebeği olmuştu. Babası bile sürekli Yavuz'un Yaşar için ne kadar iyi bir örnek oluşturduğunu söylüyordu.

"(*Yaşar) kimseye belli etmemeye çalışıyor, ama kıskançlık artık yüreğinden taşmış, ciğerlerini, kemiklerini bile kemirir olmuştu*" (Cemali 2007: 101). Artık Yavuz'dan ölesiye nefret ediyor, yalnız kaldıklarında, tıpkı bir kedi gibi gözlerini kısarak, onun üstüne atlamaya hazır bekliyordu. Sonunda bir gece artık dayanamamış, Yavuz'a bağırmaya başlamıştı:

" Oğlum, sen mükemmel olmaya mecbur musun?(...)
Evet
(...) Nedenmiş Mükemmel Efendi?
Senin her şeyin var, benim hiçbir şeyim yok!" (Cemali 2007: 101)

diye savunmuştu kendini Yavuz.

O geceden sonra iyice uzaklaşmıştı Yavuz Yaşar'dan. Çok sevdiği futbol takımından da ayrılmıştı. Ancak babasının karne hediyesi olarak ona meşin bir top hediye etmesi, Yaşar için bardağı taşıran son nokta olmuştu. Hırsla kendi odasına çıkmış, yatağa kendini atmış, Yavuz'un gelişinden beri ilk defa hıçkıra hıçkıra ağlamıştı.

Ertesi gün uyandığında topu ayakucunda görmüş, Yavuz'un ısrarla topu ona hediye etmek istemesine rağmen, sinirlenerek, topu Yavuz'a doğru fırlatmış, top büyük bir şangırtıyla pencereyi tuzla buz etmişti.

İkisinin çocukça davranışlarına sinirlenen annesi, onlardan bir süreliğine de olsa kurtulmak için onları erik toplamaya göndermişti. Yolda Yavuz birden Yaşar'a dönmüş, seninle arkadaş olmak, dost olmak istiyorum. Ama sen beni bir türlü anlamıyorsun, demişti.

"Öyleyse, sen de Mükemmel Efendi olmaktan vazgeç" (...). " Bütün sorun burda ya... Ne yapacağımı bilmiyorum. Bildiğim tek şey, artık dayanacak gücümün kalmadığı" (Cemali 2007 : 105) diye haykırmıştı ona Yavuz.

İkisi de aynı anda hızla erik ağacına tırmanmaya başlamış, birden sanki şeytan o anda yüreğine çöreklenmiş, adeta beynini ele geçirmiş gibi, Yaşar Yavuz'un ayak bileğine yapışmış, onu aşağıya çekmeye çalışıyordu. Yavuz ise bir taraftan

panikle ayağını kurtarmaya diğer taraftan da yukarıya doğru tırmanmaya çabalıyordu. Birden ikisi de dengesini kaybetmiş, apar topar yere düşmüşlerdi.

Nasıl düştüklerini hiç kimse bilmiyordu. Yavuz ayağının boşluğa geldiğini, tutunamadığını, onun yüzünden Yaşar'ın da dengesini kaybedip düştüğünü söylüyordu.

" *Yaşar (ise) susuyordu. Utançla, eziklikle, korkuyla susuyordu* " (Cemali 2007:106).

Bu olayın ardından günlerce yaralı halde aynı odada kalmış, ama yine de birbirleriyle hiç konuşmamışlardı. Sonra bir gün babası Yaşar'ı yanına çağırmış, ağaçtan nasıl düştüklerini sormuştu.

Kendisine bile itiraf edemediği ama sürekli yüreğini yakıp kavuran pişmanlıktan kurtulmanın tam zamanıydı şimdi. Yararı olacak mıydı bilmiyordu, ama babasının vereceği ceza ne olursa olsun, razıydı Yaşar.

Yaşar, Yavuz'u düşürmeye çalıştığını itiraf etmişti. Ama babası ne düşüneceğini bir türlü bilemiyordu. Yavuz da kendisinin elini çektiğini, bu yüzden Yaşar'ın dengesini kaybettiğini söylüyordu. Babası, ya Yaşar'ın ya da Yavuz'un yalan söylediğini düşünüyordu. Ama artık bunun hiçbir önemi yoktu, çünkü Yavuz yaz sonunda yatılı okula gidecekti.

Yaşar *ise "Keşke babam beni cezalandırsaydı ya da Yavuz bizimle kalsaydı da benimle hiç konuşmasaydı bu kadar üzülmezdim. Kendimi asla bağışlamayacaktım."* (Cemali 2007: 108) diye düşünüyordu.

O günden sonra hiç bu konuyu konuşmamışlardı. Yaşar marangoz ustası, Yavuz da inşaat mühendisi olmuştu. Yıllar geçse de bu olayın pişmanlığını yüreklerinde hep hissediyorlardı. Yavuz yıllar sonra bir sohbet sırasında o yaz yaşadığı duygularını şöyle dile getirmişti:

"Kaybettiğim her şey, anne, baba, kardeş hepsi sende vardı. Seni öyle kıskanıyordum ki… Mükemmel olursam beni de Yaşar kadar seveceğinizi, bırakmayacağınızı düşünüyordum. Çocukluk işte! " (Cemali 2007:109).

Yaşar da aynı duyguları yaşıyor, kaybettiği kan kardeşini, Mükemmel Efendi'yi nasıl da özlediğini düşünüyordu.

SONUÇ

Cemali bu öykülerinde kâh bir öğretmenin yaşlı hanımninesine duyduğu ışıltılı sevgide, kâh bir çocuğun kuzgununa bağlanışındaki o sıcaklığında, kâh ömür boyu süren hüzünde, arkadaşlığın sihirli dokunuşlarının yaşamı dostluk ve barışla perçinleyerek ne denli güzelleştirdiğini gözler önüne sermiştir.

KAYNAKLAR

Argyle, Michael/ Henderson, Monika (1986): **Die Anatomie menschlicher Beziehungen. Spielregeln des Zusammenlebens**. Paderborn: Junfermann

Aslankara, Sadık, M. "Zeynep Cemali", **Cumhuriyet Kitap**, Sayı 1084, 25.Kasım 2010, s.21.

Baymur, F. (1998). **Genel Psikoloji**, İstanbul: İnkılap Kitapevi, 13. Baskı.

Cemali, Zeynep. (2007). **Patenli Kız**, İstanbul: Günışığı kitaplığı.

Cüceloğlu, D. (1999). **İçimizdeki Çocuk, Yaşamımıza Yön Veren Güçlü Varlık**, İstanbul: Remzi Kitapevi, 23.Baskı.

Çevik Gülşen B., Atıcı. M. (2009). "**Lise 3.sınıf öğrencilerinin benlik saygılarının bazı değişkenler açısından incelenmesi 1**", Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, Cilt 6, Sayı 1, ss.339-352.

Dilidüzgün, S. (2003). "**Çocuk Edebiyatı Kavramı" Çocuk Edebiyatı**, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını No:1420.

Erwin, P. (2000). **Çocuklukta ve Ergenlikte Arkadaşlık**, çev. Akınhay, O. İstanbul: Alfa Kitapevi.

Heidbrink, Horst.(2007). Freundschaftsbeziehungen, Journal für Psychologie, Jg.15, Ausgabe 1, s.5.

Yavuzer, H. (2000). **Çocuk Psikolojisi**, İstanbul: Remzi Kitapevi, 19. Basım.

Yörükoğlu, A. (1978). **Çocuk Ruh Sağlığı- Çocuğun Kişilik Gelişimi, Yetiştirilmesi ve Ruhsal Sorunları,** Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Genel Yayın No 189, Eserler Dizisi 18.

KÜLTÜR EVRENİ DERGİSİ
ISSN: 1308-6197
Yayın İlkeleri

1) Kültür Evreni Dergisi yılda dört kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

2) Kültür Evreni Dergisinde [halk bilimi, dil bilimi, müzik, edebiyat, Türklük bilimi, mitoloji] alanında makalelerin yanısıra; söyleşi (sohbet, röportaj), eleştiri, tanıtım ve haberler yer alabilmektedir.

3) Kültür Evreni Dergisinde yayımlanacak yazılar, daha önce herhangi bir yayın organında, sosyal medyada (internette) yayımlanmamış olacaktır.

4) Kültür Evreni Dergisinin dili; Türkiye Türkçesi, Türk dilinin diğer lehçeleri (Azeri Türkçesi, Kazak Türkçesi, Özbek Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Kırım Türkçesi vb.), İngilizce ve Rusça'dır.

5) Kültür Evreni Dergisinde, 4. maddede belirtilen dil ve lehçelerde yayımlanacak yazı ve makaleler; Lâtin, Kril ve Arap elifbası ile kaleme alınabilir. Ancak, makalede (yazıda); Türkçe özet ve anahtar kelimeler, İngilizce özet (abstract) ve anahtar kelimeler (keywords) ile genel kaynakça Lâtin harfleri ile yer alır.

6) Türkiye Türkçesiyle kaleme alınan yazılara, Türkçe özet ve Türkçe anahtar kelimeler ile İngilizce özet ve İngilizce anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.

7) Türkiye Türkçesi dışında; Türk dilinin diğer lehçelerinde kaleme alınmış yazılara, Türkçe özet ve Türkçe anahtar kelimeler, İngilizce özet ve İngilizce anahtar kelimeler ile o lehçeyle özet ve o lehçeyle anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.

8) İngilizce kaleme alınmış yazılara, İngilizce özet ve İngilizce anahtar kelimeler ile Türkçe özet ve Türkçe anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.

9) Rusça kaleme alınmış yazılara, Rusça özet ve Rusça anahtar kelimeler, İngilizce özet ve İngilizce anahtar kelimeler ile Türkçe özet ve Türkçe anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.

10) Özetler, hangi dilde ve hangi lehçede olursa olsun; 100-250 kelime arası ve tek paragraf olmalıdır. Tek cümlelik özetler kesinlikle kabul edilmeyecektir. 100 kelimenin altında veya 250 kelimenin üstündeki özetler de kabul edilmeyecektir.

11) Özetler; hangi dil ve hangi lehçede olursa olsun, makaledeki bilginin kısaca bir tanımıdır. Makalenin ana kısımlarının (giriş, bulgular ve yöntem, sonuçlar, tartışma ve öneriler) her birinin kısa bir özetini içermelidir. Okuyucunun makalenin içeriğini; kısa zamanda ve hassasiyetle belirlemesine, kendi ilgi alanlarıyla ilişkisini saptamasına ve böylece makaleyi bütünüyle okumaya ihtiyaç duyup duymayacağına karar vermesine imkân vermelidir.

12) Özetlerde; araştırmayı yapılmaya değer kılan neden ve çözülmeye çalışılan proplem belirtilir. Araştırma sürecinde kullanılan yöntem, kapsam, zaman, yer ve verilen özellikler belirtilir. Kapsama alınan ve kapsam dışı bırakılan değişkenler açıklanır. Elde edilen en önemli sonuçlar sunulur. Bulgular rakamsal olarak ortaya konulur. "Çok, az, büyük, biraz" vb. gibi belirsiz ifadeler kullanılmaz. Elde edilen

sonuçların önemi ve araştırma alanına kattığı bilginin önemi belirtilir. Sonuçların genellenebilir olup olmadığı, potansiyel olarak genellenebilir olup olmadığı ya da belirli bir duruma bağlı olarak ortaya konulup konulmayacağı belirtilir. Bilgiler genellikle birer cümle olarak verilir, bulgu ve sonuç kısmı birkaç cümleden oluşabilir. Uygun bağlaçlar kullanılarak bütünlük sağlayacak şekilde düzenlenir. Cümleler açık ve anlaşılır olmalıdır. Cümlelerde geçmiş zaman kipi kullanılır. Özette; tablo, şekil, atıf ve referans kullanılmaz.

13) Anahtar kelimeler (keywords), yayının elektronik ortamda taranmasına, dizinlenmesine yardımcı olduğu gibi yayına hazırlama süreçlerinde hakem ve editörlere katkı sağlamaktadır. Anahtar kelimeler, ilişkili terimler dizini (gömü=thesaurus), dizin (index) vb. araçlardan seçilmeli, rastgele verilmemelidir. Bilgiye erişimde anlamlı olabilecek darlık ya da genişlikte seçilmelidir. Terimlerin ve kavramların seçimi mümkün olduğunca erişimi anlamlı kılacak biçimde yapılmalıdır. Anahtar kelime sayısı makalenin erişimine imkân verecek alanları içerecek sayıda (en fazla 5) olmalıdır. Özellikle edebiyat alanında makalede incelenen yazar ve eser adlarının erişim öğesi olduğu unutulmamalıdır.

14) Yazıların (makalelerin) başlıkları 12 kelimeyi aşmamalıdır. Başlık, makaleyi betimleyici olmalı, makalenin temel kavramlarını, tartışmalarını ve savını (tezini, iddiasını) yansıtmalıdır.

15) Bir makale hangi dilde ve lehçede kaleme alınmış olursa olsun; Türkçe başlık, İngilizce başlık, Rusça başlık mutlaka olmalıdır.

16) Makalelerin (yazıların) yazım sırası şöyle olmalıdır:

a) Yazının Başlığı

-Türkçe başlık

-İngilizce başlık

-Rusça başlık

Not: Yazı hangi dil ve lehçede yazılmış ise o başlık önce yazılmalıdır.

b) Özetler

–Türkçe özet ve anahtar kelimeler

-İngilizce özet (abstract) ve anahtar kelimeler (keywords)

Not: Yazı hangi dil ve lehçede yazılmış ise o dildeki özet ve anahtar kelimeler önce yazılmalıdır.

c) Makale Metni

d) Kaynakça

e) Ekler (varsa)

f) Geniş özet (summary) (isteniyorsa)

17) Yazılar, (Microsoft World) programıyla gönderilecektir. Yazı, Türkçe veya İngilizce ise, Times New Roman; Azeri lehçesinde ise, Times Roman Azlat (veya benzeri); Rusça ise Times Cyr (veya benzeri) olmalıdır. Gönderilen yazının yanında, yazının fontları mutlaka olmalıdır. Yazının içinde resim, nota vb. var ise baskıya uygun yüksek çözünürlülükte gönderilmelidir.

18) Yazılar (makaleler), başlıklar, özetler, metin, dipnotlar, kaynakça vb. dahil minimum 2000 kelimeden az olmamalıdır. Yani, Kültür Evreni dergisinin sayfa standardına göre 5 sayfadan daha az olmamalıdır.

19) Makale metninin içindeki alıntılar ve göndermeler; yazar soyadı, yayın yılı, sayfa numarası biçiminde parantez içeride belirtilecektir. Mesela; (Boratav 1987:9)

20) Dipnotlar yalnızca açıklamalar için kullanılacak ve aynı yazı karakteriyle daha küçük punto ile yazılacaktır.

21) Metin içinde belirtilen alıntılar ve göndermelerin yeri; "KAYNAKÇA" başlığı altında soyadı başta olmak üzere alfabetik sıraya göre sıralanacaktır. "KAYNAKÇA" yazının (makalenin) en sonunda ve eklerden önce verilecektir.

a) Kitaplar için;

[KÖPRÜLÜ, M.Fuat(2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay.,s.209-210.]

b) Makale ve bildiriler için;

[ASAN, Veli: (1995)."Tahtacı Türkmenleri-IX: Tahtacılarda Musahiplik", *Cem*, V(49), s. 44-45]

22) Yazılar; e-posta (e-mail) olarak **(kulturevreni@gmail.com)** mail adresine gönderilecektir. Arzu edilirse yazılar; derginin **(www.kulturevreni.com)** sitesinde "makale gönder" menüsüne tıklanılarak ve ilgili alanlar doldurularak da gönderilebilir.

23) Dergi Temsilcilerine aracılığıyla gönderilen makaleler, yine mutlaka **(kulturevreni@gmail.com**) e-postası kanalıyla iletilecektir.

24) Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar; hakem heyeti içinde yer alan konuyla ilgili en az iki uzmana gönderilecek ve yazılar gelecek raporlara göre yayımlanacak veya yayımlanmayacaktır. Düzeltmeler varsa yazı sahiplerine düzeltmelerin yapılması amacıyla geri gönderilecektir. İncelenmek üzere yazı gönderilen uzmanların (hakemlerin) adları yazarlara, yazarların adları, uzmanlara (hakemlere) kesinlikle bildirilmeyecek, gizli tutulacaktır. Çift taraflı körleme ilkesi (double blind referee) bozulmayacaktır. Hakemlerin yazı ile ilgili verdiği karar Yayın Kurulu'nda değerlendirilecektir. Yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı veya değişikliklerin neler olması gerektiği Yayın Kurulu tarafından kararlaştırılacaktır.

25) Dergimize gönderilen yazılara yayımlandığında herhangi bir telif ücreti ödenmeyecektir.

UNIVERSE CULTURE JOURNAL

ISSN: 1308-6197

Publication Principles

1) *Universe Culture* published four times a year is an international peer rewieved journal.

2) *Universe Culture* journal includes scientific articles about [folklore, linguistics, music, literature, Turcology and mythology]. In addition, interview (chatting, conversations), critique, book-review and news are avaliable for publishing in this journal.

3) Previously unpublished articles should be submitted to the *Universe Culture* journal: at the any printed, net and magnetic facilities.

4) The languages of the *Universe Culture* journal are Turkey Turkish, the other dialects of Turkish (dialects of Azerbaijani, Kazakh, Uzbek, Kyrgyz, Turkmen, Crimean Tatars etc.), English and Russian.

5) Writings and articles which will be published (with 4th article will be mentioned in the specified languages and dialects) is to be written in Latin, Cyrillic and Arabic alphabet. The article (writing) should be include abstract, and key words Turkish and English and also general bibliography in Latin letters.

6) The article in Turkey Turkish should be include Turkish and English abstract and key words.

7) The article in other dialects of Turkic language should be include abstract and key words in Turkish, English and language of main text abstract and key words.

8) The article in English should be include English and Turkish abstract and key words.

9) The article in Russian should be include Russian, English and Turkish abstract and key words.

10) Abstract should include at least 100 upmost 250 words and in form of one paragraph in any language. Abstracts as only one sentence not be accepted. Abstract, the top ofless than 100 words or 250 words will not be accepted.

11) Abstract, no matter in which language and dialect; is a brief description of knowledge in the article. Abstracts schould also include a brief abstract of each main part in the article (introduction, findings and methods, results, discussion and proposals). Therefore abstracts schould be comprehensible enaugh for the readers to have an idea about the article with precision in a short time and to determine the relationship between their own interests. So that, the abstract schould enable the readers to decide about the necessity to read the entire text.

2) In abstracts; reason that is worth investigating and the problem to be solved are indicated. In the research process; method, scope, time, place and the specified properties are also indicated. Included and excluded variables are explained. The most significant results are presented. Results can be demonstrated numerically.

Non-specific statements such as “So, little, big, little” etc. are not used. The importance of the results and their contribution to the research area are indicated. There are also indications about whether these results can be generalizable or potentially generalizable or whether to be put forward due to a particular situation. Information is usually given in one sentence. Some of the findings and conclusions may consist of a few sentences. Sentences are arranged so as to ensure integrity using appropriate connectors. Sentences should be clear and understandable. Past tense is used in sentences. In abstract; tables, figures, cited and references are not used.

13) Key words also make contributions to the referees and editors in publication process as well as to the publications scanned in electronic media and indexing process. Key words schould be chosen from associated terms index (burial = thesaurus), index and so on but not chosen randomly. For accessing to information they schould also be selected having significantly stenosis or sizes. The choice of the term and concept of access as possible should be done in a way that makes sense. The number of keywords that will allow the article to include access to a number of areas (up to 5) should be. Especially in the field of literature, the names of authors and works analyzed in the article should be noted as an item for the access to the work.

14) The titles of articles (writings) should not exceed 12 words. The title should be descriptive for the article and schould reflect the article's basic concepts, discussions and arguments (thesis, the claim).

15) Regardless in which language and dialect the article is written; there must be Turkish, English and Russian title located.

16) Title of article must be in order as follow:

a) Writings the title

- Turkish title
- English title
- Russian title

Note: The text should be written in which language and dialect is written before that title.

b) Abstracts

-Turkish abstracts and key words

-English abstracts (summary) and key words

Note: The text must be written in languages and dialects, which was written in the abstract and key words in that language before.

c) Article Text

d) Bibliography

e) Appendices (if applicable)

f) Large abstract (summary) (if required)

17) Articles will be sent to the MS World program. Text, in Turkish or English schould be in Times New Roman; In the Azerbaijani dialect, in Times Roman Azlat (or similar); in Russian in Times Cyr (or similar). Besides the type sent, type of fonts should also be included. In the article if there are pictures, musical notes etc. they schould be submitted with high resolution in accordance with printing.

18) Writings (articles), titles, abstracts, text, footnotes, bibliography etc. including not less than a minimum of 2000 words. So, according to the standards of *Universe Culture* journal, writings (articles) should not be less than 5 pages.

19) Citations and references in the article text; author's name, year of publication, page number format will be indicated in parentheses. For example; (Boratav 1987: 9)

20) Footnotes will be used for illustration only and will be written with the same font and smaller font size.

21) Location of quotations is specified in the text under the title of **"Bibliography"**. Those are listed in alphabetical order in that the surname of the auther mainly located. **"Bibliography"** will be given at the end of the text (article), before appendices.

a) For the books;

In the bibliography: [Köprülü, M. Fuat: (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay.,vs. 209-210.]

b) For the articles and proceedings;

In the bibliography: [ASAN, Veli: (1995). "Tahtacı Türkmenleri-IX: Tahtacılarda Musahiplik", *Cem*, V(49), s. 44-45]

22) Articles will be delivered to the e-mail of journal through the journal's website of **(www.kulturevreni.com)** by clicking "article Send"in which "Submission Form" is available to be filled. So the articles attached with this form will be sent to the journal through e-mail **(kulturevreni@gmail.com)** to the absolute way.

23) However articles submitted to the Journal of Representatives, will also be sent to the current e-mail channel.**(kulturevreni@gmail.com)**

24) Articles submitted for publication to the Journal will be delivered by at least two referee experts related to the subject penned in the texts thus according to the reports of these experts articles will be published or not. In case of corrections articles will be returned to the owners in order to make those corrections. The name of experts and the name of authors will not be divulged each other and will be kept confidential. Double-sided blanking principle (double-blind referee) will be kept. Decisions of the arbitrators over the articles shall be assessed on the Editorial Board. The Editorial Board will decide whether these articles will be published or what changes schould be made.

25) There will be no royalty payment after the publishment of these articles.

ЖУРНАЛ “МИР КУЛЬТУРЫ”

ISSN: 1308-6197

Требования по изданию

1) Журнал “Мир культуры” являеться реферированным журнаном и выходит в год четыре раза.

2) В журнале “Мир культуры”, наряду со статьями из области [фольклора, языковедения, музыки, литературы, тюркологии, мифологии] будут издаватся статьи из сферы (разговорной речи, репортажей), критики, презентации и информирования.

3) Статьи, которые будут печататься в журнале “Мир культуры”, не должны быть изданы в других органах печати и социальной сети (интернет).

4) Статьи, в журнале “Мир культуры”, будут печататься на современном турецком языке, английском, русском языках и на разных диалектах турецкого языка (Азербайджанский, Казахский, Узбекский, Киргизский, Крымский и т.п).

5) Во всех статьях, издаваемых в журнале “Мир культуры” в указанном в 4-ой статье языках, можно исползовать латинский, арабский шрифт писменности и кирилицу. Однако, аннотации (abstract) и ключевые слова (keywords) должны быть латинскими буквами.

6) Статьи, издаваемые на современном турецком языке, с аннотацией и ключевыми словами, объязательно должны иметь аннотацию и ключевые слова на английском языке.

7) Кроме статей на современном турецком языке, все статьи издаваемые на диалектах турецкого языка, должны иметь аннотацию и ключевые слова на современном турецком , английском языках и на указанных диалектах.

8) Статьи, издаваемые на английском языке, совместно с аннотациями и ключевыми словами на английском языке, должны иметь аннотаций и ключевые слова и на турецком языке.

9) Статьи, издаваемые на русском языке, совместно с аннотациями и ключевыми словами на русском языке, должны иметь аннотаций и ключевые слова на турецком и английском языках.

10) Все аннотации, на всех языках и диалектах, должны состояться из 100-250 слов без абзаца. Категорически не будут приниматся аннотации с одним предложением и менее 100 или более 250 слов.

11) Все аннотации, на всех языках и диалектах, должны содержать краткий смысл самой статьи. В нём должны быть выделены основные черты введения, новинки, методов исследования, диспута, предложений и результатов. Аннотация должна заинтересовать читателя. По нему читатель должен определить, стоит ли ему дочитывать до конца всю статью и связана ли она с его специалностью.

12) В аннотациях правильно должна быть поставлена проблема и указана путь его решения, чётко должны быть определены методы, сфера, время,

место и данные исследования, уточнены разницы между выдвинутой проблемой и похожими ему, указаны самые значительные итоги, открытия должны быть определены в цифрах, неопределённые выражения, подобные как “много, мало, большой, немножко” не должны приниматся, отчётливо должны определены значительные итоги и их вклад в науке. Информация должна быть уложена в одном предложении, а новинка и итог можно сформулировать в нескольких предложениях. Предложения должны быть чёткими и ясными. В них должна приниматся форма прошедшего времени. В аннотациях не приниминяются картины, рисунки, ссылки и рекомендации.

13) Ключевые слова помогают членам редколегии и научному совету в процессе издании, в поисках по интернету и индексации. Ключевые слова должны определены строго из числа применяемых терминов (thesaurus), (index) и т. п. Принципом их отбора должна быть упрочение доступности главного смысла статьи. Количество ключевых слов должно быть не более пяти. В статьях из сферы литературы следует соблюдать доступность к заглавию и автору произведения.

14) Заглавие статьи не должна превышать 12 слов. Оно должно включать в себя основные понятия, идеи и обсуждение статьи.

15) Все статьи, без исключения, должны иметь заглавия на турецком, анлийском и русском языках.

16) Правила писания статьи

g) Заглавие статьи

-Заглавие на турецком языке

-Заглавие на английском языке

-Заглавие на русском языке

Примечание: сначала пишеться заглавие на том языке, на котором написана статья

h) Аннотации

–Аннотация на турецком языке и ключевые слова

-Аннотация на английском языке и ключевые слова

Примечание: сначала пишеться аннотация и ключевые слова на том языке, на котором написана статья

i) Текст статьи

j) Источники

k) Приложения (если имеются)

l) Обширная аннотация (по требованию)

17) Статья должна высылатся по программе (Microsoft World). Статьи на турецком и английском – по программе Times New Roman, на азербайджанском диалекте - Times Roman Azlat (или т.п.), на русском - Times

Cyr (или т.п.). Вместе со статьёй должны высылатся фонты. Рисунки, ноты и т.п. из статьи должны высылатся соответственно с высокой растворимостью.

18)Статья, включая заглавие, аннотация, текст, сноски, источники и т.п. должна состоятся не менее из 2000 слов, т.е. по стандартам журнала “Мир культуры” не менее 5 страниц.

19) Заимствования в тексте пишутся в скобках следующим образом (фамилия автора, год издания, номер страницы. К примеру (Boratav 1987:9)

20)Сноски должны приниматься только для разьяснений. Они пишуться малым шрифтом, а основной текст крупным шрифтом.

21) Место заимствований и препровождений в тексте; В “источниках” сначала указывается фамилия автора и список определяется по алфавиту. “Источники” пишуться в конце стятьи, перед примечаниями.

a) для монографий

[KÖPRÜLÜ, M.Fuat: (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay.,s.209-210.]

b) Для статей и докладов

[ASAN, Veli: (1995).”Tahtacı Türkmenleri-IX: Tahtacılarda Musahiplik”, *Cem*, V(49), s. 44-45]

22) Статьи должны отправлятся по **e-posta (e-mail)**. На электронной странице **(www.kulturevreni.com)** клыкая над **“makale gönder”** надписью и заполняя форму **“Makale Gönder Formu”.** Готовая стятья, вместе с заполненной формой исключительно должна отправляется по адресу **(kulturevreni@gmail.com)**

23) Представительям журнала статьи должны отправлятся тоже исключительно по адресу **(kulturevreni@gmail.com)**

24) Каждая статья, принятая для публикации, будут отправлятся двум специалистам, членам совета редколегий для рассмотрения и она будет печататся на основе заключения указанных специалистов. В случае отрицательного заключения статья не будет опубликована. Для исправления ошибок статьи будут отсылаться к авторам. Члены совета редколегий не будут осведомлены по именам и фамилиям авторов статей, информация будет конфидециальным. Принцип двусторонней конфидециальности (double blind referee) будет сохранён. Заключения специалистов будут переданы членам редколегий. Окончательное решение о публикации статьи будет приниматся редколегией.

25) Авторы статей не будут вознаграждаться.